

Mauro Cerbino Arturi

LA NACIÓN IMAGINADA DE LOS LATIN KINGS,
MIMETISMO, COLONIALIDAD Y TRANSNACIONALISMO

TESIS DOCTORAL

dirigida por el Dr. Eduardo Kingman y el Dr. Joan Prat

Departamento

de Antropología, Filosofía y Trabajo Social



UNIVERSITAT ROVIRA I VIRGILI

Tarragona

3 septiembre 2009

AGRADECIMIENTOS

Un trabajo como el que se presenta a continuación es el fruto de múltiples colaboraciones a distintos niveles.

En primer lugar quiero agradecer a las decenas de jóvenes Latin Kings que distribuidos por varios países y continentes han hecho posible la realización de esta investigación. Ese texto está dedicado a ellos, y especialmente a King M y King F, quienes con su apertura y buena disposición han permitido generar la mayoría de las interpretaciones que el texto contiene.

Agradezco a Josep Maria Lahosa y a Carles Feixa por haberme permitido arrancar en una investigación transnacional que desde las denominadas “bandas latinas” en España me ha conducido a Ecuador, EEUU e Italia para tratar de dilucidar un fenómeno complejo, poco estudiado y estigmatizado como el de las “naciones juveniles”.

De modo especial agradezco a Noemí Canelles, compañera de tantas entrevistas y de conversaciones que han sido posibles gracias también a la buena comida de su esposo Pepe.

Los directores de esta tesis han sido un aliciente fundamental cada vez que he corrido el riesgo de perderme en tanto material empírico que iba acumulando. Gracias a Eduardo Kingman y a Joan Prat por su paciencia y buena voluntad para guiarme en esta difícil tarea. Sería imposible mencionar a todos los que de una u otra forma han contribuido con este trabajo: desde mis estudiantes hasta mis colaboradoras en Flacso. Sin embargo no puedo dejar de mencionar y agradecer profundamente a Isabel Ramos cuya contribución en cuanto a redacción y corrección de estilo ha sido valiosísima y a Vanessa Bonilla por sus aportes con la bibliografía.

En cada momento he tenido el apoyo y el aliento necesario de parte de mis colegas de la red de investigadores sobre organizaciones juveniles de la calle ubicados en España, Italia, Estados Unidos y República Dominicana. En particular quiero agradecer profundamente los estímulos recibidos por Luis Barrios, su profundo y sentido activismo ha sido para mi una guía fundamental. Asimismo, he recibido los aportes de

Luca Queirolo Palmas de la Universidad de Genova, Barbara Scandroglio y Jorge López de la Autónoma de Madrid, Oriol Romaní de la Rovira i Virgili, David Brotherton del John Jay College de la Universidad de la ciudad de Nueva York.

Finalmente un muy especial agradecimiento a mi compañera Ana Rodríguez, quien ha estado en todo momento acompañándome y compartiendo conmigo el trabajo de campo, las observaciones, las interminables conversaciones teóricas y metodológicas, las hipótesis, las apuestas conceptuales y el gran desafío de llevar a cabo el proyecto con los Latin Kings denominado CETOJ (Centro Tecnológico de Organizaciones juveniles).

Finalmente quiero agradecer a mis cuatro hijos, Matteo, Adriano, Aura Giulia y Emilio, a los que le he restado tiempo muy precioso para cumplir con la investigación y quienes, sin embargo, estoy seguro podrán entender muy bien por qué la he realizado y podrán ser mis más atentos lectores. A ellos, juntos con los reyes y reinas distribuidos por el mundo, dedico este trabajo.

RESUMEN

El presente trabajo aborda, desde una perspectiva teórico-crítica, histórica y etnográfica, las dinámicas organizativas, las simbologías, los sentidos compartidos y la historia de una organización juvenil de características particulares: la autodenominada “nación” de los Latin Kings, cuyos orígenes se remontan a la década de los 40 del pasado siglo en los Estados Unidos y que, posteriormente, a principios de los años 90, se instaló en Ecuador, desde donde se ha extendido hacia otros países americanos y europeos.

En contra de visiones articuladas desde la criminología positivista y las reflexiones liberales en torno a la seguridad, que reducen a organizaciones como los Latin Kings a un fenómeno de pandillerismo entendido como formación juvenil desviada, esta investigación ha procurado indagar en las condiciones históricas, sociales y culturales que han posibilitado el surgimiento de esta organización, su permanencia en contextos de profundas desigualdades y exclusiones, y sus desplazamientos asociados a flujos migratorios de ecuatorianos y ecuatorianas en países en los que se reproducen aquellas condiciones desfavorables. En este sentido, este trabajo reflexiona sobre la forma cómo se construyen las identidades juveniles en contextos al mismo tiempo transnacionales y locales.

La tesis que sustenta esta investigación es que la nación de los Latin Kings nace, se desarrolla y tiene razón de ser en las entrañas mismas de la modernidad fallida y del proyecto nacional ecuatoriano. Es decir, lo que ha sido considerado como una expresión de conductas juveniles desviadas o disfuncionales, resulta ser una organización juvenil cuyas condiciones de posibilidad es preciso buscarlas al interior del modo como se ha ido construyendo la nación ecuatoriana.

A partir de una reflexión sobre la construcción histórica del concepto de nación, el presente texto analiza algunos elementos constitutivos de la “nacionalidad ecuatoriana”, como las formas militaristas, la masculinidad hegemónica, la religiosidad y el telurismo, y argumenta, a partir de un extenso trabajo de campo realizado en Ecuador y parcialmente en España, que es el carácter excluyente de esa misma nación ecuatoriana el que ha alimentado el surgimiento y la reproducción de esta “otra” nación –la de los LK- en los márgenes. Es por ello que, desde la perspectiva que orienta este trabajo,

aquellas iniciativas de intervención que pretenden desarticular a las organizaciones juveniles de este tipo, están condenadas al fracaso.

Estas conclusiones son argumentadas, en primer término, a partir de una revisión no exhaustiva aunque significativa de la literatura clásica y contemporánea que asocia pandillas y violencias, sin excluir los debates en torno a la responsabilidad sobre los actos de violencia. En segundo término, se dialoga con los trabajos académicos que ubican a las pandillas como *identidades juveniles*. En tercer lugar se propone una discusión sostenida en base empírica en torno a los modos de representación mediática del pandillerismo. En este mismo sentido, se propone una tipología de las respuestas institucionales, estatales o no, frente a las violencias que se han llevado adelante en los países latinoamericanos.

Desde una reflexión metodológica, ética y política acerca del posicionamiento del investigador frente a sujetos fuertemente estigmatizados y cuyas lógicas de relacionamiento incluyen la clandestinidad y el recurso a la violencia, en este trabajo se pretende cuestionar el papel de la investigación en ámbitos de esta naturaleza. Se ha intentado aportar a la construcción de una teoría sobre las denominadas *organizaciones juveniles de la calle, pandillas o bandas*, para lo cual se realiza un conjunto de consideraciones críticas y de carácter epistemológico sobre los estudios de juventud y violencias.

Finalmente, la “Nación imaginada de los Latin Kings, mimetismo, colonialidad y transnacionalismo” es un texto que ilustra cómo una organización juvenil distribuida en varios continentes es uno de los síntomas más evidentes de una cultura contemporánea que es posible y sobrevive a condición de generar un margen y un “resto” que se constituye en un orden simbólico paralelo.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	2
RESUMEN.....	4
ÍNDICE.....	6
PRELUDIO DE UNA INVESTIGACIÓN TRANSNACIONAL	11
De Ecuador a Barcelona (septiembre 2005).....	13
Conexiones	16
Algunas implicaciones de la investigación de Barcelona.....	21
De Barcelona a Ecuador (pasando por Puerto Rico)	22
De la Universal a Génova.....	27
De Quito a Nueva York.....	29
Madrid (octubre 2007).....	34
APUNTES SOBRE METODOLOGÍA.....	42
Sobre el relato de vida y la ética del recurso autobiográfico.....	48
PRIMERA PARTE.....	52
ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA SOBRE PANDILLAS JUVENILES EN AMERICA LATINA.....	52
INTRODUCCIÓN.....	52
JUVENTUD Y VIOLENCIAS PANDILLERILES.....	57
Elementos de la circularidad de la violencia	69
Violencia y responsabilidad.....	73
Jóvenes víctimas de violencia	78
Violencia y tatuajes	80
PANDILLAS COMO IDENTIDADES JUVENILES	86
Pandillas como ciudadanías del -en el margen- y al límite: el barrio.....	91

CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS, ÉTICAS Y POLÍTICAS SOBRE LOS ESTUDIOS DE JUVENTUD Y VIOLENCIAS PANDILLERILES	96
EL (EN) CUBRIMIENTO MEDIÁTICO DE LA INSEGURIDAD: MEDIOS Y PANDILLAS JUVENILES	107
Introducción.....	107
La seguridad, un discurso mayor.....	107
El problema de la objetividad.....	111
Lo crónico de la crónica de la inseguridad.....	113
El hecho como acontecimiento y el hecho del suceso.....	117
Las pandillas juveniles en los medios	119
Un caso emblemático: medios y jóvenes latinos en España.....	124
Medios y sujetos desechos en las cárceles	131
PANDILLAS Y RESPUESTAS INSTITUCIONALES	136
Introducción.....	136
El enfoque securitario y/o represivo.....	138
El enfoque del riesgo en el tratamiento de las infancias y adolescencias marginales	143
Enfoque comunitario	164
SEGUNDA PARTE	178
LA NACIÓN IMAGINADA DE LOS LATIN KINGS.....	178
Introducción.....	178
Aproximación conceptual e histórica para pensar la nación	183
La nación ecuatoriana y la nación poscolonial latinoamericana en el contexto teórico de la nación moderna.....	183
Entrada.....	183

Naciones y nacionalismos	183
Fases de construcción de la nación.....	186
¿La nación se define por el “pueblo”?.....	188
Identidades populares en las primeras fases de formación de la nación: comunidades premodernas, protonacionalismo, etnicidad y raza	190
Identidades comunes, populares y criollas: la religión y la conciencia nacional emergente	192
Sentimiento de pertenencia, “nación histórica”.....	195
Origen criollo y patriótico de las naciones latinoamericanas	198
Nación ecuatoriana: del proyecto conservador criollo al estado liberal público.....	200
Los dispositivos estatales de difusión de la nación	204
Naciones poscoloniales latinoamericanas: de la nación al estado.....	208
Caracterizaciones del estado latinoamericano.....	213
El problema de la identidad nacional	215
Influencia de discursos ilustrados en la construcción de la nación latinoamericana: el arielismo y el telurismo indigenista.....	217
La nación plurinacional y transnacional del siglo XXI.....	223
Salida	227
Condiciones de posibilidad de un orden simbólico paralelo: dominación, invisibilidad y ciudadanía excluyente.....	227
Significante militarista y masculinidad hegemónica.....	233
Militarismo y masculinidad	240
HISTORIA DE LOS LATIN KINGS EN ECUADOR.....	246
Introducción.....	246
Contexto reciente.....	249

Los comienzos	255
“Plantar bandera”	257
Los dos periodos: primitivo y conservativo	259
NACIÓN TRANSNACIONAL.....	275
Introducción.....	275
Los comienzos en España.....	277
Relato de vida de “F”, un rey latino en España (ida y vuelta).....	282
Entrada.....	282
Voy a tratar de decir por qué y cómo, porque fue en ese viaje que me hice gente (...) [<i>El viaje de Quito a Madrid o la constitución de una subjetividad migrante</i>].....	295
Pero el destino es así.....	298
El viaje, pérdida y recuperación de la palabra.....	303
Frente a la exclusión, surge la acción colectiva y la conciencia de conjunto.....	307
¿Por qué parar a la gente? “Por que veía que la gente lo necesitaba y yo también”. 309	
La Nación Latin King en Madrid-España	311
Salida (la vuelta).....	316
“Llegué a Quito como estaba, con 10 euros en el bolsillo, sin maleta y sin nada” ..	316
ELEMENTOS DE INTERPRETACION DE LA NACION LK	319
¿Qué es la nación LK?.....	319
La nación como espacio de protección: la hermandad	325
Mimetismo y naturaleza dual	329
3. Nación de Personas “Reyes”	344
Nación en y de Calle.....	353
Religiosidad y espiritualidad: crucifijo, justicia y sacrificio resignificados.....	357

Jesús hubiera podido ser un Latin King	360
Amarillo y negro, particularidad de la “raza latina fuerza café”	365
Ser un rey es llevar una cruz encima	368
Somos una religión hecha de muchas.....	369
La espiritualidad LK.....	371
El <i>kingism</i> : ¿religión, religiosidad popular o espiritualidad subversiva?	374
Sí creemos, pero en la organización	376
Nación y “gobierno colonial”	378
Nación, tiempo y reunión en la diáspora	386
BIBLIOGRAFÍA CITADA Y CONSULTADA	396
ANEXO	422
Militarismo y masculinidad en escuelas y textos escolares.....	422
Colegio Mejía: un Ecuador en “chiquito”	424
Formas militaristas en el colegio Mejía.....	425
La banda de guerra	427
Conflictos con los otros colegios.....	428
Masculinidad	429
Imaginarios de Nación.....	431
Textos escolares.....	434
Terruño	435
“Ciencias Sociales” y “Realidad nacional”	439
Cívica y valores	443
Ecuador cívico	445

PRELUDIO DE UNA INVESTIGACIÓN TRANSNACIONAL

Este prelude quiere ser la narración de algunos momentos que componen la experiencia de una investigación transnacional. Son etapas, acontecimientos y encuentros que arrojan datos y situaciones que he vivido. Con los cuales he venido construyendo una serie de posturas subjetivas que, indudablemente, no sólo han influido en el trabajo investigativo sino que lo han hecho posible, porque han permitido la construcción de un lugar y un modo de observación con los cuales ir delimitando el terreno empírico de la investigación y las formas de esa objetivación de sí mismo del investigador que hacen que su discurso no hable tanto del objeto sino de su relación con el objeto (Bourdieu y Wacquant 1995). Considero necesario incluir este prelude porque en él se da cuenta de cómo se ha ido perfilando una investigación que definiría como atípica, en el sentido de que ha tenido que enfrentarse a problemas que no son muy comunes en una indagación social. Espero que la dimensión y la naturaleza de algunos de estos problemas puedan aflorar a lo largo de esta narración. Sin embargo, quiero anticipar que al menos dos han sido los problemas que, con cierta claridad, puedo nombrar. El primero es lo que definiría como “la complejidad del objeto de estudio” y esto, en un doble sentido. Por un lado, porque la organización juvenil denominada “la nación de los Latin Kings”¹, se articula en un conjunto de relaciones -verdaderas y propias ramificaciones históricas y espaciales- que condicionan fuertemente el tipo de acción que despliega y, por ende, su propio significado en tanto organización. El segundo problema tiene que ver con el hecho de que la organización actúa de modo semiclandestino, utilizando recursos de comunicación para su reproducción o sobrevivencia que se fundamentan en la elaboración de códigos y lenguajes marcados por un relativo secretismo y por la prohibición de su divulgación; lo que representa indudables complicaciones y desafíos para la realización de la investigación.

¹ En adelante, nos referiremos a esta organización como la “nación LK”

Para ir atenuando estas dificultades, nunca superadas del todo, fue necesario crear condiciones que permitieran reducir la resistencia y la desconfianza que los miembros de esta organización mostraban hacia interlocutores externos a su ámbito normal de acción. Ahí, hay dos elementos adicionales que deben tomarse en cuenta: que no se trataba sólo de tener acceso a algunos de los espacios de esa acción que la organización iba abriendo paulatinamente para la observación del investigador, sino de que se diera un efectivo contacto y una suerte de “acompañamiento” casi permanente, lo cual supuso un proceso arduo de negociación (del cual hablaré mas extensamente en el apartado sobre metodología) basado en la definición de compromisos mutuos entre el investigador y los sujetos investigados.

Sin embargo de lo anterior, esas dificultades no las hubiera podido afrontar solo. Haber participado de la constitución de un grupo de investigadores presentes en los lugares en los que se encuentra la nación LK –Américas y Europa– algunos de los cuales cuentan con una larga experiencia de investigación, como en el caso de Luis Barrios y David Brotherton del John Jay College of Criminal Justice de la Universidad de la Ciudad de Nueva York, CUNY, ha sido para mi una fuente imprescindible. La recopilación de información útil, el intercambio de experiencias y las reflexiones en torno a los problemas afrontados en los trabajos de campo en cada caso, las discusiones que se han dado en los encuentros que esta “red de investigadores” ha realizado en diferentes ciudades de los dos continentes y en las que se han tomado decisiones estratégicas y definido apuestas del trabajo investigativo y de la intervención en conjunto, todo estos elementos ha sido el aliciente fundamental para mi investigación.

Por otra parte, y es casi obvio decirlo, las dificultades se han ido superando parcialmente, en la medida en que con los y las jóvenes de la nación LK se fue creando un acercamiento y una mutua confianza. La construcción de ambas condiciones se debe a la labor cumplida por los líderes de la organización, sin cuya buena disposición el trabajo investigativo habría sido imposible de realizar.

De Ecuador a Barcelona (septiembre 2005)

“Cuando llegué al aeropuerto de Barcelona afuera estaba mi madre, pero yo no la reconocí y ella tampoco a mí... Cuando se fue a Barcelona tenía 12 años y medio y ella tenía el pelo largo... Luego yo tenía 14 y ella otro peinado... Cuando vivía en Guayaquil, hablaba con ella por teléfono de vez en cuando. Era extraño, usaba palabras raras, yo le decía ¿mama por que hablas tan raro?” (Diego, 16 años, ecuatoriano, entrevista efectuada en Til.lez, Centro educativo de Barcelona).

Como investigador de juventud, dedicado los últimos años a entender el fenómeno de la violencia juvenil en Ecuador, fui invitado en septiembre de 2005 por el Ayuntamiento de Barcelona y por el CIIMU (Consorci Institut d'Infància i Món Urbà) a formar parte de una investigación que se llevaba a cabo sobre jóvenes latinoamericanos en Barcelona. Meses antes había conocido en Quito a Josep Maria Lahosa director de Serveis de Previsió del Ayuntamiento, en un seminario organizado por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, en el que se trataban temas relacionados con la seguridad ciudadana y la dimensión regional de las denominadas “pandillas juveniles”. Josep Maria participaba en este seminario para exponer una serie de problemáticas y de interrogantes en relación al reciente fenómeno de las denominadas “bandas latinas” en Cataluña. Un fenómeno que había producido una intensa alarma social, en parte por la acción de los medios de comunicación españoles que le habían dedicado una cobertura que de ningún modo puede ser calificada de indiferente. Josep María, en un intento de apartarse de explicaciones simplistas, buscaba incorporar información relevante que proviniera de las investigaciones que, sobre el tema del pandillerismo, se habían realizado en América Latina. Además las “bandas latinas”, operantes en Cataluña y en el resto de España, contaban entre sus filas de modo mayoritario con miembros de origen ecuatoriano. Sostuvimos con Josep Maria una breve conversación que sirvió para tener un intercambio de ideas sobre cómo entender

este fenómeno en su complejidad. Discutimos además, intentando establecer alguna hipótesis, sobre las presuntas relaciones existentes entre los miembros de estas organizaciones desde el Ecuador hacia España. Coincidíamos en el hecho de que, para poder abordar la complejidad del fenómeno, se debían construir perspectivas que se alejaran de la mirada alarmista de los medios de comunicación españoles, quienes habían contribuido a crear un verdadero pánico en torno a la conducta delictiva de los jóvenes latinoamericanos en las más importantes urbes de España.

Como un modo para desvirtuar esa escandalosa y contraproducente actitud mediática y poder entender de cerca y de primera mano las condiciones de vida de los jóvenes latinoamericanos, sus anhelos y frustraciones, los difíciles trayectos de adaptación a un nuevo país en el que se encuentran por la reagrupación familiar, el Ayuntamiento había encargado al antropólogo catalán Carles Feixa, con una larga experiencia en estudios de juventud, la realización de una investigación de corte etnográfico (y emic). La investigación propuesta pretendía hacer aflorar las perspectivas y los entendimientos que los propios protagonistas tenían de la cuestión. No sólo eso, la decisión de llevar a cabo esta investigación tenía que ver, también, con la voluntad de las autoridades de Barcelona de no dar al problema un tratamiento exclusivamente policial y represivo. Viéndola ahora, a distancia de unos años, es indudable que se trató de una iniciativa novedosa y en cierto modo eficaz, si se la compara con la miope actitud de las autoridades municipales de otras grandes ciudades españolas, o del mismo Ecuador, en donde lo que primó fue precisamente la perspectiva policial y represiva adoptada para actuar públicamente en los problemas relacionados con las organizaciones juveniles latinas de la calle.

Está claro que el uso de la represión no hacía –ni hace– más que mostrar de modo patente la incapacidad de los gobiernos, tanto nacionales como locales, para entender la naturaleza antropológica, no policial ni judicial exclusivamente, de los procesos y condiciones que subyacen a la constitución de estas organizaciones que, además, sólo por momentos llegan a cometer actos delictivos o de mini criminalidad, sin que por ello deban, necesariamente, ser consideradas organizaciones criminales de tipo profesional, es decir cuya dedicación principal sería el cometimiento sistemático de ilícitos a partir de la definición de objetivos claramente especificados. En este sentido, es útil subrayar

que, muchas veces, los delitos son actos realizados a título personal por alguno miembro de la organización o, incluso, por alguien externo a ella que, sin embargo, utiliza su nombre para delinquir. Este “probablemente” es un aspecto que se relaciona de algún modo con un tipo de visibilidad creada por los medios de comunicación en el uso de los membretes y “logotipos” de estas organizaciones. Según analizaremos, los medios que los visibilizan, amplificando su relevancia y los alcances delictivos a los que los asocian, contribuyen a crear un mito alrededor de estos logotipos. Los cuales pueden ser aprovechados por sujetos o grupos que los necesitan para imponerse en situaciones en las que, “hacerse respetar” o inducir miedo, representa un recurso utilizable y una posible salida, especialmente en entornos en los que obtienen el reconocimiento necesario, como son por ejemplo las cárceles. Es una dimensión del fenómeno cuyas características asoman con relativa claridad en algunas entrevistas que he realizado a jóvenes que se encuentran privados de libertad (en Ecuador), y también a jóvenes que se encuentran detenidos para cumplir sanciones en las instituciones educativas catalanas de recuperación de jóvenes infractores (como por ejemplo Til.lez, en Barcelona). En ambos casos pude comprobar la utilización “oportuna” de los logotipos Latin Kings o Ñeta para los fines señalados.

En definitiva, estamos ante la transformación de un estigma, creado alrededor de los nombres de las organizaciones –y por la atribución de responsabilidad de la cual son objeto ante cada acto delincuenciales protagonizado por jóvenes-, en un emblema cuya apropiación sirve para atenuar el sentimiento de vulnerabilidad que viven los jóvenes en determinadas situaciones de precariedad y desamparo. Que son aquellas que se dan tanto en la calle, ante sus pares, como en la cárcel o en los centros de recuperación (Más adelante desarrollaré algunos de los aspectos ligados a esta transformación, utilizando las reflexiones de Erving Goffman, en particular las que están contenidas en 2003, [1963]).

Queda claro, entonces, que la apuesta sostenida por el Ayuntamiento de Barcelona, de no considerar a las incipientes organizaciones juveniles de latinoamericanos en su territorio como organizaciones criminales, ni tampoco como “sectas”, ha sido un punto de partida fundamental para poner en marcha una investigación que pudiera producir el conocimiento oportuno “desde adentro” del fenómeno, para luego poder elaborar las

medidas más adecuadas para implementar una intervención consensuada con estos grupos. La intervención apuntaba, en primer lugar, a “desarmar” los conflictos que enfrentaban a estos grupos (el más famoso de ellos es el de Latin Kings y Ñetas) y, al mismo tiempo, a permitirles alcanzar un reconocimiento como organizaciones sociales y culturales capaces de ocupar la escena pública, con el apoyo de las instancias del gobierno local.

Por todos estos aspectos, es indudable que la “experiencia de Barcelona” se ha ido caracterizando como un ejemplo a tomar en cuenta para pensar en intervenciones similares en otras ciudades españolas, y también del Ecuador.

Trataré brevemente de esbozar los ingredientes principales de esta experiencia que fue posible, además de por la voluntad política del Ayuntamiento, por otros dos aspectos relevantes: un trabajo desarrollado en red que contó con la participación de otros investigadores con experiencia en organizaciones juveniles de la calle, y el haber combinado el proceso investigativo con la intervención, dos condiciones que han demostrado ser insolubles.

Conexiones

La investigación realizada en Barcelona se dio y se sostuvo por la contribución de varias instituciones y personas. Se trató de un amplio esfuerzo cuyos resultados están recogidos en el libro Feixa et al. (2006) “*Jóvenes “latinos” en Barcelona, espacio público y cultura urbana*” editado por Anthropos. Como ya he señalado otros espacios, en torno a esta experiencia fue posible juntar a varios investigadores de España, Estados Unidos, Italia y Ecuador, que contribuyeron con sus aportes a enriquecer la discusión en torno a la comprensión antropológica de las condiciones de vida, de sociabilidad y de inserción de los jóvenes latinoamericanos en Barcelona. Este hecho ha sido más relevante que el propio acopio de la literatura y bibliografía relacionadas con el tema, porque ha permitido un flujo e intercambio de primera mano de conocimientos ligados a un fenómeno que planteaba problemas complejos debido, entre otras, a su dimensión transnacional.

Durante muchos meses, la investigación se limitó a recopilar información de fuentes secundarias. Representantes y funcionarios de las instituciones públicas y Ong que tenían contacto con algunos de los jóvenes latinos sospechosos de ser miembros de las bandas, integrantes de las fuerzas del orden y periodistas; de estos ámbitos se recabó la mayor parte de la información sin que fuera posible entrar en contacto directo con los jóvenes pertenecientes a las “bandas”. Esta última posibilidad quedaba supeditada al hecho de que “apareciera” un contacto útil que nos permitiera un primer acercamiento y el acceso a los grupos. Los cuales, hay que subrayarlo, por ser objeto de persecución policial y periodística se mantenían alejados de la escena pública guardando una postura de semiclandestinidad. Sin embargo, habíamos recibido una manifestación de la directora del Casal de Joves ubicado en las cercanías de Arc de Triunf, de que ahí se reunían, de modo periódico, un grupo numeroso de jóvenes latinoamericanos. El comentario era que el grupo actuaba con mucho recelo, como si de reuniones secretas y a escondidas se tratase.

El apremio de los tiempos de ejecución que, como se sabe, caracteriza a cualquier investigación y, de modo particular en las de tipo consultoría que, financiadas por una entidad pública o privada, contemplan límites cronológicos muy estrictos, redujo la posibilidad de acercarse al grupo por medio de aproximaciones paulatinas y a través de la construcción de situaciones de “abordaje” como las que son relatadas por Jean Monod en su etnología de bandas juveniles *Los Barjots* (2002; [1968]). Necesitábamos establecer el contacto rápidamente y romper las barreras muy difíciles que se presentan en este campo de estudios.

La solución llegó casi por casualidad. Una de las investigadoras que componía el equipo, Noemí Canelles, había conocido tiempos atrás a David Brotherton de la Universidad CUNY. David había estado en Barcelona participando en un seminario organizado por el Ayuntamiento, para discutir sobre perspectivas teóricas y metodológicas en materia de bandas juveniles. Noemí estaba al corriente de las investigaciones que David y Luis Barrios habían realizado en Nueva York sobre la nación LK y otras organizaciones de la calle (Cfr. Barrios y Brotherton, 2004); de ahí fue madurando la idea de pedir a David y a Luis que redactaran una “carta abierta” a “los miembros de los Latin Kings en Barcelona”, para entregarla a la directora del Casal

quien, a su vez, la haría llegar a los jóvenes del grupo de latinoamericanos. La carta obtuvo los resultados esperados. Fue capaz de crear el puente que necesitábamos con los miembros de los Latin Kings. Recuerdo la profunda emoción que se sintió en el equipo cuando, gracias a la carta, empezaron los primeros contactos con algunos *reyes*.

Una carta de apenas veinte líneas, con un tono general como si de presentación formal se tratara, tuvo el poder de desbloquear una situación de *impasse* de la investigación y pudo cumplir con la tarea de conectarnos con los jóvenes que se reunían en el Casal. ¿Por qué tanta fuerza contenida en apenas una carta? Porque Luis Barrios, uno de los firmantes junto con David Brotherton y Marcia Esparza (otra investigadora del equipo de Nueva York) era un personaje muy conocido entre los jóvenes de la nación gracias a que aparece en dos vídeos (el uno titulado *Black & Gold* y el otro *El apresamiento de King Tone*) en los que se lo ve junto a los miembros de algunos *capítulos*² de los Latin Kings de Nueva York. Por estar disponibles en Internet, estos videos habían facilitado el hecho de que Luis alcanzara una indiscutible fama internacional que recorría por los distintos capítulos de la nación en todos los rincones donde esta estaba presente. Luis aparece en los videos debido a su condición de sacerdote anglicano, como una especie de líder espiritual de la nación; un reconocimiento que se ha ido ganando por su activa participación en los asuntos de la nación, pero sobre todo por su apoyo que le ha brindado, entre otras cosas, poniendo a su disposición la iglesia en la que ejerce su actividad de sacerdote, para las reuniones de los jóvenes *reyes*³. En muchas de estas reuniones, Luis cumple con officiar los bautizos de las princesas y los príncipes (las y los recién nacidas/os) de la nación. Además, el libro de Barrios y Brotherton, a pesar de estar escrito en inglés, ha sido leído por muchos miembros de la nación presentes en otros países.

² Según analizaremos posteriormente, el *capítulo* es la unidad territorial básica en la que se asienta la estructura organizativa y dirigencial de los Latin Kings.

³ Según Kontos (2003) el padre Barrios ha perdido su iglesia debido a su activismo político que incluye los contactos con los Latin Kings. Es posible que los argumentos contenidos en este trabajo proporcionen mayores y mejores elementos para el análisis de estas afirmaciones.

El reconocimiento que se reserva a Luís Barrios se debe también a su cercanía con el líder máximo de la nación que en este momento es *King Tone*, quien en ese momento se encontraba detenido en la prisión de máxima seguridad de Rikers Island en Nueva York. Aunque no se puede hablar, en sentido estricto, de una cadena de mando transnacional, donde los principales jefes (coronas) estarían en Nueva York y, por supuesto en Chicago (esta última es considerada la ciudad símbolo, cuna y “madre patria” porque es ahí que la nación ha nacido), y también en Ecuador, es innegable la influencia que los reyes de los Estados Unidos ejercen en el resto de reyes distribuidos por el mundo. Esta influencia se hace concreta y se sostiene por la transmisión de documentos. Se trata de textos que conforman lo que se define como la *Biblia LK* (que está compuesta básicamente por las leyes contenidas en la Constitución, los Propósitos, varios Manifiestos y otros textos considerados “sagrados”) que representa la *base discursiva* fundamental que guía y hace operativa la estructura organizativa y el desarrollo de la nación LK⁴.

Sin esta base discursiva, que se constituye en el orden simbólico que da sentido a la acción y reproducción de la nación LK y a la pertenencia a ella de miembros dispersos y sin embargo conectados gracias a este discurso, habría sido imposible que, entre otras cosas, la nación pudiera haber perdurado durante más de sesenta años desde su fundación en Chicago en la década de los 40 hasta hoy. Este es, ciertamente, un elemento fundamental que diferencia radicalmente a los Latin Kings de otras organizaciones juveniles de tipo pandilleril.

Si bien a primera vista puede haber elementos de similitud entre estos dos tipos de organizatividad juvenil, es la existencia de la “literatura canónica” -específicamente creada por los reyes y que funge como una especie de mito fundacional- como el elemento de diferenciación más importante. Se debe tener en cuenta que se ha ido construyendo entre los integrantes de los Latin Kings, más allá del lugar en los que se

⁴ Una interpretación más detallada de la importancia de la literatura que se ha venido creando desde los inicios de la nación hasta hoy en día con múltiples actualizaciones operadas por los varios “coronas” distribuidos en varios países del mundo, es parte del trabajo de esta tesis.

hallen, un imaginario colectivo en la medida en que se ha ido articulando la consideración, compartida, de que la nación tiene existencia como un *colectivo imaginado*, translocal y transnacional.

La dimensión transnacional se hace posible y detectable en la investigación cuando se observa la utilización de un conjunto de recursos (medios audiovisuales, llamadas telefónicas, mails y chat por Internet), que crea las condiciones para la expansión y consolidación de la nación LK en diferentes lugares en los que antes no existía. El espacio “virtual” de la nación facilita una efectiva conexión entre reinas y reyes distribuidos en los más diversos sitios del mundo. Lo que es importante señalar aquí es que, en muchas de estas conexiones, los interlocutores no se conocen necesariamente y, más bien, es por medio de ellas que terminan construyendo relaciones sobre la base de compartir información común sobre la nación. Cuando se analizan los códigos lingüísticos (y retóricos) que, junto con los específicos contenidos y saberes relacionados tanto con la literatura escrita como con las vivencias y experiencias que cada miembro ha tenido en la nación, nos damos cuenta de que esas informaciones se transforman en destrezas necesarias para los reyes puedan comunicarse y entenderse mutuamente. Se trata de una especie de común “habitat de significado” para utilizar la expresión de Ulf Hannerz (2001). Estas “destrezas” representan un importantísimo capital que hace posible el reconocimiento mutuo entre miembros de la nación que no se conocen personalmente; incluso permiten establecer la construcción de vínculos de prestigio o jerárquicos. Pude comprobar personalmente el modo como funciona la utilización y la puesta en circulación de contenidos inherentes a la vida de la nación LK cuando, luego de algunos meses de investigación de campo que me ha facilitado la acumulación de mucha información relevante –como es establecer conexiones históricas y realizar un mapeo de reyes importantes- he vivido la experiencia de que, luego de una larga conversación con unos “hermanitos”⁵ ecuatorianos en Murcia, éstos terminaron por creer que yo era un rey antiguo y me preguntaron qué misión me encontraba desarrollando ahí.

⁵ “Hermanito” es el nombre que se dan entre sí los miembros de la organización Latin King.

Algunas implicaciones de la investigación de Barcelona

A partir de un cierto momento (muy difícil de poder determinar con claridad) la investigación de Barcelona empieza a convertirse en una acción, es decir a asumirse como un proceso que tiene las características de una intervención que pretende contribuir a la producción de cambios al interior de la organización que se estudia (volveré sobre este aspecto).

El investigador no abandona su grabadora con la que “registra” los relatos que muestran aspectos importantes de la subjetividad de las personas implicadas en su estudio⁶. Más bien la utiliza para grabar números de teléfonos de contactos con funcionarios de instituciones, cuya intervención pueda significar el inicio de una relación que lleve a cambios positivos en las condiciones de vida de los jóvenes de las “bandas latinas”. Es lo que podría definirse como una especie de “conversión”⁷, según la cual, el papel de investigador se transmuta al de persona-puente, entre los sujetos de estudios y la elaboración de estrategias tendientes a influir en la toma de decisiones públicas que a su vez incidan para que los cambios se produzcan. Es también lo que Oriol Romani señala como la puesta en marcha de una antropología “implicada con las personas y las situaciones que estudia”, y de las consecuencias que tal aproximación a la realidad producen (Romani O. en Feixa et al. 2006:279).

En la “experiencia de Barcelona”, la combinación de investigación y acción ha significado evitar que los resultados de la investigación sean entregados a las autoridades públicas sin que, previamente, se haya obtenido una reflexión profunda

⁶ En la investigación de Barcelona se realizaron más de 60 entrevistas en profundidad y en un número similar las entrevistas realizadas en Ecuador.

⁷ Luego de muchos meses de haber escrito este preludeo, leyendo el ensayo de Joan Prat (2001) sobre sectas religiosas, encontré una referencia similar en cuanto a la sensación que prueba el antropólogo de sentirse un “converso potencial” es decir de asumir algunas características de los investigados, los cuales contribuyen, como dice Prat, a que el investigador pueda ser ganado para su causa. Más adelante discutiré más a fondo estas cuestiones.

sobre las modalidades de actuación e intervención de parte de estas autoridades a partir precisamente de aquellos resultados. Los jóvenes latinos, investigadores y administradores públicos estuvieron juntos para pensar en mecanismos efectivos y participativos que vuelvan viable una mejor integración a la sociedad española. Uno de estos mecanismos ha sido la obtención de la personería jurídica –primer eslabón para ir construyendo una nueva mirada de parte de la sociedad española hacia el reconocimiento de estas organizaciones de la calle como agrupaciones culturales de jóvenes. Es así que un grupo de Los Latin Kings presentes en Cataluña, por medio de la personería jurídica se transforma en la “Asociación cultural de Reyes Latinos y Reinas Latinas de Cataluña”.

Las estrategias que subyacen a la transformación de las organizaciones juveniles de la calle en asociaciones culturales es que, a partir de ahí, puedan ir consolidándose como organizaciones sociales y políticas capaces de tener algún tipo de incidencia en la vida pública de Cataluña y de España. Pienso que, para ello, será necesario estudiar a fondo la creación de mecanismos adecuados que viabilicen esa transformación, en particular de aquellos que sirvan para sostener la capacidad de agencia y de formulación de proyectos que beneficien a la organización como tal.

De Barcelona a Ecuador (pasando por Puerto Rico)

Con un número de teléfono en mi bolsillo que me había entregado *King Manaba* en Barcelona y que corresponde a *King M.*, quien vive en Quito, regreso a Ecuador luego de más de tres meses transcurridos en Cataluña. Llevo conmigo mucho entusiasmo por el trabajo realizado en Barcelona y tengo claro que lo primero que habría que hacer es ver la manera de cómo replicarlo en Ecuador. Sin embargo, durante más de dos meses no me decido a hablar con *M.* Mantengo una relativa comunicación con los investigadores y amigos de Barcelona y sigo leyendo todo lo que se publica en la prensa, tanto de España como de Ecuador, sobre las bandas latinas y las pandillas juveniles respectivamente. La verdad es que las notas periodísticas en la prensa de los dos países no se diferencian mucho, salvo alguna excepción, como un artículo que sale en *El País*, en el que se habla de que las organizaciones latinas emprenden un proceso

de pacificación. Del resto de la producción mediática sobre el tema, parece ser que tanto la información de la prensa española como la ecuatoriana están cortadas en base al mismo patrón: generalización, ausencia de análisis, criminalización y producción de estigmas⁸.

Este periodo se puede definir como un compás de espera. Pero ¿de qué? Estoy esperando alguna “señal” propicia, un gesto de parte del grupo de jóvenes Latin Kings de Ecuador para empezar un proceso de diálogo que posiblemente nos conduzca a generar una experiencia similar a la de Barcelona. Durante este intervalo, viajo a San Juan de Puerto Rico para participar en una mesa de discusión del congreso de la Latin American Studies Association, LASA, con una ponencia sobre el movimiento juvenil que protagonizó la caída del gobierno del militar Lucio Gutiérrez. En este trabajo, sostenido empíricamente por un conjunto de entrevistas realizadas a algunos jóvenes protagonistas de esos hechos, se hace una reflexión sobre lo que se vislumbra ser un modo de acción política juvenil más ligado a las expresiones culturales y a las subjetividades cotidianas que a un proyecto político de largo alcance.

Mi viaje a la isla coincide con una invitación del boricua Luis Barrios a visitar juntos San Juan. La semana transcurrida en compañía de Luis en San Juan representa un momento muy importante y significativo para disponer mi estado de ánimo para investigar las organizaciones juveniles de la calle en Ecuador y proyectar una intervención con ellas. A diferencia del primer encuentro que mantuve con Luis en Barcelona, a propósito del seminario internacional “Jóvenes latinos: espacio público y cultura urbana”, realizado en noviembre de 2005 en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, en el que no tuvimos muchas oportunidades de conversar e intercambiar ideas sobre nuestras respectivas investigaciones, en mi visita a la isla no sólo pudimos enriquecernos mutuamente por las interminables pláticas que mantuvimos, sino que pude percibir el enorme empeño político y social que caracteriza el trabajo investigativo de Luis, algo que ejerció en mi una fuerte influencia. En los recorridos por los barrios marginales, que en San Juan se llaman *caseríos*, Luis me

⁸ Mas adelante hay algunos análisis que he realizado sobre la prensa en España y en Ecuador.

explicaba con mucho fervor algunos de los momentos más relevante de la historia de San Juan. Visitamos el barrio de *La Perla*, que alcanzo fama por los trabajos etnográficos del antropólogo Oscar Lewis, los que –según Luis- no habían sido lo suficientemente reconocido por otros investigadores sociales. Junto a La Perla está el cementerio. Luis me condujo ahí para que conociera la tumba de Carlos Torres, dicho “La Sombra”, quien es el fundador de la Ñeta, la Asociación Proderechos de los Confinados de Puerto Rico. La narración de Luis en torno a la historia de la asociación Ñeta, su desarrollo y significado y la enorme presencia que en la actualidad tiene en la mayoría de las cárceles de San Juan, me permitió saber un poco más sobre esta organización. Un saber que se fue enriqueciendo de muchos detalles y que alimentó una comprensión menos superficial de la Ñeta, gracias a una larga entrevista que realizamos a doña Trina Rivera de Ríos -una señora de más de noventa años- quien ha sido una de las primera intelectuales boricuas que luchó por los derechos de los presos. Discutiendo sobre la Ñeta llegamos a formular esta pregunta: ¿Por qué una organización que nace y se desarrolla en las cárceles se transforma en Ecuador y de ahí a otros países -por ejemplo España e Italia- en una organización de la calle? Y, además, ¿de dónde le nace la rivalidad con otras organizaciones de la calle como por ejemplo los Latin Kings? Recorriendo el centro de la ciudad, nos detuvimos un momento frente al Oso Blanco, un monumental ex centro penitenciario de San Juan en cuyos interiores se fundó la asociación Ñeta y en la que estuvo recluido, durante muchos años, el padre de Luis. Esta cárcel es hoy un museo.

De regreso a Ecuador, sentía que había llegado el momento de retomar el contacto con los Latin Kings. Fue otra vez Luis Barrios quien facilitó la conexión con ellos. Por medio del envío de un Amor de Rey, *ADR*⁹, a *M.* y a mi, permitía que se estableciera una conexión entre el líder de la organización en Ecuador y yo. Luego de un intercambio de mails, la primera cita, en la FLACSO, *M* vino acompañado de su esposa y dos hermanitos más. De ese primer encuentro, además de algunas de las cosas que nos hemos dicho, recuerdo que tenía la sensación de que algo muy complicado iba a venir y,

⁹ Se trata de un saludo que, entre los Latin Kings, expresa respeto y reconocimiento.

aunque no faltaba el entusiasmo, el ambiente era de aquellos en que cada uno de los interlocutores “estudia” al otro y trata de entender qué intenciones tiene. De parte de ellos, la desconfianza que yo percibía no obstante una aparente buena disposición, era justificada. De mi parte, puse en el tapete de la conversación el trabajo realizado en Barcelona y la voluntad de replicarlo en Ecuador. Es en este momento que tengo la claridad de que lo que se iba estableciendo ahí era una “negociación” aunque no explícita: la “apertura” de la organización a la investigación a cambio del apoyo para poner en marcha un proceso de acompañamiento que tenía al menos una doble dirección, la primera hacia el cumplimiento del objetivo por el cual los jóvenes de la organización pudieran alcanzar mejores condiciones de vida (por medio de los puentes que el investigador es capaz de crear con las instancias de decisión pública), y la segunda, la formulación de una escritura que sirva a la organización para “dar voz” a sus demandas (el primer acuerdo que se tomó en este sentido fue que el investigador elaborara una historia de los Latin Kings en Ecuador)¹⁰.

Este es el proceso que hemos empezado en Ecuador (de momento solo en Quito), y estamos conscientes de que será lento y tortuoso. Con cada una de las instancias de esa “otra” sociedad, hemos pensado en estrategias de incidencia. En primer lugar, con los medios de comunicación, a través de una acción que podríamos llamar de contraofensiva mediática, es decir una acción tendiente a estar presentes en algunos medios (de entre los que se muestren más serios, con ganas de explicar y no de hacer de la miseria un espectáculo y de la crónica roja su principal negocio) para promover un tratamiento periodístico diferente y un cambio de imagen, que hasta hora ha sido sólo negativa, de los Latin Kings. Así, se ha contribuido a la realización de un programa especial para la revista televisiva “La Televisión” que conduce Freddy Ehlers, un reconocido periodista ecuatoriano. La intención ha sido abrir un espacio para que los líderes de la nación LK y de otras organizaciones puedan expresar su perspectiva en relación a los motivos de su existencia y a los objetivos que persiguen. Este programa fue definido por el periodista y crítico de televisión César Ricaurte, en su columna en el

¹⁰ Ver más adelante.

diario El Universo de Guayaquil, como “milagroso” en la tradición de la televisión ecuatoriana, por el inédito manejo de una estética de rasgos documentales de la violencia juvenil que propone una discusión sobre causas y posibles soluciones.

Por otra parte, en una de las múltiples participaciones en programas radiales en los que se tratan temas de violencia juvenil, junto con algunos miembros de los Latin Kings, hemos compartido el espacio de entrevistas con una concejala del municipio de Quito. Al término del programa, se ha obtenido un primer compromiso de su parte para entablar una mesa de diálogo sobre temas que interesen a los jóvenes, especialmente a los que se encuentran en situación de marginalidad. Es por medio de este compromiso que se ha podido empezar el proceso de acercamiento con el Concejo Municipal y el mismo Alcalde de Quito. Esto no habría sido posible sin la decidida voluntad de los mismos miembros de los Latin Kings de tomar esta dirección. La fuerza de esta voluntad la pude comprobar participando en una de las primeras *Universales* (reuniones ampliadas que congrega a las reinas y reyes de todo el país), a la que, convocado pocas semanas después de nuestro primer encuentro, fui invitado.

Desde mi bitácora de campo anotaba: Junto a mi esposa Ana y a mis hijos Matteo, Adriano y Aura Giulia nos dirigimos, en una típica mañana soleada de los andes ecuatorianos, a un pueblito ubicado en un valle en las afueras de Quito. Asomaban en mi mente las imágenes de otra Universal en la que había participado en Barcelona el año anterior. Solo que ésta, además de tener una presencia mucho más numerosa de jóvenes provenientes de todo el Ecuador, se diferenciaba de la otra por no contar con la presencia de los importantes invitados de aquella (consejeros municipales del ayuntamiento, investigadores provenientes de varias ciudades de Europa y EEUU, sacerdotes y otras personalidades, una veintena en total). Indudablemente se trataba de una diferencia que evidenciaba las precarias condiciones y mayores dificultades que debíamos sortear en Ecuador para desarrollar un proceso similar al de Barcelona. Y una diferencia más: el lugar en el que se desarrollaba la Universal era alquilado por los jóvenes dado que el Municipio, en aquel entonces, además de mantener una distancia hacia organizaciones de esta naturaleza, no disponía de ningún local para que los jóvenes se reunieran (actualmente existe uno ubicado en el centro de la ciudad). Como se sabe, en el caso de Barcelona, el contacto con los primeros miembros de la

organización fue en un *Casal de Jove*, uno de los muchos que están repartidos en los barrios de la ciudad.

De la Universal a Génova

El encuentro de Génova se da en junio de 2006. Organizado por la universidad de esa ciudad (en particular por Luca Queirolo, profesor de Sociología) pretende ser un momento para echar a andar un proceso similar al de Barcelona: buscar un cambio de perspectiva y desvirtuar las miradas estigmatizadoras del fenómeno de las “bandas juveniles latinas” en Italia, algo que fundamentalmente ha sido creado por los medios de comunicación de ese país (de modo muy similar a lo que aconteció en España).

En Génova, sin embargo, hay un elemento nuevo: la presencia de Jaime Rivera y King Mission, respectivamente, líderes de la asociación Ñeta y de los Lstin Kings en los EEUU. El propósito de su presencia en Génova fue de dar una señal clara y contundente a la opinión pública italiana de que las dos no son organizaciones criminales y que sus miembros quieren dejar atrás el conflicto y, al mismo tiempo, señalar a las autoridades italianas la responsabilidad de tener que asumir un papel creativo y más propositivo en cuanto a la capacidad de construir reales y más favorables condiciones de integración social para los latinoamericanos. *King M.* me había encargado una carta que dirigía a los asistentes al encuentro, cuyos contenidos reproduzco textualmente a continuación:

Bueno ante todo saludos a todos mis hermanos y hermanas que están ayudando a esta gran lucha, yo sinceramente me llena y me sorprende tantas cosas que buscan hacer, bueno fuera interesante que nosotros y especialmente yo hubiese compartido todo esto, ya que yo he dado luz verde a mis hermanos de España, Italia y Bélgica a este proceso, pero hay muchas cosas que hablar y aclararlas como Jaime dice. Hay que hablar tanto Ñetas y ALKQN¹¹ para así sujetar un total cese de enfrentamientos hablar con los indicados ya que las cosas están muy débiles, miren el comunicado que se dio ayer por parte de la asociación en Ecuador que ellos no han sido comunicado del proceso en Génova, y que ellos tienen enfrentamiento entre sus mismos miembros, fue una cosa grande. Hablando de ti Jaime que se desvincula de toda acción tuya que tú no

¹¹ Se trata de las siglas de Almighty Kings and Queens Nation: todopoderosa nación de reyes y reinas latinos.

eres un representante de ellos, y eso esta rompiendo muchos actos en Ecuador, sinceramente pedimos seriedad en eso, nosotros estamos luchando como dijo King Blood en un manifesto que debemos tener un pie en cada puerta para así no perder las oportunidades. Ahora hay muchas confusiones en Guayaquil con la señora Nelsa Curbelo, ella nunca ha hablado con nosotros, eso quiero aclarar y me sorprende que viaje a España a compartir con mis hermanos de allá cosa que no me gustaría y mis hermanos de allá lo saben, yo espero que entiendan las fragilidades de lo que realmente pasa, miren en Italia yo hablé con mi oficer y les autorice hablar contigo Luca y paso algo muy duro, ahora están detenidos, y mis hermanos están en un momento de confusión, solo espero q no se olviden de mis hermanos q están en ese mundo distinto a todos, son muchas cosas de que hablar igual enviare un comunicado para explicar el proceso q llevamos para buscar una legitimidad, solo espero hablar contigo Jaime de cosas que están pasando realmente en Ecuador y que pasarán en España si no hay un liderazgo.

Bueno me despido con mi corazón lleno de mucho amor y mi mente con muchas confusiones de cosas q no estado enterado pero espero que la lucha continúe y sigamos unidos bajo un mismo ideal y propósito de lucha ... Juntos unidos venceremos y lograremos nuestros sueños de vida. Amor de rey, King M.

El contenido de la carta pone en evidencia las dificultades que existen entre los distintos capítulos y tribus distribuidas en varios países, e incluso los conflictos que se vislumbran tanto al interior de los Latin Kings como de la Ñeta. Se pone de manifiesto que existen complicaciones en el mantenimiento del orden jerárquico, y los problemas relacionados con el liderazgo. Así mismo se puede inferir que la labor de los investigadores (en la carta se hace referencia a Luca Queirolo) puede no estar exenta de sospecha. Sobre este punto se hace necesaria una reflexión más profunda que involucra elementos fundamentales tienen que ver especialmente con la mutua confianza que se establece entre investigador y miembros de la organización; con el hecho de que la interlocución se da principalmente con los líderes (o en todo caso con miembros “autorizados” por los líderes a ser entrevistados por los investigadores); así como con la necesidad que tienen los investigadores de aclarar cuáles son los motivos que subyacen su interés por la investigación y su participación en acciones de intervención. Sobre estos aspectos vuelvo en el apartado dedicado a la metodología. No obstante que en el encuentro de Génova no se haya podido discutir ni estos temas, ni los interrogantes arriba formulados, es innegable que tuvo el gran merito de haber producido una altísima resonancia mediática y haber logrado uno de los objetivos que se había propuesto: el de dejar en claro que con las organizaciones juveniles de la calle se puede y debe hacer un trabajo de sensibilización que involucre directamente la participación de una sociedad como la italiana, que en los últimos años se ha convertido en receptora de un importante

flujo migratorio juvenil desde Latinoamérica y en particular desde Ecuador. Los frutos del encuentro de Génova se han visto pocos meses más tarde cuando el ministro italiano de solidaridad social se reúne con los encargados de la Ñeta y de los LK para discutir de integración social y de la aplicación de medidas no represivas en relación a la presencia de estas organizaciones en la sociedad italiana.

De Quito a Nueva York

Al regreso de Génova es cuando se intensifican los contactos con los hermanitos y hermanitas para seguir en la labor de estructurar un conjunto de estrategias en los dos frentes, el de los medios de comunicación y el de la Alcaldía. Con el primero, para que cuando realicen sus reportajes tengan en cuenta no solo de las fuentes oficiales de la policía o de los fiscales, sino también a los miembros de los LK que son los directos involucrados. Actualmente se puede decir que se ha logrado bastante en este ámbito. Una de las estrategias utilizada ha sido entregar a los medios una lista con las “chapas”, es decir con los nombres usados al interior de la organización, de miembros que, por alguna falta grave, han sido expulsados de ella. Esto permitió que los medios, sin necesidad de divulgar la lista, tuvieran la posibilidad de comprobar si, efectivamente, en el cometimiento de algún hecho delictivo, que según las fuentes policiales involucraban a presuntos cabecillas de los LK, se implicaba a algún miembro activo o a alguien que había dejado de serlo. Hasta hora esta estrategia ha funcionado muy bien y casi no han salido reportajes o notas periodísticas que se refieran a delitos imputables a los LK.

Esta situación contrasta bastante con lo que sucede en España, especialmente en Madrid, donde muchos medios últimamente se han hecho eco de un juicio que se lleva a cabo en esa ciudad a 14 miembros de los LK acusados, entre otras cosas, de asociación ilícita¹², volviendo a tratar este tema del mismo modo como en muy pocas ocasiones

¹² Me refiero al juicio que se ha empezado el 3 de mayo en la Audiencia provincial de Madrid en el cual 14 miembros de los LK, entre las cuales está Eric Javier Velastegui, supuesto fundador de la nación en España y condenado a 21 años de reclusión, además de doce ecuatorianos y una española, han sido acusados de coacción, amenazas y asociación ilícita.

han dejado de hacerlo: con amarillismo, basándose solamente en fuentes policiales y produciendo alarma social. Es interesante notar, de paso, que el cambio de actitud en la prensa ecuatoriana se ha empezado a dar y lo hemos podido comprobar hace poco, cuando en un operativo policial se han apresado una treintena de miembros de LK que estaban reunidos para discutir temas de su organización. Esta acción considerada como absolutamente ilegal por el Alcalde de Quito, que ha concedido inmediatamente el *Habeas corpus* a los jóvenes detenidos, ha sido tratada, al menos por los medios escritos, de un modo más riguroso que el tradicional. Esto es, contrastando las fuentes, interpretando hechos dudosos reportados por la policía pero, sobre todo, consultando a los directos interesados y a los líderes de los LK.

En febrero de 2007, el grupo de investigadores que se ha constituido en red para intercambiar información y compartir perspectivas teóricas y metodológicas sobre organizaciones juveniles de la calle¹³, decide reunirse en Nueva York utilizando las instalaciones que David Brotherton y Luis Barrios ponen a disposición para ello: las oficinas del John Jay College de la Universidad de la ciudad de Nueva York. En los cuatro días que dura la reunión tratamos de concentrarnos en el trabajo mutuo sobre los avances de nuestras respectivas investigaciones, y nos mantenemos alejados de la parafernalia mediática.

Como ya es costumbre de las reuniones que hemos tenido hasta hora (la siguiente ha sido en Quito en el marco del Congreso Latinoamericano y del Caribe de ciencias sociales por los 50 años de creación de la FLACSO), hemos redactado el Manifiesto de Nueva York, que resume los resultados del encuentro. Reporto a continuación algunos contenidos del mismo:

¿Que nos motivó a reunirnos? La preocupación de poder darle seguimiento a los acuerdos alcanzados, tanto en Barcelona como en Génova, con el propósito de seguir construyendo, por un lado modelos teóricos críticos y, por otro lado, paradigmas metodológicos relevantes que nos ayuden a entender el fenómeno social de las organizaciones de la calle (organizaciones juveniles, naciones, asociaciones, bandas,

¹³ Esta red estaba conformada por Oriol Romani, Carles Feixa y Noemí Canelles de España, Luca Queirolo, y Daniele Cologna de Italia, David Brotherton y Luis Barrios de EEUU, Tony de Moya de Republica Dominicana y quien escribe.

gangas, pandillas, etc.) como estrategia alterna al modelo dominante estadounidense en donde se parte de una criminalización generalizada de estos grupos. Muy en particular, el deseo de poder conocer y entender estas organizaciones de la calle en el contexto global de la transnacionalización urbana, al mismo tiempo que podamos contribuir a producir una política pública relevante que sirva para la incorporación de est@s jóvenes a una sociedad que no sea ni opresora ni excluyente.

¿Qué acordamos?: Este encuentro de Nueva York acordamos colectivamente:

1-Reconocer que en los años noventa en Nueva York nació otra perspectiva científica para enfocar el tema de l@s jóvenes marginalidad@s de clase subalterna, definidos y generalizados incorrectamente por los medios y el discurso científico dominante como gangas. En aquel entonces los investigadores en la ciudad de Nueva York proponen el vocablo o expresión de “organizaciones de la calle”.

2-Este enfoque se articula en la necesidad de l@s investigador@s de trabajar directamente con l@s miembros de dichas organizaciones de la calle, con el fin de comprender e interpretar: el por qué la necesidad de crear organizaciones; los deseos de afiliación; las prácticas socio-culturales en estas organizaciones; los estilos de vida como miembr@s de estas organizaciones; las resistencias elaboradas por estas organizaciones para enfrentar a una sociedad de opresión y exclusión; el contexto histórico y social de la violencia personal, interpersonal y estructural al que fueron expuest@s tanto l@s miembr@s como sus organizaciones; la comprensión del fenómeno de la inmigración familiar que los trajo a vivir en donde están en este momento; el papel de la educación escolar en su formación ciudadana; el conocimiento de la mediación de los conflictos y alternativas a la violencia; la comprensión crítica de la manera en que los medios de comunicación, al servicio de una clase dominante, patologizan y criminalizan las acciones de las organizaciones juveniles; la comprensión, elaboración y protección, en una sociedad excluyente, de las ideologías xenofóbicas, racistas, etnocentristas y nacionalistas que justifican la opresión y la exclusión; la comprensión de la resistencia social, económica, cultural, política, sexual y espiritual, entre otras, de las organizaciones de la calle; la comprensión de resignificar el mundo por parte de la gente oprimida y excluida; la comprensión de la capacidad de estas organizaciones de poder convertirse en movimientos sociales; etc.

3-La comprensión crítica del rol que l@s transmigrantes desempeñan en transformar aquellas comunidades que ell@s ocupan, y que no son sus comunidades de origen, y cómo esta realidad podría explicar fenómenos sociales como la xenofobia, nacionalismo y nativismo, entre otros.

4-Rechazar las políticas neoliberales de carácter punitivo y de mano dura y cero tolerancia del fracasado modelo estadounidense (Ejemplo: más cárceles, más policías, sentencias más largas, deportación, exclusión y estigmatización de las minorías y de la juventud de las clases subalternas) por una de restitución de la justicia.

5-Reconocer que hoy nos encontramos con la transnacionalización de las principales organizaciones de la calle de la juventud latina, las mismas que han sido estudiadas en los años noventa por algunos de nosotros en Nueva York. Hoy, experiencias como las de los Reyes Latinos y Reinas Latinas y de la Asociación Neta están presentes en diferentes ciudades de Ecuador, Colombia, Perú, Chile, República Dominicana, Puerto Rico, Italia, España y Bélgica, entre otros países. Y las mismas experiencias padecieron, en modalidades diferentes, procesos de criminalización por parte de la

clase dominante, pero, a la misma vez, la llegada de conflictos internos a las organizaciones, la mayor parte de las veces debido a la falta de oportunidades de acceso a los derechos civiles, sociales, políticos que les corresponden en una sociedad democrática. O sea, la comprensión de las organizaciones de la calle dentro del contexto de la transnacionalización y transmigración.

6-Seguir reconociendo y aplaudiendo la manera en que procesos de conflictividad y de criminalización empezaron a ser bloqueados gracias a las intervenciones de múltiples actor@s en algunas ciudades europeas y latinoamericanas: investigador@s, educador@s, trabajador@s sociales, instituciones políticas, culturales y religiosas. Sobre todo, las experiencias positivas de Barcelona y de Génova de reconocer y de legalizar las organizaciones de la calle, y cómo estos proyectos están demostrando la efectividad de una política social en la construcción de una ciudadanía abierta en relación al ciclo pasado de intervenciones policiales-judiciales que ni pusieron fin a las organizaciones de la calle ni a la violencia a veces protagonizadas por dichos grupos. También la manera en que en Quito (Ecuador) y Milán (Italia), en colaboración con las autoridades del gobierno han logrado desarrollar modelos los cuales persiguen objetivos similares.

7-Reconocer en nuestros estudios e investigaciones, por un lado, que la globalización es un fenómeno multidimensional y, por otro lado, que lo multidimensional incluye lo cultural. O sea, la dimensión cultural de la globalización.

8. La necesidad de entender, reportar y denunciar el cómo las políticas neoliberales, que ponen mayor énfasis en defender los intereses del mercado, han contribuido a la marginalización y a las actividades de las organizaciones de la calle.

9) Identificar la naturaleza espiritual de las organizaciones de la calle, muy en particular la dimensión etnoreligiosa de ellas.

10) La valiosa contribución de estar de cerca con miembr@s y/o liderazgo, tanto de la Asociación Ñeta como de la Nación de l@s Reyes y Reinas, para que por un lado sigamos construyendo una agenda de colaboración y reciprocidad al caminar junt@s en la tarea de producir interpretaciones relevantes de lo que son las luchas diarias de las organizaciones de la calle en la ciudad de Nueva York y, por otro lado, el que podamos entender la relación que este liderazgo lleva a cabo con sus organizaciones en otros países dentro de la dimensión transnacional. Madrid, abril 2007.

Llego a Madrid por invitación de la Secretaria General de FLACSO y la agencia de cooperación española AECI para participar en un seminario que se desarrolla en la Casa de América sobre “Pandillas juveniles y gobernabilidad democrática en América Latina y el Caribe”. El propósito del seminario es poder analizar el fenómeno del pandillerismo desde la perspectiva conceptual y metodológica, analizar los casos nacionales y discutir las mejores prácticas que se han dado en cuanto a su tratamiento. Para mí, sin embargo, además del seminario que tuvo, ciertamente, sus momentos de interés, se trató de aprovechar de mi corta estadía para tomar contacto con algunos reyes y reinas. Con una decena de números de teléfono que me ha dado King J en Quito, quien también me entrega un paquete para hacerle llegar a su novia que vive en Murcia -una bolsa que

contiene collares de la Nación, un osito, algo de ropa y una carta- comienzo desde el primer día a establecer los contactos. La intermediación de J funciona perfectamente. Pocas horas después de mi llegada al aeropuerto de Barajas, estoy en la parada de metro “Príncipe Pío” para conversar con un hermanito. Ese mismo día me subo a un tren que me conducirá a Torre Lodones donde realizo otra entrevista, esta vez a una reina. Las dos entrevistas me sugieren algunos tópicos para empezar a entender algo sobre las conexiones que existen entre Ecuador y España, además de darme elementos para reconstruir la reproducción de la nación LK en este país. Un aspecto relevante que registré en la conversación con la reina, es que J había hecho contacto con ella pocos días antes, por Internet, y gracias a la mediación de otra hermanita, que aunque necesaria pudo ser insuficiente si la comunicación entre los dos no hubiese significado, que ambos pudieran confiar el uno en la otra, gracias al tipo de contenido que se intercambiaban, las mutuas complicidades compuestas de “asuntos” que comprobaran, la autenticidad de su pertenencia a la nación.

Desde Quito había hecho el intento de organizar una entrevista a Eric Javier Velasteguí, quien es el fundador de un capítulo de los LK de España denominado STAS (Sagrada Tribu América Spain) y está detenido con varios cargos ya juzgados. Con la esperanza de poder reunirme con Eric, traía conmigo una carta escrita por King M para entregársela. Un par de hojas, cuyo contenido aún desconozco, de color amarillo con palabras en tinta negra (los colores de la nación LK). La idea de hacerle llegar un manuscrito a Eric había madurado los días anteriores en una de las tantas discusiones que tenemos a menudo con M, en la que él expresaba, una vez más, su profunda preocupación por el estado de división que había sufrido la nación en España. De modo que estaba convencido que una comunicación con Eric podría construir las bases para empezar un proceso de acercamiento que condujera a la esperada reunificación de las dos tribus STAS y STAE presentes en España. Desafortunadamente no logre mi propósito de reunirme con Eric y, por lo tanto, no pude entregarle la carta de M. Tengo la esperanza de que este encuentro pueda realizarse en junio, cuando estaré de vuelta a España y podré prepararme con más tiempo para evacuar todos los aspectos formales en relación al permiso de las autoridades españolas que es necesario obtener para poder visitar al detenido Eric.

El día siguiente, domingo, me reúno con otros tres hermanitos. Juntos fuimos a un parque muy frecuentado por los ecuatorianos los domingos que se llama “el lago” (parada La Laguna del metro). Se trata de un escenario que recrea un microespacio en el que algunos miles de personas reproducen sus costumbres de origen: toman cerveza, comen *encebollado*, *hornado* y otros platillos típicos ecuatorianos. Es un momento de esparcimiento en el que se puede hablar libremente, contar cachos, jugar a la pelota y pasear, aunque siempre bajo la vigilancia de unos patrulleros de la policía municipal (en algunas señales de tránsito se pueden apreciar escritos que la insultan). En total, logro realizar siete entrevistas, una de las cuales es a una joven española que, curiosamente, es la primera reina de España.

Madrid (octubre 2007)

Vuelvo a Madrid en octubre de 2007, esta vez para completar el cuadro de entrevistas y observaciones para una investigación que va acumulando un enorme material etnográfico entre entrevistas realizadas en Quito, Guayaquil, Madrid, Murcia y Valencia, además de la observación de campo. Tengo previsto efectuar alrededor de 20 entrevistas a hermanitos y hermanitas distribuidos en Murcia y Valencia, además obviamente de Madrid. También, gracias a la colaboración de la Dirección de Centros penitenciarios, obtengo de nuevo la autorización para visitar a Eric Velastegui, quien se encuentra recluido en la prisión de Mansilla de las Mulas, un pueblito ubicado a pocos kilómetros de León. Llego a esta localidad luego de cuatro horas en tren desde Madrid. Esta es la primera vez que puedo dedicarme de lleno a la investigación de campo sin realizar otras actividades. Por medio de los contactos telefónicos que los hermanitos de Ecuador me han entregado, realizo las primeras citas con mis informantes. El lugar escogido para efectuar la mayor parte de las entrevistas es algún Burger King ubicado en cualquier parte de la ciudad. Se trata, ciertamente, de uno de los lugares a los que mayoritariamente acuden los hermanitos y las hermanitas en esa ciudad española que, de este modo, se ha convertido en un espacio usual de encuentro y reunión. Entre hamburguesas y colas se van desarrollando las entrevistas, que duran a veces horas, siempre tratando de esquivar a los limpiadores de las mesas que nos miran con

extrañeza, dados los largos periodos de tiempo en los que permanecemos en un lugar que, por definición, es de comida rápida. Algunas de las entrevistas se realizan de modo colectivo e intervienen dos y más personas. Hay ocasiones en las que, concluida la entrevista, los hermanitos me entregan algún encargo para sus similares y amigos de Ecuador: cartas y regalos además, obviamente, de copiosos saludos. En realidad, se trata de un intercambio, dado que yo les traigo también una serie de objetos, en particular un ejemplar de una revista ecuatoriana en donde se publicó un reportaje especial sobre la nación LK en Ecuador, con amplias fotos, textos y entrevistas a los reyes y reinas que grafican y narran el proceso de emersión y cambio en el que se encuentran. Están incluso en la portada, donde sale un primer plano de J “levantando corona” (el signo de saludo con los dedos en forma de corona que realizan cada que se encuentran). La reacción de los hermanitos y hermanitas es de enorme asombro y, a la vez, de satisfacción incontenible por ver algo que jamás se hubiesen esperado ver: a sus amigos, sus conocidos y la nación representados en un medio de comunicación de un modo distinto al que están acostumbrados -aquel que siempre resalta aspectos negativos- y que pone énfasis en los intentos de una transformación que ha empezado a darse. Lo consideran un regalo importantísimo y casi se pelean por tener uno de los escasos ejemplares que he podido traer desde Ecuador. También les entrego un cd que contiene el documental realizado por HBO sobre el arresto de King Tone, líder de la nación LK en Nueva York, aunque la advertencia de J es que se lo entregue solamente a reyes o reinas, mas no a los hermanitos que no han sido coronados (y que, por eso, aún no son reyes). Recuerdo con qué cuidado J ha seleccionado los destinatarios de este material, poniéndolo en un sobre con su respectivo nombre y número de teléfono. Me alegra sentirme “utilizado” como portador de ese material, porque además sé que este es un modo para que el acercamiento con personas que no conozco y que viven en una semiclandestinidad sea más viable, rompiendo con la desconfianza inicial.

Uno de los días de mi permanencia en Madrid, un grupo de reyes me invita a una reunión que ellos califican de mucha trascendencia, porque en ella participan dos miembros de STAE y dos ex miembros de STAS. Aquí el registro de esa reunión anotada en mi diario de campo:

(Reunión ex miembros STAS y STAE (5 de octubre de 2007) Madrid)

Luego de las entrevistas realizadas a Jo y Pa (incluye también su esposa) me comunican que han organizado una reunión entre los ex miembros de STAE y STAS, la primera luego de muchos meses en que ha existido una fuerte tensión entre los dos grupos, debido sobre todo a una intensa desorientación sobrevenida luego de la condena infringida en mayo a 14 integrantes de los LK (todos de ex STAS). El lugar de la reunión es un parquecito ubicado frente a la parada del tren de cercanía “Puente Alcocer”. Este representa uno de los lugares históricos de la presencia de la nación LK en Madrid. Tomamos el tren desde la parada de Príncipe Pío, son pasadas las 11 de la noche y, al llegar a la estación de destino, nos dirigimos hacia un grupo de hermanitos que aguardan en el parque, justo al frente de ella. Habrá unos veinte o poco más. Viéndonos llegar, se acercan para saludarnos (simplemente con la mano, sin señas). Entre ellos hay también tres mujeres y un par de niños. Se disponen en grupitos de tres o cuatro jóvenes y hablan de varios temas. Puedo darme cuenta de que en uno de ellos se habla de algún problema, aunque no logro entender de qué se trata. Las reuniones en los parques son muy frecuentes, en ellas se discuten problemas y se toman decisiones de importancia, como la organización de actividades deportivas, fiestas, bailes y otras.

Nos quedamos ahí más de media hora, esperando a que llegue el grupo de ex STAE, en particular se espera a King S y a King C (dos reyes de Ecuador de larga trayectoria, considerados los portavoces del grupo que ya no se reconoce en el liderazgo de King *Manaba* en Barcelona). En este grupo, una voz significativa es Cris (que vive en Valencia), quien ejerce mucha influencia sobre él. De hecho King S responde claramente a las órdenes que Cris imparte. Antes de que lleguen los de STAE, Cris me ha llamado varias veces. Lo percibo preocupado y creo que he sido quien ha organizado esta reunión. Me dice -no sin un cierto tono de reproche- de que yo, como mediador, debería asumir la responsabilidad de lo que pudiera ocurrir ahí esa noche, haciéndome entender, de este modo, que algún lío podía ocurrir en la reunión y que ésta fundamentalmente habría sido tensa. Con estupor le aclaro que no he organizado el encuentro, que acudí a participar por invitación expresa de Jo y Pa, aunque le confirmo que, de ser necesario, mi voluntad es la de contribuir a mediar en el conflicto existente entre los dos grupos. Percibo en la actitud y en las palabras de Cris que el hecho de no estar él presente le crea cierto malestar. En una reunión de esta naturaleza, las cosas que se dicen son muy importantes y permiten que un líder pueda mostrar su habilidad (lo que *sabe*, su *sabiduría*) y, de este modo, reafirmar el liderazgo (esta es una condición que se alcanza y sobretodo se sostiene en base a este ejercicio de la palabra, junto con la capacidad de poder resolver los problemas, recurriendo a veces, cuando es necesario, a la acción violenta). Ya casi cerca de las doce, sale de la estación el grupo liderado por King S. Jo, Pa, Latin y dos jóvenes más van hacia él, dejando a sus espaldas el resto. Está claro que lo que va a haber no es una reunión ampliada, sino una en la que sólo los portavoces estarán presentes, dado que, además, de lo que se trata es de evitar el contacto próximo de los dos grupos, los que por cualquier gesto o palabra “mal expresada” podrían provocar un enfrentamiento. Rápidamente se decide que dos de cada grupo se reúnan, nos subimos al auto de Ca para ir en dirección de otro parquecito no muy lejos de ahí. Sentados alrededor de una mesa empieza la reunión, siendo Jo el primero en tomar la palabra. Con mucha gesticulación explica que su grupo ha tomado la decisión de acabar con la división interna de la nación, que hay que reconstruirla luego de los problemas suscitados por el encarcelamiento de Eric, conocido como King Wolverine (el personaje lobezno de la serie de comics cinematográficos X-Men) y por el grupo dirigido por King *Manaba*; que el grupo que él lidera en este momento está dispuesto a que la pacificación se

concrete rápidamente y que él quiere hablar con Cris para zanjar toda divergencia que se haya producido en este sentido. Dice que King *Manaba* quiere reunirse con él en Barcelona y que le ha respondido que no, que si quiere venga él a Madrid para hablar, pero que cree que no va a venir porque se *ahueva*. Además, propone crear un consejo de reyes antiguos para dar una forma de gobierno a la nación en estos momentos de crisis. Una vez que Jo termina de hablar, toma la palabra King S mientras los otros dos Ca y Pa se mantienen en silencio (es evidente el respeto que estos últimos les deben a los otros dos por ser reyes más antiguos y de mayor edad, y por lo tanto de mayor rango, aunque puedan no tener una posición en este momento, es decir un rango, como es el caso de King S, pero no de Jo quien es “quinta suprema”, al interior del organigrama de la Nación en España). La intervención de King S expresa en un inicio las mismas intenciones que Jo, esto es sobre la necesidad de la reunificación. Sin embargo, afirma con énfasis que ellos son fieles a King M de Ecuador, dado que le deben todo a Ecuador y que no quieren ni pueden olvidarse del hecho que son reyes ecuatorianos. De ahí que propone empezar sin apuros el camino de la reunificación, de un ir de a poco, de volver a *caminar* juntos (expresión muy típica utilizado también por miembros de pandillas que indica el “estar juntos”, el compartir momentos) estableciendo que el modo de hacer este camino debe ser que, cuando cada grupo organiza algún evento, invite al otro para que ahí se pueda restablecer el dialogo y permitir así el acercamiento y renovar la mutua confianza entre los hermanitos de ambos grupos. Los dos acuerdan que esta modalidad para reconstruir un acercamiento es la más apropiada, considerando los momentos que corren y las tensiones existentes. Veinte minutos después de haber empezado, la reunión termina con apretones de manos y con la invitación de ir a tomar unas “bielas” (cervezas). Regresamos al parque y algunos hermanitos se encargan de ir a comprar la bebida mientras que otros se toman fotos (es un gesto muy reiterado en los momentos de congregación del grupo, que se hace muy patente en las Universales).

De esas notas se puede entender claramente cómo se dan los intentos de arreglar problemas y complicaciones internas que se presentan en la organización. Es, indudablemente, la precaución el signo más significativo para buscar el arreglo, junto con “darse el tiempo”. Más allá de la preocupación que expresara Cris, el encuentro ha sido muy cordial y constructivo.

Al día siguiente parto para la ciudad de León, al encuentro con Eric Velasteguí. Durante el viaje trato de imaginarme este encuentro. De hecho, no nos conocemos y él es muy probable que ni sepa de mi visita, lo que me produce la duda de que pueda decidir no verme. De todos modos, intento poner en orden en mi cabeza sobre los temas que quiero tratar con él, teniendo en cuenta las probables limitaciones a las que ambos estaremos expuestos por su condición de recluso. No tengo idea de si el encuentro será cara a cara o por medio de un teléfono, y si habrá vigilancia. Por estas razones trato de memorizar algunos de los “signos de reconocimiento” que me ha facilitado King M en Quito. Me refiero a palabras, términos, recuerdos, fechas y otros que le den a Eric la información

suficiente para que me admita como un interlocutor válido, como alguien que es de algún modo de “adentro” y no como una persona externa, por ejemplo un periodista, o peor aún, un infiltrado. Estas consideraciones previas se vuelven concretas precisamente en el momento del encuentro con Eric. A continuación mis notas de campo de ese encuentro.

(Visita a Eric Velasteguí, recluso en el centro penitenciario de Mansilla de las Mulas, pueblo cerca de León, España).

Llego en una soleada mañana de octubre a León, ciudad ubicada a unos 400 kilómetros al norte de Madrid, en la que viven poco más de 100 mil habitantes. Ha sido tortuoso obtener la autorización de la Dirección de Centros Penitenciarios (agradezco a la directora doña Mercedes Gallizo por haberme concedido esta autorización) para visitar a Eric, que está recluso en el Centro penitenciario de Mansilla de las Mulas desde un año aproximadamente (su reclusión se remonta al año 2003 y ha sido trasladado tres veces hasta el momento en que escribo, ahora parece que esta va a hacer su localización definitiva).

Mientras espero para ingresar puedo darme cuenta que se trata de un centro recién construido y de alta seguridad, muy grande que alberga a más de 1.700 reclusos. La espera no dura mucho dado que los funcionarios que atienden a la entrada sabían de mi visita. Me indican que está prohibido ingresar con cualquier artefacto electrónico, por lo que debo dejar la grabadora de audio, la de video y también mi laptop. Incluso la copia del diario El Universo que desde el avión había conservado para obsequiarlo a Eric, es objeto de revisión; página por página para comprobar la existencia de algún registro que pueda hacer sospechar la presencia de mensajes secretos, instrucciones o quién sabe qué más extraños contenidos. Un amable guía penitenciario me conduce hasta la sala donde me encontraré con Eric. Le pregunto si la entrevista va a ser cara a cara o si me separará de él un vidrio y la comunicación será por teléfono. Me contesta que será *vis a vis*. Teniendo en cuenta su actitud le pregunto si conoce a la persona que voy a visitar. Contesta que lo conoce solo de fama, que sabe que es un líder de los Latin Kings y que sin embargo no recuerda su rostro. La impresión que había tenido de encontrarme en un centro penitenciario de alta seguridad venía confirmada por el hecho de que para llegar donde Eric crucé seis pesadas puertas eléctricas. Cada una se cerraba con un estruendo que me hizo recordar escenas vistas en las películas. Finalmente llegamos a una sala. El guía que me acompañaba me dice que espere un momento, al tiempo que me recuerda que dispongo solo de una hora con el recluso. Un minuto después vuelve para cambiarme de sala porque la primera –me dice- tiene las sillas dañadas (efectivamente había notado que la mayoría de las sillas en esa sala tenía signos de ruptura en el revestimiento, como si alguien hubiese querido dejar ahí alguna huella de su paso por el centro). La segunda sala tenía las sillas sin ningún signo de pertrecho. Espero unos diez minutos en los que me dispongo a concentrarme sobre cómo conducir la conversación con Eric. Luego de este lapso de tiempo, empiezo a escuchar desde lejos cómo se abren y cierran varias puertas eléctricas (calculo unas ocho) cuyo fragor se hace cada vez más cercano. Salgo al corredor para recibir a Eric, quien se me presenta como un joven corpulento vestido con gorra, pantalones anchos y un buzo cuya capucha recubre la gorra, al estilo de un boxeador. Se acerca hacia mí y cuando se encuentra en el umbral de la puerta de la sala me

pregunta con tono enérgico e inquisidor *-quien eres? -¿Por qué quieres hablar conmigo? -Me han sacado de celda diciéndome que alguien, un antropólogo, quiere hablar conmigo -¿Qué hay? -¿Y qué quieres?* insiste. Dado que me esperaba una reacción de esta naturaleza le contesto, sin más, que conozco a M, que vengo del Ecuador y que solo quiero conversar un rato con él. Le aclaro que no soy periodista. Mis expresiones parecen tranquilizarlo y, aunque con un rostro de duda o desconfianza, accede a hablar conmigo. Entramos a la sala y cierra la puerta. Una vez sentados uno al lado del otro empieza una conversación de más de hora y media (interrumpida por un guía que un poco molesto nos dice que el permiso era solo de una hora).

Me pide que no use grabadoras, le comento que me la hicieron dejar en la entrada y que en su lugar pretendo anotar en mi libreta partes del contenido de la conversación. Me pregunta por qué quiero transcribir sus respuestas y le respondo que tengo planificado realizar una publicación sobre los LK y su historia en Ecuador y en España. Le muestro los regalos que le he traído, el periódico de Guayaquil (Eric es originario de ahí) y la revista HAVRE en la que en la portada, con un fondo negro, se destaca el rostro de King Jostyn haciendo el gesto de “levantar corona” (los tres dedos –pulgar, índice y meñique de la mano derecha- llevados desde el corazón hacia arriba). Aunque me permite que escriba afirma (y lo hará durante toda la entrevista) que no confía mucho en la escritura, que él no escribe nada, porque escribir deja huellas que podrían complicarle la vida. En lugar de escribir lee, y mucho. Especialmente desde hace un año, dado que ha decidido cursar la carrera a distancia de administración de empresas y porque además –afirma- tiene que estudiar las leyes españolas en materia de derecho penal para poderse defender y evitar abusos judiciales. Con orgullo dice que ha interpuesto dos recursos y que ambos los ha ganado. Estas expresiones guardan estrecha relación con afirmaciones que repite durante toda la entrevista: que él es una “persona estudiada”, que “habla bien” y que está en la nación para que los hermanitos entiendan el valor de progresar por medio del estudio (me dice que en varias ocasiones ha sugerido a M que estudie, y por ello me pregunta si lo está haciendo y, frente a mi respuesta negativa muestra cierto pesar, le explico que, a mi modo de ver, M no tiene tiempo de estudiar porque tiene que pensar en la nación, y él me dice que el mejor modo para pensar en la nación y ayudar a romper la hipocresía que existe en el Ecuador –este es el verdadero problema dado que ahí no hay racismo– afirma, es prepararse estudiando, teniendo la mente lúcida y aprendiendo mucho). Eric está preso en cárceles españolas desde el año 2003, acusado de violación con asalto y robo. Se ha declarado culpable, pero dice que no ha cometido estos crímenes y, cuando le pregunto por qué lo ha hecho, me responde que “mejor que esté uno preso que veinte”. Hablamos de su llegada a España ocurrida en el 99. Según dice, la decisión de dejar el Ecuador se debió a quería cambiar de vida y no por necesidad (*no vine a España por plata, soy de una familia bien, de clase medio alta, mi padre es arquitecto y mi madre licenciada y periodista*). En España tiene a su tía (vive en Galapagar), con ella siempre ha tenido una excelente relación desde Guayaquil y por esto cuando decidió ir a vivir a España se quedó donde ella. Los primeros meses transcurren en la búsqueda de trabajo, algo que se cumple con relativa facilidad, dado que encuentra un empleo en una empresa que presta servicios de telefonía para, luego de unos meses, empezar a trabajar como albañil en una constructora. Cuando le pregunto por la decisión de “plantar bandera” de la nación en España, me contesta que, no obstante las cosas a él le iban bien, empezó pronto a notar en los españoles una actitud displicente o abiertamente racista hacia los inmigrantes latinos. Ahí se produce el cortocircuito: el racismo, la discriminación, el maltrato, la explotación laboral que las personas latinas

sufren por no tener los “papeles en regla” son las causas que Eric esgrime para justificar el nacimiento de la nación (del mismo modo -afirma- la nación planta bandera en todos los lugares donde se dan estas mismas condiciones adversas para la gente latina). Él, antiguo líder en Ecuador, empieza a no tolerar esa actitud que se manifiesta y que observa hasta en un pequeño pueblito como es Galapagar. Es por esto que, un año más tarde de su llegada a España, en 2000, decide retomar los “conocimientos adquiridos” en Ecuador desde el año 96, para “plantar la bandera” de los Latin Kings en ese país. No quiere hablar de esos “momentos fundacionales”, porque la prensa española los ha distorsionado demasiado y confiesa que está harto de volver a pensar en ellos. Sin embargo reconoce que su intención era crear una nación LK en tierras españolas que no tuviera ninguna conexión con Ecuador porque, dice, no se puede hablar de y sobre todo actuar en un lugar sin que se esté viviendo allí. Enfatiza que los hermanitos de Ecuador no saben cómo es la vida aquí, *las dificultades por las que pasamos*. En virtud de estas explicaciones, justifica la decisión de denominar a la nación en España con el nombre de STAS, Sagrada Tribu América Spain. En un comienzo, son solo tres o cuatro miembros que se reúnen. En poco tiempo, sin embargo, se unirían a este pequeño grupo dos jóvenes españolas, una de ellas –Maveric– quien es la primera mujer en ser coronada reina y además la primera persona de nacionalidad española a formar parte de la nación. Argumenta que este hecho demuestra que la organización es fundamentalmente un espacio de lucha por la igualdad y que, por lo tanto, aunque en contra de las reglas establecidas que prohíben la presencia de miembros no latinos en la nación, es posible hacer excepciones cuando, como en el caso de las dos jóvenes españolas, se trataba de personas que abrazaron esta causa. Conecta estos recuerdos con los de su ingreso a la nación en Guayaquil, bajo el liderazgo de B.G, cuando se reunían en la discoteca Latin Palace y recibieron algunos premios (unas placas de madera) por practicar con proezas el rap. Se detiene a comentar que esos años han sido los mejores que ha vivido, sin conflictos ni peleas con otros colectivos juveniles de la calle. Los primeros problemas empezaron a consecuencia de que apareció la envidia que les tenían otros grupos juveniles mostrándose incapaces de procesarlos pacíficamente. Considera que algo parecido se ha repetido también aquí en España con los Ñetas. Dice compartir la ideología de King Tone, quien rompió la regla que prohíbe hablar con la prensa, aunque afirma, sin embargo, que en EEUU la prensa hace un mejor trabajo que en España. La última idea que me comparte en casi hora y media de conversación se refiere a la insistencia en cuanto a la formación como la condición fundamental para que los hermanitos puedan progresar, y agrega, no obstante, que esto no es suficiente debido a que hay que recuperar el idioma autóctono de los indios de América, quienes en Ecuador no han sido apreciados y que, más bien, han sido objeto de burla, algo que le produce rechazo. Argumenta que hay que preservar la cultura de los indios ecuatorianos y hacer de todo para que se integren. Hay que promover el quichua, dice, y recuerda que sus tíos que son médicos le enseñaron este idioma, y concluye que hay promover la ayuda legal necesaria para que los indios, aprendiendo a reconocer sus derechos, sepan exigirlos. Antes de terminar el encuentro le entrego una carta que le manda M de Ecuador. Está compuesta de cinco páginas escritas en “negro sobre amarillo” (los colores de la nación) y doblada del mismo modo como lo hacen los estudiantes de colegio cuando envían sus misivas “secretas”. La lee atentamente, casi sin respirar, y de un solo tirón. Cuando termina me dice solo que le comente a M que está de acuerdo, que “así se hará”.

Un guardia nos avisa que el tiempo estipulado para el encuentro ha terminado desde hace mucho y que debo concluir la entrevista inmediatamente. Salimos de la sala y

antes de que Eric se vaya por un camino opuesto al mío, escoltado por el guardia, nos dimos un fuerte abrazo, un gesto que ciertamente signa un cambio radical en relación a ese frío momento en el que nos vimos por primera vez.

Regreso a la sala en la que había dejado mis pertenencias. Llamo por teléfono a un taxi (no hay otro modo para salir del lugar) para que me conduzca al pueblito. Este llega en pocos minutos, un tiempo que sin embargo es suficiente para realizar algunas tomas de video del exterior del centro de reclusión.

Antes de tomar el tren de vuelta a Madrid, decido pasar una hora en la ciudad de León, una linda ciudad medieval de la España provinciana. Me pregunto si alguna vez Eric Velastegui se paseará por sus calles y si apreciará su belleza o si, en cambio, una vez cumplido con su condena, será deportado directamente a Ecuador, lo que pondrá fin a su estadía española.

Con más de veinte casetes, grabadas en las entrevistas realizadas en Madrid, Murcia y Valencia vuelvo a Quito. Es hora de dedicarme a desbobinar, transcribir los contenidos, analizarlos e interpretarlos, junto con los que he recabados durante varios meses de trabajo de campo en Quito y Guayaquil, para empezar a redactar la escritura de “La nación imaginada de los Latin Kings, mimetismo, colonialidad y transnacionalismo”.

APUNTES SOBRE METODOLOGÍA

Quiero discutir brevemente algunas cuestiones de carácter metodológico que la investigación, y en particular el trabajo de campo etnográfico, han permitido visualizar. Como ya se ha señalado en el *preludio*, este trabajo se ha ido constituyendo como un verdadero desafío ético, epistemológico y político para el investigador, y en parte también para los “sujetos estudiados”, los Latin Kings, en la medida en que se han visto involucrados y comprometidos con el mismo.

Uno de los primeros problemas que he debido tener en cuenta y que he intentado reflexionar se refiere a la aproximación moral de la investigación. Ya Sheper-Hughes (1997) en su clásico trabajo sobre las mujeres y los niños de una *favela* brasileña, plantea la necesidad de que la antropología revea su postulado de “relativismo cultural” para preguntarse sobre la dimensión moral que subyace a la búsqueda de las racionalidades que un determinado grupo humano pone a funcionar al interior de su cultura. De algún modo, más allá de esta búsqueda, el hecho de asumir una postura moral o ética que atienda a las cuestiones ligadas a las relaciones entre personas, a sus conflictos y a las propias “alteridades” internas al grupo estudiado, se vuelve un problema que no puede ser evitado evitable. Si no se lo contempla, me parece oportuna la advertencia de Sheper-Hughes de que la antropología se vuelve una “empresa débil y sin utilidad” (idem: 32). Está claro, sin embargo, que la mayor dificultad reside en “cómo articular un estándar, o estándares divergentes, para iniciar una reflexión moral y ética sobre las prácticas culturales, que tenga en cuenta pero no privilegie nuestros propios presupuestos culturales” (idem:32). Por su parte Geertz (1989), plantea el problema en términos de una traducción cultural, pero esa traducción no puede asumirse sino desde un sentido ético y político.

En la investigación de la nación LK, desde un inicio, apareció fuertemente el problema de cómo relativizar o “suspender” cualquier juicio moral respecto de la observación y comprensión de los primeros “datos” que la investigación arrojaba. Se trataba de que la comprensión no viniera a ser turbada o condicionada por las convicciones morales del investigador, las cuales, de ser asumidas como condiciones de entrada, habrían

terminado por producir un choque con las valoraciones y con las explicaciones que de ellas hacían los jóvenes LK sobre aspectos relevantes de su organización. Me refiero puntualmente a aspectos como el machismo, la jerarquización o verticalismo en las relaciones, el autoritarismo o el componente de la violencia, entre otros. El esfuerzo por apartarse de toda posición moralista y prejuiciada por parte del investigador -quien de este modo asume la posición de un “relativismo cultural extremo”- si, por un lado, ha permitido la realización de la investigación sin “contratiempos” ligados a sus convicciones previas, por el otro –y esto es lo más significativo – ha posibilitado la ampliación del horizonte epistemológico y la búsqueda abierta de definiciones conceptuales que, de otro modo, habría sido imposible visualizar y, a su vez, ha permitido reubicar el debate ético y moral en un plano de mayor complejidad. La conexión entre la necesidad de suspender las valoraciones morales que poseemos como parte del sentido común (Bourdieu, 2007), con la formulación de nuevas apuestas epistemológicas y conceptuales, ha dado el fruto de poder organizar la investigación en torno al fenómeno de los Latin Kings y, por su similitud, al de las organizaciones juveniles de la calle y, también respecto al pandillerismo latinoamericano, de un modo poco explorado.

Si el arranque o el motor principal de la investigación ha sido el de atender una demanda puntual, la que fue formulada por el Ayuntamiento de Barcelona con el fin de comprender el fenómeno de las denominadas “bandas latinas” y, a la vez, intentar desvirtuar la mirada simplista que a estas organizaciones se aplicaba (y se aplica) realizando una indagación profunda, es cierto también que estos propósitos fueron tomando nuevos rumbos como resultado del grado de involucramiento con las propias necesidades de los jóvenes LK, con el acercamiento etnográfico y con la participación no como mero observador sino como investigador comprometido, en muchos de los debates que se iban produciendo en el desarrollo de la investigación, especialmente en lo que concernía a los Latin Kings de Ecuador.

Como ya he señalado en el *preludio*, luego de los primeros contactos con el “capítulo ecuatoriano” de la nación LK, quedaba lo suficientemente claro que las dos partes, el investigador y el grupo investigado, debían establecer un acuerdo previo que, sobre la base de una negociación, pudiera contribuir a reflexionar en cuanto al rol de la

investigación, su utilidad y el significado que podía tener para los jóvenes LK. En este acuerdo se tomaron varias decisiones. La primera fue que el investigador realizara una historia de la organización, reconstruyéndola por medio del análisis de algunos textos escritos pero, fundamentalmente, a través de testimonios directos e indirectos. La segunda decisión fue la de que el investigador actuara como “puente” entre la organización LK y las instituciones públicas propuestas para atender a la juventud. La tercera decisión fue que el investigador apoyara un proceso de transformación de la organización en base a una demanda de cambio que ésta expresaba puntualmente y que apuntaba, en primer lugar, a la obtención de la “personería jurídica” de la organización, vista como un objetivo a alcanzar en el corto plazo para enrumbar el proceso de transformación. A estas tres decisiones se fue agregando otra, no negociada en ese momento, y que sin embargo ha estado presente a lo largo de toda la investigación, consolidándose en cada fase: elaborar una escritura que añadiera un sentido político a la interpretación de la nación LK, un sentido que espero se pueda vislumbrar o, al menos, sospechar a lo largo de todo el texto. Cabe señalar, sin embargo, que como en toda narrativa etnográfica, el relato se desarrolla dentro de un campo de fuerzas de las que el propio investigador no escapa y no puede controlar.

Las relaciones del investigador con agrupaciones juveniles empoderadas, implica una responsabilidad ética distinta a aquella que se configura cuando una agrupación juvenil como la de los Latin Kings busca al investigador en tanto que éste pueda fungir de “puente” con las instituciones encargadas de velar por la juventud. Implica, además, que se plantee la necesidad de repensar la visibilidad y el empoderamiento que esa agrupación intenta obtener por medio del acercamiento hacia estas instituciones. La noción de “objetividad”, ya fuertemente cuestionada en el ámbito de las ciencias sociales, se relativiza aún más en estos casos, ya que la investigación se ve atravesada por situaciones políticas y éticas. En este sentido, la ética del investigador aparece como una capacidad de lectura e interpretación de los procesos de redefinición de la nación LK, y de negociación política con las instituciones del estado. Este rol de mediación, que se desarrolla tanto en términos prácticos como reflexivos, implica una estrategia que ayuda a llevar a cabo los procesos de reconocimiento y transformación de la organización, haciéndolo a través de la construcción de un debate y con la puesta en

cuestión de las propias apuestas éticas del investigador, relacionadas con la comprensión de la juventud, pero también, al mismo tiempo, con un proyecto mayor de transformación de las prácticas restrictivas y excluyentes de la sociedad en general, que la misma nación LK tiende a reproducir.

En este contexto, la relación tripartita entre organización juvenil, autoridades públicas e investigador evita que, en las relaciones directas entre dos de las partes, las organizaciones sean utilizadas políticamente por las autoridades o resulten *exotizadas* dentro de la academia, como objetos de estudios e investigaciones que no se socializan y que no tienen retorno o repercusiones sociales.

Lo que distingue a los académicos de los políticos no es el “lugar de enunciación” como lugar de poderes diferenciados, sino sobre todo el hecho de que el investigador produce una escritura del proceso que permite dar lugar a una reflexión y a una teorización sostenidas hacia objetivos diferentes de los objetivos políticos o utilitarios inmediatos. Así, el del investigador, más que un rol es un involucramiento, construido al mismo tiempo sobre la distancia investigativa y sobre el acompañamiento de un grupo específico en la configuración de un proceso de transformación, para lo cual es imperativo pasar de las implicaciones de la descripción e interpretación de la investigación, a las implicaciones de la movilización como acompañamiento de los procesos de empoderamiento. La ética del investigador en el proceso de intervención residiría en la creación de condiciones para una “escritura subalterna” de nuevas experiencias y saberes ciudadanos y poscoloniales, que sea replicable y sostenida por medio de la creación de espacios de palabra y reflexión en torno a esa escritura.

Cabe así la hipótesis de que el investigador se convierta en una especie de “otredad”, es decir, en uno de los objetos de su propia investigación, en la medida en que forma parte de un mismo campo de fuerza y negociación con los sujetos estudiados, invirtiendo el modo tradicional de hacer del antropólogo, como constructor de otredad. De este modo, tendríamos a un investigador que se asume conscientemente como involucrado en el proceso de construcción del otro, cuyo universo de alteridad ha estado marcado por el signo de la exclusión, o para quien los únicos otros posibles han sido los “enemigos” que es preciso aniquilar (como los miembros de agrupaciones rivales) o las miradas estigmatizadoras y discriminatorias de la opinión pública.

El investigador, como un “otro” para los sujetos que se involucran en el proceso de transformación, puede significar la base para la estructuración de un nuevo deseo: el de una integración no subalterna o “a como dé lugar”, que es posible en la medida en que se sostiene en la construcción de un espacio intersubjetivo de interlocución en el que, y aunque inevitablemente de forma asimétrica, se introduce la confianza y la escucha como sus condiciones fundamentales. La apuesta de esta especie de investigador-participe-implicado va de, algún modo, en la dirección de representar las condiciones de producción de “efectos de sujeto” en las personas involucradas en el proceso de acción afirmativa; entendemos con ello el apareamiento de nuevos interrogantes, nuevas dudas y nuevos cuestionamientos que antes eran impensables, y que ahora asoman del y para el sujeto investigado. Puedo testimoniar sobre el apareamiento o la producción de estos “efectos de sujeto”. Uno particularmente emblemático a mi modo de ver, es el que se produjo a raíz de la obtención de la personería jurídica de los Latin Kings en el Ecuador. Cuando, pocas horas después de la ceremonia en la que la organización LK recibía los estatutos de la creada “Corporación de Reyes Latinos y Reinas Latinas del Ecuador”, recibo la llamada de uno de los protagonistas y líder del proceso de transformación, quien me pregunta qué debe hacer, ahora, con la tenencia de una arma de fuego, dado que se siente desorientado y que las certezas que tenía hasta ese momento se habían derrumbado. Pude notar la intensidad de un cuestionamiento en que la formulación del interrogante implicaba darme cuenta de que, para aquel joven, se había producido una condición nueva que lo obligaba a formular una pregunta. Obviamente, no le respondí, me limité únicamente a decirle que en un tiempo oportuno, él mismo podría dar respuesta a su inquietud.

Representa una tarea necesaria del investigador la de registrar y dar cuenta de apareamientos, aunque sean mínimos o a veces casi imperceptibles, que se van dando en los sujetos, orientados a lograr una transformación en sus fundamentos internos. Son estos apareamientos, y no el diseño de una intervención clara y definida de antemano, las más importantes señales de la efectividad de un proceso largo, vulnerable, riesgoso como es el que estamos llevando a cabo con la nación LK. Dicho en otras palabras, la estrategia fundamental (y única) que hemos pensado para acompañar y sostener el proceso de transformación de esta organización juvenil es la de ir afinando una

metodología que viabilice una transformación buscada por ellos mismos, sin apostar a “una” forma predeterminada. Esto no incumbe al investigador, sino a los sujetos involucrados.

En contra de todas las teorías sobre pandillas juveniles u organizaciones de la calle, las que han ubicado a estas agrupaciones en un rango variable entre la desviación y la anomia hasta la dimensión de las subculturas, esta investigación apuesta a otra entrada interpretativa: una organización juvenil (y cada vez más no solo) que habiéndose desarrollado al margen de la sociedad dominante comparte con ella algunos elementos fundamentales que sostienen a ambas. De ahí que, por medio del análisis de esta organización, podamos acercarnos también a analizar parcialmente de qué modo se ha ido constituyendo esa sociedad dominante, cuya responsabilidad por lo tanto se muestra doble. Si, por un lado, en sintonía con la mayoría de los estudios serios se puede afirmar que esa sociedad no ha sabido crear condiciones para la inclusión social de amplios sectores de la población especialmente juvenil, hay que agregar otra responsabilidad que me parece queda normalmente invisibilizada: la de haber representado un horizonte histórico y sociológico por medio del cual ha ido estableciendo mandatos culturales imperativos hacia el conjunto de la población, los que de modo ciertamente variable han sido adaptados a las distintas contingencias históricas y sociológicas de las mayorías. De tal modo que las mayorías excluidas del desarrollo y de la participación equitativa y democrática han sido, sin embargo, incluidas por algunos de los imaginarios que han hecho posible la nación y el estado ecuatoriano y que son los que –paradójicamente- han producido esa misma exclusión y sus imaginarios. Adquiere sentido, entonces, la acusación que formulan los jóvenes Latin Kings hacia la sociedad en su conjunto: la de ser profundamente hipócrita, una afirmación que tal vez traduce eficazmente y permite entender esa paradoja. Aquí reside el signo político de esta investigación y, a la vez, un renovado posicionamiento moral y ético del investigador ante la investigación realizada. Se expresa en el compromiso de elaborar una escritura que devuelva las comprensiones ahí obtenidas a los mismos integrantes de los Latin Kings quienes, de este modo, son los principales interlocutores de este trabajo, además de otros investigadores y decisores públicos. Como sugiere la misma Sheper-Hughes quien, citando a De Certeau, afirma que “podemos hacer

“objetos textuales” que se “escriban en contra de nuestra inercia” y que comporten solidaridad” (op. cit.:35).

La escritura de este texto se propone lograr el ambicioso objetivo de romper con varias inercias: obviamente la de los líderes o representantes políticos que no asumen su parte de responsabilidad por el descuido en la formulación de políticas públicas eficaces en materia de juventud; la inercia de los que se empeñan en reproducir los mismos parámetros históricos, sin someterlos a criticidad, reafirmando las prácticas de la inequidad, la exclusión y la desigualdad, consolidando discursos dominantes y “mayores” que, como el militarista o el de la masculinidad hegemónica, condicionan fuertemente las relaciones sociales políticas y culturales a todo nivel; y también la inercia de los mismos jóvenes miembros de los Latin Kings, quienes -no cabe duda- a pesar de ser en buen parte el producto de esas otras inercias, también contribuyen a su perpetuación.

Ha sido una experiencia muy fructífera el poder releer con algunos de los miembros de los LK los primeros textos de la escritura, mano a mano, como narrativa a partir de las interpretaciones que se iban generando. No puedo describir cabalmente las reacciones que suscitaron esas interpretaciones, las aprobaciones y las risas nerviosas debidas al asombro o al estupor que producían. Con una palabra, podría decir que fueron motivo de discusiones encendidas que comprobaron con creces que tener en cuenta la devolución de los resultados obtenidos en el ámbito de la investigación es una tarea que, además de necesaria y obligatoria (desde el punto de vista ético) puede resultar muy útil para abrir espacios imprevistos de reflexión compartida.

Sobre el relato de vida y la ética del recurso autobiográfico

El trabajo de campo propiamente dicho ha consistido en una serie de entrevistas en profundidad de las cuales una decena se han ido transformando en relatos de vida. En ocasiones, los fragmentos de muchas conversaciones orales venían anotados no solo por el investigador sino también por su interlocutor, especialmente cuando del dialogo y de las cosas dichas asomaba una idea o algo que éste consideraba digno de *marcar*.

Otras veces, se han registrado conversaciones mantenidas con distintos hermanitos en el chat. La utilización de este medio no fue solo por razones logísticas debido a la distancia de los sujetos de la entrevista, porque también se recurrió a él cuando se trataba de personas que, de hecho, estaban presentes. Resulta que el espacio del chat es en el que más cómodos se sienten varios jóvenes Latin Kings (y probablemente no solo ellos), muy acostumbrados a usar este medio para comunicarse. De ahí que lo más importante es que el chat permite la producción de largas reflexiones que no serían posibles en un contacto cara a cara. No es el espacio de la inmediatez solamente, o de la información instantánea como se suele pensar, sino una conversación con cargas reflexivas, es decir con consideraciones que involucran –suponiéndolo- a un “otro” proyectado más “directamente” que en presencia, donde, como se sabe, muchas veces los niveles de inhibición pueden producir ruidos que dificultan el intercambio.

Además, el chat permite con mayor facilidad recurrir a lo que he llamado la *operación de marcar*, como en el caso de las anotaciones de las que he hablado anteriormente, siendo que las personas con las que he interlocutado por este medio me han dicho que, en ocasiones, han vuelto sobre algunos chats para repensar en torno a lo que en ellos se dijo y que ha sido rememorando lo que les marcó.

En el acuerdo de “consentimiento mutuo” suscrito con todos los interlocutores -aunque de modo tácito y no formal como una “correcta” aplicación etnográfica requeriría- éstos siempre han expresado de modo muy claro que su voluntad de hablar, de contar de su vida y de la vida de la nación, contemplaba el hecho de que con este material el investigador haga todo lo que pueda o quiera según su propia conciencia. Sin embargo, al mismo tiempo, en el transcurso de las largas entrevistas afloraba también la consideración según la cual la escritura que produciría la investigación basada en las entrevistas y en los relatos de vida podía ser concebida como otra forma de “*hacer nación*”, es decir que su elaboración pudiera tener un especial significado en relación a “*los que vendrán a estar en una situación parecida a la nuestra*”. Resuena en estas palabras –pronunciadas expresamente en dos casos- lo afirmado por Gramsci (1975) a propósito del significado político de la autobiografía. El filósofo italiano escribe: “la autobiografía puede ser concebida ‘políticamente’. Se sabe que la propia vida es similar a aquella de otras mil vidas, pero que por un ‘caso’ ella ha tenido un salida que las otras

muchas no podían tener y que no tuvieron de hecho”. Narrando (...) se sugiere el proceso, se indica la salida. (...) la autobiografía muestra la vida en acto y no sólo como tendría que ser, según las leyes escritas o los principios morales dominantes” (1975:1718 traducción mía). La autobiografía es un trabajo sobre un plano de conciencia que apunta a la reflexión y al diálogo, antes que a la generación de leyes o categorías unívocas. La autobiografía, aún cuando opera a través de un médium que es el investigador, representa un lenguaje menor (la historia particular de los miembros de una organización como la de los Latin Kings) que, sin buscarlo conscientemente, quiere cuestionar el lenguaje mayor (la historia y la realidad del país) pero sin dejar de recordarle que se trata de su propio reflejo desfigurado y a su vez, por paradójico que parezca, redefinido, sin perder la oportunidad de mostrar el proceso vivo de la subjetivación. La realidad de los LK es asumida en este sentido como una posibilidad nueva de pensar la nación ecuatoriana desde uno de sus márgenes o situaciones extremas.

La historia particular, a pesar de que es posible en el marco de la investigación-acción-participación con la organización juvenil a la que sus miembros pertenecen, no pretende presentarse como el relato de un sujeto colectivo subalterno. No hay un acuerdo de representatividad del grupo en términos de “simple” reproducción de los contenidos de la literatura LK. Sin embargo, el ejercicio del relato de vida pretende dar protagonismo a sujetos subalternos a través de sus historias particulares y, por medio de ellas, retomar algunas problemáticas. En términos estrictos no se trata de una relación *políticamente sensible* dentro de una “investigación emancipatoria” (Street 2003) sino de un gesto mínimo, de un trazo singular dentro de un proceso plural y múltiple que amenaza las jerarquías piramidales y que entonces es, a su vez, amenazado de secuestro de la palabra, es decir cuando a veces se requiere de “perder la voz” o de guardar silencio en nombre de poder seguir avanzando en un proceso de emancipación que la investigación solo sugiere sin dirección ni objetivos de cumplimiento claramente establecidos.

La relación que como investigador he establecido con los miembros de los Latin Kings no es de “intelectual orgánico” sino de dialogante. No hay enfoques previos a las conversaciones que se hayan dado por fuera de sus deseos y su propio desarrollo dentro de un campo dialógico. Se trató de crear una situación de escucha. De ahí que el texto

que he producido es el resultado de un proceso de construcción de una narrativa, a partir de autobiografías, conversaciones, fragmentos de oralidad, de voces y de imágenes. No se logra conducir a sí mismo, por lo cual, podríamos decir que es un texto mínimo, y más que un desarrollo es una yuxtaposición de realidades que podrían ser complementarias. De acuerdo con Alfred Schütz, entiendo que “toda experiencia de vida encierra en sí una dimensión social” (Bertaux 2005: 48) y junto a Bertaux, que la investigación aborda la dimensión analítica de la historia de vida pero también lo que él llama su dimensión expresiva, es decir la necesidad comunicativa del sujeto cuya vida me atrevo a reconstruir de modo fragmentario y a veces disperso.

Finalmente, este texto es el resultado de una construcción de hipótesis y de conceptos que se han ido definiendo y redefiniendo en el desarrollo de la investigación, y que ha sido posible fundamentalmente por la generosa disposición de mis interlocutores quienes, poco acostumbrados a mostrarse, han querido compartir conmigo los sentidos de sus vidas en acto.

PRIMERA PARTE

ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA SOBRE PANDILLAS JUVENILES EN AMERICA LATINA

INTRODUCCIÓN

En las últimas dos décadas se han venido acumulando a lo largo del continente latinoamericano varias experiencias investigativas sobre el fenómeno denominado de las “pandillas juveniles”. Los estudios que relatan estas experiencias, publicados en forma de libros, artículos o informes han creado un marco referencial para acercarse a este fenómeno desde variadas perspectivas teóricas, metodológicas, éticas e incluso políticas. Del lugar epistemológico donde se ubique el investigador, de las perspectivas teóricas y científicas que asuma, de la problemática metodológica que elabore, de su posición ética y política, dependen no sólo los resultados de su investigación sino el grado de incidencia en el fenómeno. Esta última afirmación necesita de explicaciones¹⁴.

El de las pandillas juveniles es un fenómeno complejo que tiene vertientes en problemas históricos, sociales, culturales y económicos que muchas veces no son oportunamente considerados en las investigaciones. En general, existe el enorme reto de ir elaborando nuevas técnicas y metodologías que puedan instrumentar un acercamiento efectivo a las condiciones empíricas de estas agrupaciones de adolescentes y jóvenes. No se puede pasar por alto que este fenómeno se muestra difícil de abordar con los instrumentos tradicionales de la investigación social –encuestas, simples entrevistas, grupos focales, observación– debido al carácter de clandestinidad -o casi- que envuelve la acción de las pandillas juveniles. La mayoría de los estudios sobre el tema revelan el problema de tener que ir afinando el abordaje conceptual y metodológico, y de poner en el tapete la dimensión ética del investigador, para dar cuenta de un fenómeno que se presenta marcado por una profunda desconfianza de los sujetos que lo protagonizan, del

¹⁴ Los aspectos relacionados a los problemas de tipo metodológico, ético y político han sido tratados más extensamente en el apartado sobre metodología de la investigación.

repliegue que operan hacia condiciones de automarginación y de cómo estos mismos sujetos van elaborando un conjunto de ordenes simbólicos paralelos a los constituidos y dominantes. La posibilidad de penetrar estas condiciones adversas a la investigación no puede darse al estilo de un investigador policial que se infiltra en la red de las organizaciones (y es algo que sucede todo el tiempo) para ir recolectando información útil para fines que nada tienen que ver con la comprensión de la realidad examinada¹⁵. Ni puede darse al estilo de un investigador que sólo cumple con su papel asignado por una institución pública o académica para compilar diagnósticos o informes sobre organizaciones que tienen la mala reputación de ser los mayores responsables de la inseguridad ciudadana. Por ello, es necesario formular algunas preguntas. ¿Cuáles son los fines de una investigación social sobre grupos clandestinos que viven del y en el margen social y que por momentos son protagonistas de violencias? ¿Qué significados tienen los hallazgos y el conocimiento de estas realidades para los sujetos involucrados, tanto investigadores como investigados? ¿Cuál es el papel de los investigadores de cara a la “otra” sociedad, la del orden social dominante, en cuyo seno se desarrollan estas organizaciones? De ahí que no se puede descuidar el planteamiento de un problema ético y político que debería contemplarse en la realización de investigaciones que se ocupan del fenómeno pandilleril.

Junto con el conocimiento oportunamente generado de estos fenómenos, la cuestión de la posición ética y política adquiere una relevancia significativa tratándose de investigaciones que tienen relación, entre otros aspectos, con situaciones de violencia. En la investigación antropológica y etnográfica en general no hay una reflexión a fondo sobre esa tensión entre conocimiento y compromiso ético político aplicada al terreno del estudio de grupos clandestinos y violentos¹⁶. Sin embargo algunas son las excepciones

¹⁵ Véase al respecto el informe del WOLA (2006) cuyo título es “Pandillas juveniles en Centroamérica” en el que, a la vez que se cuestionan las acciones represivas, se sugiere poner en acto una mejor labor policial que base su eficiencia en el despliegue de tareas de inteligencia e infiltración para desarticular a las pandillas (en particular pp. 12 y 13).

¹⁶ Sheper-Hughes (2005:248) afirma que: “Una premisa fundamental a la que se reconducía la investigación etnográfica del siglo XX era muy banalmente la de no observar, no escuchar y no narrar

significativas al respecto, por ejemplo la de Sheper Hughes, cuyo trabajo se enmarca en la concepción de que el testimonio etnográfico de la violencia conduce necesariamente hacia una concepción militante de la disciplina. Para Sheper Hughes el antropólogo es una persona “responsable, reflexiva, moralmente o políticamente comprometida, que sepa tomar partido cuando sea necesario y rechazar los privilegios de la neutralidad” (citado en Dei 2005:56-57). Es útil subrayar aquí que el compromiso o la posición moral del investigador en relación a un campo de estudio en el que se producen manifestaciones de violencia no debería ser considerada como una condición dada de antemano, de convicción previa del investigador en relación a su objeto de análisis – tómese en cuenta los riesgos implícitos señalados en la nota por la misma Sheper Hughes en asumir una posición moral de entrada que opera como una selección *a priori* y en base moral del objeto de estudio-.

El compromiso moral del investigador se va construyendo con los actores objeto de su análisis, en la medida en que juntos puedan asumir una posición de compromiso que es posible por el encuentro en el terreno de la investigación y con la que sea factible desencadenar algún tipo de transformación de la que ambos participan.

De modo que es necesario explicitar qué posición subjetiva guía la utilización de los resultados de la investigación, planteando la necesidad de lo que Romani (2006:279) señala como la puesta en marcha de una “antropología que aúna la agenda académica con la agenda pública, con el intento de responder a aquellas situaciones que se definen como problemas sociales, cosa que siempre se podrá hacer de la mejor manera si el antropólogo redefine la demanda social a partir de sus propios presupuestos científicos y no quedándose sólo en lo que viene definido como problema”.

Esto implica una serie de compromisos y negociaciones que los investigadores deberán hacer con los sujetos investigados que forman parte integral de la misma investigación, la cual por lo tanto debería pensarse en base a la búsqueda de una “compenetración” de

ningún mal (y poquísima violencia) en los informes de investigación. La antropología cultural clásica y su peculiar sensibilidad moral nos orientan, como unos sabuesos al revés, a seguir las huellas del bien y de lo justo en la sociedad que estudiamos” (traducción mía).

roles del investigador y del investigado. Se trata de una búsqueda que no se da solamente para garantizar con un grado aceptable de pertinencia la generación de conocimiento directo, no mediado por los discursos oficiales (léase especialmente autoridades policiales y medios); asimismo representa la condición mínima para ir ubicando los “elementos claves de la realidad sociocultural más amplia en la que se inserta dicha temática” (Romani *ibid.*:280).

La aproximación a un conjunto de estudios seleccionado al azar sobre el fenómeno pandilleril en Latinoamérica no pretende elaborar un “estado del arte” sobre el tema, sino ofrecer una reflexión crítica panorámica sobre las perspectivas conceptuales y metodológicas que se han utilizado en estos estudios, lo que al mismo tiempo permitirá mostrar las convergencias y las tensiones existentes en la construcción de una red teórica. Esta reflexión permitirá sostener la construcción de una perspectiva distinta en el abordaje analítico e interpretativo de una organización juvenil como es la nación LK en el Ecuador. Mi hipótesis es que el análisis de esta organización pone en cuestión las perspectivas que normalmente son utilizadas para construir la noción de “organizaciones pandilleras”. Pese a que la nación LK se constituye en base a ciertos elementos que pueden ser asumidos, no sin antes ser problematizados como “cercaños”, a los de las organizaciones de tipo pandilleril, al mismo tiempo esa organización se diferencia fundamentalmente de aquellas por el modo de su autoconcepción y por el hecho de que despliega acciones que se alejan de las de cualquier pandilla juvenil. En cualquier caso, se trata de una organización que mostraría claramente una radical transformación y desarrollo de los esquemas de actuación convencionales de cualquier pandilla juvenil, por medio del grado de complejización alcanzado. Se tratará en profundidad estos aspectos en el capítulo dedicado a reconstruir la historia de la nación LK y el análisis relativo a su naturaleza organizativa.

Además, la reflexión que espero se articule en esta parte del texto, quiere constituir un espacio crítico en el cual sostener una especie de “lucha hermenéutica” en torno a la denominación de “pandillas”, una denominación que la prensa, en complicidad con las autoridades policiales y de justicia, han pretendido “secuestrar” atribuyéndole exclusivamente un sentido negativo. En lugar de buscar otro término que podría ser más adecuado para nombrar el fenómeno pandilleril, creo que el esfuerzo tendría que ir en la

dirección de deconstruir esa denominación, aproximarse a ella con profundidad y rigor conceptual, antes de abandonarla. Es probable que tenga algo de cierto lo que me hizo notar hace poco Rossana Reguillo, en una conversación sobre este tema¹⁷, de que la lucha por disputar el sentido de la denominación “pandillas” en el espacio de enunciación de la prensa y autoridades, sea tremendamente desigual y por ello tendencialmente perdedora. Sin embargo considero útil seguir con la operación crítica de “desecuestrar” el sentido del término, evitando los simplismos y las connotaciones tremebundas que a él se siguen asociando. Esto para que, entre otras cosas, las comprensiones que tengamos del fenómeno sirvan para avivar el debate y como contribuciones específicas para elaborar políticas públicas de juventud oportunas.

Para poder ordenar el material bibliográfico que se ha revisado y poderlo agrupar según ciertos criterios, se han establecido dos categorías analíticas y planteado dos problemas de representación del fenómeno pandilleril. Partiendo de la constatación de que la mayoría de los trabajos concentran su atención en hacer una descripción en torno a las formas y representaciones de la violencia juvenil, ésta será una primera categoría a tomar en cuenta. Una segunda categoría es la de identidades juveniles, que tiene su asidero en el eje de las expresiones culturales. Luego se analizará el problema de la construcción mediática del pandillerismo, entendiendo con ello la naturaleza discursiva y valorativa que subyace a la representación mediática del fenómeno.

Finalmente, revisaré la aproximación al problema que se refiere a las respuestas institucionales que se están dando hacia el pandillerismo en la región, poniendo en evidencia las perspectivas y los enfoques desde los cuales se conciben y plasman esas respuestas. En este punto se tomará en cuenta, además, la entrada analítica del síntoma, con la cual se establece una clave de lectura según la cual las pandillas juveniles son el signo de la descomposición social y de la incapacidad de los Estados de hacer frente a las condiciones estructurales de marginalización de la juventud.

¹⁷ La conversación con Reguillo se dio en el marco de una intervención suya en el seminario internacional: *América Latina en el siglo XXI, Comunicación y poderes*, organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar y ALER, en Quito en marzo de 2009.

JUVENTUD Y VIOLENCIAS PANDILLERILES

Cierto, en todas las iniciativas ilegales criminales o políticas que sean, el grupo, en nombre de su propia seguridad, pedirá “a cada individuo de efectuar una acción irrevocable” de modo que corte los puentes con la sociedad respetable antes de ser admitido en la comunidad de la violencia. (Hanna Arendt, *Sobre la violencia*)

La problemática de la violencia ha atraído cada vez más la atención de los investigadores en el campo de los estudios de juventud. A los ámbitos “convencionales” de análisis, como son el empleo, la educación, la salud y más recientemente las culturas y las identidades juveniles, se ha ido agregando en los últimos años el de la violencia como un objeto específico por investigar. El de la violencia pandilleril en particular ha sido el tópico hacia el que se han dirigido los mayores esfuerzos.

Según la mayoría de los estudios consultados, el “espectro” de la violencia juvenil protagonizada por pandillas recorre prácticamente todo el continente latinoamericano y además estaría en ascenso¹⁸. Hay publicaciones de organismos internacionales o adscritos a gobiernos de la región, como es el caso de la revista Enlace (julio de 2005) del WOLA (Oficina en Washington para Asuntos Latinoamericanos), que señalan: “La actividad criminal de estas pandillas juveniles asola a las comunidades y algunas de estas pandillas bien podrían estar a punto de embarcarse en el crimen organizado”. En otros casos, se afirma que la acción violenta de las pandillas representa una real amenaza a la seguridad nacional de los países en los que operan (Santacruz Giralt et.al. 2001; Rodríguez 2006; CEPAL 2008). La problemática de la violencia ligada a la acción pandilleril encuentra especial atención en varios estudios realizados en

¹⁸ Para Centroamérica: Aguilar, Carranza (2008); Acevedo (2008); Cruz (2005,2006); Guobaud (2007) Gaborit (2005); Rubio (2005); Fournier (2000); para toda la región: OPS/GTZ (2008); BID (2006); WOLA 2006; Concha-Eastman (2000);

Centroamérica sobre el fenómeno de las Maras, siendo la Mara Salvatrucha (M13) y la Mara Barrio 18 las que se enfrentan en todos los países de la subregión, a excepción de Costa Rica y Nicaragua, país este último que, sin embargo, registra presencia de pandillerismo juvenil. Nos concentraremos en las consideraciones contenidas en una reciente publicación realizada en México¹⁹, en la que, según los propios objetivos señalados, se trató de: i) estudiar las políticas y las respuestas desarrolladas por los gobiernos y la sociedad civil; ii) elaborar una serie de recomendaciones para que los tomadores de decisión puedan implementar políticas integrales que vayan más allá de la confrontación y la mano dura; iii) generar redes transnacionales que contribuyan a crear un diálogo más cercano e informado entre investigadores, académicos y tomadores de decisión en Centroamérica, México y los Estados Unidos. El informe, que se encuentra dividido para cada país centroamericano, señala en sus conclusiones que, si bien la violencia pandilleril es un problema común en todos los países, no existen estudios que puedan profundizar sobre el significado y las formas de la violencia y las cambiantes condiciones de su constante transformación. Además, se constata que son muy escasos los lazos existentes, por un lado, con organizaciones pandilleriles transnacionales (sobre todo de Norteamérica) y, por el otro, con el crimen organizado y el narcotráfico. Se hace hincapié en constatar que las políticas y acciones represivas y manoduristas de los gobiernos centroamericanos, no sólo no han disminuido la violencia juvenil, sino que han agravado la situación en dos sentidos, el primero porque, encarcelando a miles de jóvenes sospechosos de pertenecer a las Maras, han permitido que éstas consoliden su rol de organización que protege los sujetos juveniles hasta proyectarse como una verdadera institución capaz de operar por medios de redes de socorro. En segundo lugar, las políticas represivas han tenido una directa incidencia en el recrudecimiento de la violencia juvenil intra e inter pandillas, además de la violencia hacia los jóvenes por parte de las autoridades de gobierno marcada por abusos policiales. En el estudio se

¹⁹ Pandillas juveniles transnacionales en Centroamérica, México y los Estados Unidos, presentado por el Centro de Estudios y Programas Interamericanos (CEPI) del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) 2006.

intenta problematizar la violencia juvenil de las pandillas relacionándola a las violencias políticas y a las guerras civiles y conflictos militares que se dieron en los países centroamericanos en las décadas de los 80 y 90²⁰. No se trata solamente de la relación directa entre estos hechos y las fuertes oleadas migratorias hacia los EE.UU, en las cuales miles de jóvenes centroamericanos experimentan sus primeros contactos con pandillas latinas en ese territorio, especialmente de Los Ángeles. Se muestra también cómo las guerras y los conflictos internos han creado un ambiente propicio para el ejercicio de la violencia pandilleril en esos países (Martell 2007, Nateras 2007, Cruz 2005).

Quisiera ahora tomar en consideración con mayor detalle el trabajo realizado por Carlos Mario Perea en el conjunto de investigaciones del mencionado proyecto de la WOLA. En la investigación de Perea se establece con claridad que el ejercicio de la violencia pandilleril responde a necesidades, tanto de tipo individual como colectivo. En el caso de las pandillas mexicanas, lo que prima es la dimensión colectiva en la administración de la violencia, es decir no está permitido y es castigado el acto violento (sobre todo el asesinato) que no sea por motivos ligados a la acción grupal, y el castigo puede ser la expulsión. Perea establece una diferencia con las agrupaciones pandilleras de Colombia, argumentando que entre ellas no sólo está permitido el uso de la violencia para fines personales sino que, incluso, representa una condición para el ascenso en el grupo. Es interesante notar que, en ambos casos, se intenta concebir a la violencia pandilleril a partir de una especie de “economía del acto violento”, dado que éste representa un recurso y una inversión con los que se puede alcanzar una mejor posición al interior del grupo o, cuando es mal empleado, la salida del miembro que no ha respetado el código colectivo que establece claramente las reglas que permiten su utilización. Plantear una economía del acto violento significa apartarse de ciertas aproximaciones conceptuales que tienden a naturalizar la violencia juvenil, estableciendo una asociación directa entre

²⁰ Un interesante estudio realizado sobre las sociedades marcadas por el posconflicto y su vinculación con el deterioro de la democracia como escenario para pensar el surgimiento de pandillas juveniles violentas se encuentra en Wielandt (2006) editado por CEPAL.

la edad y el comportamiento violento, y que no tienen en debida cuenta las condiciones históricas de mediano y largo aliento que estructuran la vida nacional de los países o de los lugares –barrios, comunidades y ciudades- en los que operan las pandillas. También significa ubicar el problema de la violencia en un contexto más amplio que sólo en la esfera de la moral, teniendo en cuenta que el recurso a la violencia es algo que se sitúa por fuera de una distinción simple entre quienes serían potenciales portadores y quienes no, entre “malos” y “buenos” o “víctimas” y “victimarios”. De ahí que el desafío es repensar la violencia juvenil no como la expresión de comportamientos desviados de la norma social establecida, o como signos de una patología juvenil, cuanto más bien como el terreno en el cual muchos jóvenes encuentran lo mismo que aquellos que no recurren a ella: el reconocimiento en un espacio social altamente competitivo y conflictivo como es el que plantea la modernidad contemporánea (Concha Santacruz 2001, Perea 2006, Cerbino 2004; 2006). Otro elemento que quiero destacar en el trabajo de Perea es que el ejercicio de la violencia pandilleril está asociada, por un lado, a la necesidad de sostener lo que los jóvenes llaman “el respeto” y, por el otro, a un cierto manejo del miedo. También será útil subrayar la reflexión en torno a la relación entre violencia juvenil y niveles de cohesión social que se puede observar en aquellos lugares de México donde actúan las pandillas.

El respeto es el valor más apetecido por el grupo -dice Perea (2006)- porque representa el “termómetro” con el que medir la relación con las otras pandillas y su propia sobrevivencia y, además, es el mecanismo que permite obtener el reconocimiento interno entre los demás integrantes del grupo. La reflexión de Perea apunta a ubicar la utilización de la noción de respeto en los jóvenes pandilleros en una dimensión más amplia, en el sentido que dan a ella los sectores populares. En éstos, el respeto es lo que garantiza la misma convivencia porque la existencia de todos los días depende, en buena medida, de saber respetar a los demás, especialmente en los ámbitos de precariedad social. Al contrario, en estos mismos ámbitos sociales, entre los grupos pandilleros, sus miembros exigen reconocimiento por medio de lo que nombran como “respeto” no para su integridad o dignidad sino para demostrar su capacidad de violencia o brutalidad. De este modo la noción de “respeto” adquiere, por las evidencias empíricas que los relatos de miembros de pandillas realizan, algunos matices que tienden a problematizar su

concepción tradicional que se relaciona con el intercambio, la reciprocidad y el reconocimiento mutuo. Sennett (2003:13) señala que: “la sociedad tiene una idea dominante: la de que tratándonos unos a otros como iguales afirmamos el respeto mutuo”. Sin embargo, es irreal pensar que existe una estructura social de igualdad, la consecuencia de ello para Sennett (ibídem.) es que “para ganar respeto, no hay que ser débil, no hay que padecer necesidad”. Se puede considerar que el significante “respeto” utilizado por los pandilleros apunta a definir una acción de compensación. Aquella que se da por un permanente vacío de respeto padecido a lo largo de sus vidas tempranas: el no respeto de sus padres (la indiferencia, la ausencia de afectos) y el no respeto de los otros estamentos de la sociedad (miradas estigmatizantes hacia los jóvenes populares, la falta de reconocimiento como actores y como sujetos que no caben en la rígida escala de niveles sociales). Con la falta de respeto, afirma Sennett, no se reconoce a la persona que la padece y esto hace que se vuelva invisible como un ser humano integral y que, de ahí, su presencia no importe. Por su parte, Bauman señala claramente que: “cada vez que se plantea la cuestión del “reconocimiento”, es porque ciertas categorías de personas se consideran relativamente desprovistas de él y juzgan a esto como una injusticia” (2001:78)

En Cerbino (2001) he tratado el problema de la envidia –en el sentido precisamente de invidencia- como uno de los factores desencadenantes de la búsqueda de respeto por parte de los pandilleros. La necesidad de compensación de esta invisibilidad ciertamente no puede traducirse en una medida proporcional, lo que quiere decir que las respuestas frente a la invisibilidad asumen el carácter de una exageración en relación a lo que se pretende corregir, esto es la falta de respeto. La humillación del “otro” pandillero, del enemigo o de quien pueda resultar “objeto” para la afirmación y supremacía, es el signo evidente de esa exageración y no proporcionalidad de la reparación o compensación. Por lo tanto el “respeto”, mercancía altamente codiciada entre los miembros de las pandillas, puede ser pensado como la metáfora más significativa de las condiciones de desigualdad estructurales de la sociedad, y también como el síntoma de una

incapacidad, la de los sujetos juveniles, de procesar por otros medios la falta de reconocimiento²¹.

El recurso a la violencia en las pandillas, utilizado para actos diversos que van desde el robo y el asalto, la pelea callejera hasta el asesinato, tiene que comprenderse a partir de que los jóvenes pandilleros aplican un complejo mecanismo imaginario-simbólico que sostiene el “tipo” de afirmación necesaria para dar sentido a su acción y, por supuesto, a su existencia. Es bajo el “régimen de la visibilidad”²², como una de las condiciones constitutiva de la modernidad, que se estructura para el sujeto un modo de ser a través del “ser visto”, del goce escópico que lo alimenta. Esto obliga, de alguna manera, a los sujetos contemporáneos a sostener una lucha permanente para proyectarse por medio de su visibilidad. De esta lucha no escapan los mundos juveniles, todo lo contrario, en ellos encontramos los signos de su radical agudización, envueltos como están en una corriente dirigida por el mercado del consumo, el cual como afirma Young, promete “no meramente la satisfacción de deseos inmediatos, sino también, la generación de esa expresión característica de finales del siglo XX –*estilos de vida* –“(2003:25).

Ahora bien, la mayoría de los jóvenes, organizados o no en colectivos y también de modo individual, actúan a través de complejos ámbitos imaginarios, sostenidos a partir de la apropiación de bienes simbólicos que circulan sobre todo en los medios y que representan la materia prima para las adscripciones identitarias, la afirmación y la diferenciación social. "El vestuario, el conjunto de accesorios que se utilizan, los

²¹Desde el psicoanálisis y antes, desde las reflexiones de Hegel sobre la dialéctica del Amo-Esclavo, sabemos que la búsqueda del reconocimiento es una cuestión fundamental para todo ser humano. Una lectura que sintetiza ambas perspectivas es la que realiza Zizek, que afirma que nunca podemos obtener un reconocimiento pleno, alcanzable por medio del cumplimiento asimismo de una identidad plena con nosotros mismos en la victoria frente a un enemigo, porque la victoria es el momento de una pérdida mayor: aquella de la conciencia de un autobloqueo presente en uno mismo, que funciona como la externalización de una autonegatividad que ningún “otro” puede hacer desaparecer (Zizek en Laclau 1993:260).

²² Según Rancière (2005), un régimen de visibilidad es la capacidad de ver y decir, se refiere a la relación entre poder y condiciones de producción en función de la exposición.

tatuajes y los modos de llevar el pelo, se han convertido en un emblema que opera como identificación entre los iguales y como diferenciación frente a los otros"²³. Sin embargo para “otros” jóvenes, aquellos que forman parte de las pandillas, esa apropiación de bienes simbólicos queda subsumida a un uso *abultadamente* imaginario de la relación con el “otro”, dado que lo que se vuelve imprescindible para la acción pandillera es la construcción de una escena conflictiva en la que las prácticas de la confrontación, sobre todo con otras pandillas, asumen el significado de una afirmación de superioridad que es posible, en la medida en que el otro es *inferiorizable*. Este modo particular de entender la naturaleza relacional de las construcciones identitarias muestra, entre los jóvenes pandilleros, que el dispositivo del respeto hacia el otro, mediado en base a una apelación a elementos que trasciendan los posicionamientos imaginarios y parciales que atañen a cada pandilla, y que sería la condición necesaria para hacer factible y establecer un vínculo social *en la diferencia*, queda desactivado. Esta desactivación es consecuencia del hecho de que: “a estos jóvenes se les prohíbe la entrada a la pista de competición de la sociedad meritocrática; sin embargo se quedan pegados a la pantalla de sus televisores y a los otros medios de comunicación que seductoramente presentan los espléndidos premios de una sociedad adinerada. Ante esta negativa a ser reconocidos, los hombres jóvenes recurren, en todas partes del mundo, a lo que debe ser casi una ley criminológica universal, es decir, a la creación de culturas del machismo, a la movilización de uno de sus pocos recursos, cuales son la fuerza física, la formación de bandas y la defensa de sus propias zonas. Ya que otros les deniegan el respeto, crean una subcultura que gira alrededor del poder masculino y el ‘respeto’” (Young op. cit.:29).

Por ello se puede hablar de una especie de “tribalización” de los grupos pandilleros, siendo radical el desconocimiento del otro o su configuración exclusivamente como enemigo (Martín-Baró 2003), cuya existencia y significado es la de ser *sólo* el medio

²³ Rossana Reguillo (2000 i). La investigadora sugiere el término de "socioestética" como un elemento característico de las culturas juveniles.

para la afirmación de uno²⁴. La consecuencia es que, muy lejos de ser una impugnación del orden constituido, se reproduce y da continuidad a un sistema dominante –el que tiene cabida en una modernidad que solo anuncia ser un proceso civilizador y que, sin embargo, funciona en realidad como un proceso cuya civilización de un hombre es la incapacitación forzosa de otro (Bauman 2004:18-19)- y que promueve un modelo de funcionamiento de las relaciones sociales basado sobre la coerción²⁵. Este modelo tiene que ver, entre otros planteamientos, con lo que Connell (1987) define como el discurso de la *masculinidad hegemónica*. Un discurso que articula y da sentido (de modo exclusivo) a las prácticas (y a los usos lingüísticos) que demuestran tener coraje, virilidad, valentía, respeto y honor. Respeto y virilidad remiten a un discurso autoritario dominante en la mayoría de los países latinoamericanos, que hace de las tradicionales oposiciones binarias fuerte/débil, grande/pequeño, superior/inferior, dominante/dominado, las categorías en las que se sustenta. En ausencia de capacidades de aplicación de otros recursos simbólicos y de apropiadas condiciones estructurales en los territorios en los que actúan las pandillas, es a través de la violencia, hablada y practicada, que los jóvenes pandilleros obtienen un lugar prominente, el ejercicio de un poder que afianza la posición y el liderazgo al interior de estos grupos. Hacer “carrera” y escalar hacia puestos de mando depende, así, de la demostración constante de saber, por un lado, defender a los otros miembros, lo que es posible por medio de la capacidad

²⁴ Martín-Baró (2003) señala que el “enemigo” es el estereotipo por excelencia en las situaciones de polarización social. “El estereotipo del enemigo puede desempeñar un papel significativo en el desarrollo de un conflicto, en la medida en que contribuye a endurecer la polarización y a bloquear los mecanismos de comprensión y acercamiento entre los rivales” Baró, 2003: 143).

²⁵ Bauman (2004:18,19) argumenta en torno al supuesto proceso civilizador de la modernidad lo siguiente: “La modernidad se legitima a sí misma como un “proceso civilizador”, como un proceso continuo que consiste en convertir lo áspero en suave, lo cruel en benigno, lo basto en refinado. Sin embargo, como en la mayoría de las legitimaciones, esto es más un anuncio que una presentación de la realidad. En cualquier caso esconde tanto como revela. Y lo que se oculta es que sólo por medio de la coacción que perpetran pueden las agencias de la modernidad mantener a raya la coerción que han jurado aniquilar; que el proceso civilizador de un hombre es la incapacitación forzosa de otro. El proceso civilizador no es una cuestión de desarraigo, sino de *redistribución* de la violencia” (cursiva en el texto).

de reacción y de pelea y, por el otro lado, la demostración de saber armar la “bronca” (el choque, la gresca) buscándola y haciéndola posible a través de la provocación hacia otra pandilla o, simplemente, en los actos de agresión a transeúntes en la calle.

La valentía y la hombría que es plasmada en actos violentos en los que siempre existe un otro como objeto y víctima, se configura también en el uso de un lenguaje (y una coba) que se inscribe en el mismo marco valorativo, como lo señala también Alonso Salazar refiriéndose al caso de pandillas en Colombia, donde el “parlache” es un “lenguaje que no es gratuito sino portador de una axiología donde la agresión y la desvalorización del otro están en un lugar de preeminencia. El parlache es un habla que cohesiona relativamente a algunos grupos pero refleja en palabras la actitud de intolerancia y desenfreno que prevalece en la sociedad” (1998:124).

Otro ingrediente que sostiene el ejercicio de la violencia juvenil es el miedo. En el trabajo de Perea se lo relaciona directamente con el respeto y con la necesidad de protección que brinda la pandilla. Esta “es la escuela del miedo” afirma (2006:40) y sus miembros llegan a ella por él, “empujados por el espectro de la inseguridad y el pánico; y una vez allí, puestos en medio del <barrio>, la ley insobornable es la de retarlo a fin de someterlo” (ibíd.). Someter al miedo es una práctica constante que se sostiene, entre otras cosas, por el uso de drogas aunque los primeros acercamientos se produzcan en un ambiente de inseguridad. Una vez que el uso se hace rutinario, logra atenuar aquella sensación de temor que caracteriza la acción del pandillero. Sin embargo, el mejor remedio en contra del miedo es el recurso a la violencia, la que puede imprimir en el pandillero la impresión de una superioridad que relativiza o suspende momentáneamente todo tipo de miedo.

En el caso de las pandillas en México, es interesante tomar en cuenta las reflexiones que Perea hace en relación a lo que define como “la singularidad mexicana” del fenómeno. Ya se ha señalado cómo, en estas pandillas mexicanas, prima un código colectivo de acción que no deja espacio alguno a la iniciativa individual. El otro aspecto que sostiene la singularidad mexicana es la presencia de “conectores”, dispositivos simbólicos que hacen de México un país que tiene un “potente tejido social” que garantiza la cohesión entre ciudadanos. Estos conectores de naturaleza ritual y que “cruzan año a año la vida

rutinaria del país” (2006:142) como la fiesta patria, el día de los difuntos, y la celebración de la virgen de Guadalupe, permiten que en México se pueda hablar, muy a diferencia de lo que acontece en los países centroamericanos, de condiciones sociales y simbólicas que reducen el impacto violento de las pandillas. Los conectores representan en palabras de Perea “una cota contra el desborde de los excesos y la violencia” (ibíd: 143) porque, por encima de las fracturas que padecen los grupos juveniles de pandillas, éstos se conectan por esa vía a una totalidad social incluyente que en esas fechas representa la nación mexicana. Se trata ciertamente de un argumento que podría sostener la tesis contraria, de que las organizaciones pandilleras inscriben su acción en un “afuera simbólico” y un desbande imaginario cuando, a nivel de la sociedad o de la nación en su conjunto, se han deteriorado los dispositivos culturales que garantizan la cohesión o el lazo social. A partir de este deterioro se producen nuevas formas de guetización como consecuencia del desmembramiento social y, a su vez, el debilitamiento de estrategias de convivencia, en palabras de Bauman (2006:34): “Cuanto más tiempo permanecemos en un medio uniforme –en compañía de personas semejantes, con las que podemos alternar de modo superficial y prosaico, sin exponernos a malentendidos y sin tener que bregar con la humillante necesidad de traducir significados radicalmente distintos-, más probabilidades hay de que ‘desaprendamos’ el arte de llegar a fórmulas conciliatorias y a un *modus vivendi*”. Es este uno de los argumentos más sólidos para concebir a la organización pandilleril como una estructura “neotribal”, la cual no es más que un síntoma evidente de la descomposición social que en su conjunto padecen las sociedades ultramodernas, sociedades que fosilizan las diferencias, las separan y las vuelven inconciliables.

Algunos investigadores resaltan el carácter evolutivo hacia manifestaciones de violencia de las organizaciones pandilleras, siendo que en un inicio funcionan como un grupo de amigos y un dispositivo de integración social al barrio (Rocha 2006), como una organización de tipo fraternal que brinda a sus miembros autonomía con respecto a la autoridad adulta (Goubaud 2007) o como la conformación de grupos juveniles que sobrevivían en las marginalidades de las grandes ciudades (Cruz 2005). Según estos autores, la evolución hacia el recurso a la violencia y a la acción delictiva se debe, entre otras causas, a una mayor jerarquización y consolidación de la estructura organizativa

como consecuencia de las mediadas represivas adoptadas por los gobiernos centroamericanos, una cada vez mayor clausura identitaria relacionada al control de un territorio claramente delimitado como el del barrio y, especialmente, la reiterada incapacidad de los gobiernos de pensar en políticas públicas para la juventud en general.

Recluida en la delimitación del barrio, la pandilla opera por medio de demostraciones de fuerza y ofrece, de este modo, un espacio de protección hacia las amenazas que provienen de otros barrios en los que actúan otras pandillas. Se instaura así un mecanismo por el cual “la existencia de pandillas en otros barrios es un aliciente para tener una pandilla en el propio barrio” (Rocha *ibíd.*:6); de ahí que la actitud de los moradores de estos barrios sea ambigua hacia el pandillerismo: “muchos habitantes de los barrios sólo perciben a los pandilleros externos como dañinos” (*ibid.*:6). Los barrios a los que se refiere Rocha son los que pertenecen a las zonas urbano-marginales de Managua en Nicaragua; uno de estos llamado *Reparto Shick*, es descrito como un gigantesco conglomerado de barrios en el que viven más de cuarenta mil habitantes como consecuencia de sucesivas migraciones que llevaron a la gente a luchar para conseguir los servicios básicos. Ello se cumplió por las luchas encabezadas por líderes comunitarios que, en el pasado, hicieron posible obtener la dotación de luz y agua, calles asfaltadas, escuelas y otras infraestructuras para el barrio. En la actualidad, sin embargo, los líderes han desaparecido y no han podido ser remplazados por otros debido a que, como dice Rocha: “No es época de luchas comunitarias, sino del cada quien por su cacaste. Los sueños actuales tienen una dimensión más diminuta e individual” (*ibíd.*:6). Reparto Shick es un barrio dormitorio y dominio de desempleados y la única sociabilidad o presencia pública colectiva que ahí marca la vida es la de las sectas religiosas o de la pandilla, ambas actúan excluyendo habiendo sido excluidas y ambas recurriendo a la construcción de identidades primarias, significados y códigos morales propios.

La descripción de este barrio de Managua nos obliga a reflexionar sobre la relación existente entre un conjunto de condiciones de vida de los barrios (más allá de los aspectos ligados a las desigualdades económicas) y la constitución de pandillas juveniles. Se trata de condiciones que muestran el fracaso de los dispositivos que hacen posible el mantenimiento del tejido social y la reproducción de la vida en comunidad

basada en reglas de respeto mutuo y reciprocidad. Esos dispositivos, son de naturaleza social, cultural y psicológica y para citar algunos podríamos hacer referencia a i) las formas rituales de convivencia como son las actividades sociales públicas y de vecindad que convocan a la colectividad y la hacen participe de la construcción del tejido social; ii) La presencia de referentes claros distribuidos en el territorio que permiten las prácticas cotidianas del ocio, de la recreación y del tiempo libre y que cumplen con la función de aglutinantes de las agrupaciones juveniles; iii) las formas inhibitorias de tipo moral que, operando como amortiguadores ante situaciones conflictivas, hacen posible el autocontrol porque canalizan las tensiones por medio de la aplicación de otras modalidades de actuación (no violentas) que de este modo terminan por sublimar aquellas tensiones.

Bourdieu (1999), reflexionando sobre lo que denomina “efectos de lugar” y sobre los “suburbios problemáticos”, advierte que “las evidencias más sorprendentes y las experiencias más dramáticas” que ahí se viven o se ven, tienen su origen en un lugar completamente distinto, son lugares que se definen por una *ausencia*: “esencialmente, la del Estado y todo lo que se deriva de éste, la policía, la escuela, las instituciones sanitarias, las asociaciones, etcétera” (1999:119 cursiva en el original).

Las consecuencias de esta ausencia se reflejan en las modalidades de circulación de capital simbólico y su aprovechamiento para la reproducción social. Por medio de una comparación no únicamente física ni solamente económica entre el “barrio elegante” y el “barrio estigmatizado” (el del suburbio), Bourdieu hace notar que, en el primer caso, se trata de un barrio que, funcionando como un “club fundado en la exclusión activa de las personas indeseables, consagra simbólicamente a cada uno de sus habitantes”, en cuanto al barrio estigmatizado, éste “degrada simbólicamente a quienes lo habitan, los cuales, a cambio, hacen lo mismo con él, ya que al estar privados de todas las cartas de triunfo necesarias para participar en los diferentes juegos sociales, no comparten sino su común excomunió” (ibidem:124). Estas reflexiones ponen al descubierto que, si la conformación del barrio en cuanto a sus condiciones sociales inadecuadas puede ser causa de una conflictividad interna con posibilidades de manifestaciones violenta por la acción de grupos pandilleros, se tiene que tomar en cuenta que nos encontramos ante una causa causada por factores que no se ubican en el mismo contexto barrial y que se

originan en la incapacidad de las administraciones públicas de dotar a los barrios periféricos de condiciones adecuadas.

De ahí que “es indispensable reubicar el estado y el destino de un barrio (sea aristocrático o desheredado, noble o infame) en la *serie diacrónica de las transformaciones históricas* de las cuales es expresión material, transformaciones que jamás hallarán su fuente y su principio en el seno del barrio en cuestión” (Wacquant 2007:22 cursiva en original).

Por otra parte hay quienes (Rubio 2006) sostienen que la acción de las pandillas no tiene directa relación con la precariedad económica de sus miembros. Más bien, afirma este autor, la pandilla se organiza alrededor del terreno sexual de la venta de prostitución femenina y es por medio de esta actividad que la organización recibe el mayor lucro. Además, según los análisis de Rubio el mismo conflicto entre pandillas se daría por la presencia de esta “mercadería” que son las mujeres, cuya “escasez” sería uno de los causantes de las guerras entre estos grupos. Se trata de un enfoque que el mismo autor define poco empleado, tanto por los medios de comunicación como por las investigaciones académicas que se han realizado hasta el momento. Está claro, de todos modos, que se observa la necesidad de diseñar investigaciones que tengan un claro enfoque de género en la aproximación a las organizaciones de tipo pandilleril, dado que en la enorme mayoría de los estudios sobre este fenómeno, el papel de la mujer y la problemática que de él se desprende está casi por completo descuidado.

Elementos de la circularidad de la violencia

Existe un enorme consenso entre los investigadores de la violencia juvenil de que es necesario ubicar el fenómeno en los contextos públicos relacionados con los ámbitos culturales, sociales y económicos, y en el contexto privado de la familia en cada país. De los modos como estos contextos y ámbitos organizan la reproducción de la vida de los sujetos juveniles, dependerá en última instancia el apareamiento, consolidación y niveles de violencia relacionada con el pandillerismo. Masculinidad hegemónica, ausencia de espacios lúdicos de recreación, debilitamiento de la función simbólica de los ritos de cohesión son algunos elementos que asoman en el ámbito de lo cultural.

Inseguridad y conflictos, riesgos de disolución del lazo social como deriva de la ausencia de referentes colectivos en el espacio público y su privatización, barrios que demuestran no ser aptos para la vida porque están desprovistos de infraestructura básica, son elementos que problematizan lo social. Desempleo, subempleo y precariedad laboral, empobrecimiento, falta de oportunidades laborales, contradicción entre poder adquisitivo y ampliación del consumo, tienen que ver con lo económico. Y, finalmente, en el ámbito de la familia se puede observar la crisis que ésta atraviesa como núcleo primordial de distribución de afectos, de socialización básica, de seguridad yóica, de atribución de roles, y el ejercicio diario de violencia simbólica y psicológica (inferiorización del sujeto adolescente y juvenil) y física.

De un modo sintético, se puede afirmar que la acción de las organizaciones pandilleriles responde a un conjunto de condiciones que hacen de la marginación social, económica y simbólica su terreno más fértil.

¿Cuándo interviene la violencia? Cuando las mismas condiciones que instituyen el orden social dominante y los ordenes paralelos en aparente ruptura con el otro, desembocan y tienen salidas distintas, a veces hacia actos violentos y otras veces no. La presencia de la violencia se explica cuando, por un lado, se inserta en el círculo de las violencias, aquellas violencias desde arriba (provenientes de una estructura social desigual) y desde abajo (reacción de los sectores populares a esa estructura) (Wacquant 2007) y, por el otro, debido a la ausencia de “amortiguadores” que son posibles y se activan cuando los sujetos tienen un capital social y simbólico²⁶ lo “suficientemente” grande. La utilización de estos capitales dependerá, sin embargo, de que exista un ambiente en el cual estén garantizadas la circulación de recursos y las condiciones estructurales apropiadas que tiendan a institucionalizarlos. De lo contrario, como señala Wacquant: “En un universo de recursos básicos y con una *alta densidad de predadores*

²⁶ Bourdieu define como capital social la suma de los recursos, actuales o potenciales, correspondientes a un individuo o grupo, en virtud de que estos poseen una red duradera de relaciones, conocimientos y reconocimientos mutuos más o menos institucionalizados, esto es la suma de los capitales y poderes que semejante red puede movilizar (Bourdieu y Wacquant 1995:82).

sociales, la confianza no esta para nada asegurada, de manera que todos deben cuidarse de la violencia al mismo tiempo que estar listos a valerse de ella en cualquier momento” (2007:90, cursivas mías).

El círculo de las violencias puede ser representado -siguiendo a Bourdieu- como la expresión de la violencia inerte de las estructuras económicas y mecanismos sociales transmitidos por la violencia activa de la gente, la cual se ejerce cada día en las familias, fabricas, talleres, bancos, oficinas, comisarías de policía, cárceles, incluso hospitales y escuelas, esta violencia cotidiana es, en último análisis, el producto de aquella violencia inerte. De ahí que Bourdieu hable de una ley de conservación de la violencia, con la que se puede entender que, dado que toda violencia se paga, hay que evitar sembrar violencia (citado en Bourgeois 2005). Bourgeois nos da más elementos para pensar el círculo de la violencia, aquellos que nos permiten afirmar que los actos de violencia no pueden ni deben ser considerados bajo la simple óptica de la responsabilidad personal de quien los comete, dado que son reconducibles a condiciones estructurales que hay que tomar en cuenta (véase también Martín-Baró 2003²⁷). Bourgeois establece una tipología de la violencia por medio de la cual distingue entre *violencia política* (la que administran las autoridades oficiales o su oposición), *violencia estructural* (en términos de desigualdad de condiciones políticas y económicas), *violencia simbólica* (las humillaciones y la inferiorización sistemática) y finalmente la *violencia cotidiana* (la que se expresa en los entornos micro-interaccionales, de la familia o del barrio). Cada vez que hablamos de violencia, deberíamos hacer el esfuerzo de ubicar el tema en el cruce posible de estas cuatro tipologías, y no reducirla a una sola causa como a menudo

²⁷ Creo que puede ser entendida también como violencia estructural el contexto que subyace a la producción de lo que Martín-Baró (2003) llama “trauma social” para referirse a las implicaciones no exclusivamente individuales sino más bien colectivas de situaciones de guerra o conflictividad prolongadas como las que se presentaron en los años 80 en El Salvador y que han terminado por constituir lo que el mismo autor llama “normal anormalidad”.

se hace cuando, por ejemplo, se indica a la pobreza como esa única causa²⁸. De acuerdo con Zizek, el problema que se nos presenta es que, mirando de frente a las manifestaciones de la violencia, al horror que nos produce y a la piedad que nos suscitan las víctimas, tendemos a perder la capacidad de pensar más a fondo lo que él define como una tipología de la “violencia invisible”. La cual contempla especialmente aquellas formas de violencia objetiva y sistémica, o sea, el modo “catastrófico del funcionamiento bien aceitado de nuestros sistemas económicos y políticos” (Zizek 2007:8 traducción mía), y que impide que el lugar de observación de las violencias - subjetiva y objetiva- pueda ser el mismo, dado que la primera de ellas se observa como si se diera en el vacío de la otra.

Alonso Salazar, citando un trabajo de investigación realizado por Ugalde en algunos barrios de Caracas señala: “como en un círculo vicioso, la violencia finalmente es la respuesta a la falta de esperanzas en la vida, que se produce precisamente por la violencia de la que se es objeto, casi da lo mismo vivir que morir, se acorta la distancia entre las polaridades, y la violencia y la muerte, en tanto definen el modo de vivir, establecen toda una cultura de la muerte”²⁹. Hace unos años, en una entrevista con un miembro de una pandilla ecuatoriana, éste se refirió a que siempre asomaba en él la imagen de su muerte, “ahí botado en la calle como un perro” decía, y sin embargo con los hermanitos a su alrededor para enterrarlo con los honores del grupo. La incorporación de que la muerte como una posibilidad nada remota, siendo más bien cotidiana, es una condición que dice mucho de cómo el uso de la violencia se ha interiorizado en las agrupaciones pandilleriles y de que se borra una distinción clara entre ser victimario o víctima de ella.

²⁸ Amartya Sen, (2007) en el libro “La povertá genera violencia?” alerta en contra precisamente de la visión simplista de lo que define “reduccionismo económico” por medio del cual se asocia la violencia con la pobreza de una manera lineal.

²⁹ Salazar Alonso, (1998) “Juventud y Violencia” en Padilla Herrera J. A. compilador “La Construcción de lo Juvenil” Reunión nacional de Investigadores sobre Juventud, Causa Joven, México (pag. 163).

Por su parte, Reguillo, investigadora de culturas juveniles, habla de: una especie de “transferencia” de responsabilidades cuando se trata la violencia sin tener en cuenta los contextos sociopolíticos en los que se despliega, haciendo aparecer a los jóvenes, especialmente aquellos de sectores marginales, como los responsables directos de la inseguridad en las ciudades. La investigadora mexicana, además, capta muy bien la relación entre condiciones de marginación y exclusión en las que están inmersos muchos jóvenes de las periferias de las ciudades latinoamericanas y el ejercicio de la violencia y advierte: “La marginalidad y la exclusión son condiciones que se aprenden, se vuelven piel, se hacen conducta y esta es una violencia mayor” (1999: 72).

Violencia y responsabilidad

Es indispensable discutir el problema de la responsabilidad de los adolescentes y jóvenes ante el ejercicio de la violencia pandilleril. Lo haré tomando en cuenta la reflexión que Arendt hiciera sobre la “banalidad del mal” y también analizando cómo, en el caso ecuatoriano, el Código de la Niñez y Adolescencia trata la cuestión de la responsabilidad ante la ley de los adolescentes infractores.

Es muy conocida la polémica tesis sostenida por Arendt (2005) -quien realizó por encargo del semanario estadounidense *The New Yorker* la cobertura del juicio en contra del ex militar nazi Adolf Eichmann en Jerusalén- de que la actuación de este criminal, lejos de ser entendida como la manifestación demoníaca y especialmente malvada de un sujeto cuyo comportamiento sería excepcional, debe ser reconducida a la aplicación mecánica e irreflexiva de procedimientos burocráticos y administrativos ya establecidos. A esto Arendt llama “la banalidad del mal”, cuya implicación principal es que no se puede atribuir la responsabilidad a una persona -Eichmann- por los hechos horribles que este protagonizaba, dado que “simplemente” cumplía de modo normal con una rutina asignada y ordenada, lo que le impedía o hacía imposible que supiera que estuviese obrando mal. De modo que, este criminal según Arendt, difícilmente podía sentirse responsable de los actos que cometía.

En los modos como se ejerce la violencia entre miembros de grupos pandilleros, abocados a ella por razones que hay que buscar en una estructura basada en relaciones

verticales y jerárquicas, es posible rastrear una cierta dimensión de la banalidad del mal. En el funcionamiento del grupo pandillero, el hecho de acatar cualquier tipo de orden que un superior imparta, hace razonable pensar en una escasa responsabilidad del que, en nombre de aquella orden, comete un acto violento. Si, como hemos visto en el caso de las pandillas juveniles de México, la actuación individual no consensuada es considerada atentatoria a la integridad del grupo, por otra parte la decisión que el grupo o su líder tome de que es necesario cumplir una “misión” que prevé el uso de la violencia, hace muy difícil que haya un margen para desatender esa decisión. La presión del grupo (el poner en cuestionamiento la fidelidad, la pertenencia o la hombría), y la sanción prevista para al “desertor” (inmediatamente tildado de cobarde y el sometimiento a castigos corporales), son tan intensas y radicales que la misión ha de llevarse a cabo sin titubeos. Estas consideraciones ponen al descubierto que, junto con la cuestión de la responsabilidad individual del sujeto pandillero, se abre otra problemática, la de la corresponsabilidad del grupo o del entorno más amplio³⁰.

En Ecuador y en la mayoría de los países latinoamericanos, las diversas legislaciones han puesto en marcha un Código de la Niñez y la Adolescencia que se inspira a la Convención de los derechos del Niño aprobada por la ONU en 1989 y suscrita por casi todos los países de la región a excepción de los EE.UU. La Convención y, por ende los Códigos, introducen el enfoque de derechos como el que sostiene una nueva concepción del niño y del adolescente, dado que se pasa de considerarlos “objetos de tutela” a reconocerlos como “sujetos de plenos derechos”. El cambio de perspectiva supuso el abandono de la doctrina denominada de la “situación irregular”, con la que juristas,

³⁰ En este sentido, conviene mencionar que esta suerte de *dilución* de la responsabilidad individual cuando el acto violento ha sido ordenado por un superior jerárquico no se ha limitado, en el contexto latinoamericano, al debate sobre organizaciones pandilleras y, por el contrario, fue esgrimida por miembros de las fuerzas armadas como argumento justificatorio de crímenes contra la humanidad perpetrados durante las dictaduras que gobernaron los países del Cono Sur en la década del 70. Recordemos que, en el caso de Argentina, el argumento se encarnó en la denominada “Ley de Obediencia Debida” que, hasta su derogación en el año 2004, impidió el juzgamiento de cientos de militares genocidas.

sociólogos y, en general, propulsores de la acción de “los salvadores del niño” se referían a las circunstancias de peligros materiales y morales producidas por las sociedades modernas cada vez más urbanas e industrializadas (Platt 1982:31). En base a esta doctrina, los niños y adolescentes eran tratados como si fueran naturalmente dependientes de las instancias adultas de control, y considerados como individuos inmersos en situaciones de vulnerabilidad y riesgo, potenciales generadores de peligro para sí mismos y para el resto de la sociedad. Es por esto que requerían de constante vigilancia y protección, aunque fuese en contra de su propia voluntad que, de todos modos se presentaba, ella también, como no formada.

Una de las mayores consecuencias de la transformación radical que significó el abandono de la doctrina de la situación irregular es la que tiene que ver con la distinción entre inimputabilidad penal y responsabilidad ante la ley. El principio de inimputabilidad penal se aplica a niños, niñas y adolescentes, estos últimos, sin embargo, a partir de los 12 años, son responsables por sus actos jurídicos y hechos ilícitos ante el Código y la Ley penal. De este modo, el Código establece una relación directa entre el niño y el adolescente concebido como sujeto de derechos y la determinación de ser un sujeto responsable. Ser responsable significa que el adolescente es considerado como alguien con capacidad suficiente para reflexionar sobre sus actos y, por lo tanto, para responder por ellos. Por medio de actos de habla, con los cuales el sujeto adolescente expresa las ideas que ha podido elaborar en torno a un determinado acontecimiento en el que participó, es que se despliega su capacidad de reflexionar y por ende su responsabilidad. Todo acto de habla del adolescente se compone por un modo propio y particular de generarlo y por una dimensión colectiva que lo atraviesa y lo enmarca. No es sólo la persona la que habla, lo hace también y por su intermedio, el entorno social en el que esa persona se desenvuelve. Es por esto que el problema de la responsabilidad no puede ser considerado exclusivamente un asunto individual, que es a mi parecer el modo como lo concibe el Código, siendo la corresponsabilidad -social e

individual a la vez- una dimensión que debería ser contemplada: hay que situar la responsabilidad del sujeto a la luz de condiciones colectivas³¹.

Judith Butler, reflexionando sobre los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, se pregunta sobre la relación entre responsabilidad individual y condiciones globales que dan forma a esa responsabilidad. Una serie de preguntas que esta autora formula aparece particularmente significativa para nuestro caso: “¿De qué modo la violencia radical se vuelve una opción, cómo es que para algunos se presenta como la única opción viable, bajo ciertas condiciones globales? ¿A qué tipo de violaciones responden? ¿Y por medio de qué recursos?” (2006:40). Butler advierte de que no se trata de desresponsabilizar al individuo atribuyendo las culpas a las condiciones. Afirma que: “más bien se trata de volver a pensar la relación entre condiciones y actos”. Y prosigue: “nuestros actos no son autosuficientes, sino condicionados. Actuaron sobre nosotros al mismo tiempo que actuamos, y nuestra ‘responsabilidad’ descansa sobre la articulación de ambos” (ibíd.:41).

Ahora bien, uno de los derechos que el Código ecuatoriano de la Niñez y la Adolescencia estipula es el de “ser oído e interrogar”. Este representa sin duda alguna el derecho que mejor expresa la concepción de “sujeto” de los niños, niñas y adolescentes, porque les reconoce la facultad de expresión, de la cual depende en buena medida la asunción de responsabilidad. El respeto de este derecho implica, además, que en el juzgamiento de infracciones el juez tenga a bien considerar la aplicación de medidas socioeducativas en lugar de otras de tipo represivo. En Ecuador, según los resultados de un diagnóstico realizado por la Universidad Católica de Guayaquil³² se

³¹ Esta es una consideración fundamental que se desprende de la perspectiva ecológica aplicada al análisis social, una perspectiva de la que me ocuparé más adelante a propósito del enfoque comunitario de la intervención con jóvenes. Una revisión general de esta perspectiva se encuentra en Musitu Ochoa et. al. (2004).

³² Universidad Católica de Guayaquil, Chiriboga H. et al. (2008) Diagnóstico y análisis de los modelos de atención en el sector justicia, en el ámbito de la protección integral de niños, niñas y adolescentes en alto nivel de exclusión en algunas provincias del litoral ecuatoriano.

observa que los juzgados resuelven aplicar, en altísimo porcentaje, medidas de privación de libertad, en comparación con otras medidas socioeducativas.

Para hacer que el derecho a ser oído sea respetado plenamente, los funcionarios de justicia penal juvenil deberían ser capacitados para crear las mejores condiciones para que el adolescente pueda expresarse y, al mismo tiempo, adquirir las habilidades necesarias para saber escuchar. Lo cual, a su vez, debe suponer que aquellos funcionarios tengan en muy buena cuenta que el que está al frente de ellos es un sujeto de derechos que, por ello, hay que respetarlo en plenitud.

Una escucha atenta, meditada y reflexiva permitiría rastrear aquellos elementos de corresponsabilidad de instancias colectivas -léase entornos familiar, grupal, barrial y el de las autoridades- que están presentes en los actos de habla del adolescente. La posibilidad de llegar a la aplicación de medidas socioeducativas indudablemente depende, en última instancia, de la calidad de esa escucha. La cual también puede permitir que el sujeto adolescente, por medio de la palabra, inicie un recorrido subjetivo que lo lleve a aceptar la responsabilidad de sus actos.

Desde la perspectiva del psicoanálisis, la palabra expresada no es algo meramente comunicacional, dado que remite al registro de “lo simbólico”, es decir del ámbito especialmente humano del orden social dotado de sentido. La palabra, desde esta perspectiva, “quiere decir esencialmente demanda, demanda de reconocimiento, demanda de amor, demanda, sobretodo, de algo que el Otro al que se dirige (el Otro del lenguaje) no puede dar: aquella marca que de certeza del hecho de que ‘yo soy yo’” (Di Ciaccia en Zenoni 1999:VIII, traducción mía).

En el espacio de los juzgados, y sobretodo fuera de ellos, en instancias idóneas y desjudicializadas, los adolescentes y jóvenes pueden utilizar la palabra para expresar esas demandas, que recaen bajo la dimensión de la representación social del reconocimiento, de un modo que muy difícilmente es viable en los escenarios conflictivos de la calle, dado que el ejercicio de esa palabra es la mayoría de las veces negado, y esta negación se traduce en el acto violento como el único posible para obtener el “respeto” o el reconocimiento. Sin embargo, vale la pena reportar aquí la reflexión de Habermas cuando, a propósito del reconocimiento como condición

necesaria para que una identidad, colectiva o de un yo, pueda asegurarse, afirma: “hablar de reconocimiento arrancado a la fuerza es en sí mismo una contradicción. Por tal vía lo más que puedo arrancar del otro es un reconocimiento no autentico o aparente. Y, o bien este se transforma en reconocimiento real, o se torna quebradizo, es decir, queda patente que los signos de reconocimiento a que he obligado al otro no significaban por parte del otro ningún reconocimiento en serio” (Habermas 1994:216).

No obstante esta advertencia de Habermas, la vida en la calle de muchas periferias de las ciudades latinoamericanas, significa para los jóvenes desarrollar una habilidad –la de mostrarse como “hombres de respeto”– cuya adquisición es consecuencia del abandono de las mediaciones simbólicas atribuibles al ejercicio de la palabra en el sentido que le hemos dado aquí. La falta de ese ejercicio, que se ha venido produciendo por las paupérrimas condiciones sociales y vitales de la calle junto con otros factores familiares, educativos, económicos, hace asomar y consolida la habilidad del “hacerse respetar” como lo que soporta la búsqueda de un reconocimiento, aunque por esta vía pueda ser considerado simplemente ilusorio y mostrarse, sobre todo, como una práctica que es claramente incapaz de construir o mantener relaciones o vínculos interpersonales que se aparten del “ciego *passage à l’acte* [pasar al acto], donde la violencia es una administración implícita de impotencia” (Zizek 2007:85, traducción mía).

Jóvenes víctimas de violencia

Enmarcar la problemática del pandillerismo en el círculo de la violencia nos permite adentrarnos en otro territorio, ya no con los jóvenes como autores de acciones violentas sino como víctimas de ellas. Esta es una de las aproximaciones que quizás produce una diferencia notable entre la tradición de estudios de *gangs*, de cuño norteamericano, y los propios de Latinoamérica. La mayoría de estudios e investigaciones sobre el aspecto de victimización de jóvenes, especialmente de los sectores populares, hacen hincapié en el papel de victimario asumido por las policías en el continente. Como ya se ha señalado, es en Centroamérica –subregión en la cual a partir del año 2003 los gobiernos que se han instalado han expedido un conjunto de leyes denominadas “Plan Mano Dura” y

“Plan Super Mano Dura”- donde se puede detectar la mayor concentración de crímenes o abusos policiales en contra de los jóvenes sospechosos de pertenecer a las Maras.

Otra diferencia entre la tradición norteamericana y la latinoamericana en cuanto a estudios de pandillas, tiene que ver con una revisión de la “perspectiva patológica y desviacionista” que emplea la primera, en relación a una, de corte más bien culturoológico, que utiliza la otra (esto se verá en detalle más adelante, cuando tratemos la dimensión de la pandilla como identidad cultural). En cuanto a la problemática de la violencia, quiero solo señalar que la perspectiva patológica y desviacionista, a la que se va agregando una “anómica”, cuyos orígenes se remontan a la criminología de comienzo del siglo XX en los EE.UU, interpreta el fenómeno de las pandillas como organizaciones que se dedican principalmente a actividades ilícitas, criminales y violentas (Hall 1904; para una revisión crítica de estas posturas ver Brotherton y Barrios 2004³³). Catalogar a los grupos juveniles de pandillas como desviados es un modo para esconder las desigualdades de las ciudades contemporáneas, así como los aspectos culturales que configuran la acción social que desempeñan los diversos grupos juveniles (Venkatesh, 2003).

Es con las investigaciones de la denominada “Escuela de Chicago” que podemos asistir a una importante revisión de la perspectiva desviacionista, con un viraje hacia una aproximación interpretativa basada en la constatación de que las “bandas juveniles” se articulan alrededor de un espacio de creación cultural en los intersticios de la sociedad. (Trasher, 1927; Whyte, 1943). Trasher pone énfasis en el aspecto de “formación espontánea” que caracterizaría a estas organizaciones, aunque luego, en su definición ya clásica, señala un conjunto de tipos de comportamientos que las van estructurando por medio sobretodo del conflicto en las “aéreas intersticiales” de las grandes urbes (Feixa 1998). Por su parte Whyte, por medio de un conjunto de solidas investigaciones, en términos de trabajo de campo y observación participante con miembros de bandas, va

³³ Brotherton y Barrios en el libro ALKQN (2004) tratan, precisamente, de deshacerse de esta tradición criminológica presente en los EE.UU, y que enmarcan en una ciencia social positivista, asumiendo de modo crítico una perspectiva de “criminología cultural”.

desarrollando aún más la idea de que las organizaciones juveniles forman sus propias sociedades relativamente independientes de la influencia de los mayores, y que la naturaleza del grupo no era prioritariamente delincencial sino de solidaridad comunitaria (Whyte, 1943).

Pese a estos aportes, terminologías como comportamientos desviados, destructivos o antisociales, aún están presentes en la tradición norteamericana de estudios de *street gangs* y de la que, entre otras, se han apropiado instituciones policiales como el FBI, para el cual el combate a las pandillas supone estrategias y acciones similares a las que se realizan en contra de las organizaciones criminales no juveniles.

Violencia y tatuajes

Quiero retomar ahora la reflexión en torno a cómo los jóvenes pueden ser víctimas de violencia. Lo haré analizando brevemente la práctica de tatuarse entre los jóvenes pertenecientes a las organizaciones de Maras centroamericanas.

El apareamiento de formas contemporáneas de escritura corporal, como es la de los tatuajes (y su correlato de perforaciones y otras modificaciones del cuerpo) ha sido concebido a partir de un discurso médico-psiquiátrico conectado con una perspectiva criminológica (Nateras 2002, Le Breton 2005). Una de las imágenes más recurrentes de cuerpos tatuados es la que se asocia a los escenarios de las cárceles. De ahí que esos cuerpos hayan sido a menudo relacionados con sujetos delincuentes y violentos. En buena medida se debe a esa asociación que el tatuaje haya sido y sea objeto de estigma; porque, si tenemos en cuenta que hay grupos sociales que tradicionalmente ponen al tatuaje entre las operaciones culturales más relevante de su vida social –es el caso, por ejemplo, de los Maorí de Nueva Zelanda– podemos afirmar que el juicio que la opinión pública tiene sobre el tatuaje dependerá del lente con el que se lo mira. Y ese lente está fuertemente condicionado por un discurso que criminaliza a los sujetos portadores de tatuajes y los condena de antemano como patológicos o peligrosos³⁴. Ahora bien,

³⁴ Esta claro que no nos referimos a la práctica de tatuarse que, en los últimos años, ha adquirido el significado de una moda difusa entre jóvenes y menos jóvenes. Se puede afirmar, con un grado satisfactorio de pregnancia empírica, que la operación de tatuarse recaería bajo la dimensión de una moda

incluso si admitiéramos que la práctica del tatuaje se desarrolla principalmente dentro de los centros penitenciarios, debemos señalar que esa práctica lejos de ser el simple reflejo de una conducta anómala o antisocial, es el signo visible de las condiciones de vida que se dan en la reclusión y también una reacción ante la mirada estigmatizadora del delito. En la cárcel, muchos presos hacen evidentes, por medio del tatuaje, las profundas injusticias que han vivido y las múltiples formas de violencias de las que han sido objeto. No exageramos al decir que en muchos tatuajes se pueden leer representados los signos de esas violencias que, de ese modo, se hacen piel y carne, con huellas que están ahí para que la memoria pueda actualizarse en cada momento y que viabilizan, de algún modo, la construcción de vínculos con “los de afuera” que, de otra manera, serían imposibles. Además, como sabemos, esas huellas son el signo de una evidencia: del tiempo transcurrido en la cárcel, de las destrezas para sobrevivir en ella pese al ambiente conflictivo que la caracteriza y, por lo tanto, de la alcanzada meta de ser un recluso dotado de lo que puede ser la condición más preciada al interior del centro, el respeto que los demás le tienen. El tatuaje como un signo de la manifestación de “superioridad masculina” es algo que se ha venido imponiendo en los últimos tiempos como una característica muy presente entre los jóvenes, que la adoptan para hacer frente a la necesidad de autoafirmación y de aplacamiento de las dudas existenciales que atormentan al sujeto juvenil. En palabras de Le Breton (2005:74): “El tatuaje (...) también aquel realizado de modo aproximativo, crea un aura imaginaria de potencia y peligro alrededor del sujeto, incitando a los demás a quedarse a distancia y a evitar el conflicto”.

Si, por un instante, abandonamos el discurso que estigmatiza a los tatuajes y nos concentramos en el valor cultural que ellos representan y en las subjetividades que expresan, podremos analizar, aunque brevemente, otros aspectos que se relacionan con esta práctica.

moral y socialmente aceptada cuando quien lleva el tatuaje está exento de “sospecha”; este alguien difícilmente podría ser un joven, popular, negro o callejero.

Lo haré, en primer lugar, relatando la experiencia de un joven que decide de qué modo “ocultar” sus tatuajes una vez que ha resuelto vivir fuera de su contexto social de referencia. Y en segundo lugar (con un ejemplo muy diferente al primero) quiero establecer una hipótesis de lectura sobre la práctica de tatuarse entre las Maras de Centroamérica, comparándola con la anterior.

David es un joven de Martinica que, por tradición, tiene en su cuerpo varios tatuajes. En París, ciudad a la que llega para estudiar artes plásticas, decide trabajar sobre sus tatuajes para un taller que tiene como tema “la piel”. En un primer momento, dándose cuenta de que sus raíces autóctonas de una isla antillana son atractivas a la mirada exotista de la mayoría de europeos, decide redibujar sobre un papel muy fino los principales motivos de los tatuajes tradicionales martiniqueses. Sin embargo, el grupo de taller le hace notar cuán simplista es ese enfoque, lo que genera una discusión que va revelando poco a poco una relación conflictiva: los tatuajes en su infancia son normales, son una práctica común de su etnia; en su adolescencia, cuando se separa de esta parte de su familia para migrar a una vida más urbana, estos tatuajes se vuelven un signo negativo que David empieza a ocultar. Esta reflexión sobre el sentido de sus tatuajes le permite, primero, aclarar que sus tatuajes no son una simple decoración, sino que tienen que ver con el contexto cultural de su proveniencia. Así que la propuesta para el taller empieza a transformarse. En lugar de redibujar los tatuajes, decide imprimir sobre el mismo fino papel –es una especie de cita y metáfora de la liminalidad de la piel– las fotografías que registran la acción performativa de simular el borramiento de sus tatuajes. En ellas, David hace el gesto de borrarlos cuando en realidad los está mostrando, los está sacando a la luz aunque de un modo diferente. Se trata de una operación interesante la de David, porque da cuenta del grado de reflexión que ha podido producir en torno a la utilización de tatuajes más allá de anclar su significado en el horizonte cultural en el que se inscriben. En él (al contrario del otro caso que señalaremos a continuación) el modo simbólico con el que simula el borramiento de los tatuajes, nos dice de la capacidad de ponerlos entre paréntesis, de transformarlos, en un contexto nuevo de existencia como es el que David vive en una ciudad como París. De todos modos, la experiencia de David nos permite vislumbrar –más allá de la visión según la cual el carácter permanente de los tatuajes determinaría su naturaleza

inmutable- cómo esas huellas en el cuerpo hacen posible reactualizar el sentido de la vida en cada momento.

Por otro lado, tenemos la práctica de los tatuajes presente entre los *mareros* de la *Mara salvatrucha* y la de *barrio18*, como un mecanismo simbólico de diferenciación mutua, o como “una forma de comunicación exclusiva (nosotros frente a los otros), que exterioriza una identidad, sirviéndose del cuerpo como medio de comunicación y de ciertos símbolos que son valorados por el grupo” (Reguillo 1991:227). Sin embargo, la utilización de los tatuajes por parte de los miembros pertenecientes a Maras, nos permite señalar un aspecto que marca una diferencia relevante con el anterior en cuanto a la dimensión de la violencia. Los jóvenes mareros acostumbran tatuarse todo el cuerpo incluyendo el rostro. Es probable que esta costumbre se haya ido transformando con el tiempo debido a las sucesivas medidas represivas tomadas por las autoridades de gobierno de esos países para enfrentar el problema de las Maras. Los planes de “Mano Dura” y “Súper Mano Dura” han permitido, entre otras cosas, criminalizar a los tatuajes volviéndolos ilegales. En efecto, estos planes se plasman en una “ley antimara” cuyo objeto fue el establecimiento de “un régimen especial y temporal para el combate legal de las agrupaciones conocidas como Maras o pandillas”. Asimismo, definieron como asociación ilícita a la pandilla y la conceptualizaron como “aquella agrupación de personas que actúen para alterar el orden público o atentar contra el decoro y las buenas costumbres, y que cumplan todos o varios de los criterios siguientes: que se reúnan habitualmente, que señalen segmentos de territorio como propio, que tenga señas o símbolos como medios de identificación, que se marquen el cuerpo con cicatrices o tatuajes”³⁵.

Si dos o más jóvenes, transitan por las calles de las ciudades de esos países (y también de los EE.UU) mostrando tatuajes, pueden ser apresados con “justa” razón gracias a esas medidas. Las cuales han producido dos consecuencias: han llevado a que los

³⁵ Los párrafos de la referida ley han sido tomados de: www.elfaro.com.sv/Secciones/Noticias/20040614/Fespad2_LeyAntimaras.doc según consulta realizada 14/10/2008.

mareros busquen otras formas de demostrar su pertenencia a las Maras, ocultando los tatuajes o, también, que se hayan puesto en marcha algunos proyectos, llevados a cabo por las ONG o instancias vinculadas a las distintas iglesias, con el objetivo de reinsertar a los jóvenes mareros a la “sociedad normal”, por medio del “borramiento” de los tatuajes. Este se lo ha realizado con diferentes técnicas, que van desde las más primitivas -como el empleo de ácidos que corroen la piel- hasta la utilización del láser. José, un joven hondureño hoy “reinsertado” que he entrevistado en un suburbio de San Pedro Sula, me muestra las huellas de ese borramiento y me dice que, muchas veces, ha tenido que mostrarlas cuando se le ha presentado la oportunidad de solicitar un empleo. Las muestra sin ocultar el hecho de que siente vergüenza. Está claro que el borramiento funciona como un potente signo de disciplinamiento, de modo que, si el tatuaje representaba el estigma, su borramiento representa la infamia. Aquí podemos observar una doble violencia, la primera que, como hemos dicho, se inscribe en el tatuaje como síntoma de todo lo que no anda en la sociedad, de todas las formas de injusticia. Y la segunda (más intensa sin duda alguna) que tiene que ver con la humillación de la que son objeto los jóvenes, que mostrando cómo se han borrado los tatuajes, prueban que han podido “redimirse”. Como se puede imaginar ese borramiento no es posible, ni materialmente -porque la marca que deja ahí estará para siempre- ni simbólicamente (lo que es más grave) porque los jóvenes llevan esa marca bajo el enorme peso de la vergüenza³⁶. Es necesario, además, señalar la profunda diferencia que existe entre las dos operaciones, la de tatuarse y la del borramiento. Tatuarse, no solamente el cuerpo, sino también el rostro, que es algo que resulta inusual en otras organizaciones pandilleriles, puede significar mucho más que una modalidad de comunicación. Puede ser el signo de una decisión, conciente o no: haber cortado con cualquier posibilidad de socialización y relación con la “sociedad normal”. Me parece que podría ser el signo de una radical retirada o repliegue sobre un sí mismo colectivo, que ha extremado la ruptura con cualquier otro que no sea aquél que es parte del grupo de similares. Una especie de estallido de un “real” que no se presta para simbolización alguna, un real

³⁶ Resuena, a este propósito, aquel refrán de un tango que habla de “la vergüenza de haber sido y el dolor de ya no ser”.

crudo y silencioso, casi afásico que se imprime en el cuerpo y el rostro. Podría ser entonces el signo más intenso de un límite, el que asoma por los procesos de desocialización (Valenzuela 2007) que se han vuelto sistémicos en las últimas décadas, y que padecen de modo particular los jóvenes de los sectores populares de las grandes ciudades latinoamericanas. No hay que olvidarse que el rostro representa de algún modo una dimensión liminar del yo y del otro, es la frontera a la vez individual y social entre lo privado y lo público. Los tatuajes del rostro quieren ser un desafío para la mirada del otro, quieren forzarlo a experimentar dos posibilidades, o mirar o bajar la mirada. En el primer caso podría ser una experiencia insoportable además de peligrosa, dado que no existen elementos suficientes en el contexto cultural donde se produce para darle un sentido aceptable. En el segundo caso se trataría de la máxima demostración de la ruptura. En ambos casos sin embargo, estamos ante una renuncia, el abandono de la “norma” para construir un espacio propio en el que no sólo las figuras tatuadas en el rostro no dan miedo sino que son emblemas de pertenencia. Lo que en la sociedad normal es estigma y delito se convierte en emblema en el grupo de “iguales”. La transformación del estigma en emblema (Goffman 2003 [1963]), se produce cuando el sujeto que expone las huellas de sus creaciones las devuelve a la sociedad de los otros (de los “normales”), como si se tratara de hacer posible que la mirada de éstos se vea allí reflejada. Claro está que esto no acontece nunca, al menos entre los representantes de las autoridades, de la opinión pública y de los medios de comunicación. Todo lo contrario, el estigma construido socialmente funciona como un portentoso mecanismo de producción de estereotipos, los cuales -en palabras de Hall (1997)- reducen, esencializan, naturalizan y fijan la “diferencia”³⁷.

Con la operación del borramiento de los tatuajes nos encontramos con una acción muy distinta a la otra. Lo que está en juego es el intento de aniquilar al sujeto, de quebrar

³⁷ Ha sido Erving Goffman (2003 [1963]) que ha subrayado el carácter relacional del estigma cuya definición -sostiene- no es un asunto de atributos en sí mismos del portador del estigma, sino de cómo éste permite confirmar la normalidad de quien lo genera por medio de la desacreditación del individuo estigmatizado. De ahí que lo que está realmente en juego con el estigma es la imposibilidad de que el individuo estigmatizado sea aceptado por los “normales”.

toda posibilidad de representación de su vida, proyectándolo en la infamia, la vergüenza y en el *sujetamiento*. Se trata, indudablemente, de una violencia directa de mayor intensidad porque pretende desarticular al sujeto, mortificándolo, para volverlo un ente pasivo. Se hace patente la inviabilidad de proyectos de esta naturaleza que, en lugar de reintroducir condiciones mínimas de socialización, parecen ahondar aún más en lo contrario, en lo que Arendt (2002) define como “cortar los puentes con la sociedad respetable”³⁸.

Está claro, además, que la diferencia que hay entre la subjetividad de David y la de José depende del modo cómo el cuerpo es concebido y puesto al interior de lo que se ha denominado el círculo de la violencia, de cómo se configura la experiencia de ser víctima de ella, y de cómo ciertos gestos -como tatuarse o borrarse los tatuajes- encuentran o no un sentido aceptable y digno, tanto a nivel social como del mismo sujeto.

PANDILLAS COMO IDENTIDADES JUVENILES

La actitud de los jóvenes respecto a la sociedad siempre desborda un poco el papel que la misma asigna a la juventud. A veces esta misma relación se rompe; y los jóvenes, formando su propia sociedad, van a tientas por un camino aparte, difícil de describir. (Jean Monod, *Los Barjots*)

³⁸ Es importante notar que de este “cortar puentes”, al que alude Arendt, y que se aplica tanto a los mareros activos como a los “destatuados”, podría padecer también el trabajo investigativo, una práctica que al contrario podría reconstruir esos puentes pero que para poderlo hacer, tiene que asumir el enorme reto formulado por Mertz (2002) en los siguientes términos: ¿Cómo configurar un acto cercano de comprensión de fenómenos donde la *condiciones básicas de certeza sobre alguna conexión social* desaparecen, o donde la *propia fibra de la condición humana ha sido trastocada*? (citado en Jiménez Ocampo en Revista Nómadas octubre 2008, pag. 42; cursivas mías).

Como ya se ha señalado, la tradición latinoamericana de estudios de pandillas, que se remonta a finales de los ochenta e inicios de los noventa con los trabajos de Valenzuela (1987), Vigil (1988), Salazar (1990), Reguillo (1991), –trabajos que coinciden con el apareamiento del fenómeno pandillero en la región– se enmarca en una perspectiva epistémica muy distinta a la tradición norteamericana de estudios de *gangs*, siendo el entramado de la identidad cultural su dimensión principal de análisis³⁹. El elemento común a todos estos estudios es el de haber resaltado la centralidad del recurso de la cultura⁴⁰ (Yudice 2002) como articulador de la organización y reproducción de las organizaciones juveniles de pandillas. Es probable que haya existido una influencia más o menos directa en estos investigadores de trabajos “clásicos” de etnología y sociología de la juventud entre los cuales podemos citar *Les Barjots* de Jean Monod (1968) desde Francia, *Resistance through Rituals*, de Hall et al. (1993 [1976]) y *Subculture, the meaning of style* de Dick Hebdige (1979) desde Inglaterra.

³⁹ Son varios los trabajos realizados hasta hora a lo largo de la región latinoamericana sobre la dimensión cultural del pandillerismo, en particular se puede ver en México: además de Valenzuela (1988); (2002); (2007) y Reguillo (1995); (2000), también Martel (2007), Nateras (2006); (2007), Oriol et. all. (1996); en Colombia: además de Perea y Salazar, también Muñoz (2002) Martin Barbero (2002), Serrano (2000); Estado del arte del conocimiento producido sobre jóvenes en Colombia (2004) RAES Programa Presidencial Colombia Joven – GTZ – UNICEF Departamento de Investigaciones Universidad Central; en Ecuador: además de Cerbino, Argudo (1991), Andrade (1994) Curbelo (2004); en Chile: Ganter y Zarzuri (1999). En Argentina: Míguez (2008). Una visión de los movimientos juveniles en América Latina se encuentra en Feixa C., Molina F., Alsinet C., (2002). Por el contrario, una visión crítica al enfoque culturoológico o de las teorías subculturales es expresada en EE.UU. por Spergel I. (2002) quien, en un texto clásico que es una especie de manual sobre el tema, establece que la desintitucionalización de espacios de socialización juvenil, la migración de jóvenes hacia barrios marginales y sobre todo el desempleo y la pobreza, son las principales causas de la formación de pandillas. Su perspectiva ha tenido eco sobre todo en Argentina, véase por ejemplo Pegoraro (2002), Guemureman (2006) y Padawer (2004).

⁴⁰ Yudice considera que “el recurso de la cultura sustenta la performatividad en cuanto lógica fundamental de la vida social hoy. Mi argumento es el siguiente: en primer lugar, la globalización aceleró la transformación de todo en recurso. En segundo lugar, la transformación específica de la cultura en recurso representa la aparición de una nueva episteme, en el sentido foucaultiano del término” (2002:43).

En el caso del trabajo de Monod, encontramos claramente definida la perspectiva culturalógica aplicada al estudio de la banda juvenil denominada “cazadoras negras”, cuando afirma:

el tipo de comportamiento (violencia, robo, afectación homosexual, exuberancia, etc.), el material y el corte de la vestimenta (cuero, entalladura y ensanchamientos, proyecciones de un sexo al otro, etc.) los temas de elección (héroes del cine, estrellas de la canción etc.), y sus bases de sustentación (películas, discos, etc.) así como los tipos de relación con tales temas (identificación, impostura, etc.), todos estos rasgos distintivos y otros (accesorios: motocicleta, guitarra, etc.) pueden servir de *signos diferenciadores* (2002: 27, cursiva en el original).

Como se puede notar, el acento está puesto en que las bandas se estructuran alrededor de signos diferenciadores, los que garantizan la identidad y el reconocimiento del sí mismo y del “otro” enemigo. En varios pasajes, Monod hace referencia a esta dimensión de una conflictividad por “diferencias simbólicas”, por la posición diferencial asumida por los miembros de una banda hacia otra, pese a que los miembros de bandas rivales provengan en el fondo de los mismos sectores sociales que los otros. Además, el autor tiende a desesencializar a la condición juvenil, afirmando que no puede considerarse como inscrita en la naturaleza de las cosas, siendo más bien el “producto de la situación de los jóvenes en el seno de la sociedad contemporánea”. Las implicaciones de esta mirada son muy relevantes si se tiene en cuenta que a partir de la operación de naturalización de la juventud –como si simplemente de un estado biológico y etario se tratara– se ha tendido a establecer una relación directa entre juventud y violencia. La perspectiva teórica y la investigación de Monod, aún muy actual hoy en día, revela que “las bandas, al construirse como universo autónomo, engendran culturas específicas que son la síntesis de cultura de clase (social), de subclase (marginal) y de edad (juventud)” (ibíd.: 319).

Por su parte, en el trabajo colectivo *Resistance through Rituals*, editado por Stuart Hall y Tony Jefferson, los autores subrayan el carácter social y cultural de los estilos juveniles, apartándose de la idea de una supuesta homogeneidad de la condición juvenil ligada a la dimensión etaria y los relacionan, de modo conflictivo y marcando diferencias con, de un lado, la cultura parental, es decir aquella que tiene que ver con el mundo adulto en el que se mueven los jóvenes de una misma clase social y, por el otro, con la cultura dominante representada por las instituciones de control social como son,

por ejemplo, los medios de comunicación o el aparato educativo. En la larga introducción escriben: “Las sub culturas en principio deben ser relacionadas con las “culturas parentales” de las que son un subconjunto. Pero, las “sub culturas” también deben ser analizadas en términos de su relación con la cultura dominante –la disposición predominante del poder cultural en la sociedad entendida como un todo” (2006: 13).

La importancia principal de este texto reside en que presenta plantea la construcción de formas rituales de resistencia como el carácter más propio de las subculturas juveniles, las cuales de este modo adquieren una dimensión política que en estudios anteriores se había pasado por alto. La politicidad inscrita en las formas simbólicas de resistencia a la cultura dominante es posible para aquellas agrupaciones juveniles que se organizan a partir de su pertenencia a los estratos sociales de la clase obrera urbana. De ahí que es necesario establecer una relación directa entre condición social y de clase y la construcción de estilos de vida juveniles subculturales, si se ha de tomar en cuenta como indican los autores que: “(...) nosotros podemos distinguir sub culturas respetables, ‘rudas’, criminales y delictivas en el interior de la clase obrera: pero también podemos decir que, aún si difieren entre si, todas derivan en primera instancia de una ‘cultura parental de la clase obrera’: por lo tanto, son todas sub-culturas subordinadas, en relación a la dominante clase media o cultura burguesa” (ibíd.:13). Y más allá agregan: “Ellos (los miembros de una sub-cultura) experimentan y responden a la misma problemática de base como otros miembros de su clase que no son tan diferenciados y distintos en un sentido ‘sub cultural’” (ibíd.:15)

Otro aspecto que subrayan los autores en esta publicación, se refiere al papel que juegan los medios de comunicación, siendo éstos uno de los actores principales del control cultural de la sociedad. Entre los medios y el control cultural se establece una relación simbólica, según la cual, en una primera instancia, los medios se hacen eco como reproductores de los contenidos y definiciones producidos por el control cultural acerca de los eventos que se apartan de la norma establecida (deviant events). Los medios, aplicando su tradicional rutina periodística, generan la información basándose en las fuentes confiables de las instituciones que configuran el control cultural: policía, jueces, etc.) En una segunda instancia los medios, objetivizan aquellos contenidos convirtiéndose en los productores de lenguaje público (public voice) acerca de esos

eventos. De ahí que el control cultural puede utilizar los contenidos mediáticos producidos en torno a un determinado acontecimiento, como un apoyo a sus acciones y a la emisión de nuevas declaraciones que puede producir, alimentando de este modo una suerte de círculo vicioso. Sobre el papel de los medios de comunicación en la representación del pandillerismo se dedica un apartado más adelante.

La contribución central del texto de Hebdige “*Subcultura, el significado del estilo*”, en línea con los trabajos anotados anteriormente, gira alrededor de una noción de “estilo” que implique un carácter subversivo y una forma de Rechazo (utilizado así en mayúscula). El punto de partida de Hebdige siguiendo al Roland Barthes de *Mitologías* y con ello una perspectiva semiótica, es que hay que descifrar los signos que hacen posible el ocultamiento de la ideología dominante que produce precisamente aquellos signos y los proyecta en una especie de naturalidad incuestionable. “Toda significación conlleva una dimensión ideológica” afirma Hebdige que a su vez se vehiculiza por medio de “mapas de significados” (una expresión que rescata de Stuart Hall) que operan como seleccionadores de determinadas connotaciones, excluyendo otras. De ahí que estos mapas hacen posible establecer líneas de discursos dominantes sobre la realidad ocultando las ideologías dominantes. Estas, afirma Hebdige: “tienden a representar por oscura y contradictoriamente que sea, los intereses de los grupos *dominantes* de la sociedad” (2004:30). En este punto aparece como pertinente llegar a la noción de hegemonía del modo como ha sido formulada por Antonio Gramsci, -quien según Hebdige- considera que el poder hegemónico no sólo requiere del consenso y legitimidad otorgados por la mayoría dominada o subalterna, sino que además “jamás podrá ser ejercido de forma permanente por la misma alianza de “fracciones de clase” (ibíd.:32). Con lo cual la hegemonía lejos de ser una condición “dada” de poder, “debe ser conquistada, reproducida, sostenida” (idem.). Con estos supuestos conceptuales se llega al significado de las subculturas juveniles cuya emergencia según Hebdige “ha marcado espectacularmente el fracaso del consenso en la era de posguerra” (ibíd.:33). El gran aporte de Hebdige es, sin embargo, haber observado que no es la presencia de una “conciencia” implícita en la acción de las subculturas juveniles desde la cual ejercer el desafío a la hegemonía; este desafío se expresa más bien “sesgadamente en el estilo”, que a su vez tiene que ver con “el nivel profundamente superficial de las apariencias:

esto es, en el nivel de los signos” (idem.). Por lo tanto, el estilo en las subculturas juveniles es capaz de producir transformaciones “contra natura” que interrumpen el proceso de “normalización” y que “contradiga el mito del consenso” (ibíd.:34). Ahí reside su poder de subversión de las normas establecidas y los discursos dominantes.

Regresando a los autores latinoamericanos mencionados, cabe decir que la perspectiva culturalógica se articula en sus trabajos tempranos al menos en una doble dirección. Una concepción de las agrupaciones juveniles de pandillas (o Maras) como la construcción de una ciudadanía cultural y comunicacional del y en el margen; y la definición de una identidad juvenil como performativa y su relación como subcultura con el marco cultural dominante en cada nación.

Pandillas como ciudadanías del -en el margen- y al límite: el barrio

En los trabajos de José Manuel Valenzuela sobre Maras se resalta cómo estas organizaciones tienen en la cultura “pachuco” y “chola” su fundamento histórico más relevante. En un texto reciente (2007) Valenzuela retoma las perspectivas teóricas utilizadas a lo largo de 20 años en el análisis de la cultura “pachuca”. Una cultura que, según el autor, se remonta por lo menos a los años treinta del siglo pasado, se desarrolló en ambos lados de la frontera entre México y los Estados Unidos por parte de mexicanos y chicanos, y ha dado lugar al primer movimiento juvenil popular de carácter transnacional y transfronterizo. Valenzuela caracteriza a los pachucos como los que: “danzando al ritmo del swing, del boogie y del mambo, destacaron las lealtades étnicas y abrevaron en el perfil cultural mexicano para darle estilo a sus rutinas de vida (...) El Pachuco desafió al racismo y a sus sanciones institucionalizadas contra quien utilizara el idioma español (el idioma de sus padres), marco su cuerpo y sus calles, recreo el lenguaje y creó nuevos códigos de socialización” (2007:13). El autor establece una línea directa entre las formas simbólicas generadas y reinventadas por los jóvenes migrantes mexicanos y chicanos adscritos al cholismo, en términos de conductas, expresiones verbales, gestuales y la reelaboración que de estos ingredientes culturales cumplen los miembros de las Maras contemporáneas. Valenzuela acuña un término específico para dar cuenta de esta herencia, el de *pachoma*, una síntesis y mezcla de los tres fenómenos

juveniles que le dan sentido que son el pachuco, el cholo y la Mara. Juntos estos fenómenos configuran una “forma de recreación sociocultural juvenil, transnacional y transfronteriza” (Valenzuela, 2007:33). Si al comienzo fue el pachuco (y la pachuca) a definir un estilo juvenil de resistencia cultural por medio de sus estéticas –mezclas de elementos provenientes de la cultura mexicana y del contexto ya híbrido de los chicanos– con el pasar de los años y la agudización de los problemas de marginalización de los mexicanos en EE.UU, este estilo da paso entre los jóvenes urbanos de origen mexicano al cholismo: “concepto de lejanos orígenes, organizado de manera fundamental en redes informales definidas por la similitud de carencias económicas, gustos, referentes culturales, ausencia de poderes, importantes procesos de resocialización” (Valenzuela, 2007:39). La acción de los cholos se desarrolla en el barrio, una unidad territorial que adquiere una dimensión relevante porque dota a los jóvenes pobres y marginales de aquellos referentes que las instituciones sociales más amplias no es capaz de ofrecer, como son seguridad y espacios de interacción y participación. La identidad juvenil del cholismo se plasma en el barrio por la pertenencia étnica de los jóvenes que se adscribe a un determinado territorio, en el que la valentía y los códigos de honor son el trasfondo que permite organizar un constante proceso de pruebas que los jóvenes cholos y las cholas tienen que superar para pertenecer al barrio. Valenzuela señala cómo los elementos de lo que define “descontextualización cultural”, es decir el desencuentro que se presenta entre las culturas mexicana y estadounidense, junto con el racismo institucionalizado en los EE.UU en las relaciones interétnicas, hace que los jóvenes cholos y las cholas experimenten una integración muchas veces conflictiva, poniendo en evidencia la tensión existente entre algunos rasgos de modernidad y otros de premodernidad.

Con el apareamiento de las Maras, para cuyo nombre el autor reivindica el significado de “amigos” o de “nuestra gente” en contra de las versiones policiales que le atribuyen un origen en la palabra “marabunta” -una hormiga amazónica depredadora- se instauran formas de identificación imaginarias a un *territorio simbólico transnacionalizado* (las cursivas son de Valenzuela), en el cual la defensa de la Mara se da sin necesidad de que los miembros que la componen se conozcan mutuamente en cada uno de los territorios ubicados físicamente y en los que aparece el “placazo”, escritas del nombre o apodo

propio o del barrio, es decir de la Mara. Uno de los elementos más importantes del que las Maras abrevan del cholismo es lo que se refiere al estilo de la “vida loca”, un conjunto de ingredientes entre los cuales destacan la violencia, las drogas, la cárcel y la muerte. Es este estilo el que, tal vez mayormente, hace de las Maras unas identidades juveniles al límite. En ellas se mezclan conductas autodestructivas, atrincheradas y sobreexpuestas a reproducir muchos de los estereotipos que se construyen en torno al “ser marero”, lo que a su vez genera situaciones permanentes de persecución y violación de los derechos humanos.

La condición de marginalización pensada desde una perspectiva compleja es considerada también por Vigil como la que de modo fundamental da paso a la acción pandilleril en el sur de California. Es la noción de “marginalidad múltiple” la que permite a Vigil establecer un cuadro conceptual y analítico para ahí ubicar la comprensión del fenómeno pandilleril. El autor establece dos niveles de causalidad. El primero tiene que ver con las fuerzas macrohistóricas y macro estructurales, señalando a la discriminación racial y a los obstáculos económicos los respectivos elementos principales en cada una de ellas. El segundo nivel hace referencia al análisis micro e intermedio en el que se ubican los agentes socializadores como la familia, la escuela y el cumplimiento de la ley. Juntos, estos niveles permiten entender por qué y de qué modo las pandillas emergen como subculturas *cuasi* institucional (Vigil 2007: 65, cursiva en el texto). Es el debilitamiento de lo que Vigil define como el control social que debería ser ejercido por los agentes socializadores lo que provoca una situación de “liberación” de los adolescentes en cuanto a sus compromisos con la conformidad y cumplimiento de la ley. Esto, junto con la creación de una subcultura y socialización callejera, “asegura que un comportamiento no convencional sea posible” (ibíd.: 71).

De un modo en parte similar a las investigaciones realizadas por Valenzuela, basándose en un sólido trabajo empírico realizado en los barrios populares de la ciudad de Medellín en Colombia entre los años 1984 y 1990, Alonso Salazar analiza el apareamiento de las bandas juveniles estableciendo que sus raíces son, por un lado, los factores estructurales de exclusión económica y simbólica y, por el otro, la reproducción de elementos culturales complejos que mezclan y evidencian valores arcaicos y contemporáneos a la vez. En general, los testimonios que, de primera mano, el autor

registra dan cuenta de un profundo deterioro del sentido de la vida en el que los jóvenes de los sectores populares están inmersos. Salazar formula una pregunta radical e inquietante que muestra la existencia de una relación difícil de descifrar entre la vida y la muerte de los sujetos juveniles: “¿Qué puede explicar que un joven de dieciséis años, de una familia aparentemente normal, asesine a un dirigente político, ‘un fuerte’, conociendo las pocas posibilidades de sobrevivir o de salir libre?” (Salazar 2002:153). Para intentar contestar la pregunta, Salazar descarta, en primer lugar, que de lo que se trate es de la presencia de una “cultura de la muerte” de nuevo cuño o inédita en Colombia; más bien elabora la hipótesis de que esos actos de violencia que pertenecen, evidentemente, al modelo del sicariato son posibles en la medida en que se inscriben en una suerte de sincretismo cultural que abreva de tres tradiciones básicas: la cultura paisa, la cultura maleva y la cultura de la modernización. En cuanto a la primera, Salazar la define (y él mismo lo hace desde una postura que define atrevida) como una “cultura de colonización estructurada para abrir tierras, para conseguir plata o, en fin, para hacer lucro”(ibíd.:153). Para alcanzar estos objetivos, y de ser necesario, el paisa recurre a la violencia. Por lo tanto -según Salazar- la cultura paisa, sus representantes y líderes políticos no han podido crear otras condiciones para construir una ciudad que tuviese en la convivencia y la comunicación sus principales retos. Siendo una “cultura del lucro” la tradición paisa solo ha sabido generar una ciudad fragmentada, partida en varias ciudades sin conexiones entre ellas y en la que, para obtener recursos, es necesario ser “avisado” (audaz, astuto que es siempre en detrimento de otro “más bobo”). Concretamente -señala Salazar- “hay tres elementos de la tradición paisa fuertemente arraigados en la banda juvenil: el afán de lucro, el sentido religioso y el espíritu de retaliación” (ibíd.: 155). Estos elementos hacen viable la acción paisa y también la acción pandillera. En particular, la dimensión religiosa adquiere en ambos casos una enorme relevancia. La dñada madre-virgen y la debilidad o ausencia de una figura paterna que simbolice la autoridad y la ley para los jóvenes, se señalan como factores que contribuyen a desresponsabilizar a los jóvenes pandilleros de las acciones violentas que cometen, con tal de que sean capaces de sacar provecho económico de ellas. De ahí, se subraya la deriva en lo que Salazar llama la “cultura maleva”, una cultura que desecha cualquier intento moralizante de separar la vida de la muerte,

porque ambas son parte del mismo sentido, el de vivir al día y morir en cualquier momento, sin que este acto adquiriera importancia alguna si de vivir “como un rey” sin temporalidad se trata. Lo cual, a su vez, conecta con la denominada “cultura del consumo”, del desenfreno en cuanto a poseer la poderosa capacidad de compra y de consumo de cualquier objeto a la moda, de adquirir y hacer gala de las marcas más importantes del momento, para demostrar que se vale, que se es hombres de suceso y de éxito “fácil” de conseguir.

Por su lado el trabajo de Rossana Reguillo “En calle otra vez” parte de la consideración de que las bandas juveniles constituyen identidades fuertemente comunitarias sostenidas por una activa producción simbólica y comunicacional. La identidad se estructura aquí de modo radical en una diferenciación entre un nosotros y un ellos aunque -advierte la autora- este esquema nunca puede ser pensado de modo maniqueo ni siquiera en el caso de las agrupaciones juveniles denominadas bandas. Es la presencia de un cierto hermetismo con respecto a otras identidades juveniles o hacia los estamentos de la sociedad adulta, lo que ha ocasionado que se termine por considerar como cerradas las identidades de las bandas. En realidad, señala Reguillo, este hermetismo significa la puesta en escena de una capacidad de impugnación a los códigos dominantes y un modo lúdico de representarla: “la identidad se ‘actúa’, se muestra, se celebra, esta teatralización de la identidad les permite pronunciarse con certeza sobre sí mismos, ante las pocas certezas que estos jóvenes logran generar y sostener” (Reguillo, 1991:95). Se trata, pues, de identidades que hibridan de modo “extraño y novedoso” (ibíd.: 252) elementos diversos provenientes de ámbitos culturales y temporales disímiles. El espacio en el que se crea y recrea esa producción simbólica es el barrio concebido fundamentalmente como un territorio por controlar y en el que “el mundo se vuelve interpretable” (ibíd.:251). El control del territorio es posible gracias a la utilización de los recursos que la misma cultura del barrio pone a disposición, mezclados con el material simbólico imaginario que los medios de comunicación y, en general, las industrias culturales generan, y que, de alguna forma, viabiliza la reducción de la distancia entre lo local y un mundo cada vez más global y complejo. Finalmente, Reguillo advierte que no se puede entender a la banda juvenil como producto de la desintegración familiar y de la desesperanza y tampoco como una “comunidad utópica”

o salvaje que la imagen producida por el cine nos ha entregado. El desafío para Reguillo es poder traducir las prácticas simbólicas (y poco visiblemente políticas) de la banda a otros sistemas culturales para evitar reducir “al joven a su lenguaje peculiar, a los emblemas y rasgos de los que hacen alarde, a los aspectos delictivos del grupo” (ídem). En otras palabras, tener una mirada que logre romper con la generación del estereotipo de la banda como agrupación juvenil entrampada entre su propia autorepresentación, que la clausura simbólicamente, y la heteropercepción del mundo “otro” y del orden social dominante, que igualmente la condena al exilio del estigma.

CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS, ÉTICAS Y POLÍTICAS SOBRE LOS ESTUDIOS DE JUVENTUD Y VIOLENCIAS PANDILLERILES

La violencia generalizada es la moneda de cambio de la hegemonía que *se derrumba*, no de la hegemonía que está *en el control* (*Jock Young*).

El término “banda” se ha tornado uno de los últimos términos más satanizados de la sociedad contemporánea, desplegado para englobar y condensar una enorme diversidad y complejidad de experiencias en una sola imagen fetichizada de desorden sin sentido y maldad. La “banda” proyecta y cataliza los miedos y ansiedades de las clases medias acerca del desorden social, la desintegración y el caos que son palpables en estas figuras demonizadas de improductivos, depredadores, patológicos y extraños. Otros escondidos en las sombras y los márgenes urbanos. Antes de que los chicos urbanos marginales se tatúen con las insignias

empoderadoras de las bandas callejeras, son marcados por los periodistas, respaldados por los “investigadores” académicos, como Otros transgresores, fuera de la comunidad moral de gente decente.

(ver Becker 1963) [Conquergood 1994].

Del análisis de la mayoría de los estudios consultados que tratan sobre juventud y violencias pandilleriles, se pueden inferir un conjunto de problemas vinculados con aspectos cruciales en cuanto a los enfoques teóricos, desde lo que se han armado las investigaciones o consultorías, así como con las metodologías empleadas. Si bien estos estudios parten de la constatación de que no se puede abordar el fenómeno pandilleril si no a partir de establecer un conjunto de variables multicausales cuyo análisis permitiría dar una explicación no simplista del fenómeno, es evidente que los conceptos previos que se utilizan no han sido *pasados* por el tamiz de los “datos” empíricos recogidos de “primera mano”, esto es directamente de los sujetos involucrados o protagonistas activos del fenómeno: los adolescentes y jóvenes pertenecientes a pandillas. Los datos resultan ser, la mayoría de veces, provenientes de fuentes secundarias: ex miembros de pandillas que están presos o en libertad, policías, periodistas, representantes de ONG y de organismos internacionales, funcionarios del estado, académicos e investigadores. El no acercamiento a las fuentes primarias, que dificulta o vuelve imposible una interlocución directa, acarrea una serie de implicaciones que no pueden ser pasadas por alto. Si como sabemos, se pueden detectar siempre una serie de problemas en el análisis social en cuanto a la distancia que hay entre el investigador y los sujetos investigados que, como señala Bourdieu (1999), se articulan en base a una asimetría social variablemente marcada, dependiendo de la posición jerárquica que el investigador en términos de los distintos capitales –sobre todo culturales y lingüísticos– tiene en relación al investigado, no se puede dejar de tener en cuenta que, en el caso que aquí nos interesa, esa distancia adquiere las características de ser muy radical. Bourdieu explica que “todo interrogatorio se sitúa entre dos límites que sin duda jamás se alcanzan: la coincidencia total entre el encuestador y el encuestado, en la que nada podría decirse porque, al no cuestionarse nada, no haría falta decirlo, y la divergencia total, en que la comprensión y la confianza resultarían imposibles” (1999: 531).

Tratándose de sujetos que han estado viviendo en una suerte de semiclandestinidad o que, en todo caso, su experiencia se ha dado bajo cierto hermetismo aumenta considerablemente la distancia social con el investigador. De ahí que, hacer posible que la investigación cree condiciones favorables para que haya expresión de los sujetos investigados, por medio de la recuperación del sentido de la palabra (que, como hemos visto en muchas ocasiones, o esta ausente o se limita a la repetición automática de códigos estrictos del “deber decir”) es indudablemente un elemento para nada secundario. El lugar de enunciación, el conjunto de discursos que lo atraviesan, desde el cual habla un ex pandillero o un pandillero “calmado”, para usar una terminología en uso en Centroamérica, y que se aplica a aquellos miembros de la pandilla que sin abandonarla del todo renuncia al ejercicio de la violencia o del consumo de drogas (Santacruz Giralt, 2001)⁴¹, es un lugar en el que confluye una serie de significantes que ha actuado influenciando la decisión u obligación de estar en esa nueva situación. Ciertamente, también los miembros activos de pandillas están influenciados por los discursos que sobre ellos se generan y que, en buena medida, dependen de otros discursos más “generales” -por ejemplo los que existen en torno al significado de ser un joven de sectores populares con problemas en la familia y en la escuela-. Estos discursos los llevan a activar similares mecanismos de autojustificación o de explicación de su comportamiento en relación a ex pandilleros. Sin embargo, me parece que se puede captar una diferencia no irrelevante: el hecho de que el miembro activo decida hablar en las condiciones que hemos señalado -que no son las mismas porque resultan más “propicias” en el caso del ex miembro- representa un momento en el que, tal vez, esté aún presente la expresión de un deseo (que en el otro caso queda anulado por un cierto carácter “obligatorio” del enunciado) y que podría estructurarse como una demanda hacia él mismo y hacia el otro, el investigador. Además, lo que tiene que decir

⁴¹ La definición de “calmados” aplicada a los mareros no deja de tener una connotación moralista sostenida en un determinismo psicologista y biologista, una visión clásica de los primeros estudios sobre bandas -por ejemplo los de Stanley Hall (op. cit.) -según los cuales el tormento y el estrés son los principales impulsos que intervienen en el desarrollo psicosocial de los jóvenes- quienes, encontrándose de este modo con las “hormonas revueltas” padecen de una profunda inestabilidad emocional.

un ex miembro a un investigador es el producto de una “negociación” ya realizada: dice lo que el investigador quiere escuchar, y esta escucha (en realidad un “simple tomar nota”) es guiada por un alto grado de prejuicio, más o menos elaborado en base a convicciones conceptuales y teóricas. Se trata de un esquema de relacionamiento que también puede darse con un miembro activo, sin embargo, evitar que aquello ocurra, dependerá de algún modo y directamente de la capacidad que tenga el investigador para construir un escenario diferente. El cual tiene relación con que el investigador sepa formular al encuestado preguntas cuyo contenido y tono intenten realizar lo que Bourdieu (1999:532) ha definido como “*ponerse mentalmente en su lugar*”, lo que no quiere decir “efectuar la “proyección de sí mismo con el otro”, sino “darse una *comprensión genérica y genética* de lo que él es, fundada en el dominio (teórico o práctico) de las condiciones sociales que lo producen” (ídem., cursiva en original).

La cuestión se alimenta de más aspectos relevantes si se tiene en cuenta que la mayor parte de los estudios, cuyos sujetos observados son ex miembros de pandillas, aplican, como instrumento metodológico principal, el cuestionario. Son conocidas las limitaciones que este instrumento tiene para tratar temas en los que la dimensión de la subjetividad es central para el investigador, quien, en un campo de estudios como es el de la violencia, necesita no relevar datos (datum) estadísticos, sino “hechos”, contruidos o reconstruidos, esto es, interpretados por un sujeto hablante. Los datos recavados por un cuestionario son de escasa utilidad si se tiene en cuenta que por contener “preguntas forzadas y artificiales producen íntegramente los artificios que creen registrar” (Bourdieu 1999:538), es decir, aportan a la investigación solo en la medida en que satisfacen necesidades previas o presupuestos tácitos -cuando no abiertamente prejuicios – de un investigador que ya tiene “en su cabeza” los ingredientes fundamentales de la experiencia “propia” de los investigados y, por ende, de los resultados de la investigación. El reto, entonces, de la aproximación directa hacia los sujetos primarios, empleando la entrevista en profundidad de tipo etnográfico, es el de trabajar en contra de “todas las pre-construcciones, todos los presupuestos que habitan tanto al encuestador como a los encuestados y que hacen que a menudo la relación de encuesta sólo se establezca sobre la base de un acuerdo de los inconscientes” (íbid.:538).

La entrevista etnográfica, nos recuerda Scheper-Hughes (1997:34), citando a Bakhtin, “es más dialógica que monológica, y el conocimiento antropológico sería algo producido a partir de una interacción humana y no algo meramente “extraído” de informante nativos ajenos a las agendas ocultas que llevan consigo los antropólogos”.

El problema, en el caso de los estudios sobre violencia juvenil (y tal vez en general sobre violencia) es que esa dimensión “inconciente” de la que habla Bourdieu es, en realidad, por el lado del investigador el conjunto de conceptos, aspectos teóricos y lugares comunes que tienden a no prescindir de una mirada que califica a la violencia desde una perspectiva, de algún modo, de tipo moral. Y lo mismo sucede en cuanto al sujeto investigado –el pandillero– para el cual lo “inconciente” es, sobre todo, un discurso moral que ha interiorizado y que lo reduce a la proyección de ser, siempre, víctima o victimario de una violencia que, de algún modo, ha perdido su relación con las condiciones del derecho y de la justicia. Siguiendo a Benjamin (1995:13) son éstas condiciones las que hay tener en cuenta para efectuar una crítica de la violencia, porque ésta es tal en los términos de una causa agente sólo cuando incide sobre relaciones morales, cuya esfera es definida por los conceptos de derecho y justicia. Sin embargo según la propia argumentación de Benjamin, la dimensión moral de la violencia desde esta perspectiva, es decir, de ser un medio (el derecho) para fines justos o injustos (la justicia), sería un asunto resuelto sólo si se aplicara el derecho natural, aquel que plantea que la violencia es un producto natural o, al revés del derecho positivo, que considera la violencia como parte del devenir histórico del poder. Para ambos casos, y más allá de las diferencias radicales que existen entre el uno y el otro derecho, para que la violencia sea juzgada en términos morales, esto es, para fines, por legítimos o justos que éstos sean (por ejemplo en el caso de la violencia ejercida legítimamente por el estado) se debe plantear la existencia de un “pacto social”, o *contrato racional* –como lo define Benjamin– por medio del cual cada individuo delega al Estado el poder de toda autoridad. Es necesario subrayar que no se trata de un contrato de naturaleza jurídica, porque como dice Benjamin, todo contrato de esta naturaleza, “conduce siempre en última instancia a una posible violencia”, una violencia que se justificaría por la aplicación del derecho. En síntesis, pensar la violencia desde la moral es posible en la

medida en que, además del derecho, debe estar vigente ese pacto social que garantizaría, en última instancia, la convivencia, la inclusión y el respeto mutuo.

¿Se puede afirmar que un pacto así esté vigente en el mundo contemporáneo y en particular en América Latina? El descrédito que ha venido sumando la acción de un Estado que paulatinamente se ha ido transformando de benefactor, o Estado providencia, en uno penitenciario (Wacquant, 2000) debido, sobre todo, a la cesión de su función integradora a las fuerzas de un mercado cada vez más desregulado y privatizado (Bauman, 2004), la crisis de un capitalismo que no sale de la condición de ser “salvaje” y que ha ahondado en las inequidades y en el individualismo a ultranza (Amin; Bauman, 2001; Harvey 1993), la crisis de un “orden social” cuyo fundamento ya no es la legalidad o la legitimidad sino un conjunto de prácticas “paralegales” o abiertamente ilegales (Wallerstein), han creado una fuerte tensión sobre el mantenimiento del pacto social que, de este modo, se encuentra “herido de muerte”. Ante esta situación, vuelve a despertarse la profunda necesidad o deseo de tener “comunidad” (Bauman, 2001) como un anhelo para contrarrestar a una globalización que nunca ha dejado de producir fronteras y límites –por lo tanto fragmentación– lo que ha abonado un sentimiento de angustia y de no pertenencia social entre amplios sectores ciudadanos, especialmente aquellos que viven en la precariedad laboral y la marginalización social.

Considero que el pandillerismo, entendido como un signo evidente de un malestar juvenil que no debe ser reconducido a una conducta desviada de la norma social, es el síntoma de un malestar general que se anida en el seno mismo de la crisis del orden y del pacto social. Que, además, es un fenómeno que tiene que ser pensado aplicando una perspectiva histórica en cada país, que permita ubicarlo como un producto de acontecimientos e imaginarios nacionales con los cuales entra en una relación de continuidad⁴², y no al margen de ellos.

⁴² Los trabajos de Jose Manuel Valenzuela y Alonso Salazar, como hemos visto, van en esta dirección, siendo sin embargo que la mayoría de los estudios sobre pandillas no toman en cuenta los factores históricos en sus análisis.

El pandillerismo es el síntoma de condiciones sociales estructurales como consecuencias de las construcciones históricas de las que cada país se dota. Sin embargo es pertinente tener en cuenta que, junto con los problemas relacionados con el debilitamiento del pacto social, de todos modos se asiste a la estructuración de un orden social basado en el autoritarismo o en la coerción según lo que señalábamos antes con Bauman (2004). En síntesis, las agrupaciones juveniles denominadas pandillas, son el síntoma al mismo tiempo de dos condiciones en las que se encuentran las sociedades contemporáneas. Por un lado, el malestar que viven estas sociedades a causa del debilitamiento del pacto social que una modernidad en crisis que se muestran incapaces de reconstruir, dado que se esfumaron las promesas de emancipación y bienestar que están en el centro de su proyecto. Por el otro, son el síntoma de un tipo de orden social, que se anida en el mismo seno de la modernidad, bajo las formas de un autoritarismo cuyas estructuras jerárquicas representan la concreción más clara de la época en la que se vive. Ubicar los elementos historiográficos que, más allá de los “factores sociales”, hacen posible este fenómeno, es uno de los retos desatendidos por los investigadores.

Tomemos como ejemplo el trabajo de síntesis de los estudios centroamericanos realizados sobre Maras que Cruz (2005) nos ofrece. Ahí se hace referencia a que hay que tener en debida cuenta de los factores sociohistóricos presentes en cada país centroamericano, si se quiere evitar el planteamiento según el cual el de las Maras sería un fenómeno espontáneo y fortuito o fruto de la pobreza suscitada por las prolongada guerras civiles que se han dado en esos países. El autor señala que en el proceso de construcción histórica que subyace al apareamiento del fenómeno “intervienen condiciones sociales, decisiones políticas y eventos coyunturales” además de lo que, en sintonía con muchísimos más estudios, llama “la cultura del violencia”. En particular resume, agrupándolas en diez categorías, las condiciones sociohistóricas que subyacen el fenómeno marero: a) exclusión social, b) cultura de la violencia, c) crecimiento urbano rápido y desordenado, d) migración, e) dinámica de la violencia, f) desorganización comunitaria, g) presencia de drogas, h) familias problemáticas, i) amigos o compañeros miembros de pandillas, j) dificultades de construcción de identidad personal. No podemos analizar una por una estas categorías, nos limitamos a señalar que en cuanto a la “cultura de la violencia”, que es un ingrediente que remitiría a

condiciones históricas, queda claro que Cruz la considera un vector y una causa determinante del fenómeno marero sin especificar, sin embargo, sobre qué elementos de naturaleza histórica nacional se produce y reproduce esa cultura. Me parece particularmente significativa la referencia, en este sentido, a los “discursos militaristas”, bajo cuya sombra, dice Cruz, muchas generaciones en El Salvador y en Honduras crecieron. Estos discursos terminaron por plasmarse en un uso de la violencia que ha venido creando un ambiente de radical rivalidad y desconfianza entre los ciudadanos. ¿Cual son los ingredientes históricos de esos discursos? ¿Acaso pertenecen a los imaginarios que fundamentan la idea de nación en esos países? En el texto no hay mención alguna a estas cuestiones.

El investigador que pretenda adentrarse a descifrar los significados y las prácticas de un fenómeno como el pandillerismo juvenil, tiene la tarea de mostrar los elementos que lo componen como un síntoma. Para ello, no debería partir asumiendo una posición moral *a priori*, que adquiere sentido y es posible, en la medida en que plantea la existencia de un pacto social como si éste se ubicara por fuera de la realidad que estudia, porque los pandilleros lo habrían roto. La visión moralizante del investigador no podría dar cuenta del hecho de que, en contra de una idea aún dominante en los estudios de juventud y violencia, los jóvenes pandilleros no sólo no atentan contra el orden social cuando se los acusa de colisión o de abierta complicidad con el crimen organizado, sino que son ellos los que cargan, concretamente, aunque no podría decir de modo exclusivo⁴³, con el problema general que vive la cultura contemporánea, de desfallecimiento del orden social, y la crisis que atraviesa el planteamiento de un nuevo pacto civilizatorio.

Llegada a este punto, la discusión en torno a los problemas de carácter epistemológico se conecta con los problemas ya señalados respecto al posicionamiento ético y político del investigador.

El análisis de estos problemas se ve dificultado por la ausencia de escritura y reflexión explícitas formuladas por los investigadores. En las notas metodológicas, cuando las

⁴³ Es probable que en este sentido el aumento, al menos en América Latina, de casos de ajusticiamientos extrajudiciales y linchamientos comunitarios, sean ingredientes que muestran el mismo síntoma.

hay, se relatan brevemente las perspectivas utilizadas, los instrumentos empleados para sostenerlas, el universo o la muestra seleccionada. No se hace mención a los aspectos que tienen relación con las preguntas del *por qué* y *para qué* asumir el papel de interprete de las realidades estudiadas, por qué éstas y no otras; tampoco se hace mención sobre la responsabilidad que subyace el “acto de testificar” que es lo que confiere al trabajo investigativo un carácter moral y que sin embargo supone la elaboración de una escritura por medio de la cual incluir a los “otros”, los investigados, a que participen de ese “acto de testificar” (Scheper Hughes, 1999:10). Es probable que hay “motivaciones personales” (y de las más diversas) que hacen posible el acercarse a realizar estas investigaciones; de lo que se trata es que se hagan explícitas y pasen a formar parte integral de la escritura que se elabora porque pueden dar cuenta del tipo de compromiso que el investigador adquiere con los sujetos y la realidad que analiza, dado que, de algún modo, actúa con ellos y en ella. En contra de una visión que plantea investigaciones neutrales y objetivas en base a la acción de investigadores distantes, la incorporación y no el ocultamiento de las posiciones subjetivas del investigador, que acompañan las narraciones que se obtienen haciendo investigaciones de “primera mano”, podría contribuir a romper con ese discurso moralista que según Wacquant (2007:24) “alimenta por igual la celebración y la difamación, y que produce la “mirada lejana” de un observador exterior situado por detrás o por encima del universo específico”⁴⁴.

Me atrevo a decir entonces que sólo una etnografía del pandillerismo que sea capaz de rescatar e incluir, además, la dimensión histórica del contexto nacional y del propio grupo juvenil, puede evitar, por un lado, un acercamiento moralista y, por el otro, el simple tratamiento estadístico de “cifras” o “datos”, que no sólo dicen poco sobre la complejidad del fenómeno, sino que abonan a la reproducción de estereotipos. La comprensión del fenómeno desde adentro, pasa por establecer las condiciones de una observación participante, o mejor, las de una “participación con observación” (Wacquant, 2007). Para poder observar de cerca la acción de los sujetos que estudiamos

⁴⁴ Una reflexión similar se encuentra en Rosaldo (2000) en particular los capítulos 3 y 8.

es necesario participar con ellos, estar presente en los espacios donde actúan, acompañarlos *con el cuerpo* en la comprensión de las estrategias discursivas y las prácticas que ponen en marcha en el cotidiano vivir.

¿Hasta qué punto y hasta cuándo esa participación? Creo que no se puede decir de antemano. Sin embargo, la pregunta nos convoca a pensar la tercera dimensión, la política, que se ha contemplado en la propuesta de esta breve discusión sobre las investigaciones de pandillerismo. Si partimos de que la dimensión política del investigador, y de la investigación que realiza, tiene que ver de algún modo con el *para qué* de su intervención, me parece que su participación tendría como objetivo fundamental llegar a elaborar una escritura que asume la responsabilidad directa de una incidencia política⁴⁵. ¿Qué utilización se hace de los resultados producidos por los centenares de investigaciones que se han efectuado sobre pandilla juveniles en América Latina? Más allá de alimentar la “industria” de las publicaciones de libros o artículos, no sé responder, aunque está claro que la mayoría de estas investigaciones, financiadas por organismos internacionales, instancias de gobiernos u ONG alimentan o confirman las visiones preconstituidas que estos actores tienen del tema (ver más adelante). Rodriguez, quien ha realizado un “estado del arte” sobre políticas públicas de prevención de la violencia juvenil en América Latina, se muestra pesimista cuando afirma: “Los diagnósticos abundan (el más reciente de la CEPAL y la OIJ vuelve a demostrar lo que todos ya sabemos, muy documentadamente) pero las respuestas – oportunas y pertinentes- no abundan, lamentablemente. En realidad, al contrario de lo que ha ocurrido en las últimas décadas en relación a otros sectores poblacionales (niños y mujeres, por ejemplo) la situación de las y los jóvenes se mantiene igual y/o ha empeorado (en algunos casos notoriamente) respecto al pasado” (Rodriguez 2005:2). Estas afirmaciones nos dicen bastante sobre el divorcio entre los resultados de las investigaciones y la incapacidad de estas de encontrar el camino adecuado para incidir

⁴⁵ La responsabilidad que el investigador asume por los resultados de su investigación puede no tener directa relación con los motivos que lo han llevado a formular la investigación. Estos motivos tienen que ver con el propio ejercicio de investigador en un espacio académico, la oportunidad de fondos disponibles o intereses personales con el “objeto de estudio”.

en la elaboración de políticas públicas de juventud en materia de violencia. Por otra parte, la escritura que elabora el investigador y que contempla la voz de los sujetos involucrados, tiene el doble objetivo de, por un lado, crear un contraste con las historias o versiones oficiales, y por el otro servir de base, de huella, en el sentido derridiano, para una relectura activa que esos mismos sujetos hacen de su vida y de sus propias narraciones. A estos dos objetivos, en el caso específico de las escrituras de pandillerismo o de otros grupos que “viven en el margen”, se agregaría un tercero, el que señala muy claramente Blanca Muratorio a propósito de un trabajo sobre mujeres de la amazonía ecuatoriana: “(...) creo que la mejor forma de establecer una reciprocidad políticamente significativa con aquellos de nuestros sujetos que habitadamente no son escuchados, es facilitar la posibilidad de que sus voces puedan llegar a otros espacios que ellos todavía no pueden alcanzar, y *contextualizando sus voces en los procesos históricos más amplios que aún muchos de ellos no tienen el poder de conocer*” (2000:211, cursiva mía). La escritura que registra las interpretaciones de los relatos de los sujetos juveniles pandilleros, debe ser capaz de dar cuenta de sus historias de vida y de las complejas dinámicas de generación y reproducción de sus organizaciones. A la vez, esa escritura tiene la tarea de mostrar los cruces que algunos de los ingredientes de la historia más amplia del país tienen con esas historias. Una escritura así, logra identificar el modo de funcionamiento del circuito de responsabilidades compartidas que subyacen a la acción de las organizaciones pandilleriles. Y una escritura así se convierte en el signo político del compromiso que, de una u otra forma, adquiere el investigador. A la pregunta antes formulada se puede entonces contestar que la participación del investigador será, al menos hasta que cumpla con la elaboración de una escritura que pueda significar la asunción, como parte de una conciencia política, de la apuesta para la transformación. Esto será posible en la medida en que, introduciendo elementos de reflexión y contenidos relevantes, la escritura represente para los sujetos involucrados la adquisición de nuevas herramientas y nuevas perspectivas. La investigación no puede cambiar las realidades, pero puede contribuir a nombrarlas de otro modo, de un modo que convenga más a los sujetos pandilleros para viabilizar su transformación.

Estos anhelos y compromisos escasean en las investigaciones analizadas o, cuanto menos, no aparecen de modo explícito, lo que nos obliga a decir que muchas de ellas servirán solamente para que todo quede igual.

EL (EN) CUBRIMIENTO MEDIÁTICO DE LA INSEGURIDAD: MEDIOS Y PANDILLAS JUVENILES

Los medios nos dieron las palabras para hablar e ideas para expresa. (*Roger Silverstone*)

Introducción

En este apartado quiero proponer una lectura crítica del papel de los medios de comunicación, en tanto reproductores del discurso mayor de la inseguridad generado por las instancias políticas. Este discurso está construido a partir de la pretensión de objetividad y de la criminalización, que producen un “estado de excepción” y mantienen un orden social basado sobre la distinción moralizante entre buenos y malos, que hoy es aplicado a cualquier situación definida como una amenaza para el orden establecido y para el control del disenso o del conflicto a cualquier escala: social, cultural y política y que, en el caso de la acción pandillera, actúa como un marco de referencia insoslayable. Los análisis que presento muestran los procedimientos principales que utiliza el periodismo en la representación de la violencia, de la inseguridad que produciría la acción pandilleril y las implicaciones de lo que defino como el “(en)cubrimiento mediático” en relación a un aspecto particular que es la representación carcelaria.

La seguridad, un discurso mayor

La inseguridad se ha convertido en una palabra fundamentalmente mediática, aunque tenga relación más o menos directa con otros discursos que han designado al conjunto de amenazas que caracterizaría a la sociedad contemporánea. No es mi interés afrontar las razones –múltiples, complejas y que se relacionan con la configuración de un nuevo orden mundial– que han determinado que la inseguridad sea, tal vez, el tema de mayor preocupación en las agendas de las instituciones políticas, de las autoridades de control y, por ende, de la opinión pública en prácticamente cualquier país del mundo. Tampoco

intentaré caracterizar cuáles son los elementos fundamentales que hacen de la inseguridad un discurso omnipresente. Asumo que la inseguridad es un *discurso mayor*, con lo cual sostengo que pertenece a aquella categoría de discursos que se han ido consolidando con el tiempo hasta llegar a ser dominantes y por ello pretendidamente “incuestionables”⁴⁶.

El papel de los medios es hacerse eco del imperativo de la seguridad, que hoy es aplicada a cualquier situación que sea definida como una amenaza para el orden establecido y para el cual la violencia juvenil de tipo pandilleril es considerada una de las mayores. De ahí que parto de la hipótesis de que no hay una agenda específicamente mediática sobre la inseguridad y el tratamiento de la violencia juvenil, lo que, de existir, significaría plantear (algo que descarto) que el lugar de los medios es autónomo en relación a las otras instancias de mediación y representación social⁴⁷. Resulta muy complicado y poco sostenible plantear la existencia de un lugar común a todos los medios, desde donde se daría la producción de un discurso sobre la inseguridad. No obstante ello, no se puede negar que los medios contribuyan a la tematización de la inseguridad en base a *modos específicos de su representación* que, obviamente, guardan relación significativa con los contenidos que ponen a circular. Siguiendo a Calabrese, Volli (1995) dice que: “La puesta en relieve de la noticia es un hecho eminentemente expresivo, que sólo sucesivamente se vuelve un hecho de contenido. Podríamos casi

⁴⁶ Tomo el concepto de discurso mayor de Gilles Deleuze, quien lo plantea en los siguientes términos: “Es como si fuesen dos operaciones opuestas [aminorar un discurso versus elevarlo a mayor] (...) de un pensamiento se hace una doctrina, de un modo de vivir se hace una cultura, de un acontecimiento se hace Historia. Se pretende así reconocer y admirar, pero en efecto, se normaliza”. Deleuze G. y Bene C. (2002:91) (traducción mía).

⁴⁷ Es posible que en otros ámbitos temáticos como, por ejemplo, el de la política se pueda hablar de autonomización de los medios respecto del sistema político (a este propósito se puede ver Verón E., 2004); en el caso de la inseguridad esto no se da por razones que intentaré dilucidar en este trabajo. Alejarme de plantear a “los medios” como un lugar discursivo autónomo independiente de otros poderes, me permite no suscribir la posibilidad de que los medios hayan sido, o puedan ser, un “cuarto poder” y, además, me aparta de un intento de satanización de los medios, operación que se cumple a menudo para responsabilizarlos de todo los males del mundo.

hablar de una *Gestalt* informativa (...) el significado (de las unidades informativas) depende siempre del modo de contarlas”. En otras palabras, el discurso de la inseguridad respecto de su condición de enunciado (es decir de su contenido) es construido por las instituciones políticas que, además, lo reproducen constantemente para justificar el mantenimiento del orden social y para mantener alejados los peligros y la incertidumbre. Los medios, por su parte, asumen ese discurso y lo representan por razones que tienen que ver con un específico modo de funcionamiento que, de modo sintético, podemos decir que son producto de la aplicación *a priori* de determinados criterios de noticiabilidad (Wolf 1996)⁴⁸, y de la rutina periodística que de ellos se desprende y que a su vez sostiene. Elegir entre lo que es o no noticiable es una definición que los medios elaboran en la marcha misma de su práctica diaria, sin profundizar sobre ella dado que el producto informativo requiere de tiempos y recursos limitados. La “factibilidad” del producto informativo “contribuye a ‘descontextualizar’ o a borrar un acontecimiento del contexto en el que se ha producido, para poder ‘recontextualizarlo’ en el formato informativo” (Wolf, 1987:217). Wolf, además, define a los “valores noticia” como un componente de la noticiabilidad que hacen posible responder a la pregunta: “¿qué acontecimientos son considerados suficientemente interesantes, significativos, relevantes para ser transformados en noticia?” (ibíd.: 222).

La noticiabilidad constituye, así, el común denominador de los medios, dado que tiene directa relación (como condición de posibilidad) con las *modalidades del decir* que, en el caso del tratamiento de la inseguridad, se vuelven particularmente ejemplares del modo como se privilegia la enunciación sobre el enunciado. Si de autonomía de los medios se puede hablar es, entonces, a propósito de la representación de los discursos oficiales sobre la realidad, pasada por el tamiz de una específica forma mediática cuyas

⁴⁸ Mauro Wolf define la noticiabilidad como el: “...conjunto de criterios, operaciones. Instrumentos con los que los aparatos de información abordan la tarea de elegir cotidianamente, entre un número imprevisible e indefinido de acontecimientos, una cantidad finita y tendencialmente estable de noticias.” (1996:216)

características se discuten a continuación⁴⁹.

La tesis que aquí se plantea es que el discurso de la inseguridad es representado por los medios de comunicación a través de estrategias discursivas y de enunciación ligadas al modo como, hasta ahora, se ha concebido la labor periodística y, por consiguiente, la producción noticiosa. Cabe resaltar, en este sentido, que el discurso de la inseguridad, entre cuyos elementos principales constan la sensación de amenaza, de precariedad y vulnerabilidad para sujetos y colectividades, encuentra en los medios de comunicación un terreno fértil y una caja de resonancia fundamental debido, precisamente, a la concepción con la que se ha pensado el trabajo periodístico. En la actualidad, la inseguridad representa, probablemente, el tema de mayor significado mediático y desde el cual los medios se reafirman con fuerza en su papel de constructores de imaginarios sociales y como una de las principales instancias de reproducción de discursos mayores. La inseguridad llega a la opinión pública a través de la representación (es decir, de específicas modalidades de enunciación) que de ella hacen los medios de comunicación. Es indudable la propensión que tienen los medios a *simplificar* o trivializar la realidad; a *mimetizarse*, a través del recurso de la espectacularización, con los hechos criminales; a retratar de modo *violento* y excesivo a la violencia criminal, algo que tiende a “instaurar un discurso subjetivo, moralizado, más o menos dramatizado: un discurso de la violencia en el que se manifiesta una violencia de la representación en la representación misma de la violencia” (Imbert, 1995: 54).

Por lo tanto, no existe un “momento cero” de la representación mediática. Las figuras de la criminalidad y de la violencia que los medios utilizan para hablar de la inseguridad se inscriben en una red de interpretaciones a la que los periodistas “se conectan” para producir narraciones que proponen y amplían marcos cognitivos -y sobretodo morales-

⁴⁹ En cuanto a la mediatización de la realidad, Patrick Champagne (alumno de Bourdieu) señala en la compilación *La miseria del mundo*: “No todos los malestares son igualmente ‘mediáticos, y los que lo son sufren inevitablemente una cierta cantidad de deformaciones desde el momento en que lo medios los abordan, puesto que, lejos de limitarse a registrarlos, el campo periodístico los somete a un verdadero trabajo de construcción que depende en muy amplia medida de los *intereses propios* de ese sector de actividad” (la cursiva es mía), en Bourdieu (1999:51).

con los que la ciudadanía contrasta los entendimientos y las sensaciones que tiene de la inseguridad. Resulta, por ello, muy útil descifrar cuáles son los signos interpretativos más relevantes de la inseguridad que los medios despliegan en su representación. Algunas preguntas nos pueden guiar. ¿Cuáles son los signos mediáticos del alarmismo y la amenaza, percepciones a las cuales la prensa se conecta o sostiene con mayor frecuencia? ¿Cuál es la base moral desde la cual se producen esos signos? Se intentará contestar estas preguntas en este trabajo y se lo hará por medio de una crítica teórica a los medios y del análisis de casos específicos en los que se pueda resaltar, con cierta claridad, las modalidades del tratamiento periodístico de la inseguridad.

El problema de la objetividad

El trabajo periodístico se caracteriza por algunas contradicciones, estas aparecen en las formas que tiene de designar a sus procedimientos principales, y su utilización y reproducción nos permite determinar ciertas inconsistencias. Uno de estos procedimientos o gestos es “la cobertura” de los acontecimientos o hechos violentos como una de las operaciones fundamentales a partir de las cuales los periodistas recolectan información y la muestran al público. Nos preguntamos sobre el modo de funcionamiento de esta operación: ¿Se trata a caso de descubrir “algo” y de reflejarlo? Y si fuera esto, ¿por qué utilizar la palabra “cubrir”? Cubrir un hecho sería velarlo (¿ocultarlo?)...y ¿qué se estaría reflejando? ¿El hecho o, más bien, una particular manera de narrarlo? Y además, sin esta manera, ¿es aprehensible el hecho? Algunos periodistas (y algunos medios) en los últimos tiempos parecen haber abandonado el consagrado principio de la objetividad, que era el principio rector del periodismo, en función de adoptar nuevos criterios que, sin embargo, no son menos cuestionables, como el de la “búsqueda de la verdad”, “bien supremo” del cual han hecho gala los medios para justificar su acción. Frente a las críticas sostenidas que muestran la inconsistencia de la objetividad o de la búsqueda de “la verdad”, lo que han hecho algunos es sustituirlos con la fórmula de la “aproximación a la verdad”. Y sin embargo, ¿estamos seguros de que cambia el panorama? Pienso que no, ya que se sigue cayendo en el error de plantear la existencia de algo (¿el hecho verdadero?) a lo que nos

aproximamos, como si este “algo” existiera por fuera –en un más allá- de su narración.

Una de las consecuencias más problemáticas de ese error es la pretensión de que la narración periodística es autoreferencial, es decir que se sostiene por sí misma.

Se debe inferir que lo que parece ser un “cubrimiento” de los acontecimientos resulta ser, en realidad, un “encubrimiento” de las condiciones que hacen posible cualquier narración periodística. Estas condiciones pueden mostrarse a través del análisis de los horizontes discursivos desde donde “habla” el periodista (convicciones conceptuales y morales). A lo que habría que agregar el conjunto de estrategias discursivas que establece, *ad hoc*, para la narración de los “hechos”. Estas estrategias van desde la utilización de determinadas fuentes (supuestas como legítimas, portadoras de autoridad racional y moral) hasta las formas visuales y los lenguajes que se emplean para imprimir un modo discursivo de narrar.

Encubrir la inseguridad quiere decir mantener ocultos los intereses que subyacen a su producción discursiva, mostrándola como objetiva y fáctica; quiere decir no discernir ni cuestionar lo que se pretende incuestionable: las estadísticas de delitos, el aumento y lo incontrolable de la violencia social. También significa rescatar la hipócrita moral que, moribunda entre los poderes formales, resucita con fuerza gracias a la mediática representación dualista de malos y buenos, de victimarios y víctimas. De este modo, los medios se encargan, por un lado, de mantener a los ciudadanos lejos de todo cuestionamiento a los poderes formales y ocultos -que proliferan y aprovechan del discurso de la inseguridad- y, por el otro, reproducen e ilustran una vaciada y caduca moral, la de gobiernos (en particular los latinoamericanos) que se han mostrado incapaces de cumplir con las promesas de un orden social basado en la justicia y en la igualdad de oportunidades para todos. Por lo general, no se habla claramente de las relaciones entre las condiciones estructurales y la marginalidad (y la violencia que se le asocia) y, cuando se lo hace, se intenta mostrar (más que las deficiencias estructurales) ciertos niveles de responsabilidad compartida: “el de la pobreza es un problema de todos”, encubriendo la responsabilidad particular que debería asumir el Estado a través de un proyecto de gobierno y de políticas públicas adecuadas con respecto a este tema. Frente a esta ausencia, son los medios que parecen hacer suya esa renuncia,

reproponiendo la posibilidad de reconstruir un orden que, sin embargo, se justificaría moralmente por la exclusión: para garantizar la convivencia pacífica es necesario crear un “nosotros”, al que pertenecen todos aquellos que, en un esquema moral de “normales” versus “desviados”, o “buenos” versus “malos”, representan el primero de los dos términos, y que son las potenciales víctimas de una inseguridad que es atribuida a un “ellos” que encarna el segundo de los términos.

Los medios se encargarían, de este modo, de promover una especie de nuevo “pacto social” que sería posible a condición de que este se sostenga y articule en la exclusión, la marginación y el estigma. Todas las veces en las que los medios reafirman -de modo manifiesto o no- que operan a partir del principio de objetividad, más que contribuir a crear condiciones de seguridad o evitar el caos o la incertidumbre, proyectan una idea muy distinta: la de consolidar toda “objetividad”, en la que cualquier poder basa su legitimidad cuando pretende apoyarse en “verdades incuestionables”.

Lo crónico de la crónica de la inseguridad

Se trata de otro gesto usual de los medios. Ninguno de ellos quiere renunciar a tener una sección dedicada a la crónica roja (los nombres “Judicial”, o “Sucesos” resultan ser sinónimos). ¿Cuál es el sentido de prever un espacio para contenidos de crónica roja que, para algunos medios, es incluso el de mayor importancia? Se puede afirmar desde el periodismo (y se lo hace constantemente) que las ciudades contemporáneas se caracterizan por ser escenarios permanentes de violencia. Y sin embargo ¿Por qué las páginas de esas secciones se llenan de noticias sobre violencia criminal, descuidando reportar otras formas (no menos importantes) de violencia como, por ejemplo, los hechos de corrupción que encuentran cabida en otras secciones, como la de “Política”? La respuesta es que, cuando se habla de violencia criminal, se lo hace siempre asociándola a determinados categorías de sujetos individuales (los “delincuentes” o los “criminales”) o colectivos (la “emigración”, las “pandillas juveniles”, el “terrorismo”, los “movimientos subversivos”). Creo que lo que está en juego, entonces, es *normalizar la excepción* para permitir focalizar la atribución de culpabilidad hacia un conjunto de “ellos” que de, este modo, quedan atrapados en una visión que transforma a esos sujetos

en protagonistas “naturales” del crimen. Y estos “ellos” son siempre los pobres, los marginales, los enemigos, los diferentes, los incultos, en una palabra todos aquellos “otros” (malvados) que no han tenido, no tienen o no deben tener un lugar en el orden social. Los sustantivos “criminalidad” y “delincuencia” (como fuentes permanentes de inseguridad) no representan categorías bajo las cuales tipificar determinados delitos. Se han vuelto eufemismos para nombrar todo lo(s) que no cabe(n) en el nuevo orden social. Es por esto que los medios se guardan bien de relacionar esa criminalidad con la política. Refiriéndose a esta, pueden hacerlo en los términos de corrupción pero no de criminalidad. ¿Se ha leído alguna vez en un diario de cualquier parte del mundo un titular del tipo: “criminalidad política comete delitos de lesa humanidad”? Hemos de suponer que no. Aquellos delitos (y muchos otros) nunca son explicados por los medios a partir de razones políticas. Hasta los denominados “crímenes de guerra” parecen tener más responsables individuales (tal vez chivos expiatorios) que condiciones políticas que permitan explicaciones más profundas.

La estructura narrativa sostenida en la utilización y repetición de ciertos términos o imágenes (y la combinación de los dos), en el tipo de composición de los titulares, apunta a generar una visión maniquea de los hechos violentos que, como hemos dicho, opone los buenos y los malos, los inocentes y los culpables, determinando que la información se convierta de este modo en una sanción o juicio inapelable. Así, los medios se arrojan la función de emitir juicios y declarar culpables en someros “procesos” que se escenifican a menudo influenciados por la asunción de lugares comunes y prejuicios de parte del periodista. Según Rotker (2002) “Los medios, no está de más decirlo, están reemplazando –al menos en los imaginarios colectivos– las insuficiencias del aparato estatal ante la corrupción y la violencia social, actuando de fiscal que emite denuncias y de juez que castiga por la denuncia misma, ya que el orden legal se caracteriza por la impunidad de los crímenes”.

Esta práctica tiene repercusiones evidentes en el conjunto de generalizaciones que la opinión pública crea y expresa, asociando un particular acontecimiento narrado por los medios con el comportamiento de una determinada categoría de personas. Por ejemplo, cuando la prensa hace un uso reiterado e insistente de ciertos términos genéricos en titulares como éstos: “la banda de asaltantes estaba liderada por un sujeto colombiano”,

o “los colombianos vuelven más sofisticado el crimen”, es muy probable que la sola presencia de una persona de esa nacionalidad, en los contextos que fuesen, conduzca, de manera mecánica, a establecer una asociación directa e *inapelable* con esos contenidos mediáticos, que así terminan fomentando el estigma en torno a los ciudadanos colombianos.

El “modo justiciero” del trabajo periodístico es posible, además, en la medida en que los medios tienden a personalizar el acontecimiento, asignando roles o simplemente “dejando hablar” a cada uno de los supuestos actores y protagonistas de la noticia, relatando los hechos como si se tratara solamente de una actuación de personajes singulares, y no de condiciones materiales y simbólicas generales de las que hay que dar cuenta por medio de un análisis periodístico profundo. De este modo: “La personalización y el sensacionalismo son dos estrategias comunicativas particularmente útiles para traducir la complejidad en controversia apuntando a las fáciles contraposiciones entre lo claro y lo oscuro, entre el sí y el no” (Sorrentino, 1995 que cita a Bourdieu, traducción mía).

Sin embargo, la consecuencia más problemática del justicialismo mediático, con el que los medios afrontan el tema de la inseguridad, es hacer hincapié sobre el hecho de que la acción de las autoridades de control y de la justicia ordinaria resulta ser siempre insuficiente como señala arriba Rotker (2002). Es esta una de las bases más efectivas de la generación de lo que se ha denominado el pánico moral (Cohen, 1972). Subrayando constantemente el carácter de impunidad de cualquier acción criminal, señalando en cada momento la incapacidad de la justicia ordinaria de *hacer realmente justicia*⁵⁰, los medios parecen abonar a la sensación de que *lo peor* esta siempre por venir, que no se ha visto aún todo lo peligrosa que puede ser la acción criminal. De nuevo se cumple

⁵⁰ Es muy común la utilización de titulares (tanto de medios impresos como televisivos) que apelan a una permanente impunidad del crimen y a la imposibilidad de reducirlo. Estos titulares provocan además una sensación de omnipresencia del crimen que justifica el alarmismo. He aquí algunos ejemplos: “Nadie frena los asaltos y robos” (nótese la personalización), “Secuestradores andan sueltos y atemorizan a la sociedad”, “Mapasingue vive a fuego cruzado”. En estos, como en muchos otros casos, la información que se genera parece contener este mensaje: “Mire bien, usted puede ser la próxima víctima”

con la operación de normalizar la excepción que, esta vez, es representada por la sensación de una *escalation* del crimen.

Nos encontramos aquí con que no solo los medios se arrogan un derecho que no les corresponde, sino que la permanente insinuación a una justicia más expedita, de algún modo sumaria y por ello más “eficiente” que resuelva bajar los índices delictivos (aunque, claro, sin “ir demasiado por lo sutil” en cuanto a la tutela de los derechos humanos) puede contribuir a que la opinión pública desconfíe de la justicia ordinaria e invoque soluciones extrajudiciales protagonizadas por las fuerzas de represión. Así, por ejemplo, se repiten noticias sobre antisociales finalmente atrapados por la policía, que han sido inmediatamente puestos en libertad por los jueces. Se prefiere tomar partido por la policía (prácticamente la única fuente oficial consultada por los medios) ya que esta estaría más cerca de una justicia que, aunque somera, es más reparadora que la formal. Por otra parte, las sospechas que los medios hacen recaer sobre presuntas corrupciones entre las filas de los jueces son mostradas de modo más alarmante que lo que puede darse respecto de la corrupción en la institución policial. En el primer caso, se pone en tela de juicio a la institución judicial, en el segundo, se tiende a hablar de casos aislados.

Si los delincuentes son objetivamente observables (la crónica parece hablar de -y mostrar- hechos captados *in fraganti*) la criminalidad está siendo pensada no desde un estado de derecho sino más bien desde un *estado de hecho*, una condición donde lo que domina es la primera (y única) imagen, inmediata y sin posible apelación (reflexión) por ser absolutamente transparente a una mirada que, en definitiva, la captaría sin interrogarse sobre ella. Los medios no solo no defienden un estado de derecho, dado que contribuyen a ponerlo en entredicho, sino que se oponen a sostener la necesidad de ampliar la esfera de los derechos, proponiendo soluciones de hecho: a menudo se repite la expresión “murieron en su ley” para referirse a situaciones en las que prima una justicia de facto, que deja no solo la impresión de ser más efectiva que la formal sino que sobretodo apunta a una especie de depuración o limpieza social de la delincuencia. Esto se nota claramente a propósito de los linchamientos, ya sean bajo la forma de justicia por mano propia o también bajo la forma simbólica, cuando se denigra a una persona acusándola de algo y mostrándola como presunta culpable de alguna acción

condenable. Aquí se repite para la justicia (en la representación que de ella hacen los medios) lo que parece ser una actitud en boga en la política respecto de la democracia: se quiere consolidarla cada vez más, sin embargo con menos democracia. Muchos periodistas que se ocupan de crónica roja revelan que conciben la información que ponen a circular como un llamado de atención y de alerta y como una especie de instructivo para que la ciudadanía conozca con claridad los peligros de la delincuencia y sepa lo que tiene que hacer para enfrentarla (dado que no puede confiar en las autoridades⁵¹). El resultado es, sin embargo, el de convertir al espacio público en un lugar del temor y de la sospecha y por lo tanto el de un profundo desagrado hacia cualquier forma de convivencia que en él se pueda dar. Este empobrecimiento antropológico del espacio público es quizás otra de las responsabilidades sociales que los medios tienen de cara a una ciudadanía cuyo ejercicio configura cada vez más un abandono del espacio público y una retirada hacia el espacio “tranquilo”, “seguro”, “entretenido” y cómodo de un sillón puesto frente a la televisión.

El hecho como acontecimiento y el hecho del suceso

Como hemos dicho, un tipo recurrente de información se refiere a hechos. Hay diarios que incluso tienen una sección que se llama “El Hecho”. El periodismo en general defiende con los dientes a “los hechos”. Los considera la razón fundamental de su ser y la materia prima con la que arman la mayor parte de la información. Según la visión de los medios, los hechos están *ahí*, se trata de recogerlos y narrarlos periodísticamente. Utilizando la expresión “de hecho” o “es un hecho” pretenden decir de lo que no puede ser discutido, que es incontestable, objetivo. Y sin embargo asoma la “extraña” pregunta

⁵¹ A continuación, reproduzco el testimonio de un reportero de un canal de televisión del Ecuador, Jonathan Carrera, (agradezco a Roberto Aguilar por habérmelo proporcionado): “Yo creo que la crónica roja no es una apología del delito, no es que estamos haciendo sensacionalismo, decimos las cosas como son y alertamos a la gente. Si a la gente le decimos: están asaltando en su barrio, la gente se va a proteger. Si a la gente le decimos: le están asesinando, le están dando cuatro o cinco puñaladas, la gente se asusta, se va a tratar de proteger, va a tratar de no salir de noche, va a tratar de buscar amigos, de evitar cómo le asalten en los carros, eso es alertar a la gente. La crónica roja alerta”.

que es posible cuando nos ponemos a pensar sobre la palabra: ¿de qué están hechos los hechos? Lo extraordinario es que casi siempre nos olvidamos de la hechura de la cual esta hecho cualquier hecho. No sabemos bien por qué hemos llegado a esto, es decir a tomar como un dato lo que tiene, en cambio, una trama, una composición, una hechura. Debe ser por el rezago que hay respecto del afán objetivista –que no de objetivación– de los medios que hacen caso omiso de que para decirlo con Champagne (1999: 53-54) “En definitiva, lo que se denomina ‘acontecimiento’ nunca es más que el resultado de la movilización –que puede ser espontánea o provocada– de los medios alrededor de algo que, durante un cierto tiempo, éstos consideran como tal”. Por lo tanto, y a pesar de que a primera vista el hecho es presentado como algo que esta ahí, cuando nos concentramos en él deberíamos poder ver algunos de los elementos que lo han *construido*. Es uno de los mayores peligros del encubrimiento periodístico, designar como sustantivos a los hechos y a los acontecimientos como si fueran dados a nuestra comprensión de modo inmediato. Como señala Verón (1995: II): “Al desbordar la multiplicidad de los modos de construcción, la eficacia de las invariables del discurso termina por producir una unificación imaginaria y valiéndose del poder de su designación, el acontecimiento se impone en la intersubjetividad de los agentes sociales”. En el tratamiento de hechos o acontecimientos delictivos la prensa nos propone la formula del “suceso”, de lo que se produce casi al azar. En general, el suceso responde a una organización de estructura cerrada y monotemática (es lo que posibilita la configuración del *caso*), y en la medida en que no implica un desarrollo por episodios, es decir sin una continuidad que no sea la creación de un *frame* (la sección “sucesos” de los diarios o de los noticieros de televisión), funciona como una novela, una fabulación que dura mientras ha dibujado a sus personajes. La construcción de personajes es una práctica generalizada en la construcción de la noticia, sin embargo cuando los personajes se relacionan a hechos violentos se construye un tipo de relación personal fundado en la emocionalidad y no solo en lo biográfico o en los valores como el coraje y la habilidad, sino en emociones directamente ligados al dolor o al placer. Es así que el interés periodístico se desplaza hacia lo que Barthes ha definido como la dimensión de las “*dramatis personae* (niño, viejo, madre, etc.) especies de esencias emocionales, destinadas a vivificar el cliché” (1977: 228). Los recursos privilegiados en

este modo de construir la noticia son los reportajes que recogen *textualmente* los testimonios desgarradores de las víctimas que al mismo tiempo pretenden contribuir a crear un mayor “efecto de realismo”. Para aumentar la tensión emocional y escenificar el drama, estos testimonios son contrastados (se trata en realidad de una yuxtaposición) con otros testimonios de signo contrario como los de las autoridades policiales o de los informes judiciales. Se puede decir que tanto los medios impresos como los medios televisivos, utilizan el recurso del *dramatizado* para volver las noticias más impactantes frente a sus lectores o televidentes. Cuando la información se sostiene principalmente por la puesta en escena de imágenes ésta produce un efecto de dramatización idóneo para suscitar emociones colectivas (Champagne, 1999). El dramatizado es la más eficiente de las representaciones estéticas y morales del fatalismo que, junto con el azar produce, según los medios, el hecho noticioso de la inseguridad.

Las pandillas juveniles en los medios

Los medios de comunicación en Ecuador representan a los jóvenes pandilleros de un modo esquizoide. Por un lado, dado que no es pensable la constitución del sujeto juvenil actual sin la mediación y la influencia de la cultura audiovisual producida y puesta en circulación por las industrias culturales globalizadas, los medios contribuyen a generar nuevas sensibilidades, modas y estilos de vida; sin embargo, por el otro lado, cuando los jóvenes están presentes en los medios es para llenar la sección de crónica roja o, a lo mejor, la de deportes. En ambos casos, lo que no se muestra es todo “lo otro”, eso a lo que precisamente contribuyen los medios, es decir sus expresiones y prácticas culturales, los complejos procesos de construcciones identitarias que los diferencian y la acción política de los y las jóvenes, especialmente si no pertenecen a organización formal alguna. En una reciente investigación que realizamos analizando el tratamiento dado por el diario de Quito “El Comercio” a temas relacionados con la juventud, se ha podido determinar que los adjetivos mayormente empleados son los de “pandilleros”, “violentos”, “delincuentes” y “en riesgo”. Por otro lado, los términos más utilizados para nombrar a la acción de las pandillas juveniles resultaron ser “delincuencia”, “violencia”, “asesinatos” y “drogadicción”. Los jóvenes de sectores

populares de las grandes ciudades ecuatorianas hacen noticia y adquieren visibilidad por medio de los reportajes mediáticos que cubren hechos de crónica roja, agresiones y violencias urbanas a ellos atribuidas; en algunos casos se llega a hablar incluso de enfrentamientos de guerrilla urbana, como por ejemplo, en la afirmación de este titular de diario *El Comercio*: “Mapasingue, bajo fuego cruzado” (refiriéndose a la acción pandilleril en un barrio periférico de Guayaquil).

De esto modo, los medios tienden a exagerar y espectacularizar el “mal” a la manera de una novela policial, basándose para ello en la reproducción de las fuentes oficiales, para ofrecer a la ciudadanía un producto con los ingredientes “justos” para que esta no tenga que hacer ningún esfuerzo analítico en reproducir un juicio superficial, simplista y “cómodo” moralmente, dado que no contempla ninguna complejidad del fenómeno⁵². La operación más común en la cobertura mediática de las prácticas pandilleras es reducir al mínimo la tarea de contextualizar y profundizar y, más aún, la de investigar desde adentro la composición y la acción de los grupos juveniles de pandillas. El único objetivo es el de explotar de modo sensacionalista los hechos que ven involucrados - presuntamente o no- a los jóvenes, y perjudicar así una aproximación al fenómeno basada en una comprensión más detenida y reflexiva tanto de los periodistas como de las audiencias. Muchos periodistas justifican esta falta aduciendo el argumento de que debido a la radicalidad y al carácter sanguinario de la acción pandillera, no es posible tener ninguna condescendencia o contemplar atenuantes al juzgar esa acción (además de los peligros que encierra un acercamiento más directo). Esta claro que estos argumentos demuestran que, con respecto a acción pandillera, la labor periodística se traduce en amplificar el fenómeno de la violencia juvenil, atribuirle la mayor responsabilidad en cuanto a generar inseguridad ciudadana, para finalmente emitir una sentencia que no puede dejar de ser condenatoria. Ahora bien, ¿el papel de la prensa es el de “impartir justicia” o es el de proporcionar a la opinión públicas claves de lectura

⁵² Se puede decir que la espectacularización del mal operada por los medios termina por banalizar los hechos criminales, de los cuales la prensa establece “fácilmente” quienes son culpables ocultando, sin embargo, las responsabilidades subyacentes a aquellos hechos que resultan ser siempre más complejas y menos morales.

analítica para que ésta, a su vez, pueda elaborar una información crítica? Si se revisan algunos de los trabajos sobre representación mediática del fenómeno pandilleril en América Latina, se puede inferir la presencia de hábitos comunes en las coberturas periodísticas, en prácticamente todos los países de la región. Martel (2007) concuerda con nuestra tesis en considerar que no se puede hablar de intenciones de los periodistas en el uso de estrategias producción discursiva para la generación de noticias sobre Maras, dado que, más bien, se trata de una serie de prácticas y rutinas periodísticas las que hacen que el discurso mediático sobre Maras adquiera un significado público. De modo sintético, algunos de estos hábitos son: a) la amplificación del fenómeno y la utilización de metáforas bélicas para cumplir con ella, además del uso de la metáfora del contagio, b) la despersonalización o el ocultamiento de problemáticas subjetivas, c) la estereotipación, esto es, el separar de un modo que adquiera dimensiones esencialistas, a los jóvenes pandilleros “anormales” y “patológicos” del resto de jóvenes “normales”, d) la criminalización que asocia juventud con delincuencia organizada, e) la utilización de metáforas del tipo “amenaza” o “enemigo”, f) los pandilleros como “sujetos desechos” o “desechables”⁵³.

La práctica del periodismo se proyecta como un potente organizador de las emociones ciudadanas. Y este es un negocio atractivo en la medida en que responde (cuando los medios quedan atrapados en la simple lógica de medición de los índices de audiencia o de venta) a una demanda (que se dice tácita) de noticias “fascinantes” de parte de los consumidores, de noticias cuya intención es producir un “efecto de realidad” que deja a los públicos anonadados y “adheridos” a la información que perciben, sin que se produzca distancia crítica alguna. Además, están presentes en esta relación, algunos elementos indispensables del *marketing sensacionalista* como son el tratamiento estético de la pobreza y su directa e incuestionada asociación con la delincuencia.

La construcción de los reportajes y las notas periodísticas se realiza yuxtaponiendo

⁵³ Reportamos algunas referencias al respecto: Martel, Iñiguez en Valenzuela et. al. (2007) op.cit.; Marroquin (2005); Rotker (2000); Santacruz Giralt (op. cit.); Giró (2005) y, especialmente, los trabajos de Vasilachis (2004).

algunos matices discursivos: al sensacionalismo se agrega la criminalización, el racismo y la *naturalización* de los y las jóvenes.

El sensacionalismo se presenta en el uso de dos recursos: el “dramatizado” con el cual se pretende narrar “hechos” y crear de este modo un efecto de realidad-verdad; y el de la proliferación de imágenes y afirmaciones que alimentan el miedo de la ciudadanía con respecto a la acción pandillera, prueba de ello son las repetidas referencias a que el fenómeno representa “una amenaza nueva e impredecible” y, sin embargo, muy preocupante por “todo lo que va a pasar a futuro” dado que está “en constante aumento” y que “se extiende sin control en todo el país”.

El discurso de la criminalización se descifra, sobretodo, a partir del uso de un vocabulario que, de modo enfático, asocia la acción pandillera con algunos tipos de delito que corresponden más bien al *modus operandi* de bandas de profesionales del crimen o, incluso, de terroristas. El ejemplo más emblemático de la criminalización de las pandillas juveniles es representado por una serie de notas periodísticas aparecidas en varios medios latinoamericanos a partir del año 2005, y periódicamente reproducidas hasta estos días, en las que se establece la vinculación de las Maras centroamericanas con la denominada organización terrorista de Al Qaeda⁵⁴.

Junto con el sensacionalismo y la criminalización, los medios retratan la violencia juvenil mostrando exclusivamente como protagonistas a un cierto tipo de sujeto social: muchas veces negro o, en todo caso, proveniente de sectores populares o desfavorecidos, con claras connotaciones racistas. Como se sabe, el discurso del racismo contribuye a negar material y simbólicamente a un determinado sujeto social separándolo del conjunto de las relaciones sociales, restándole valor ciudadano y

⁵⁴ Probablemente, la primera noticia sobre esta vinculación es la que emitió en marzo de 2005 Televisa de México. Por otra parte, recientemente, según fuentes del “Foro de seguridad”, el fiscal general estadounidense Alberto Gonzáles habría declarado que la guerra contra las bandas juveniles centroamericanas en general, y contra la “Mara Salvatrucha” en particular, sólo es superada en importancia por la guerra contra Al Qaeda. (<http://www.forodeseguridad.com/artic/discipl/4107.htm> consulta realizada el 5 de enero de 2009).

estigmatizándolo. Las consecuencias son mayor discriminación y los riesgos más o menos latentes de que se instauren acciones de *limpieza social*. De hecho, en algunas ciudades latinoamericanas como, por ejemplo, Medellín, San Salvador o Guayaquil han aparecido actos de violencia en contra de jóvenes, protagonizados por integrantes armados de grupos *paravecinales* no identificados, lo que indicaría la existencia de planes de eliminación física de aquellos jóvenes que por su condición de callejerizados y por su estética, “estorban” un supuesto orden barrial.

Finalmente, el sensacionalismo, la criminalización y el racismo juntos representan los ingredientes fundamentales para alimentar una especie de *naturalización* de la juventud, para la cual los discursos sobre la violencia sirven de modo especial: el sujeto juvenil, por su propia condición etaria y biológica, estaría mayormente predispuesto que el sujeto adulto a cometer ilícitos. Por lo tanto, se establecen, *a priori*, los determinantes que explicarían la conducta violenta. Estos determinantes se articulan en cadenas significativas que varían su composición de acuerdo a los contextos sociales y axiológicos en los que se encuentran operando, siendo sin embargo su combinatoria siempre “automática”. La cadena de ser joven, pobre y vestir de un cierto modo es motivo suficiente no sólo para sospechar, sino para emitir un juicio explícito que por parte de los medios resulta ser casi siempre negativo. Según Vasilachis (2004:124) “(...) la asociación de las categorías ‘pandilla’ y ‘pandillero’ con la realización de graves actos delictivos, conduce al lector a hacer inferencias altamente desfavorables respecto de la identidad de los jóvenes que son miembros de ‘pandillas’ y, como consecuencia, a plantearse la necesidad de modificar el sistema de seguridad, de control y de sanción respecto de ellos”.

De este modo la representación mediática de los jóvenes pandilleros se aleja de modo preocupante de las realidades sociales y subjetivas que estos viven, dejando poco lugar a sus expresiones y sus propios decires. Esta práctica confirma la advertencia que hiciera Champagne (1999: 54) de que: “Cuando las que atraen la atención periodística son poblaciones marginales o desfavorecidos, los efectos de la mediatización distan de ser los que estos grupos sociales podrían esperar, porque los periodistas disponen en ese caso de un poder de construcción particularmente importante, y la fabricación del acontecimiento escapa casi íntegramente a esas poblaciones”.

Un caso emblemático: medios y jóvenes latinos en España⁵⁵

Una peligrosa banda juvenil pone en alerta a la policía en Barcelona. La Guardia Urbana y los Mossos afirman que la banda capta menores en los institutos y comete agresiones (*El Periódico*, 10/09/2003).

Resulta muy interesante hacer una revisión del tratamiento periodístico que los medios españoles han reservado a la presencia de las denominadas “bandas latinas” en España a partir del año 2000. Si se analizan las notas periodísticas aparecidas en diarios y televisiones en los años 2003 y 2004 (a partir del asesinato del joven colombiano Ronny Tapias en un barrio de Barcelona y en cuyo juicio nunca se pudo probar la acción de una “banda juvenil”), salta a la vista que la mayoría de ellas, por el sólo hecho de referirse a jóvenes latinoamericanos, construye una relación casi directa entre éstos jóvenes y el acometimiento de acciones violentas. El diario La Vanguardia titula uno de sus primeros reportajes con la palabra “Pandilleros”, y afirma a continuación: “Ronny T. un joven colombiano de 17 años, acaba de morir, tras ser apuñalado en plena vía pública y a la luz del día, por un grupo de cinco jóvenes, presumiblemente sudamericanos. El drama parece una historia del West Side neoyorquino, pero ocurrió anteayer en el centro de Barcelona y en las cercanías del instituto donde estudiaba la víctima. (...) a falta de que se conozca el resultado de las investigaciones policiales, hay motivos para suponer que estamos ante un brote de pandillas juveniles. Ya se ha dado en otras ciudades (Nueva York, Londres, Quito, Madrid) y no es ningún consuelo saber que ahora Barcelona es también un terreno dónde se sienten cómodos. Las fuerzas de seguridad vigilan las zonas críticas pero no será sencillo desarraigar esta forma de violencia juvenil nacida del desarraigo familiar, de la desintegración social y del ambiente de camaradería, territorialidad y violencia que los pandilleros crean para

⁵⁵ Parte del contenido de este capítulo ha sido publicado en Recio Carolina y Mauro Cerbino “Jóvenes ‘latinos’ y medios de comunicación” en Feixa Carles et al. Jóvenes `latinos` en Barcelona, espacio público y cultura urbana, Anthropos y Ajuntament de Barcelona, 2006.

buscarse a si mismos. (*La Vanguardia*, 30/10/2003). El mismo día el diario La Razón publicaba esta nota cuyo titular era: “Marginación y delincuencia juvenil a ritmo de rap”. “Sus miembros tienen un perfil muy determinado. Tienen entre 16 y 18 años, de origen iberoamericano, estética raper y sin un líder muy definido. Visten pantalones anchos y caídos, camisetas amplias o de tirantes anchos y pañuelo en la cabeza estilo pirata. Suelen ir armados con navajas, cadenas o bates de béisbol y se dedican a abusar de estudiantes y robarles mochilas, chaquetas o zapatillas deportivas, protagonizar peleas de patio de instituto o cometer pequeños atracos, organizándose en grupos con otros jóvenes de su mismo centro escolar. (*La Razón*, 30/10/2003).

No sólo se hace alusión al tema de las “bandas latinas” también cuando la noticia tiene que ver con algún hecho delincuencial o criminal cuyos presuntos responsables son otros. De tal modo que la expresión “banda latina” adquiere la cualidad de un significante metonímico que los medios utilizan para con él nombrar el universo del crimen. Tómese en cuenta esta nota aparecida en el diario La Clave:

“El aumento de asesinatos ha puesto en alerta al Ministerio del Interior, que ha ordenado actuar contra el millar de jóvenes latinoamericanos que integran estos grupos violentos. El objetivo es desarticular la docena de bandas que operan en España. (*La Clave*, 27/02/2004)”.

Está claro que, si bien no necesariamente sea de incumbencia de los medios generar las denominadas “noticias positivas”, el hecho de que, prácticamente cada vez que se ocupan de jóvenes latinos lo hacen relacionándolos a la supuesta acción de las bandas delictivas, termina por generar un estigma de estos jóvenes. Si a esto se añade que, en los imaginarios sociales, los procesos migratorios son asociados de modo directo con la marginalidad y la pobreza y *por ende* con la peligrosidad social (de la que serían portadores *cuasi naturales* los inmigrantes especialmente si jóvenes), el resultado que se obtiene es una absurda y nociva generalización que impide ver la complejidad de la migración como un fenómeno social de gran calado en los actuales momentos históricos.

En una mesa redonda realizada en noviembre de 2005 en la Sala de los Notarios de Barcelona, de la que participé como moderador y en la que ocho periodistas de distintos

medios escritos y televisivos de Cataluña explicaban cómo realizan su trabajo diario en la cobertura de las “bandas juveniles”, pudimos comprobar que ante la pregunta sobre cuáles eran los criterios que guiaban la acción periodística ninguno de ellos pudo contestarla mostrando así su incapacidad de reflexionar sobre lo actuado. Resultaba lo suficientemente claro que aquellos periodistas cumplían su rutina profesional de modo mecánico. Asimismo, quedaba al descubierto que la elaboración de sus reportajes y notas informativas se sostenía fundamentalmente en las fuentes oficiales, es decir las que les entregaban las fuerzas policiales. De modo general, debemos decir que el uso de fuentes policiales y oficiales significa abordar el fenómeno de modo indirecto, lo que imposibilita atender el papel del periodismo, que es el de crear una propia mediación y no apoyarse en la que le proporcionan las autoridades. Un periodismo de este tipo se muestra incapaz de usar el recurso de la investigación autónoma, rigurosa y posiblemente de *inmersión*, es decir de una investigación que viabilice un entendimiento del fenómeno desde adentro, lo que le permitiría, además, abandonar la simple practica de búsqueda de su representación espectacular. Las consideraciones en torno a la utilización de las fuentes policiales nos conectan directamente con el problema de responsabilidad periodística. A la pregunta formulada en esa misma mesa redonda, por la responsabilidad ante los públicos y audiencias de los contenidos que ponen en circulación, la respuesta unánime fue la evasiva afirmación que no pueden sentirse responsables de una realidad que no construyen y que ellos se remiten exclusivamente a las investigaciones que la policía realiza. El resultado es que se responsabiliza a la actuación policial de lo que los medios escriben o muestran en fotografías o en imágenes. Claro está que el vicio de utilizar las fuentes oficiales que es común a todos los medios, produce lo que se denomina el “efecto eco” de la producción informativa. Si un medio empieza a hablar de las bandas en los términos que hemos señalado arriba, esto es, de peligrosidad, de alarma social e inseguridad ciudadana es como si, por basarse en términos que tienen connotaciones muy definidas, por ejemplo en cuanto al aumento del miedo, pero sobretudo por considerarlos de antemano *altamente noticiables*, se determinara una especie de obligatoriedad para los otros medios de no “quedarse atrás” o rezagados en el manejo y reproducción de una mercadería que, proyectándose “al alza” en la cotización de noticias, se disputa la atención de las

audiencias en el mercado informativo. Es por esto que, uno tras otro, todos los medios, tarde o temprano, se embarcaran en la cobertura y difusión de notas y reportajes sobre las bandas latinas. Queda evidente que en la carrera para obtener la primicia o la información mas llamativa, los medios, incluyendo los que se consideran de mayor prestigio y seriedad, se olvidan de la revisión de los criterios que subyacen a la selección de determinados acontecimientos que se transforman en noticias, y generan una información muy similar, casi uniformada, que asfixia a los lectores y bloquea cualquier posibilidad de establecer una competencia en la que los medios se disputan las audiencias sobre la base de proporcionarles el sentido de los acontecimientos desde perspectivas diferentes, y no por cautivar su atención en el plano meramente emocional.

Así que el impresionante montaje mediático sobre los “violentos jóvenes latinoamericanos” cumple el objetivo de convertir a estos jóvenes en una de las preocupaciones más sentidas de la “pacífica y pujante vida española”. Este alarmismo mediático, que se parece mucho al que caracteriza a los medios en Ecuador, configura un escenario en el que la acción de las pandillas juveniles (“bandas”, como las denomina la prensa utilizando un significante con una inequívoca connotación negativa) sirve para dar cuenta tanto de noticias relativas a asesinatos o robos, como también de la opinión de especialistas o de los mismos jóvenes, del origen, formas y estéticas que caracterizan y distinguen a diversas agrupaciones juveniles. Los especialistas se convierten en especie de epidemiólogos, que tienen que diagnosticar la expansión y el alcance de un brote que crece a medida que la “estética latina” o “estética a lo ancho” (de pantalones y camisetas; aretes, pañuelos, gorras y zapatos) “se toma” los parques y otros espacios públicos.

De este modo la prensa reproduce la separación estereotípica de “jóvenes latinoamericanos” y “jóvenes autóctonos” fomentando la creación de un imaginario social dominante que los proyecta como opuestos o inconciliables, un imaginario necesario para alejar el temor del *contagio*. Los periodistas (muchos de los cuales son “expertos intérpretes” del miedo ciudadano), con tono obsesivo y fatalista, repiten la pregunta a los especialistas convertidos en epidemiólogos: “y esto, ¿va para más?”; tal vez con la extraña y “noticiosa” esperanza de que la respuesta sea siempre afirmativa. Con el tratamiento periodístico de hechos relacionados con la acción de las

“bandas juveniles” de origen latinoamericano, los medios han contribuido a crear un retrato *general* de la juventud latinoamericana cuyos contornos, directa o indirectamente, han estado relacionados con hechos de carácter criminal.

Es posible comprobar esta afirmación analizando el modo como la televisión española ha representado la cuestión de las “bandas latinas”.

Tomaremos dos casos, el primero es un programa sobre “bandas callejeras” transmitido en junio de 2005 por el Canal Tele 5 conducido por Mercedes Milá, y el otro es el programa “Reflexiones” conducido por Pedro Piqueras y transmitido en octubre del mismo año por TVE 2. En ambos casos se trata de un conjunto de reportajes, entrevistas y debates en estudio sobre el tema de las bandas latinas. Los reportajes son contruidos utilizando la técnica del videoclip, con una narración visual rápida y llena de efectos cromáticos, se usan ambientaciones oscuras y el guión esta compuesto, además del comentario de la periodista, por fragmentos de voces *en off* extraídos de entrevistas a presuntos miembros de las bandas, todo acompañado por una base musical con motivos latinos provenientes del rap y del hip hop. En el caso de Tele 5 se muestra una entrevista al supuesto líder de los Latin Kings efectuada en un parque, estando sentados los dos en una banca y la entrevistadora que formula preguntas mirando directamente a su interlocutor que esta de espaldas a la cámara. En el caso de TVE 2, se transmite un fragmento de una entrevista realizada a un marero en una cárcel de Centroamérica en la que declara haber matado a más de 40 personas. Finalmente, en ambos casos, se desarrolla el debate en estudio con la presencia de especialistas, académicos, funcionarios y policías. Pasando al análisis, podemos decir que, de modo particular en los reportajes y la entrevista, predomina el uso de recursos que dan cuenta de dos discursos principales: la criminalizacion y el pánico moral, desde los que la periodista construye una representación noticiosa que mas que informar apunta a suscitar en los televidentes un conjunto de emociones ligadas a la ansiedad. El discurso de la criminalizacion se muestra sobretodo a partir del uso de un vocabulario que de modo enfático asocia la acción de las bandas con algunos tipos de delito que corresponden más bien al *modus operandi* de las bandas profesionales del crimen organizado (se repiten varias veces los significantes pistolas, asesinatos, ajustes de cuentas). Por otra parte, se establece que “los hechos” (sin citar cifras o análisis a fondo) indican que

existen conexiones internacionales (en particular con los EE.UU y Ecuador) creando así la convicción de que las bandas tienen una naturaleza de organización criminal con sus ramificaciones, cadena de mandos y niveles jerárquicos bien establecidos. Y sin embargo, al mismo tiempo se argumenta (de modo reductivo y simplista) de que el fenómeno de las bandas está ligado a la inmigración latina con la consecuencia de que esta se vea reducida o en todo caso asociada a ese fenómeno y por lo tanto se alienta no solo estereotipo en torno al inmigrante sino el estigma. La presencia de jóvenes extranjeros se relaciona con alarmas sociales como la violencia y la criminalidad que terminan motivando actitudes racistas respecto a este colectivo. Los reportajes insisten mucho en proyectar una imagen de los jóvenes latinos que recién llegados no se han adaptados a la sociedad receptora, lo que explicaría que sea conflictivo y que esta asustando (y podría estar contagiando!) a los jóvenes “autóctonos”. El retrato, en resumidas cuentas, es el siguiente: jóvenes con graves problemas de integración social, procedentes de familias desestructuradas y con elevado fracaso escolar que evidencian falta de control y ausencia de normas de conducta.

El otro discurso, el del pánico moral, es más contundente porque va dirigido a alimentar el miedo y la sensación de vulnerabilidad como consecuencia de la emergencia, alarma social y amenaza que representan las bandas. Sin embargo, el miedo y la vulnerabilidad no son sensaciones sin rostro, al contrario se encarnan en la imagen de los jóvenes inmigrantes latinos con sus estéticas y sus prácticas sociales, *de modo tal* que estas sean leídas a partir de la aplicación binaria y moralista de la oposición de lo bueno versus lo malo. En otras palabras, el miedo y los riesgos a ello conexos, no resultan ser una condición existencial en abstracto dado que se pueden identificar con un responsable o mejor dicho con un culpable que son esos jóvenes. En síntesis el pánico moral se construye en base a un esquema de este tipo. Primero, es necesario establecer una narración de “los hechos” recurriendo al recurso del *dramatizado* que los “reconstruye” entregando a los televidentes unos contenidos que crean un efecto de realidad-verdad. Este efecto viene amplificado con el uso “en directo” de testimonios de los propios “protagonistas”, para que de su boca se escuchen los relatos “escalofriantes” de la acción violenta que cometen y que obviamente se usan para que sean “creíbles”.

Segundo, la producción de imágenes debe ser prioritaria sobre cualquier intento analítico, aprovechando del lugar común que afirma que “una imagen vale más que mil palabras”. Y de hecho es lo que se hace cuando por ejemplo mientras habla algún invitado, mas allá de lo que este argumentando, se transmiten al mismo tiempo imágenes que además, en este caso, se caracterizan por ser sensacionalistas. Esta claro aquí que difícilmente el televidente podrá concentrarse en las palabras y que en cambio *quedara atrapado* por las imágenes debido a la capacidad que estas tienen, en especial cuando muestran cadáveres, sangre y toda la parafernalia de una pornografía visual amarillista, de producir *fascinación*, es decir adherencia irreflexiva a los objetos que se miran. “No importa”, estando así las cosas, que las imágenes provengan de otros contextos geográficos (como en el caso de los reportajes que transmite TVE que son de Centroamérica, que tienen que ver un fenómeno de indudable complejidad e envergadura como es el de las Maras), porque de lo que se trata es aceptar el criterio dominante en la televisión de que mientras mas impactantes son las imágenes mayor audiencia se obtendrá.

Tercero, toda la narración, tanto verbal como visual, debe mantener constante la tensión hacia lo que ya hemos señalado arriba como la “dimensión predictiva” que se manifiesta en crear una expectativa latente en cuanto al futuro del fenómeno de las bandas. Esta tensión se logra por medio de preguntas como esta: “¿estaremos preparados para hacer frente a esta amenaza?” o afirmaciones de este tipo: “no se sabe todo lo que puede pasar a futuro dado que se han extendido por toda España”. El resultado de esto es que se da entender que lo que se esta viendo no es más que un “capitulo” de los muchos que habrá de una historia policial que apenas comienza. De nuevo se plantea el interrogante si el papel de estos medios es informar o mantener vivo el pánico moral a través de la generación constante de noticias sobre las bandas y por consecuente el otro interrogante sobre el valor de la información y la responsabilidad social que a partir de su construcción asumen los medios ante la ciudadanía.

Medios y sujetos desechos en las cárceles

Al igual que los carecen de empleo, los delincuentes (es decir los condenados a prisión, los acusados de un delito, los sometidos a vigilancia policial o simplemente fichados) ya no son vistos como individuos apartados temporalmente de la vida social, susceptibles de ser reeducados, rehabilitados y devueltos a la sociedad lo antes posible, más bien se les considera marginados a perpetuidad, no aptos para la regeneración y se les obliga a llevar una buena conducta por los siglos de los siglos, lejos de la sociedad de las personas decentes (*Bauman 2006*).

Ya hemos hecho referencia al justicialismo mediático que encubre u oculta las falencias de las sociedades y de los Estados en adoptar medidas oportunas para reducir la inseguridad. Los medios aprovechan esas falencias para atribuirse un rol de justicieros y poner en segundo plano sus responsabilidades como actores sociales y productores de opinión. El justicialismo justifica las medidas punitivas que hacen perder de vista la rehabilitación y la reinserción (acciones prácticamente ausentes en el sistema carcelario ecuatoriano), así como justifica la presencia de un porcentaje elevado de presos que permanecen detenidos sin juicio por ser considerados *de todos modos* “potenciales delincuentes”⁵⁶. Los derechos de los presos son en términos efectivos inexistentes, y tienen en sus propias redes de asociación la única vía para expresar aunque parcial

⁵⁶ En el Ecuador este porcentaje oscila en los últimos años entre 50 y 60 por ciento y hay casos de detenidos que permanecen en esta condición hasta 6 años. Ante la posibilidad planteada por las asociaciones de reos de aplicar la norma constitucional que prevé que luego de un cierto tiempo una persona detenida sin sentencia tiene que ser puesta en libertad, los medios han desatado una ola de pánico moral entregando una vez más a la ciudadanía “normal y buena” motivos suficientes para que en ella cunda el horror al solo imaginarse que las calles se llenen de nuevo de “peligrosos delincuentes”. Por ello en Ecuador se justifica y está vigente la norma de la detención en firme que se encargaría precisamente de evitar que ello ocurra porque instituye la “presunción de culpabilidad” y la prisión preventiva indefinida.

actoría. Sin embargo, el sistema carcelario es inoperante a tal punto de no poder administrar ni siquiera la miseria. Los reclusos en los centros carcelarios dejan de ser sujetos y pasan a ser “deshechos”. Esta transformación no se debe a que los presupuestos en materia de centros penitenciarios sean deficitarios, dado que en los últimos diez años y en general en América Latina, ha sido constante el aumento de los fondos destinados a las cárceles. Los fracasos en la aplicación de medidas de rehabilitación efectivas se deben más bien a la concepción de políticas y modelos securitarios que paulatinamente se han ido convirtiendo en prácticas de penalización de la pobreza y en los intentos de controlarla por vía represiva. Loïc Wacquant (2000) ha hablado en este sentido de la transformación “del Estado providencia al Estado penitencia” mostrando las implicaciones políticas (en términos de vigilancia y control) y económicas (la normalización del trabajo precario) de lo que define como nuevas formas de “gobernar la miseria”⁵⁷.

Para los medios hacer justicia es recluir personas en la cárcel. Sólo cuando podemos presenciar ese acto es como si se aplacara una especie de “sed de venganza” que se convierte en el ingrediente fundamental de la concepción de justicia que tienen los medios, y cuya influencia explica de algún modo el aumento de la demanda que se registra en todo el continente de instaurar la pena de muerte.

La información con respecto a la problemática de las cárceles se reduce a series de imágenes en torno a hacinamiento, ajusticiamientos, amotinamiento y fugas. Estas imágenes explotan la miseria relacionándola con la peligrosidad. El hacinamiento, las condiciones precarias y de insalubridad, así como las situaciones de violencia al interior de las cárceles, funcionan como multiplicadores de pena para los presos porque reproducen una estética ya conocida: la de las escenas mediáticas de la violencia que suceden fuera de la cárcel, aquella que consiste en designar a *los violentos*, a “estos



⁵⁷ Es importante notar que, junto con la represión carcelaria, en muchos países latinoamericanos se ejerce una vigilancia de determinados espacios públicos (que de este modo son securitizados) con cámaras de video; por ejemplo en Quito la actual alcaldía instaló desde hace años lo que se denomina el sistema de “ojos de águila”.

mismos” (pobres, desempleados, marginales, jóvenes) que volvemos a ver esta vez como culpables y *por lo tanto merecedores* de hacinamiento o ajusticiamiento (agresión o muerte entre los mismos presos). Todo esto nos conduce a afirmar que una vez encarcelados aquellos sujetos (expuestos como sujetos deshechos) reciben de parte de la opinión pública menos atenta y con menor sentido crítico, una segunda sanción punitiva dado que la primera ya fue posible por el somero juicio mediático. Esta sanción difícilmente permite apelación: el marco de la cárcel es el contexto suficiente para declarar para siempre culpables a los que ahí asoman bajo los juicios emitidos y la estética generada por los medios. Esta estética opera como el infierno dantesco, en el cual, como se sabe, no hay salvación o esperanza posibles. Me pregunto si efectivamente no se trata de imprimir un sentido de este tipo cuando por ejemplo algunos medios en Guatemala, tanto televisivos como de prensa escrita, en 2005, han mostrado la matanza ocurrida en unos de los penales de ese país por un presunto enfrentamiento entre mareros. Las imágenes mostraban los cuerpos de cadáveres amontonados, algunos de los cuales habían sido decapitados, y por doquier se mostraba la sangre de esa matanza. Es probable que se trate de un intento por querer mostrar un horror similar al que produce una verdadera guerra. Si fuera así, ¿por qué hacerlo? ¿Por qué asimilar una supuesta pelea entre Maras con las imágenes cruentas de una guerra?

Los presos en el infierno de las cárceles, aun cuando se trate probablemente de inocentes (sin juicio), se vuelven “culpables de hecho” y de *hechos* que ya han sido mostrados repetidamente y que por ello se han vuelto familiares gracias a los medios.

Es como si los juicios someros de los medios predispongan a buena parte de la ciudadanía a tener actitudes similares, es decir a emitir juicios de presunta culpabilidad antes de preguntarse sobre su presunta inocencia, sobretodo cuando se trata de crímenes muy graves, cuyo efecto de horror o pánico vence cualquier aproximación crítica, distante o reflexiva. Si ya en la cobertura de la inseguridad podemos ver cuan poco profunda y argumentada es la mirada y perspectiva mediática, en el caso de las cárceles esta mirada se vuelve aún más inmediateista, pegada a una realidad “incuestionable”. La realidad incuestionable que los medios representan de las cárceles es que estas son el lugar de la expiación de la culpa, del modo que sea, por vía del hacinamiento o de las matanzas internas y punto.

Mientras más “cruda” es la mediática realidad carcelaria más los medios habrán cumplido con aquella tarea vengadora que parece ser el signo actual de la justicia. Cuando por otro lado hay pálidos intentos de volver a poner en el centro de la atención de la opinión pública el asunto de los derechos de los presos (en los amotinamientos y otras formas de rebelión) los medios vuelven a proponer la emergencia o el alarmismo; Hacen lo mismo cuando hay fugas. En este caso el alarmismo por la peligrosidad de los sujetos fugados se conjuga con el que se desprende a consecuencia de anuncios de reducción de penas o la aplicación de mecanismos de derechos humanos que se traducen en la liberación de los presos. En ambos casos (como si fueran similares) los medios parecen subrayan el carácter de amenaza que estas acciones acarrearían, y de modo específico, en aquellos casos en donde pareciera que se aplican medidas de justicia no vengativa, los medios sugieren a menudo si valió la pena correr el riesgo de equivocarse al poner en libertad a un delincuente -versus “lo justo” de poner en libertad a un inocente-.

<u>Transformación del sujeto</u>	<u>Noticias tipo</u>	<u>Contextos de representación mediática (frame)</u>
Sujeto de derecho 	Políticas, legales, etc.	Secciones de <i>Política, Sociedad, Mundo</i> , etc
Sujeto de hecho 	Crímenes, asaltos, violaciones, tráfico drogas, etc.	Secciones de <i>Crónica, Sucesos, Judicial, Hechos</i>
Sujeto desecho	Sistema carcelario: amotinamientos, hacinamiento, tráfico interno de drogas, fugas.	

En este gráfico se expone sintéticamente de qué modo los medios operarían como un anillo de conjunción entre la paulatina pérdida de derechos de determinados sujetos

(pobres, desempleados, extranjeros, inmigrantes, jóvenes pandilleros y otros sujetos catalogados como “amenazas”) y la representación de los presos como sujetos “desechos”. Para cumplir con ello los medios operan una primera transformación de los *sujetos de derechos* a *sujetos de hecho*, por la instauración de lo que más arriba se ha definido como un “estado de hecho” en el cual los sujetos adquieren una visibilidad caracterizada por el acometimiento de delitos ya juzgados como tales por la prensa. Luego estos sujetos de hecho -atrapados “in fraganti”- se convierten en sujetos desechos una vez en la cárcel, en el doble sentido de despojo y “des-hecho”, es decir sujetos que han perdido toda posibilidad (y esperanza) de volver a obtener una condición de derecho. Algunos estudios etnográficos dan cuenta de testimonios que relatan esta sensación de abandono y de insignificancia que representa la vida de muchos presos. Estas transformaciones del sujeto se inscriben en el puente entre dos secciones de la prensa (frames): el sujeto de derecho aparece en las primeras secciones, “serias” y formales, que tienen que ver con la acción política y legal⁵⁸; y el sujeto de hecho tanto como el sujeto desecho aparecen representados por la misma estética de la miseria en las secciones sensacionalistas y de crónica roja como “sucesos” o “judicial”: en el un caso se muestra delincuentes asociados a delitos específicos (“hechos”) y en el otro se muestra el horror de las cárceles.

Esta organización de las noticias por secciones, tanto en los diarios como en los noticieros televisivos, muestra claramente que el periodismo trabaja desde una impostura: la de omitir las conexiones que se deberían establecer entre distintas realidades. El tratamiento aislado de las realidades es perjudicial para los públicos receptores.

Creo por lo tanto que es necesario replantear una reflexión sobre el papel del periodismo que entre otras cosas apunte a la formulación de nuevos criterios de lo noticiable, especialmente aquellos referidos al cubrimiento de la inseguridad, que permita una revisión profunda de la responsabilidad social que los medios tienen ante

⁵⁸ Ministro firma acuerdo para mejorar situación carcelaria, o Comisión de derechos humanos denuncia abusos en penal, son ejemplos de titulares que ubican a los reclusos como sujetos de derecho.

sus audiencias.

PANDILLAS Y RESPUESTAS INSTITUCIONALES

Introducción

A la abundante literatura producida en base a múltiples diagnósticos realizados sobre pandillerismo y violencia juvenil en casi todos los países de América Latina, no le corresponde una igual atención prestada por los Estados en definir políticas apropiadas, acciones e intervenciones para reducir el fenómeno (CEPAL, 2008; Rodriguez, 2006 y 2007; FLACSO, 2007; WOLA, 2006; Cruz, 2006; AVANCSO, 1998). Es probable que las experiencias de definición y conceptualización del fenómeno, contenidas en los estudios realizados, las interpretaciones de las causas que subyacen su generación y reproducción, las detalladas descripciones de los contextos sociales, económicos y culturales que le dan cabida, hayan sido desatendidas por la mayoría de los gobiernos latinoamericanos. La intención de este apartado es dar cuenta de cuáles son algunas de las perspectivas o enfoques que se utilizan para establecer las acciones de intervención estatal, municipal o de organizaciones no gubernamentales, en materia de pandillerismo a lo largo de la región. En general se puede afirmar que esas intervenciones responden a posturas que oscilan entre acciones de tipo represivo policial y el asistencialismo social tradicional. En cada uno de estos ámbitos los resultados conseguidos han sido insuficientes y en el caso de las acciones represivas abiertamente contraproducentes. No obstante exista ya un acuerdo alrededor de esta última afirmación, algunas políticas estatales particularmente en Brasil y en Centroamérica siguen adoptando medidas que van en esta misma dirección y no muestran signos de querer ceder posiciones. Ya desde el año 1988, un informe de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala AVANCSO (uno de los primeros realizados sobre Maras) ponía en evidencia que: “históricamente, el Estado guatemalteco ha dependido más de la fuerza física que de la persuasión y de la capacidad de administrar al vida cívica” (pag. 42)⁵⁹.

⁵⁹ El informe de AVANCSO subraya además como ante la debilidad del Estado guatemalteco de hacer frente a los problemas de educación, empleo y convivencia social en relación a la juventud, son las

En lugar de repensar el nivel de efectividad en la utilización de la fuerza, en las áreas geográficas mencionadas se han incrementado a partir del año 2000 las políticas represivas hacia el pandillerismo juvenil, con la intervención directa de las fuerzas armadas en apoyo a la acción policial. Está claro que en estos casos, el joven pandillero y las pandillas, son considerados como verdaderos enemigos por aniquilar y la violencia juvenil es contemplada en esos países como una amenaza a la seguridad pública y por consecuente se refuerza la securitización del fenómeno pandilleril.

Como se ha visto en el apartado anterior, los medios de comunicación contribuyen fuertemente a amplificar el fenómeno y crean la justificación necesaria en términos de alarma social y pánico moral para la intervención represiva policial, de cara a satisfacer las demandas de seguridad formuladas por la ciudadanía. De ahí que en las últimas dos décadas, periodo en el cual el fenómeno se ha ido agudizando -al menos según lo que proyecta su representación mediática- los Estados latinoamericanos han optado por asumir el esquema de la focalización de las políticas de intervención como el elemento básico a implementar. Intervenciones en el ámbito de la pobreza, de la seguridad ciudadana, de la violencia urbana, son algunas de las focalizaciones que se han puesto en marcha (FLACSO, 2007). El propósito de la focalización es obtener resultados tangibles a corto plazo sin comprometer ingentes fondos del presupuesto nacional y sobre todo brindar la sensación de avances sustantivos (ídem).

Retomando el análisis particular de los enfoques que guían las actuaciones gubernamentales y las políticas de juventud en el campo del pandillerismo, propongo considerar la siguiente lista de enfoques para cada uno de los cuales daré una sucinta explicación y ejemplos de prácticas que de ellos se desprenden:

- 1) Seguritario y/o represivo.
- 2) de Riesgo.

diversas sectas evangélicas (más de 250 en Guatemala en ese año) a asumir el papel de “civilizadores y socializadores de jóvenes descarriados” (Pág. 51). Se trata de una referencia importante porque a lo largo de la región latinoamericana el papel de las iglesias evangélicas se ha ido consolidando en estos últimos años.

3) Comunitario

El enfoque securitario y/o represivo

No es mi intención discutir en este capítulo la noción de seguridad que en los últimos años ha recibido una importante atención en la reflexión académica en América Latina y en otras partes del mundo. Lo que me interesa es poder argumentar en torno al por qué el fenómeno pandilleril ha sido concebido usando el lente de la securitización y en ocasiones ha sido objeto de acciones represivas de parte de algunos Estados latinoamericanos. Es propia de la mayoría de las contribuciones teóricas al tema de la seguridad la afirmación de que ésta se sostiene en una combinación de prevención y represión de las amenazas internas y externas al territorio nacional.

Es a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, que se renuevan las consideraciones y lógicas tradicionales en relación a la “seguridad nacional” en el sentido de la reedición de una suerte de “guerra fría” en la que los contrincantes son dispersos y sin una definición nacional, lo que conlleva a la instauración de medidas con las que se violan derechos humanos fundamentales respetados incluso en tiempos de guerra (Rivera 2008).

Para que la aplicación del enfoque securitario al fenómeno pandilleril sea viable y adquiera sentido es necesario que el sujeto pandillero sea percibido por los Estados (y en general por la opinión pública) como un “actor amenazante” de la seguridad nacional, es decir como un riesgo capaz de vulnerarla⁶⁰. A su vez, para que el pandillero sea considerado una amenaza tiene que ser concebido como un sujeto que es portador de la expresión violenta de organizaciones criminales que se dedican principalmente al acometimiento de delitos graves como son el asesinato premeditado por razones de

⁶⁰ La securitización puede ser definida como el sobredimensionamiento para fines de utilización política interesada de una determinada amenaza en el espacio público o al gobierno (ver Buzan, Barry et. al. (1998), *Security. A New Framework for Analysis*, Boulder, London.

acción grupal, el narcotráfico, el terrorismo o el tráfico de armas. Finalmente, otro factor que hay que tomar en cuenta es la afirmación según la cual cada vez más las pandillas juveniles se transforman en organizaciones transnacionales, extendiendo su radio de acción más allá de las fronteras nacionales, y configurando de este modo una amenaza de tipo regional (el ejemplo que se utiliza reiteradamente es el de la expansión de las Maras en un territorio transfronterizo comprendido entre los EE.UU, México y los países centroamericanos). La puesta en serie de los significantes crimen organizado transnacional – narcotráfico - amenaza de las pandillas, se desprende claramente de la lectura del informe de USAID de 2006 sobre “Central America and Mexico Gang Assessment” que señala: “El Congreso de lo Estados Unidos de América ha reconocido que algunas pandillas en América Latina y de los Estados Unidos son organizaciones delictivas internacionales quienes, con sus actividades criminales en América han tenido efectos perjudiciales sobre la seguridad nacional mediante el aumento de los niveles del crimen doméstico y la facilitación del tráfico de drogas. Para combatir a estas pandillas, que continúan expandiendo sus redes transfronterizas y sus actividades ilegales, los Estados Unidos de América deben actuar con rapidez y aprovechar la oportunidad de trabajar con América Central y México para desarrollar una estrategia coordinada para lograr una respuesta efectiva”⁶¹.

Es de subrayar cómo la dimensión de “redes transfronterizas”, es atribuida a algunas pandillas centroamericanas, obliga los Estados a pensar el fenómeno como un problema regional, ante el cual se debe establecer una coordinación y la búsqueda de respuestas efectivas a nivel de todos los países involucrados. No podemos dejar pasar por alto que lo que esta en juego es también la preocupación de los EE.UU. en cuanto a la regulación de los flujos migratorios de entrada y salida de ciudadanos centroamericanos de su territorio. Por lo cual a la serie señalada arriba habría que agregar el significativo “migración” en cuyo ámbito recaería también la acción de las pandillas. Esta relación, entre migración y pandillerismo, es una de las aristas a descifrar en el complejo entramado conceptual que subyace la elaboración de políticas securitarias a nivel

⁶¹ http://www.usaid.gov/locations/latin_america_caribbean/democracy/gangs_assessment.pdf

regional y para las cuales es indudable la influencia de los EE.UU. La distinción entre migración legal e ilegal o regular e irregular es un recurso utilizado por los gobiernos para reivindicar el derecho soberano de sobredimensionar la amenaza a la seguridad nacional que representarían los flujos migratorios ilegales o irregulares, lo que en general termina por abonar a la criminalización del hecho migratorio. La asociación directa del fenómeno pandillero con el hecho migratorio contribuye a desacreditar al segundo y a proyectar sobre él una sombra de abierta sospecha⁶².

Si la definición de “actor amenazante” se enmarca en las políticas securitarias de los Estados, en el caso de América Latina, esta definición responde de una u otra manera a negociaciones que se realizan a partir de convenios suscritos entre las Fuerzas Armadas de algunos países latinoamericanos con el Comando Sur de los EE.UU. Es ahí donde el tratamiento del fenómeno pandilleril adquiere una dimensión securitaria de tipo militar, dado que se vuelve un asunto subsidiario de la amenaza a la seguridad nacional que representa por ejemplo el narcotráfico (Rivera, 2008).

De modo particular y por obvias razones, al interior de la región latinoamericana es Centroamérica la que mayormente recibe influencia de parte del Comando Sur en cuanto a políticas securitarias. Ahí se puede constatar la presencia del “despliegue proconsular” (Tokatlian, 2008)⁶³ como consecuencia de las estrategias militaristas del Comando Sur de los EE.UU. Para ir concretando la coordinación de acciones de control y represión de las Maras en Centroamérica, en el año 2007, en una reunión mantenida en Los Ángeles a la que participaron los jefes de la policía de los países centroamericanos y de los Estados Unidos, se tomó la decisión de crear una Unidad Transnacional de lucha contra las pandillas -TAG por sus siglas en inglés (Transnational Anti-gang Unit)- financiada con fondos provenientes del FBI de Estados Unidos.

⁶² Un estudio interesante en esta dirección es el que ha realizado Javier Navarro Briones en México cuyo título es: *La construcción de un enemigo: seguridad, Maras y derechos humanos de los jóvenes*, en Valenzuela et all. (op.cit).

⁶³ Juan Gabriel Tokatlian, El militarismo estadounidense en América del Sur, <http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=2597>

Bajo el enfoque securitario y/o represivo, la mayor parte de los programas, planes o proyectos ejecutados por las distintas instituciones públicas u ONG se encuentran ubicados especialmente en Centro América. En el siguiente cuadro se reportan algunas de estas experiencias y se incluyen también las pocas que se han podido registrar en América Latina

Acciones institucionales dirigidas a pandillas y violencia juvenil en Latinoamérica				
Enfoque Securitario/represivo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
El Salvador	Separación jóvenes en función de su pertenencia a las pandillas MS o Barrio 18	Instituto Salvadoreño de protección integral de la niñez y la juventud.	Se originó a partir de enfrentamientos en diferentes centros de internamiento de menores entre miembros de las pandillas MS y Barrio 18, con el fin de controlar la violencia al interior de dichos centros.	2000
	Plan Súper Mano Dura	Dentro del plan de Gobierno país seguro.	-----	2004
	Plan Mano Dura	Gobierno Salvadoreño: Francisco Flores	Buscaba contener los homicidios, responsabilizando a las pandillas de la violencia y la criminalidad. Captura masiva indiscriminada de pandilleros o jóvenes de aspecto similar. Planes piloto: Sol naciente, Soyapán Seguro, Escoba	Julio 2003 a Agosto de 2004.
	Ley Antimaras	Órgano ejecutivo del Estado	Fue declarada inconstitucional	2003
	Ley para el combate de Grupos o asociaciones ilícitas especiales	Órgano legislativo	Persecución y limpieza pandilleril	2004

Acciones institucionales dirigidas a pandillas y violencia juvenil en Latinoamérica				
Enfoque Seguritario/represivo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	Puño de Hierro	Gobierno, Subdirección de seguridad pública, policía.	Buscaba desarticular pandillas: Identificación de pandilleros, allanamientos, capturas y patrullas en zonas de presencia pandilleril	2004
	División antipandillas	Policía	-----	2007
	Plan mano extendida	Gobierno	Alternativas de reinserción a pandilleros, sólo para quienes abandonan las pandillas por completo	2004
Guatemala	Seguridad ciudadana	Congreso de la república	Iniciativas de ley presentadas en el 2004 con la intención de penalizar la pertenencia a las Maras y pandillas, y a todas aquellas supuestas manifestaciones pandilleriles, en especial los tatuajes alusivos a los grupos	2004
	-----	Ministerio de Gobernación	Captura de mareros, desactivación de Maras y de toda actividad delictiva que se asocia a las mismas.	2004 – 2005
Honduras	Art. 332 del Código penal: Permite la detención de personas bajo la simple sospecha de pertenecer o liderar una pandilla	Gobierno	-----	2003
	Ley Antimaras	Gobierno	Reforma del artículo 332 del código penal. Se considera ilegal la pertenencia de cualquier persona a las pandillas. Incrimina a los pandilleros a través del cargo “asociación ilícita”. Esta ley ha tenido como consecuencia el	Agosto 2003

Acciones institucionales dirigidas a pandillas y violencia juvenil en Latinoamérica				
Enfoque Securitario/represivo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
			hacinamiento, los conflictos y las muertes frecuentes de pandilleros en las cárceles.	
	“Cero tolerancia”	Inicio de gobierno del presidente Maduro	Al comenzar su período presidencial, el mandatario llamó al ejército y le dio la misión de ayudar a los 8.000 agentes de la Policía Nacional en una serie de operativos en diversas zonas de Honduras. El objetivo fue librar una guerra en contra de lo que se estimaba era el principal problema del país.	2004
Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, México, Perú, Uruguay	Responsabilidad Penal	Ministerios del Interior, Justicia, Educación, o todos ellos	Enfoque post-delito centrado en jóvenes en conflicto con la ley. Modelos de responsabilización, financiados por el presupuesto nacional	

Fuentes: Cruz J.M. (editor) (2006), *Maras y pandillas en Centroamérica, Las respuestas de la sociedad civil organizada*, UCA Editores; Hopenhayn, M. (2008) *Juventud y Cohesión Social: Un modelo para armar*. Santiago de Chile CEPAL – Naciones Unidas (Elaboración mía).

El enfoque del riesgo en el tratamiento de las infancias y adolescencias marginales

La perspectiva del riesgo en el tratamiento de los problemas de niños y jóvenes supuestamente abandonados y delincuentes se remonta a principios del siglo XX,

cuando la existencia de los mismos produjo la preocupación e indignación de movimientos filantrópicos que condujeron a instaurar una reforma legislativa en América Latina, que debiera cumplirse en un lapso de 20 años. Esta legislación abre las puertas para que el Estado pueda obtener la tutela de niños y adolescentes que hayan sido material o moralmente abandonados, configurando la aplicación de medidas de protección especial.

El movimiento que concluyó en estas reformas se fundaba en un dilema original: el de conjugar los ideales de la piedad y de la salvación de los niños y adolescentes abandonados, con los del orden y el control social.

Se dio inicio entonces al diseño de leyes que intentaron nominar y codificar las situaciones de pobreza o abandono que afectaban a las infancias y adolescencias marginales. Este proceso forma parte de los intentos de control de aquellos sujetos que, por su condición de hijos ilegítimos y/ o de pobreza, no podían ser integrados a los circuitos sociales de las familias tradicionales y consideradas legítimas, ni al sistema escolar, que en ese entonces intentaba normalizar e integrar a los denominados alumnos.⁶⁴

Esta disyunción dividió al mundo de los niños y adolescentes en dos: la de los *niños* y *adolescentes*, que podían integrarse al sistema educativo formal, y la de los *menores*, que debían recibir protección y tutela del Estado. La legislación que dio lugar a la institucionalización de este proceso estará desde entonces dirigida principalmente a los *menores*, ya que los niños y adolescentes quedarán bajo la tutela familiar y escolar.

Según García Méndez (1993), esta especificidad jurídica se convertía en estrictamente penal, porque ubicaba a quienes se veían afectados por su condición de pobreza, abandono u orfandad en una posición que los hacía equivalentes, ante la ley, a quienes habían cometido infracciones o delitos.

⁶⁴ Mara Costa y Rafael Gagliano, Las infancias de la minoridad. Una mirada histórica desde las políticas públicas, en Dustchatzky, Silvia (comp.) *Tutelados y asistidos, Programas sociales, políticas públicas y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

El sistema que regía entonces la intervención estatal ante la infancia y adolescencia o minoridad tenía por objeto un sistema de protección-rehabilitación que era al mismo tiempo represivo, lo que implicaba que las penas casi siempre consistieran en la privación de la libertad, bajo diversas formas eufemísticas como las Casas de Observación predominantes en la época.

Bajo la primacía de la institucionalización, se trataba de una forma de dejar intacta la actitud hegemónica del secuestro y de la segregación de los conflictos sociales.

El derecho de menores asumía una forma tutelar de penalización, que daba a los jueces de menores un poder omnímodo, vestido de paternalismo. Paradójicamente, se trataba de una legislación que promovía el paternalismo-proteccionismo estatal, al mismo tiempo que lo desjudicializaba.

Otra corporación interviene en la judicialización de los conflictos referidos a la minoridad, y es la del cuerpo médico: "En el marco de un positivismo bio-antropológico, en el que los desajustes sociales remitían automáticamente a deficiencias genéticas de carácter hereditario, la figura del juez y la institución de los tribunales de menores, resultaban absolutamente inútiles."⁶⁵

El resultado de este pacto médico-jurídico se traduciría en: i) la no implantación de las instituciones correspondientes a la nueva legislación, como los tribunales de menores, con la justificación de la existencia de problemas de naturaleza administrativa; ii) el carácter arbitrario de estos tribunales que violaban garantías y derechos, sin que límites, garantías y formalidades hicieran definible dicha violación de derechos por parte de quienes aplicaban la ley.

La crisis del modelo económico en el que se fundamentaba la nueva legislación puso en evidencia el carácter de un sistema social excluyente, en el que el universo infanto-juvenil quedaba dividido en dos partes: por un lado los *niños y adolescentes*, que

⁶⁵ García Méndez Emilio (1993:2), *Legislaciones infanto-juveniles en América Latina: modelos y tendencias*. http://www.iin.oea.org/Legislaciones_infanto_juveniles.pdf, consulta realizada el 17 de febrero de 2009.

estaban incluidos al universo de la educación y la salud, y por el otro, el de los *menores*, excluidos del sistema de las políticas sociales, problema que se intentaba resolver con la judicialización.

Las políticas estatales infanto-juveniles estuvieron delimitadas de manera predominante por la *doctrina de la situación irregular* –que en otros lugares se ha llamado enfoque de riesgo, por su familiaridad con la ideología sanitarista- que homogeneizó la legislación sobre infancia y juventud elaborada antes de la *Convención Internacional por los Derechos del Niño*, aprobada por las Naciones Unidas en 1989.

Siguiendo con García Méndez (ibídem.), los rasgos comunes de las distintas legislaciones, a pesar de la diversidad existente entre los países latinoamericanos fueron:

- Consideración de la infancia y adolescencia como objetos de protección, en el mejor de los casos.
- Centralización del poder y discrecionalidad en las decisiones de los jueces de menores.
- Judicialización y tendencia a la patologización de los niños y adolescentes vinculados a situaciones de riesgo.
- Impunidad que se tradujo en la posibilidad de declarar irrelevante los delitos cometidos por adolescentes pertenecientes a sectores medios y altos.
- Criminalización de la pobreza y privación de la libertad por la mera falta o carencia de recursos materiales.
- Negación explícita y sistemática de los derechos, incluso de los que se consideraban constitucionalmente comunes a todos los ciudadanos.

Por medio de esta doctrina, era posible declarar en situación de riesgo o irregularidad a cualquier niño que estuviese atravesando dificultades, independientemente si las mismas obedecían al hecho de haber cometido una infracción o de haber sido víctima de abusos o de malos tratos. La doctrina de la situación irregular legitimó una intervención indiscriminada por parte de los jueces hacia aquellos niños y adolescentes que se

encontraban atravesando alguna dificultad, generalmente consistente en soluciones individuales como la institucionalización o la adopción.

Se ha interrogado acerca de la asombrosa sobrevivencia de la doctrina de la situación irregular hasta bien entrados los ochenta, siendo que cada uno de sus postulados ha sido sistemáticamente negado.

Entre las razones que explicarían la pervivencia de esta doctrina se han planteado algunas hipótesis: i) la eficacia de una doctrina, que, constituida en un dispositivo de protección –más en un *como si* que en una realidad- permitía la aplicación de mecanismos de control para los niños y adolescentes en situación de marginalidad; ii) el hecho de que los hacedores de las leyes hayan sido muchas veces los mismos sujetos comprometidos con su aplicación; iii) la excelencia de los ideales de la doctrina, y el presupuesto de los infantes-adolescentes como incompletos, sujetos a la protección-(represión) estatal; iv) el haberse desentendido de las consecuencias reales de su aplicación.

Entre otras razones, no menos importantes, se encuentran sin duda las tendencias corporativas de los jueces de menores, que, asumiendo una posición paternalista, a la manera de “buen padre de familia”, subsanaban la ignorancia de las leyes; el decisionismo administrativo que supone una mayor eficacia de las decisiones cuando están desprovistas de las trabas judiciales; y por último la cultura de la acción directa de algunos organismos no gubernamentales que desestiman los problemas legales de la intervención, atribuyendo al Estado la sola responsabilidad para tratar estos aspectos.⁶⁶

Una de las peores consecuencias de la doctrina de la situación irregular ha sido la judicialización de las subjetividades infantiles y juveniles por medio de la cual se prescinde de los terrenos de la historia y la cultura y de los procesos de constitución identitarias. La adopción de una perspectiva judicial, excluyente de otras aproximaciones comprensivas de la acción de niños y jóvenes especialmente de

⁶⁶ García Méndez, Ídem

aquellos que se adscriben a organizaciones de tipo pandilleril, termina por invisibilizar las condiciones de riesgo estructurales y las propias de esos sujetos.

Podría decirse que esas condiciones continúan sin ser consideradas oportunamente por una buena parte de las instituciones y agentes estatales, y por los medios de comunicación, pese a la elaboración de un nuevo paradigma de protección integral, inaugurado por la Convención Internacional por los derechos del Niño y que se ha plasmado en la aprobación de instrumentos legales y normativos en la mayoría de los países latinoamericanos.

De modo esquemático podríamos resumir las condiciones de riesgo de la siguiente manera:

- Las situaciones de pobreza económica, de exclusión y marginación que se definen no solamente en términos de déficit de ingresos, insatisfacción de necesidades o falta de oportunidades educativas y de empleo, sino por la presencia de limitaciones familiares, comunitarias y barriales, que dificultan el desarrollo de las capacidades educativas, afectivas y culturales de los niños y jóvenes. Por lo que, la articulación del conjunto de déficit económicos y sociales se combina con otro déficit, el de tipo simbólico, que consiste en una reducida capacidad de expresar necesidades, demandas o deseos a través de la palabra u otros medios estéticos y expresivos.
- Representaciones ideológicas que preexistentes persisten en las instituciones y en los imaginarios colectivos acerca de los niños y adolescentes en situación de marginalidad económica y social, por medio de las cuales se los concibe como objetos de control, tutela y corrección o como personas que permanentemente corren el riesgo de contaminaciones y contagios, de adquirir los “vicios” de la sociedad como por ejemplo el cometimiento de delitos o el consumo de drogas. Esta condición organiza el horizonte desde el cual autoridades, medios de comunicación, ONG, padres de familia y Escuela asumen actitudes de vigilancia que orientan las preocupaciones hacia el control de la conducta más que a la organización de una red de

protección que contemple como central las necesidades y demandas que los niños y jóvenes puedan formular.

- La necesidad que tienen los niños y especialmente los adolescentes y los jóvenes, de vivir, material y simbólicamente como sujetos reconocidos, y que podría verse mermada ante condiciones de desafección y de dificultad para lograr ser dignamente aceptados, o ante las limitaciones para poner en palabras u otros lenguajes sus demandas para acceder a espacios de aprendizaje y desarrollo social y emocional satisfactorio, puede conducirlos a prácticas individuales o grupales en las que se juegan emociones, prima la búsqueda de reconocimiento a como de lugar, para con ello dotar de sentido a la vida, a la experiencia del cuerpo como un territorio de conflictos en escenarios de competencias “neotribales”, a falta de otros ámbitos adecuados de acción social.

La presencia de una sola de estas condiciones no es suficiente para caracterizar situaciones de riesgo. Por ejemplo, tener una familia funcional no es necesariamente una garantía para no incurrir en el riesgo de desafección del niño o adolescente, ya que el “buen funcionamiento” familiar podría ser aparente o mostrarse el haber sido incapaz de *inscribirse adecuadamente* en la subjetividad del niño o joven. Tener padre y madre no escamotea el riesgo de un afecto fallido y de una seguridad precaria. La sola presencia física de los genitores, no garantiza que estos sean capaces de crear las condiciones necesarias para que los hijos provean sus vidas de un horizonte de sentido de relativa certeza.

Tampoco se puede caracterizar el riesgo de una manera abstracta, porque no existe una condición absoluta que sea de riesgo por sí misma o, al contrario, de ausencia total del riesgo. Tener amigos en una pandilla puede ser un riesgo porque los jóvenes en grupo están más dispuestos a implicarse en actos colectivos de consecuencias imprevisibles. Sin embargo, estar encerrado en el seno familiar, carecer de amigos y de personas que hagan posible un nivel aceptable de sociabilidad en contra de la angustia de estar solo, puede significar correr el riesgo de quedar aislado y de no poder integrarse a un grupo o a la sociedad. Entonces, pertenecer a una pandilla no es una condición de riesgo por las

consecuencias *per se* que acarrea, dado que también el no tener satisfechas condiciones mínimas de sociabilidad trae consecuencias riesgosas similares. En otras palabras se puede afirmar que todo riesgo tiene su reverso.

Por eso, la pertenencia a una pandilla puede representar un riesgo efectivo porque existe la posibilidad –no necesaria ni universal- de incurrir en prácticas violentas como víctima o victimario. Por otra parte, sin embargo, aquella misma pertenencia significa una manera de evitar que el niño o adolescente vea anulada la oportunidad de concretar una necesidad: que como un ser social construya relaciones por medio de las cuales reciba afecto y encuentre el tanto ansiado reconocimiento, que es lo escasea en los tiempos actuales.

A continuación se presenta un cuadro general en el que se reportan acciones que de una u otra forma han sido pensadas bajo el enfoque de riesgo.

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
EL SALVADOR	Separación jóvenes en función de su pertenencia a las pandillas MS o Barrio 18	Instituto Salvadoreño de protección integral de la niñez y la juventud.	Se originó a partir de enfrentamientos en diferentes centros de internamiento de menores entre miembros de las pandillas MS y Barrio 18, con el fin de controlar la violencia al interior de dichos centros.	2000

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	Plan Súper Mano Dura	Dentro del plan de Gobierno país seguro.	Prevención, rehabilitación y reinserción de pandilleros	2004
	Plan nacional de Juventud	Gobierno	Atención a jóvenes en situación de vulnerabilidad, alternativas para abandonar pandillas	2005
	Atención Psicosocial a jóvenes del sector San Patricio y San Cristóbal, Distrito 5, San Salvador	ONG: Asociación de Capacitación e investigación para la Salud Mental	Dirigida a jóvenes de pandillas o vulnerables a pertenecer a estas	-----
	Construcción de paz y justicia restaurativa	ONG: Catholic Relief Service (CRS)	Programas complementarios en salud y agricultura	-----
	Programas de prevención y reducción del daño	ONG: Centro de Formación y Capacitación	Dirigida a jóvenes de pandillas o vulnerables a pertenecer a estas	-----
	Programa integral	ONG: Fundación	Dirigida a jóvenes de vulnerables al	-----

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	juvenil Don Bosco	Salvador del Mundo	tema de pandillas	
	Casas de encuentro cultural	ONG: Fundación privada Intervida	Dirigida a jóvenes de vulnerables al tema de pandillas	-----
	Programa de Derechos Humanos. Programa de salud.	ONG	Dirigida a jóvenes de pandillas. Iniciativa creada y gestionada por jóvenes. Integrada por miembros de diferentes pandillas deportados de USA.	-----
	Programa de educación	Homies Unidos	Procesos educativos, de prevención y atención a la salud y rehabilitación.	1996
	Formación Humana, desarrollo económico y productivo, comercialización	ONG: Movimiento de jóvenes Encuentristas (MOJE)	Dirigida a jóvenes de pandillas o vulnerables a pertenecer a estas	-----
	Plan nacional de Juventud	Gobierno	Atención a jóvenes en situación de vulnerabilidad, alternativas para abandonar pandillas	2005
	División de servicios juveniles y familia	Policía	Remitir a jóvenes pandilleros a centros escolares y ONG's, inserción social, acompañamiento espiritual	-----
	Adiós tatuajes, Hogares crea	ONG: Fundación Carisma	Dirigida a reinserción de jóvenes pandilleros	-----

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	Programa de reinserción de jóvenes en situación de riesgo	ONG: Fundación San Andrés (FUSANDRES)	Proceso ambulatorio y en centros penales	----
	Programa de Derechos Humanos. Programa de salud.	ONG:	Dirigida a jóvenes de pandillas. Iniciativa creada y gestionada por jóvenes. Integrada por miembros de diferentes pandillas deportados de USA.	1996
	Programa de educación	Homies Unidos	Procesos educativos, de prevención y atención a la salud.	----
	Formación Humana, desarrollo económico y productivo, comercialización	ONG: Movimiento de jóvenes Encuentristas (MOJE)	Dirigida a jóvenes de pandillas o vulnerables a pertenecer a estas	-----
	Gerencia de reinserción y rehabilitación	Consejo nacional de seguridad pública, en colaboración con cooperación Internacional	Organismo creado para funcionar por territorios o de forma ambulatoria con pandilleros activos. Componentes: Formación vocacional, salud integral, restablecimiento de relaciones familiares. Programas en centros penales, modelo de internamiento voluntario (granja escuela, programa de remoción de tatuajes).	----
	Construcción de paz y justicia restaurativa	ONG: Catholic Relief Service (CRS)	Programas complementarios en salud y agricultura	-----
	Programas de prevención y reducción del daño	ONG: Centro de Formación y Capacitación	Dirigida a jóvenes de pandillas o vulnerables a pertenecer a estas	----
	Proyecto Adiós tatuajes	ONG: Centro de	Dirigida a jóvenes de pandillas	-----

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
		formación y orientación Padre Rafael Palacios (CFO)		
	Programa de remoción de tatuajes. Comunidades terapéuticas	ONG: Fundación Antidrogas de El Salvador	Dirigida a jóvenes de pandillas	----
	Arte/cultura. Microempresas. Proyección social Deporte y Recreación Educación/formación	ONG: Generación XXI	Dirigida a jóvenes de pandillas o vulnerables a pertenecer a estas. Iniciativa creada y gestionada por jóvenes	1992
	Proyecto Nehemías	Proyecto interinstitucional: ONG Amigos para Latinoamérica. Iglesia Enón de las Asambleas de Dios, Universidad Evangélica, División de servicios juveniles y familia de la policía nacional civil, Oficina de la justicia juvenil de la corte suprema de justicia, secretaría de la juventud, Ministerio de la Gobernación, empresas privadas y el instituto	Becas para jóvenes en conflicto con la ley, por lo general miembros de pandillas. Capacitación vocacional, y atención psicológica. Provee enlaces para que los jóvenes puedan insertarse laboralmente o dispongan de oportunidades. Proceso acompañado de orientación psicológica, orientación para la vida y reflexión bíblica.	2004

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
		Salvadoreño de Formación empresarial		
GUATEMALA	Proyecto preventivo	Asociación para la prevención del Delito	Trabajo con niños y adolescentes en riesgo de involucramiento en Maras y/o pandillas	----
	Programa de prevención y formación	Fundación esperanza de los niños	Trabajo realizado en el Quiché con líderes juveniles comunitarios de parroquias con Cáritas Diocesanas. Enfocado en formación y prevención, por medio de capacitaciones (reflexión, prevención, acciones de las Maras, causas, ley antimaras, experiencias a nivel centroamericano)	-----
	Política Nacional de prevención de violencia juvenil	Comisión Nacional de Prevención de la Violencia y Promoción Integral de los Valores de la Convivencia	Prevención a jóvenes vulnerables.	jun-05

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
		(CONAPREPI)		
	Política Nacional de Juventud	Consejo Nacional de Juventud	Intenta atender las necesidades integrales de la juventud y en esa medida se incluyen los jóvenes miembros de Maras o pandillas como sujetos de la misma. No desarrolla ningún eje específico que atienda el fenómeno, sino que da por sentado que al ser jóvenes tendrán que ser incluidos en la atención de la misma durante su ejecución	2005-2015
	----	APREDE	Conforma consejos para la prevención del delito integrados por miembros de las comunidades, apertura de nuevas áreas y Medios de comunicación.	----
	Programa Aventura de la vida	Asociación Casa Alianza	Trabajo indirecto con niños y niñas de la calle, la población atendida está vinculada con Maras. Operan en El Limón	----
	Capacitación laboral	Sociedad para la Juventud Guatemalteca del mañana. SOJUGMA	Las capacitaciones van dirigidas a jóvenes en riesgo no integrantes de Maras. Realizaron festivales de pintura donde participaron algunos mareros para evitar molestias en la actividad	----

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	Programa deportivo	Centro de Desarrollo integral Comunitario	Actividades deportivas para jóvenes pandilleros	1993
	Política Nacional de prevención de violencia juvenil	Comisión Nacional de Prevención de la Violencia y Promoción Integral de los Valores de la Convivencia (CONAPREPI)	Prevención a jóvenes vulnerables. Reorientación a la juventud en riesgo –vinculados a Maras-. Atención a jóvenes y adolescentes en conflicto con la ley penal.	jun-05
	----	APREDE	Conforma consejos para la prevención del delito integrados por miembros de las comunidades, apertura de nuevas áreas y Medios de comunicación. Trabaja directamente con la problemática de Maras	----

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	Proyecto de rehabilitación	Movimiento jóvenes de la Calle	Intervención indirecta, la población atendida mantiene relación con pandilleros, algunos lo han sido y están huyendo. Otros son acosados. Los pandilleros que se integran casi nunca terminan las fases del proceso de rehabilitación	-----
	Rehabilitación y fortalecimiento de la salud mental	Fundación Remar	Creada desde una visión religiosa, tiene elementos de evangelización y asistencia social.	-----
HONDURAS	Programa de rehabilitación y prevención	Proyecto Victoria	-----	1997
	Programa de rehabilitación y prevención	Casa Alianza	Brindan Entornos de resguardo. Programan reencuentros familiares, escuelas para padres y madres. Cuidados infantiles. Promisión del deporte y recreo. Capacitación vocacional. Atención psicológica. Programas de salud y nutrición.	1987

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	Programa de prevención	Asociación Cristiana de jóvenes	Organización juvenil. Promisión del deporte y recreo. Capacitación vocacional. Voluntariados juveniles	1990
	Programa de prevención	Alternativas y oportunidades	Apoyo educativo. Organización juvenil. Promisión del deporte y recreo. Programa ambulatorio. Programa de formación y capacitación. Programa de salud y nutrición	1994
	Programa de prevención	Asociación Compartir	Apoyo Educativo Entornos de resguardo. Reencuentros familiares. Formación y capacitación. Programas de salud y nutrición	1991
	Programa de rehabilitación y prevención	Alfa Sic	Apoyo educativo. Cuidados infantiles. Capacitación vocacional y formación	1993
	Programa de prevención	Calidad de Vida	Entornos de resguardo. Desarrollo artístico. Atención psicológica. Formación y capacitación	1998
	Programa de prevención	Arte Acción	Entornos de resguardo. Desarrollo artístico. Atención psicológica. Formación y Capacitación	2000
	Programa de prevención	Fundación Sampedrana del Niño	Apoyo educativo. Entornos de resguardo. Cuidados infantiles. Capacitación vocacional. Programa ambulatorio. Escuela para padres y madres, programa de nutrición y salud	1991

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	Programa de prevención	Amigos para siempre	Apoyo educativo. Escuela para padres y madres. Formación y capacitación. Programas de salud y nutrición	1993
	Programa de rehabilitación y reinserción	Proyecto Hombre Nuevo	Reinserción a jóvenes pandilleros	1993
	Programa de prevención y capacitación	Calidad de Vida	Entornos de resguardo. Desarrollo artístico. Atención psicológica. Formación y capacitación	1998
	Programa de prevención y capacitación	Arte Acción	Entornos de resguardo. Desarrollo artístico. Atención psicológica. Formación y Capacitación	2000
	Programa de prevención y rehabilitación	Fundación Sampedrana del Niño	Entornos de resguardo. Cuidados infantiles. Capacitación vocacional. Programa ambulatorio. Escuela para padres y madres, programa de nutrición y salud	1991
	Programa de prevención y capacitación	Amigos para siempre	Escuela para padres y madres. Formación y capacitación. Programas de salud y nutrición	1993
	Programa de reinserción	Adiós Tatuajes	Reinserción a jóvenes pandilleros	1993
zu el a	Enfoques centrados en	Ministerio del Interior,	Programas de fortalecimiento	----

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	la familia: violencia intrafamiliar, doméstica o contra la mujer / Predelito	justicia, educación, o todos juntos. Instituciones de protección al niño, del adolescente, de la mujer o de todos ellos, ONG. Organismos nacionales de juventud	familiar. Comisarías de niñez y la mujer. Defensorías de la niñez y adolescencia. Servicios telefónicos de consulta y apoyo frente a la violencia. Protección y atención jurídica y psicosocial a víctimas.	
	Seguridad y convivencia ciudadana / Predelito	Ministerios del interior, Ministerios de Justicia, Instituciones de protección de la mujer, Fundaciones, ONG	Defensorías escolares y comunitarias, fomento a la cultura de paz y convivencia ciudadana, Articulación policías y comunidad, Especialización de cuerpos policiales en violencia infanto-juvenil	-----
	Enfoque educativo/ Predelito	Ministerio de Educación, Cultura, Deportes o todos ellos. ONG locales, Fundaciones, Instituciones de protección a la familia, Organismos internacionales, Organismos nacionales de juventud	Creación de espacios públicos y de recreación, Prevención de la violencia en las escuelas, Policía escolar, Programas deportivos, Proyectos de educación en prevención del delito, programas contra la deserción escolar.	-----
	Capacitación e inserción laboral / Predelito	Ministerios de trabajo, Organismos internacionales, Organismos nacionales de juventud	Capacitación de recursos humanos, Mediación laboral	-----
Nicaragua	Programa de jóvenes en Riesgo	Asociación Martin Luther King	Capacitaciones, prevención de la violencia, salud sexual, festivales juveniles, campamentos de reflexión, colocación de empleos,	-----

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
			centros educativos y de rehabilitación	
	Programa Adiós Tatuajes	Adiós Tatuajes	Remoción de tatuajes con rayo infrarrojo, visitas a barrios y capacitaciones a personas atendidas	----
	---	Centro juvenil Don Bosco	Evangelización, capacitaciones, actividades deportivas, cursos especializados	----
COLOMBIA	Ley 812 de junio 26 de 2003. Plan nacional de desarrollo	Estado	Esta ley se encamina “Hacia un estado comunitario”. Establece el diseño e implementación de una Política Pública Nacional de juventud a 10 años, vinculada a procesos locales y municipales	2003
	Consejería presidencial para la juventud, la mujer y la familia	Gobierno César Gaviria	Intervención social intersectorial para la infancia, la juventud, las mujeres, los discapacitados, etc. Modelo de intervención social a partir de políticas integrales para atender a grupos poblacionales más vulnerables.	1990-1994
	Ley de la Juventud (ley 375)	Política de estado	Con ésta se conforman las bases legales para conformar el Sistema Nacional De Juventud (conjunto de instituciones y organismos que realizan trabajo con y en pro de los jóvenes)	1997
	Decreto 089	Estado	Organización y funcionamiento de los consejos de juventud como espacios de participación juvenil y mecanismos de interlocución, veeduría y construcción de políticas	2000

Acciones institucionales dirigidas a pandillas juveniles				
Enfoque Riesgo				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
			de juventud	
	Alianza para la incidencia en políticas públicas de juventud	Corporación Paisajoven, Corporación Región, Fundación Restrepo Barco, FUNDAPS, Acción Cultural Popular.	Impulsaron el Observatorio Nacional de Políticas Públicas de Juventud.	1998-2001
	Planes de seguridad y convivencia ciudadana	Alcaldía de Bogotá	Fortalecimiento de la policía; acciones de desarme y control del porte de armas, y restricciones de los horarios de los establecimientos nocturnos	1994
	Programa de Seguridad y Convivencia Ciudadana	ESTADO	Busca apoyar un conjunto de intervenciones orientadas a fomentar la convivencia ciudadana y prevenir y controlar la violencia urbana.	----
URUGUAY	Programa de Seguridad y Convivencia Ciudadana	ESTADO	Prevención, comunicación; fortalecimiento de organización y capacitación para la ejecución de proyectos de educación para el trabajo y la productividad.	----
	Programa de Seguridad y Convivencia Ciudadana	ESTADO	Fortalecimiento institucional, consolidación de los sistemas de información, concientización pública y reorientación de los servicios policiales.	1999 – 2002
	Fortalecimiento y la modernización de la gestión de las principales instituciones implicadas	ESTADO	Estrategias para trabajar en conjunto las instituciones que tratan estos temas y que se ven involucradas y decir políticas que puedan ayudar a los jóvenes	----

Fuentes: Cruz J.M. (editor) (2006), *Maras y pandillas en Centroamérica, políticas juveniles y rehabilitación*, volumen III y *Las respuestas de la sociedad civil organizada*, volumen IV, UCA Editores; Hopenhayn, M. (2008) *Juventud y Cohesión Social: Un modelo para armar*. Santiago de Chile CEPAL – Naciones Unidas (Elaboración mía). Rodríguez, E. (2005): *Prevención social del delito y la violencia juvenil: experiencias innovadoras en América latina*; Montevideo; Informe Especial del Washington Office on Latin America (Wola) (2006): *Pandillas juveniles en Centroamérica: Cuestiones relativas a los derechos humanos, la labor policial efectiva y la prevención*; Abad, J.M., Gómez, J. A. (2008) *¡Preparados, Listos, Ya! Una síntesis de intervenciones efectivas para la prevención de violencia que afecta a adolescentes y jóvenes* (OPS-GTZ).

Enfoque comunitario

Las modalidades de intervención o de respuestas institucionales hacia el fenómeno de pandillerismo juvenil pueden ser contempladas a partir de los enfoques que hasta hora hemos analizado y bajo un esquema de atención que se divide en primaria, secundaria y terciaria. La atención primaria es la que hace referencia al conjunto de medidas que tienden a crear un ambiente favorable para prevenir el apareamiento del fenómeno. Se trata de medidas sociales, económicas y comunicacionales que enmarcadas en políticas públicas generales y en particular de las que se dirigen a la juventud, son capaces de desincentivar la acción violenta y crean las mejores condiciones para una convivencia pacífica. La atención secundaria es la que interviene cuando el fenómeno ya ha aparecido y está en marcha y se toman medidas para contrarrestarlo. Fundamentalmente se trata de medidas represivas y punitivas que intentan frenarlo con los medios legales disponibles. La atención terciaria finalmente tiene que ver con el conjunto de medidas que se contemplan para actuar una vez que el fenómeno se ha desarrollado pretendiendo revertir las consecuencias más problemáticas que padecen los sujetos involucrados. Se sostiene por lo tanto en acciones de rehabilitación, reinserción y tratamiento de los traumas sufridos. El enfoque que hemos denominado securitario- represivo se apoya en el modelo de atención secundaria, mientras que el enfoque de riesgo aunque parece que plasmarse “naturalmente” en el modelo de una atención primaria y preventiva, al mismo tiempo atraviesa también los otros dos modelos de atención. De este modo resulta ser transversal a los tres modelos. De ahí que podemos decir que de algún modo el enfoque

de riesgo subyace a todas las iniciativas que bajo estos tres modelos de atención se vayan desarrollando. En el fondo, al tener primacía ese enfoque, como hemos visto, lo que prevalece es la concepción de que niños, adolescentes y jóvenes son categorías etarias vulnerables que necesitan de tutela especial de parte del Estado. Es bajo el lema de que es “por su bien” – el del niño, adolescente y joven que las autoridades deben diseñar acciones puntuales para su consecución efectiva.

El enfoque que quiero analizar ahora es el que se puede denominar como “comunitario”. Por sus características, como veremos, también atravesaría a los tres modelos de atención referidos, de un modo sin embargo muy distinto al enfoque de riesgo.

El enfoque comunitario abrevia al menos de dos perspectivas teóricas-disciplinarias: a) la psicología comunitaria, y b) la teoría de la identidad social. No es posible aquí analizar en profundidad cada una de estas perspectivas, me limitaré por lo tanto a identificar algunos de los conceptos relevantes que permitan mostrar la importancia de este enfoque como ordenador de respuestas efectivas en el ámbito de la intervención con pandillas juveniles.

Si uno de los puntos de partida del análisis es la naturaleza variablemente organizativa, grupal y de microsistema de estas agrupaciones, características que se muestran visiblemente a la investigación por medio del significante de “*entorno de construcción colectiva e identitaria, de protección y reproducción social*”, esta claro que las respuestas institucionales deben ir de la mano de la puesta en marcha de acciones de intervención que contemplen a las procesos de constitución de ese entorno como una de las preocupaciones básicas a considerarse. Por medio de una mirada no moralista, las agrupaciones juveniles de pandillas, representan entornos de socialización de alguna manera beneficiosos para sus miembros más allá de que, al mismo tiempo, estos se vean involucrados en actividades ilícitas. Es más, estas actividades, muchas veces como hemos visto, garantizan, junto con otros factores, la construcción de un escenario de socialización. De tal manera que al hablar de socialización por medio del recurso a la violencia (obviamente entre otros que se emplean) no debe ser vista ni como una afirmación y ni especialmente como una práctica contradictoria, porque si de contradicciones se puede hablar es en el sentido expresado en Serrano (2005), quien

refiriéndose a la adolescencia como un producto social, está necesariamente afectada por algunas de las contradicciones que la sociedad genera. “Porque la adolescencia es la etapa de la vida en la que con más claridad se perciben y más daño hacen las incongruencias que hay entre lo que el entorno predica y lo que en la realidad sucede” (2005: 75). Las contradicciones asoman y se hacen patentes ahí donde no aparecen fácilmente: “Si se dice que los adolescentes de ahora no están respondiendo a los esfuerzos que se hacen para socializarles, hay que entender que se trata del fracaso de las instituciones que socializan, que no de los socializados” (ibíd.:76).

Pensar los procesos de socialización desde el ámbito de la psicología comunitaria, permite hacer el planteamiento según el cual los miembros de un grupo no deben ser vistos como personas que necesariamente forman un colectivo problemático o con deficiencias, porque lo que cuenta es que estos miembros se sientan parte integral del grupo, que comparten intereses comunes y los recursos necesarios para percibirse como una organización capaz de emprender un acción social común. La mayoría de las intervenciones con grupos pandilleros (diría, casi la totalidad) son concebidas en base a la pretensión de desarticular la organización como tal apelando al hecho de que la dinámica grupal instaurada a lo largo del periodo de existencia de la pandilla, es negativa y sería responsable de la manipulación del comportamiento individual de cada miembro. A veces esa dinámica se la denomina “socioadicción”, un término con el cual se define la existencia de trastornos por dependencia de usos o costumbres relacionadas con actividades sociales. Muchos comportamientos juveniles son vistos como “socioadictivos”, especialmente aquellos que se dan en caso de pertenecer a pandillas, que de este modo vienen asociadas al funcionamiento de las sectas religiosas. Uno de los problemas que se detecta en esta perspectiva, es el desconocimiento del hecho de que los recursos e intereses compartidos en el grupo pandilleril, no pueden ser moralmente calificados como exclusivamente “negativos”, porque como hemos dicho esos mismos elementos han significado la puesta en obra de un grado de organización, que *del modo que sea* ha sabido suplir a las múltiples falencias de las que han sido objeto los jóvenes y los adolescentes en sus respectivos países y entornos sociales. Está claro que la perspectiva moralista aplicada al pandillerismo califica de contraproducente los entornos sociales y de grupo en los que este se genera y desarrolla. Los alcances de

esta perspectiva se pueden cuestionar con algunos de los principios básicos planteados por la psicología comunitaria. Para Musitu et al. (2004) (quienes citan Sanchez y su equipo de trabajo), “El entorno social no es algo necesario o únicamente negativo y fuente de problemas y conflictos para individuos y grupos, sino también fuente de recursos y potencialidades positivas. La psicología comunitaria mantiene que el entorno social y cultural es fuente tanto de conflictos como de soluciones. Esto es, impone limitaciones pero también aporta recursos. Así, incluso en los entornos más deprivados (marginación por ejemplo) *el enfoque comunitario sostiene que es posible encontrar recursos (solidaridad, por ejemplo) con los que iniciar un proceso de intervención*” (pag. 19, cursiva mía). El enfoque comunitario permite establecer la existencia de una complementariedad, entre el potenciamiento de las competencias de las personas que participan en un determinado entorno social y la necesidad de promover las transformaciones estructurales de esos entornos, ambas intervenciones apuntan al mejoramiento de las condiciones de vida de las personas (ibídem). No se tiene que olvidar que cuando se habla de entornos nos referimos tanto a los escenarios más amplios socialmente hablando (una comunidad propiamente dicha, un barrio, un pueblo, etc.), como a los más restringidos cuales son los grupos, colectividades y organizaciones sociales. La intervención comunitaria tendría que tener en cuenta a estos distintos niveles de entornos sociales conjuntamente con los niveles individuales. Esta tipología de intervención se observa claramente cuando se aplica la perspectiva ecológica, que establece como eje teórico principal la vinculación entre esos niveles. Según Bronfenbrenner (1987), quien ha formulado una ecología del desarrollo humano a partir de sus primeros estudios sobre las conductas de los niños y niñas en situación de maltrato infantil, “el desarrollo no se produce nunca en el vacío; siempre esta incluido y se expresa a través de la conducta en un determinado contexto ambiental” (1987:46). Bronfenbrenner pone en evidencia que a) el desarrollo no es efímero y no depende de la situación dado que implica una reorganización que tiene continuidad en el espacio y en el tiempo, b) el cambio evolutivo se produce en dos ámbitos, el de la percepción y el de la acción y c) estos dos ámbitos tienen una estructura isomórfica con los diferentes niveles del ambiente ecológico. Estos niveles son: microsistema, mesosistema, exosistema y macrosistema. En el microsistema es donde se produce el desarrollo y se

define como un patrón de actividades, roles y relaciones interpersonales, que la persona en evolución experimenta en un entorno concreto. Aplicada esta definición a nuestro caso resulta que la pandilla es un microsistema. El nivel de mesosistema es el de las interrelaciones entre dos o más microsistemas en los que la persona participa activamente. Son, por ejemplo, las interrelaciones entre la familia y la escuela y en el caso de las organizaciones pandilleras las relaciones interpandillas. Exosistema es aquel conjunto de microsistemas en los que la persona no actúa o participa directamente pero que, sin embargo, en ellos ocurren cosas que afectan a los microsistemas en los que la persona participa directamente. Para las pandillas este nivel es el del territorio o barrio en el que se encuentra a actuar.

Finalmente, el macrosistema se relaciona con las correspondencias, existentes entre los sistemas de orden inferior que se han señalado, al nivel de la cultura en general, junto con el sistema de creencias e ideologías que sustenta dichas correspondencias. Este es tal vez el nivel más descuidado por el análisis de las pandillas juveniles: el de la cultura en general de un país, de los imaginarios de lo nacional y sus ingredientes históricos que los alimentan.

La perspectiva de la psicología comunitaria se complementa, en relación a lo que aquí nos interesa, con los aportes de la teoría de la identidad social, que su a vez, es otro pilar teórico de la psicología social. Esta teoría contribuye a esclarecer la naturaleza de las relaciones complejas que existen entre la construcción de la autopercepción individual del yo y la identidad social.

Las propuestas formuladas por la teoría de la identidad social han servido de estímulo para muchos estudios vinculados al comportamiento grupal en general o a las relaciones intergrupales en particular (Scandroglio et al., 2007). Uno de los factores más relevantes de esta teoría es que el *sistema subjetivo de creencias* que subyace la constitución de la identidad personal, influye así mismo en las conductas interpersonales e intergrupales. Este sistema tiene que ver con el modo como un sujeto se autoconcibe a partir de la conformación de una identidad social, la cual es según Tajfel (1981:255): “el conocimiento que posee un individuo de que pertenece a determinados grupos sociales junto a la significación emocional y de valor que tiene para él/ella dicha pertenencia”.

Lo que esta en juego son los procesos de identificación que un sujeto realiza para sentirse parte de un grupo, en los cuales se complementan aspectos cognitivos con otros de tipo motivacional y emocional. El modo como se va constituyendo la identidad social de un determinado grupo cuyos miembros van incorporando tanto elementos de similitud con los otros miembros del grupo, como elementos de diferencia -no solo a nivel “personal”, sino hacia otros grupos -es lo que define el grado de cohesión y a la vez pone a disposición las prescripciones y los recursos con los cuales cada miembro cumple con la identificación endogrupal. “Desde esta perspectiva el *grupo cohesionado* sería aquel que a través de un proceso de autocategorización ha producido, mediante la despersonalización, una constelación de efectos que incluyen conformidad grupal, diferenciación intergrupala, percepción estereotípica, etnocentrismo y actitud positiva hacia los miembros del grupo” (Scandroglio et.al, 2007: 82). De ahí que cuando se trata de grupos especialmente cohesionados como es el caso de las pandillas, cada uno de sus miembros contribuye a sostener y reproducir una identidad grupal positiva a través del aprovechamiento de una superioridad en relación a otro grupo externo. En otras palabras se crea una dinámica según la cual la distintividad positiva atiende a la vez al individuo, miembro del grupo pandillero, como al mismo grupo, esto es se alimentan recíprocamente.

En términos generales se puede afirmar que el enfoque comunitario integral, por medio de algunas de las aproximaciones conceptuales que hemos señalado, favorece una intervención con los grupos pandilleros adoptando medidas que prevén la participación activa de los propios miembros de estos grupos. Ninguna intervención externa - menos aún si de tipo represivo - puede surtir efectos positivos en cuanto a la transformación de las condiciones que subyacen la acción pandilleril. Garantizar niveles adecuados de participación en la formulación de los problemas y de los modos de reproducción de la organización, de cara a la toma de decisiones maduras en el seno mismo de la organización, puede viabilizar soluciones apropiadas y sobre todo duraderas.

De un examen no exhaustivo de la literatura sobre “buenas prácticas” en materia de intervención hacia el fenómeno del pandillerismo en la región latinoamericana, el enfoque comunitario se destaca como el que más eficacia habría logrado. Sin embargo es necesario aclarar que se trata de intervenciones cuya dimensión de lo comunitario se

aplica a los entornos sociales en los que se generan las pandillas -el barrio, el vecindario, la escuela- y a la familia, mas no a la organización pandilleril como tal. En este sentido un reciente estudio realizado por la Organización panamericana de salud (OPS) y la Agencia de cooperación alemana GTZ en el 2008 sobre *intervenciones efectivas para la prevención de violencia que afecta a adolescentes y jóvenes*, revela que las intervenciones que tienen evidencia de no ser efectivas son, a nivel comunitario, las que “intentan prevenir la violencia en adolescentes y jóvenes actuando sobre las pandillas juveniles ofreciéndoles **programas de extensión y orientación a los miembros de las pandillas**, así como actividades comunitarias para encauzar sus metas en dirección a logros socialmente valorados” (OPS, GTZ, 2008:39, negrillas en el original). Este estudio además, no obstante contemple el nivel comunitario para ahí dirigir las acciones de intervención efectiva, lo hace señalándolo simplemente como uno junto a los otros dos niveles –individual e interpersonal– sin llegar a conceptuar la existencia de una complementariedad de los tres niveles, que es lo que a mi parecer representaría la articulación de un enfoque comunitario⁶⁷.

A continuación se expone un cuadro sintético de algunas acciones que de algún modo estarían concebidas bajo un enfoque comunitario.

Acciones institucionales dirigidas a pandillas y violencia juvenil en Latinoamérica				
Enfoque Comunitario				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
CO	Talleres,	ONG: Asociación Fe	Talleres vocacionales. Sistema de	-----

⁶⁷ El reporte contenido en este informe, las “buenas practicas” se distribuyen según cada uno de los niveles señalados. No hay reporte de ninguna práctica que atravesase los tres al mismo tiempo.

Acciones institucionales dirigidas a pandillas y violencia juvenil en Latinoamérica				
Enfoque Comunitario				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	apadrinamiento Programa de prevención de violencia.	y alegría	apadrinamiento para becas estudiantiles y refuerzo. Programa de atención y prevención de violencia. Acompañamiento a la organización comunal y familiar, En jóvenes de pandillas.	
	Programa de reinserción social	ONG: Fundación Semillas de Amor. Proyecto Lázaro (FUNSIAMOR)	Dirigida a jóvenes de pandillas.	----
	Programa de educación formal (ITOE). Programa de educación no formal Miguel Magone y Laura Vicuña	ONG: Fundación Salvadoreña para la educación y el Trabajo (EDYTRA) (Polígono industrial Don Bosco)	Dirigida a jóvenes de pandillas.	-----
	Capacitación e Inserción Laboral y Formación de Multiplicadores Jóvenes	El Polígono Industrial Don Bosco, el PNUD y UNICEF, trabajando en coordinación con organismos del Estado (Secretaría de Seguridad Pública, Secretaría de la Juventud, etc.).	Estrategia de capacitación y de inserción laboral de jóvenes, junto con la formación de multiplicadores jóvenes, como dos estrategias convergentes que se retroalimentan mutuamente, convirtiendo a los jóvenes en beneficiarios y actores de la prevención de la violencia.	----
Honduras	Programa de prevención	Alternativas y oportunidades	Apoyo educativo. Organización juvenil. Promisión del deporte y recreo. Programa ambulatorio. Programa de salud y nutrición.	1994
	Programa de prevención y Reinserción	Proyecto Miguel Magone	Apoyo educativo. Organización juvenil. Entornos de resguardo. Cuidados infantiles. Promisión del deporte y recreo. Programa ambulatorio. Voluntarios juveniles.	2000

Acciones institucionales dirigidas a pandillas y violencia juvenil en Latinoamérica				
Enfoque Comunitario				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
			Programas de salud y nutrición	
	Programa de reinserción	JHA-JA	-----	2001
	Programa de reinserción	Generación X	-----	2003
	Programa de rehabilitación y prevención	Proyecto Victoria	Enfoques familiares y de capacitación	1997
	Programa de rehabilitación y prevención	Casa Alianza	Brindan Entornos de resguardo. Programan reencuentros familiares, escuelas para padres y madres. Cuidados infantiles. Promisión del deporte y recreo. Capacitación vocacional. Atención psicológica. Programas de salud y nutrición.	1987
	Programa de prevención y rehabilitación	Asociación Compartir	Entornos de resguardo. Reencuentros familiares. Formación y capacitación. Programas de salud y nutrición.	1991
	Programa de rehabilitación y prevención	Alfa Sic	Cuidados infantiles. Capacitación vocacional y formación.	1993
Nicaragua	Componente de intervención comunitaria. Componente de capacitación de multiplicadores. Área de comunicación/Área de investigación	Centro de Prevención de la violencia CEPREV	Talleres a jóvenes y sus familiares, atención psicosocial individual, familiar y grupal; capacitaciones en el modelo de prevención a educadores, periodistas, estudiantes, funcionarios de gobierno y de ONG's; charlas a escuelas y universidades, constante presencia en barrios.	----

Acciones institucionales dirigidas a pandillas y violencia juvenil en Latinoamérica				
Enfoque Comunitario				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
	Apoyo y fortalecimiento a la seguridad ciudadana en Nicaragua	Fundación Nicaragua Nuestra	Actividades deportivas, capacitaciones en desarrollo, prevención de droga, violencia y delito, encuentros con jóvenes, líderes y familiar	----
	Protagonismo de los y las jóvenes en disminución de la violencia juvenil en 10 barrios del Distrito VI de Managua	Asociación Popol Na	Actividades deportivas, culturales y capacitaciones	----
	Plan de atención a la violencia juvenil	Dirección de asuntos juveniles	Involucra a la ciudadanía en acciones de seguridad ciudadana. Creación de Comités de Prevención del delito.	2003
	Escuela para Padres	Casa Alianza	intervención que incorpora activamente una perspectiva de género, demuestra ser efectiva en la reducción de la violencia sexual	
	Modelo de atención integral de prevención, contención y tratamiento de la violencia,	Casa Alianza	Proporciona atención terapéutica individual al adolescente y al grupo familiar, así como acciones de prevención de la violencia intrafamiliar en escuelas, iglesias y comunidad.	
Rica, Ecuador, México, Perú, Uruguay	Modelo reparatorio	Instituciones de protección del niño y el adolescente, Instituciones de protección de la familia, ONG, Fundaciones.	Integración de de sectores municipales y comunitarios, visibilidad del problema en el ámbito local, integración de intervención individual y familiar	

Acciones institucionales dirigidas a pandillas y violencia juvenil en Latinoamérica				
Enfoque Comunitario				
País	Política	Institución de donde Proviene	Características/ Acciones	Año
Costa Rica	Jóvenes y Responsabilidad Penal	ESTADO	Intervenir en la diversidad del tratamiento jurídico con base en la faja etárea con respecto a la penalidad imputable con respecto a niños y adolescentes en aquellas conductas posibles de ser caracterizadas como crímenes, faltas o contravenciones.	
Brasil	“escuelas abiertas”	ESTADO	Una estrategia de prevención de la violencia juvenil, con la participación de adolescentes y jóvenes para abrir las escuelas básicas y medias los fines de semana y feriados, y realizar actividades recreativas, lúdicas y deportivas con incluyendo a las comunidades circundantes.	
Colombia	La Red de Escuelas de Música y Bandas Sinfónicas	Programa de Seguridad y Convivencia Ciudadana de la Alcaldía de Medellín	Ofrecen una alternativa extracurricular de formación integral, uso del tiempo libre e inclusión social para una población en alto riesgo de ser afectada por actos de violencia o cometerlos, mediante la educación musical.	

Fuentes: Rodríguez, E. (2005): *Prevención social del delito y la violencia juvenil: experiencias innovadoras en América latina*; Montevideo; Abad, J.M., Gómez, J. A. (2008) *¡Preparados, Listos, Ya! Una síntesis de intervenciones efectivas para la prevención de violencia que afecta a adolescentes y jóvenes* (OPS-GTZ).

Lo que subyace a la concepción de una intervención comunitaria que resulta incapaz de pensar la articulación de todos los niveles señalados, es que el trabajo directo con los miembros de las pandillas es juzgado como no oportuno, dado que la pandilla es considerada como una de las causas (si no es la principal) de la violencia que atañe a los adolescentes y jóvenes. Además se puede presentar el problema que ha señalado Spergel (2002) (a propósito de algunos proyectos de intervención realizados en los

EE.UU.), del rechazo de la comunidad hacia cualquier acción de intervención que prevea la participación directa de las pandillas. De ahí que el planteamiento que se desprende de una perspectiva de esta naturaleza, es que hay diseñar intervenciones que logren suprimir a la pandilla, si se quiere rehabilitar y reinsertar a sus miembros, o trabajar directamente con ellos aislándolos del grupo de influencia (Spergel op. cit.). Por lo tanto, no obstante la presencia de un enfoque comunitario en algunas de la intervenciones definidas como exitosas, nos encontramos con que la pandilla es vista moralmente como causante de los problemas de violencia de los jóvenes, mas no como el espacio del cual replantear la cuestión de la socialización que ahí es posible por la circulación de recursos elaborados colectivamente para hacer frente a causas estructurales de desocialización, las que de ninguna manera se pueden imputar a la existencia de pandillas. Ciertamente que el ofrecer alternativas de socialización y reproducción de la vida en otros ámbitos barriales y comunitarios podría significar una disminución de la importancia de las pandillas como escenarios de pertenencia. Sin embargo no se puede hacer caso omiso a que el desafío es cómo llegar a la disolución de la pandilla sin que haya una intervención externa que intente destruirla, y más bien creando condiciones sea internas que externas a ella que permitan la transformación y el cambio de ruta desde adentro. Esta sería una intervención deseable si tenemos en cuenta que las organizaciones pandilleriles, a pesar de que no se muestran claramente como actores políticos en el contexto de la sociedad más amplia, no se puede ni debe descartar la presencia *in nuce* de potencialidades políticas ocultas. Las cuales pueden mostrarse si la intervención es capaz de crear las mejores condiciones para que la organización pandilleril se dote de aquellos instrumentos de discusión y toma de conciencia, que forjados de común acuerdo por el intercambio, viabilizarían un camino hacia el agenciamiento político. Esto sin la obligación de abandonar o desconocer aquellas destrezas simbólicas que de una u otra forma se pusieron en acto e hicieron posible la instauración de niveles de organización a veces no sospechados o poco detectados por las investigaciones o intervenciones más convencionales. Si, como hemos visto, la mayoría de las organizaciones pandilleras operan por medio de un complejo modo de transformación del estigma en emblema, lo que garantiza reproducirse socialmente, ¿por qué no habría de ser posible que el proceso que subyace

a esa transformación no las pueda llevar también a una transición hacia la asunción de una posición abiertamente política? De esto no hay registro hasta el momento.

Tal vez una tarea pendiente es pensar el pandillerismo por medio de las convicciones políticas que una psicología de la liberación (Martín-Baró) pone a disposición para el efecto. Estas convicciones, que son verdaderas coordenadas éticas del pensamiento liberacionista se resumen en un principio fundamental: “la opción por unas mayorías populares a las que, por una razón u otra, siempre les ha tocado interpretar el papel de víctimas” (Blanco et. al. 2003:11). Por lo cual señala con fuerza Martín-Baró: se trata de poner al saber psicológico al servicio de la construcción de una sociedad donde el bienestar de los menos no se asiente sobre el malestar de los más, donde la realización de los unos no requiera la negación de los otros, donde el interés de los pocos no exija la deshumanización de todos” (Martín-Baró en Blanco et. al., op. cit).

En relación al problema de la violencia, ya en los primeros años 80, Martín-Baró alertaba sobre las consecuencias del clima violento que se vivía en El Salvador y que lo llevo a definir como una “cultura de la violencia”, expresando así su más honda preocupación:

Día tras día el salvadoreño medio confronta la cercanía de una muerte violenta, ya sea por causa de sus convicciones, ya sea como víctima inocente de una lucha cuyas consecuencias directas e indirectas nadie puede eludir. Pero la guerra civil que desde 1981 asola El Salvador hunde sus raíces en una historia de opresión secular, verdadera matriz de la violencia que hoy impera en el país. Por ello, un análisis realista de la violencia en El Salvador exige un recordatorio histórico, ya que la continua conculcación de los derechos humanos más fundamentales ha producido una acumulación explosiva de aspiraciones frustradas, de anhelos pisoteados, de reivindicaciones reprimidas (Martín-Baró, 2003: 65).

En lugar de seguir utilizando el estigma como una mirada para observar a las pandillas juveniles, es necesario ir ubicando su creación y posterior reproducción, en los ingredientes ocultos que sólo ese recordatorio histórico -tarea pendiente en todos los países latinoamericanos- puede develar. Así, no basta con cuestionar o abandonar los enfoques securitarios represivos que como sabemos siguen en pie en la región latinoamericana, para pasar a intervenciones basadas en enfoques de tipo comunitario e integral. Hace falta más: elaborar intervenciones que pongan en el centro de la cuestión del pandillerismo juvenil, en un sentido diacrónico el análisis a fondo de los procesos

históricos, económicos y sociales que lo han producido, y sincrónicamente la ausencia de políticas públicas adecuadas para las juventudes, junto sin embargo con medidas oportunas para abordar la problemática de modo integral dado que lo juvenil es un componente entre otros, y porque hay que evitar de seguir cometiendo el error de pensar que las señales de malestar que los jóvenes expresan les pertenecen por “esencia”.

SEGUNDA PARTE

LA NACIÓN IMAGINADA DE LOS LATIN KINGS

Introducción

La indagación teórica alrededor del concepto de nación aparece cuando, trabajando con organizaciones juveniles, surge una de ellas que se autodenomina “nación” de modo completamente anómalo a la lógica de la calle caracterizada por su fragmentación, y que pretende cumplir con algunas funciones que nos van dando luces sobre el sentido de esa denominación para los jóvenes Latin Kings. Esas funciones empiezan a aparecer ya en el momento de nacimiento de la organización en los EEUU: consisten en “unir” y “proteger” a jóvenes latinoamericanos hijos de emigrantes laborales frente al racismo y a la xenofobia de las otras poblaciones. Según rezan los escritos Latin Kings, lo que tienen en común esos jóvenes es el hecho de ser “latinos” y por consecuencia “marginales”, y de sentir la falta de – y entonces querer- una nación que los identifique y a la cual referirse en grandes ciudades como Chicago o Nueva York, sujetas a fuertes cruces identitarios. Aquella denominación de “nación”, acuñada por primera vez en Nueva York en los años sesenta probablemente por boricuas, mexicanos o cubanos, pudo reivindicar en tierras hostiles y alejadas culturalmente de sus respectivos países, la necesidad de pensarse aglutinados bajo el lema de una “nación latina” en la “diáspora”, capaz de elaborar formas mínimas de sobrevivencia y reproducción social y a la vez de afirmación identitaria. En Ecuador el término de nación no tiene el sentido de inventar una “nación latina” –nación de naciones latinas- antagónica u opuesta a la hostil nación dominante –anglosajona-, sino que adquiere otros significados que tienen que ver con la definición misma de la nación ecuatoriana. Al tratar de caracterizar a la nación Latin Kings nos damos cuenta que estamos caracterizando los rasgos dominantes de la cultura nacional ecuatoriana. La nación Latin Kings muestra, de modo sintomático, las faltas y exclusiones de la nación ecuatoriana: es una nación dentro de otra que se incrusta en el lugar de la exclusión como afirmación de lo excluido. Las faltas podrían resumirse en la ausencia de ciudadanía universal, de igualdad de oportunidades y estado de bienestar. Los discursos dominantes, tanto en la nación ecuatoriana como en la nación Latin Kings, serían de modo evidente el militarismo, la masculinidad y el nacionalismo. Me

refiero a que vemos que este concepto de nación pasa de ser una metonimia de la latinidad en los Estados Unidos a ser una metáfora de la “nación incompleta” que se ha dado en Ecuador.

Sin embargo, en los dos casos mencionados y en los casos de la Latin Kings en España e Italia, la nación cumple con una función identificatoria cuyo signo perdura: la práctica del nacionalismo. Se trata en todos los casos de una nación *para* el nacionalismo. Desde los primeros momentos de la indagación sobre el capítulo ecuatoriano de la organización Latin Kings, la denominación de “nación” empezó a adquirir un significado “especial” si se lo pone en relación con la “nación ecuatoriana”, con su dimensión diacrónica, que es la que puede crear un horizonte de larga duración en el cual ir ubicando esa “otra inobservada nación”, la que de alguna manera se ha instalado y reproducido en el Ecuador por motivos que tienen que ver con la primera. Tratar de mostrar estos motivos ha sido una de las principales tareas de esta investigación. La cual por otra parte, se ha sostenido por medio de la observación participante y la etnografía – elementos de carácter sincrónico – en las interpretaciones que los mismos actores hacen de su organización y de la razones de la pertenencia a ella. Combinar los aspectos diacrónicos (ciertos elementos historiográficos especialmente significativos de la nación ecuatoriana) con los sincrónicos (las interpretaciones de las interpretaciones de los actores, sus historias y la historia de la organización) representa entonces la apuesta principal de este trabajo.

No obstante la opinión y la imagen generada por la mayoría de los medios de comunicación sobre los Latin Kings como una pandilla juvenil dedicada a cometer actos ilícitos y desviada del orden, la hipótesis que sostengo es que el análisis e interpretación de los modos de funcionamiento de la nación de los Latin Kings pueden representar un ámbito heurístico de primer orden para leer el fenómeno de la nación ecuatoriana en su conjunto, al menos en algunos de los aspectos que la constituyen como tal. Esto no quiere decir que la existencia de esta organización depende exclusivamente del modo como se ha ido constituyendo la nación ecuatoriana como comunidad imaginada – modo que se ha ido plasmando en la vida cotidiana por medio de los dispositivos educativos, los textos escolares, las celebraciones patrias y otras “ritualidades”. Sin embargo, pienso que en el Ecuador la nación de los Latin Kings ha adquirido una forma

organizacional que en buena medida depende de algunos de los ingredientes constitutivos de una idea de nación en general y de la nación ecuatoriana especialmente.

Se puede decir que la existencia de jóvenes enrolados en esta organización funciona como un espejo que muestra de modo distorsionado o amplificado elementos fundamentales de ese orden social constituido que llamamos nación ecuatoriana. Entonces más que ser simplemente un síntoma de un proyecto social y político que ha desconocido la necesidad de crear condiciones favorables para la participación de los jóvenes en la escena de la sociedad y del estado ecuatoriano, la existencia de la nación Latin Kings es el signo del cuestionamiento (no necesariamente consciente pero no por eso menos importante) del modo como se ha venido constituyendo ese proyecto, las falacias que muestran sus elementos fundamentales. La nación Latin Kings funciona como una metáfora de los incumplimientos de la modernidad del estado nación ecuatoriano. Es el signo de una especie de “exhumación de lo premoderno” (Canclini 1990:156) o en todo caso de la reproducción de una modernidad con sus sistemas paradójicos de exclusión –inclusión que se muestra en el propio seno del proyecto de Estado nación ecuatoriano que resulta fallido porque sostenido en retóricas que sólo aparentemente resultan ser universalizantes o incluyentes, siendo por el contrario excluyentes y reproductoras de lógicas corporativistas.

Más que registrar causas que se ubicarían en los problemas individuales de corte psicológico de los jóvenes o en las fallas de sus familias, es oportuno dar cuenta de las dinámicas históricas profundas que hacen posible la existencia de organizaciones de esta naturaleza como fenómeno objetivo, con su propia positividad. La lectura que haré de esta organización se ubica en la naturaleza de una crítica no solo del proyecto nacional ecuatoriano sino también de los intentos enmarcados en una colonialidad del poder al interior mismo de la dimensión transnacional de la organización y su dependencia del “liderazgo mayor” presente en los EEUU. En otras palabras, la lectura de la nación de los Latin Kings pretende arrojar luces sobre la nación ecuatoriana también en su dimensión de sociedad poscolonial.

No se trata de plantear la pregunta de por qué no hay otras organizaciones juveniles que alimentadas por los mismos ingredientes nacionalistas provenientes de la historia oficial

ecuatoriana no haya desarrollado el mismo esquema que la organización de los Latin Kings, sino de mostrar la relación de implicación que existe entre aquellos ingredientes y el modo como la acción de la nación LK adquiere sentido. Un sentido que por lo tanto no se ubica en el espacio de la desviación de la norma o peor en la condición de desamparo o desadaptación emocional debida a un estado de inestabilidad típica del estadio de juventud. Ese sentido se ubica en el mismo espacio de constitución de la nación ecuatoriana de la cual abreva y en las formas como ésta se ha ido conformando en el contexto de cambios políticos, económicos y sociales contemporáneos. De ahí que para contestar a la pregunta de por qué la existencia de una nación como la de los Latin Kings en Ecuador, es necesario ir descifrando aquellos factores estructurales y diacrónicos que guardan relación por un lado con la constitución de imaginarios de asociatividad juvenil de los últimos 20 años, y por el otro con la configuración de una serie de discursos que tienen en el significante militarista, en el significante religioso y en el del telurismo, los ejes articuladores de la práctica social de la organización de los LK. Resulta que esos discursos son algunos de los constituyentes fundamentales de la construcción de la nación ecuatoriana, los que se han ido articulando en y volvieron posible la historia republicana. Debo aclarar que al referirme al significante militarista no lo hago en el sentido de la influencia que han tenido los sucesivos gobiernos dictatoriales de las fuerzas armadas ecuatorianas a lo largo de los siglos XIX y XX en la historia y consolidación de un conjunto de ideas sobre la nación ecuatoriana, sino que lo considero como un elemento imaginario y simbólico de fuerte intensidad, que influye en la forma como se constituyen los habitus y las relaciones sociales, que se plasma en el sistema educativo y de ahí al interior de los marcos referenciales de la familia. Lo que me interesa es mostrar la existencia de una conexión entre la presencia constante del significante militarista en la construcción de una idea de nación ecuatoriana y el discurso y práctica de la masculinidad hegemónica y el autoritarismo como los elementos que articulan un modo de pensar la elaboración del orden social, la búsqueda de la afirmación y el reconocimiento y la dinámica amigo-enemigo, para procesar las relaciones sociales y el conflicto.

Por otra parte el significante religioso constituye el otro puntal con el que es necesario pensar la nación ecuatoriana, en la medida en que los esfuerzos para establecer un

Estado laico, a partir de la revolución liberal de 1985, han tenido desde entonces una respuesta constante por parte de la Iglesia Católica orientada a minimizar el alcance de ese proyecto de transformación del Estado. Además, en la práctica, la mayoría de los gobiernos que siguieron al liberalismo se caracterizan por trazar con la iglesia en aspectos básicos relacionados con la vida cotidiana como la educación, la familia y la dominación patriarcal. El papel de la Iglesia en el transcurso del siglo XX se ve reforzado por la conexión que existe con el hispanismo, un discurso que exaltaba la cultura y la civilización ibéricas y que estableció un culto hacia ese legado espiritual que creaba un sentimiento de identidad transnacional y cuyo pilar principal era la religión católica (Bustos 2007). A estos dos elementos, discurso militarista y religioso (también en su versión hispanista), hay que agregar un tercero que es la visión indigenista o telurista. Juntos conforman los ingredientes fundamentales que nos permiten pensar tanto la nación LK como la nación ecuatoriana, de modo que si la primera se ha ido dando una estructura que configura la elaboración de un orden social paralelo a la segunda (o en sus márgenes), es la nación ecuatoriana, en los términos de sus imaginarios constitutivos, la que ofrece a la nación LK los componentes esenciales de su estructura. Esta opera de modo mimético en el sentido que Bhabha (2001) da a la mimesis - de lo que es casi lo mismo pero no exactamente, no lo suficiente-, reelaborando a su manera aquellos componentes esenciales sin poder separarse de ellos y del horizonte nacional al que pertenecen.

En síntesis, la de los Latin Kings es una “nación imaginada” que funciona y se estructura casi del mismo modo a como la imaginación que subyace la idea de nación ecuatoriana la ha constituido ayer y constituye hoy. La una, que se alimenta de la otra en aspectos cruciales de su constitución, es capaz así de mostrarla especialmente en relación a esos aspectos.

APROXIMACIÓN CONCEPTUAL E HISTÓRICA PARA PENSAR LA NACIÓN

LA NACIÓN ECUATORIANA Y LA NACIÓN POSCOLONIAL LATINOAMERICANA EN EL CONTEXTO TEÓRICO DE LA NACIÓN MODERNA

Entrada

Naciones y nacionalismos

Como lo sostiene una vasta literatura, las primeras definiciones de nación como la entendemos en la actualidad datan de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, cuando la revolución francesa da paso a un proceso de reconfiguración de las relaciones geopolíticas y sociales en Europa (Herder 1979; Renan 1947-61; Hobsbawm 1991; Anderson 2000; Gellner 2001). Esa reconfiguración es el resultado de procesos de reingeniería bastante jóvenes en términos de la historia de la humanidad. Disidentes de esta *world history*, los estudios críticos y poscoloniales abordan la problemática de la nación reflexionando a partir de una modernidad paradójica y global, que impide que el modelo “eurocéntrico”, como paradigma dominante, confine las “pequeñas historias” de la expansión colonial a una relación centro-periferia (Mezzadra 2008: 11). Este descentramiento implica que ninguna modernidad –central, eurocéntrica, modélica- es pensable por fuera de las “modernidades alternativas” (Gaonkar 2001). En este sentido las historias nacionales y los nacionalismos contemporáneos latinoamericanos son analizados comparativamente haciendo uso de las figuras teóricas que contemporáneamente están permitiendo pensar tanto la nación europea como la nación poscolonial.

Nos interesa esclarecer en este recorrido la distinción entre nación (política) o estado-nación, nacionalidad (nación cultural) y nacionalismo (unidad congruente entre nación política y nación cultural), en función de entender cómo se configura la nación ecuatoriana y, posteriormente, cómo aparece dentro de esta la *nación LK*. Meinecke hace, ya en 1908, la siguiente distinción entre “Nación” –con mayúscula- (nación política, Estado) y nación –con minúscula- (nacionalidad, pueblo o nación cultural):

El auténtico estado nacional es y llega a ser (nacional) no por voluntad de los gobernantes o de la nación, sino tal como son o llegan a ser nacionales el lenguaje, los hábitos o las creencias, por el silencioso influjo del espíritu del pueblo (Volkgeist)...Aquí no se dice: Nación es lo que quiere ser nación, sino al revés. Una nación existe, quieran los individuos que la constituyen pertenecer a ella o no. Una nación no se basa en la libre elección sino en la determinación⁶⁸.

Esta cita muestra que, desde sus primeras definiciones conceptuales, la nación está atravesada de nacionalismo o de valoraciones fervientes, no siempre congruentes o argumentadas, de la supremacía de un elemento sobre otro, por lo que vale la pena realizar puntualizaciones de partida⁶⁹. En su libro *Naciones y nacionalismo desde 1780* (2003), Eric Hobsbawm hace aclaraciones previas al análisis histórico del concepto de “nación”, y por extensión, del de “nacionalismo”, que resumimos a continuación siguiendo la enumeración que él mismo propone de modo a establecer puntos de partida problemáticos. Al mismo tiempo, procuraremos hacer algunas precisiones con respecto al proceso ecuatoriano, que nos permitirán avanzar en nuestro objeto de estudio.

1. El “nacionalismo” es entendido, tal como lo utiliza Gellner, para expresar un principio básico: “la unidad política y nacional debería ser congruente”. El nacionalismo moderno exige también que la identificación nacional, como deber político de los ciudadanos con la organización política máxima, pase por encima de otros deberes públicos sobre todo en casos extremos o de guerra. En este sentido el nacionalismo es lo que, en la nación ecuatoriana, más asideros tiene en el imaginario de los co-nacionales, muchos más que la ciudadanía universal o que la homogeneidad cultural, como lo demostró en el año 1997 la reacción de unidad y apoyo al conflicto bélico con el Perú, cuando una gran mayoría (el 80 por ciento) de la población apoyó el enfrentamiento armado, y hasta una buena parte de las clases altas estuvo dispuesta a participar económicamente en la

⁶⁸ *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, publicado por R. Oldenbourg, Munich, 1911.

⁶⁹ En el caso mismo de Friederich Meinecke (1862-1954), historiador alemán y pensador liberal, la segunda guerra mundial le haría rever sus posiciones con respecto al “pueblo”, y pasaría de ser un monarquista moderado a ser republicano y demócrata al final de su vida (*Werke*, 1957-1979).

carrera armamentista para vencer la contienda. En este caso la identidad nacional estuvo “por encima de otros deberes públicos”.

2. La “nación” no es una entidad social primaria e invariable. Es reciente desde el punto de vista histórico. Es una entidad social solo en la medida en que se refiere a un estado territorial moderno, es decir al “estado-nación”. Con Gellner, Hobsbawm recalca en el elemento de “artefacto, invención e ingeniería social que interviene en la construcción de las naciones”. En el caso de la antigua Audiencia de Quito, como de otras colonias americanas, se podría decir que desde fines de la colonia se empezó a gestar la idea de la nación a partir de nociones que llegaban de Europa, de modo ambivalente con respecto al tema religioso y también con respecto a la discusión sobre la modernidad. La reingeniería social tuvo como base esta ambivalencia, por lo que es difícil pensarla como estrictamente ligada a una modernidad dado que ésta, por así decirlo, se planteaba desde una perspectiva de “baja intensidad”. Las relaciones sociales estamentales, piramidales y jerárquicas, atravesaron los distintos proyectos de construcción de una modernidad republicana y sobrevivieron frente a los pálidos intentos de modernizar la sociedad.
3. Existen condiciones y requisitos políticos, económicos, técnicos y culturales para la configuración de la nación, requisitos que dependen de la situación de desarrollo del estado territorial y ciudadano. La “cuestión nacional” (definición marxista) se encuentra situada en el punto de intersección de la política, la tecnología y la transformación social. Pero además, como ha mostrado Elias (1987), la nación se construye a partir de un proceso de constitución de nuevas sensibilidades y patrones culturales. (Ejemplo: la lengua nacional homogénea pasa por niveles de masificación de la alfabetización y la educación). En el caso ecuatoriano, es probable que los dispositivos tecnológicos de difusión del nacionalismo utilizados por el Estado no hayan sido perfectamente modernos y de alcance general, sin embargo, podemos decir que se desarrollaron mucho más que los mismos contenidos, es decir más que la misma producción simbólica sobre la cual tendría asidero la imaginación nacional moderna. Es decir que, aún si aquellos dispositivos analizados por Benedict Anderson (2000), como la

imprensa o el museo, no hubieran funcionado de modo insuficientemente y tardío en la propagación de la conciencia nacional, el estado-nación ecuatoriano habría apuntalado otros dispositivos como la escuela y las simbólicas patrióticas. Es probable que los manuales escolares, las escuelas y los maestros, junto con otros canales como los bandos y los rituales republicanos –estos últimos especialmente entre los sectores de la plebe e indígenas-, se reprodujeran a un ritmo mucho mayor que la literatura nacional, que la pintura nacional, que la investigación histórica, en resumen esos “contenedores” de ideas patrióticas fueron más numerosos que los contenidos fundacionales de la nación (la relación entre estos dos términos –contenidos y dispositivos- se establece en función de su coherencia y congruencia con el aparato estatal). Resulta de aquí la urgencia de analizar cuáles han sido esos dispositivos pedagógicos y cuáles han sido los principales temarios, que analizaremos más adelante, en los discursos movilizados: patriotismo, militarismo, indigenismo, telurismo.

4. Separándose de Gellner, Hobsbawm (2000) anota que no se puede analizar el nacionalismo solo a partir de la modernización “desde arriba”. Se debe considerar la visión “desde abajo”, de las personas “normales y corrientes que son objeto de actos y propaganda” de los gobiernos y otros movimientos oficiales. En el caso ecuatoriano, resulta obvio que las prácticas culturales significantes del mundo popular, así como las de las clases medias y altas, dan cuenta de la incorporación de muchos de los discursos que configuran un patriotismo de Estado, y que reproducen la nación cultural sin que esta se articule con una demanda coherente y concreta de ciudadanía o nación política.

Fases de construcción de la nación

Según Hobsbawm, la nación se construye en 3 fases en Europa, que no corresponden a los procesos de la realidad latinoamericana, pero que invitan a producir un análisis comparativo de los diferentes escalones hacia la constitución de la nación.

En Europa estas fases serían:

Fase A: Corresponde a la Europa decimonónica, a la fase de producción cultural, literaria, folclórica, sin implicación política.

Fase B: Se configura un conjunto de precursores y militantes de la “idea nacional” y es el comienzo de campañas políticas con esta idea.

Fase C: Los programas nacionalistas obtienen el apoyo de las masas, de las que dicen ser los representantes los movimientos nacionalistas. El paso de la fase B a la C “es un momento crucial en la conformación de los movimientos sociales”. Ha habido casos en que sucede antes de la creación del estado-nación pero, en general, la fase C viene como consecuencia de la creación de un estado nacional, sin embargo hay veces dice Hobsbawm (op.cit.) “en el llamado Tercer Mundo, que no ocurre ni siquiera entonces”, es decir que los proyectos de nación no llegan a recibir en todos los casos su legitimidad desde “abajo”.

En el caso del Ecuador, la Fase C ha empezado a construirse, como discurso legitimador y participativo, solo desde los años 90 del siglo XX, en el que una inestabilidad política se dio por la afluencia de nuevas fuerzas sociales provenientes de los movimientos indígenas que se abanderaron la voz de los de “abajo” en el sentido de desvirtuar la nación homogénea y el proyecto cultural mestizo que se venía construyendo desde inicios del siglo XX.

Si consideramos las condiciones previas necesarias para la formación de la nación desarrolladas por Hobsbawm, Anderson y Gellner, podríamos decir sin duda que en el Ecuador no hay un proceso “evolutivo” de desarrollo de la nación dado que la fase A -o de conformación de una producción cultural folklórica- no habría sido producto, en ninguna medida, de un antecedente étnico-cultural (como sucedió durante el siglo XIX con la mayoría de países europeos, en donde una nacionalidad local dominante tomaría la posta frente a las otras y se convertiría en gobierno e impondría la lengua nacional) sino fruto de una relación colonial. La literatura nacional ecuatoriana del siglo XIX estaría conformada por una parte, por una serie de textos de exaltación y visibilización de las gestas independentistas desde las primeras en 1809, y por otra, por una religiosidad y un tradicionalismo característicos de la clase criolla, es decir que se trata de una literatura no folklórica sino histórica, contada desde arriba, cuyo fin sería

precisamente el de construir una comunidad nacional criolla sin recurrir a valores étnicos y costumbres compartidos con otros estamentos sociales. Se trata de tener una historia común al conjunto de ciudadanos, basada en la construcción de hechos y héroes patrios que, inicialmente en el siglo XIX, es el pasado inmediato relacionado con la colonia y las luchas de oposición lideradas por los criollos. La fundación de la República no representó el establecimiento de un Estado Nacional (Ayala Mora, 2008), ni la cohesión social (Guerra, 1997). El control hacendatario y terrateniente reemplazó a la autoridad metropolitana, y produjo una nueva forma de dominación (Guerrero, 2000), en la que ahondaremos más adelante. Ninguna de estas etapas lograría el desarrollo de una comunidad étnica nacional, ni peor aún, una participación y aprobación del proyecto de gobierno nacional por parte del pueblo, aunque sí la formación de un sentido de pertenencia ciudadano del cual la mayoría de la población era excluido. Las fases de constitución de la nación ecuatoriana no responderían a un orden de interés nacional, en el sentido de algo que compete a los habitantes en su conjunto, sino a un orden de intereses privados de la clase dominante, cuyas fases se podrían resumir más bien de este modo:

FASE A-1: de independencia y discursos emancipatorios criollos;

FASE A-2: de ciudadanización formal y reorganización de la dominación;

FASE B: de construcción de un discurso cultural de la nación, mestizo e ilustrado, y sus dispositivos pedagógicos;

FASE C-1: de desestabilización de los anteriores “desde abajo” y de reorganización política (emergencia del movimiento indígena);

FASE C-2: de transnacionalización cultural desde los consumos y prácticas de la marginalidad y la migración.

¿La nación se define por el “pueblo”?

Aunque no haya, ni mínimamente, un acuerdo entre teóricos sobre lo que es la nación o el nacionalismo, podemos decir que hay una convención sobre estas nociones, un acuerdo social implícito que hace que todos sepamos qué son (como diría también

Wittgenstein de los conceptos de “arte” o de “juego”: sabemos qué son, aunque los objetos que componen cada uno de estos dos conjuntos sean todos diferentes), aunque todos los ejemplos de naciones o nacionalismos que nos vengan a la mente resulten casos diferentes, o hasta excepcionales. Para Hobsbawm, la primera idea importante es que la nación no precede a su historia, es decir que su primera y principal característica es la de ser moderna. No es ni natural, ni primaria, ni permanente, o sea, no es anterior a la historia. El autor explica que el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* no habla de la nación asociada al Estado y a la lengua antes de 1884, cuando empieza a existir la idea de “un estado o cuerpo político”, que reconoce “un mismo régimen de gobierno”. La nación, antes de esto, es definida como un conjunto de “habitantes de alguna provincia, país o reino”. Es interesante ver que algunos grupos autónomos o gremios habrían podido autodenominarse “naciones”, muchos de ellos en situación de lejanía de su lugar natal. Lo que une a los miembros de estos grupos son dos posibles y diferentes razones: la idea de que pertenecen a un mismo *pays natal* (provincia), o de que provienen de la misma ascendencia, es decir tendientes a una misma etnicidad. Esto nos permite pensar que en las pequeñas naciones puede haber una base de reconocimiento basado en el lugar de nacimiento en situación de lejanía. Sin embargo, el lugar de nacimiento es en la lejanía un lugar simbólico, cultural. Entendemos, entonces, que durante el siglo XVIII y buena parte del XIX, la idea de nación se refería en general a una “minoría nacional”, es decir, como lo indica una definición alemana del siglo XVIII de la nación de “bürger”, un grupo de personas que comparten un conjunto de “costumbres, moralidad y leyes”, en función de la cual no hay delimitación territorial sino más bien un lazo de costumbres y de acuerdos tácitos (convenciones sociales) y explícitos (leyes). Esta última definición tendría por horizonte a un “pueblo”⁷⁰.

⁷⁰ Conviene adelantar aquí que esta dimensión intemporal del “pueblo” es la base fundante del imaginario Latin King, la idea de una comunidad primordial, no necesariamente asociada al horizonte del estado, pero regida por prácticas culturales, leyes y convenciones.

La primera sutura que se genera en la modernidad, que Hobsbawm llama la “novedad de la nación moderna”, es la relación que se crea entre territorio y nación. El territorio es el primer elemento fundante del Estado. Es su posibilidad administrativa y geopolítica.

En la ecuación nación=estado=pueblo aparentemente se tiene menos en cuenta la “anterioridad” y primordialidad de este último sobre los dos primeros, sin embargo, el pueblo nos interesa –se hace visible- aquí como forma *producida* por la nación. Al inventarse la ecuación tripartita como indivisible, el pueblo se vuelve casi una consecuencia del Estado-nación, es un pueblo reinventado por él.

Identidades populares en las primeras fases de formación de la nación: comunidades premodernas, protonacionalismo, etnicidad y raza

Hobsbawm se pregunta cómo el patriotismo nacional, experiencia tan alejada de la mayoría de seres humanos, pudo convertirse en una fuerza política tan poderosa, de una manera tan rápida. Esboza una respuesta compuesta a esa pregunta: los movimientos nacionalistas generan lazos entre variantes de sentimientos de pertenencia colectiva -que ya existían- y la escala macropolítica de estados y naciones modernos. Esas formas supralocales de identificación popular van a configurar lo que Hobsbawm llama el protonacionalismo popular.

Durante el periodo de consolidación de la mayoría de nacionalismos europeos, entre mediados del siglo XIX y principios del XX, la gran mayoría de “occidente” era analfabeto. La lengua jugó un rol muy importante en este proceso, ya que las lenguas vernáculas y los dialectos locales fueron puestos de lado en función de una alfabetización en lengua nacional. Una lengua materna, no escritural, no era una “lengua nacional”. La lengua nacional debía ser una lengua franca, es decir “servir para todo” (incluida la lectura, la escritura, la ciudadanía y la ley) y cubrir un enorme territorio.

Más allá, entonces, de las identificaciones populares con una lengua “menor”, podemos decir que la lengua nacional estaba imbuida en un enorme régimen de prestigio. Las lenguas nacionales son entonces “semiartificiales” y “parcialmente inventadas”, derivan

de idiomas que se hablaban y que fueron degradados a condición de dialectos, en función de estandarizar y homogeneizar la lengua (Hobsbawm 2000: 67). En el caso de las naciones poscoloniales, la lengua nacional es la lengua del colonizador. Es una lengua de prestigio que no tiene relación de vecindad ni legitimidad política con las lenguas locales, sino que es una lengua extraña, paulatinamente incorporada por el conjunto de la población desde los aparatos públicos y la escuela, aunque en muchos casos –como las comunidades indígenas urbanas y rurales- no sea una lengua materna. Esas comunidades representan aún ahora más del 30 por ciento de la población ecuatoriana.

La etnicidad y la raza no son ajenas al nacionalismo moderno. En la era premoderna se configuran ya como divisores horizontales además de verticales, es decir que, además de crear una diferencia entre un “nosotros” (una misma comunidad) y un “ellos” (un otro) generando una separación vertical dada por la raza, también se atribuyó una discriminación por el color de tipo estamentaria, es decir de clase o de casta, dado que los colores más claros tendieron a estar en el tope de la pirámide social. A parte algunas excepciones (como Japón, Corea o China) en donde más del 90 por ciento de la población correspondía ya a una misma comunidad étnico-racial, los estados-nacionales se han construido sobre diferencias étnicas entre grupos, en donde indios, blancos cholos y blancos mestizos, conforman una estructura estamentaria proveniente del sistema colonial español, aunque sujeto a redefiniciones y resignificaciones históricas locales. La “conciencia del color” no ha generado una nación independiente, ni en América andina ni en África negra, en donde ningún estado-nación de negros (ni siquiera Ghana o Senegal) ha sido fundado por una comunidad étnica negra. La mayoría de ellos provienen “de antiguas colonias europeas cuya única cohesión interna eran unos cuantos decenios de administración colonial” (Hobsbawm 2000: 76).

Sin embargo de las afirmaciones de Hobsbawm en el sentido de insistir en que la historia común colonial no representa una identidad étnica para la totalidad de los pueblos de América, y por supuesto para el Ecuador, que es nuestra preocupación en este estudio, podemos acotar que, en cada uno de ellos, se reproduce en pequeño un sistema de dominación que produce divergencias sobre la interpretación de esa historia colonial, es decir que asigna a unos un lugar de dominados y permite a otros el sitio de

dominadores. Esta divergencia hace que la historia no sea una historia común sino una historia en disputa.

Identidades comunes, populares y criollas: la religión y la conciencia nacional emergente

Los ejemplos de Polonia e Irlanda muestran cómo la religión puede constituirse en una forma certera de identidad nacional. La religión “es un método antiguo y probado de establecer comunión por medio de la práctica común y una especie de hermandad entre las personas que, de no ser por ella, no tienen mucho en común” (Hobsbawm 2000: 77). Si bien la religión no es signo claro y necesario de protonacionalismo, habría ciertos signos que le están asociados, como ritos e imágenes icónicas que podrían, en cambio, constituir partes fundantes de la identidad nacional. Habría que distinguir aquí a la religión de las prácticas de religiosidad. Aún si la religión católica se presentó como un universal por encima de la nacionalidad, hay cientos de ejemplos de “santos” que son patronos de naciones. Un ejemplo claro citado por Hobsbawm es la distinción entre la Virgen María y, por ejemplo, la particularizaciones nacionales de la mexicana Virgen de Guadalupe o la catalana Virgen de Montserrat. Sin embargo, hay muchos más ejemplos de iconos santos que no han llegado a ser más que representantes de una localidad o comunidad menor y, a menos que hayan logrado una línea directa de representación política (por su relación explícita con un monarca absoluto, un emperador o, como veremos, un gobernante), la religión no es un criterio decisivo en la conformación de un protonacionalismo.

En el caso ecuatoriano la religión católica, cuando la entendemos como determinadamente ligada a la estética barroca, abarca todo un universo cultural que tiene una dimensión política propia⁷¹. Por ahora queremos hacer énfasis en la importancia que tuvo el pacto religioso en el proyecto de desarrollo del estado en el

⁷¹ Retomaremos esta problemática considerando los fundamentales aportes de Bolívar Echeverría (1994) sobre la definición del concepto de “ethos barroco”.

gobierno de García Moreno (1860-1875), en el que los intentos de racionalización del rol de la religión católica en la vida política y en la administración del Estado tuvieron un efecto contrario al del tradicional “derroche” característico del “ethos barroco”, en función de intentar una moralización y un ordenamiento de los asuntos públicos. El proyecto político de García Moreno intentó modernizar al pueblo a través de una economía religiosa y de un sacrificio común, en un emprendimiento moral sin precedentes. Su proyecto consistió en conciliar la modernización con la recristianización de la sociedad, que debía devenir en un *populus christianus*. La religiosidad era, probablemente, la única muletilla que no se podía negar a sí misma una nación joven o débil, necesitada de tutela: « las naciones no son iguales, y la supervivencia de algunas reclama una indispensable tutela ». Así, podemos resumir su proyecto como la confluencia de la tutela, la religión y el progreso. Estos dos últimos tuvieron más acogida, dado que sus intentos de transformar al Ecuador en un protectorado de Colombia, Perú o Francia se vieron truncados.

Soy presidente hoy, parecemos gobernar, pero, no se equivoque, es una tregua y nuestro estado normal es la revolución. La propuesta que hacía al cónsul general de Francia en Quito, Monsieur Emile Trinité, cuando parecíamos vencidos, la reitero cuando estamos en posesión del poder porque no es un recurso extremo o una tabla de salvación a la cual me agarraba, es una idea bien firme basada en un sentido que creo muy pulcramente patriótico, que el único recurso para preservar mi país de la disolución en la corrupción que nos está ganando es de aferrarnos a una gran potencia europea y, si lo podemos, a Francia. Con ustedes estaríamos preservados del mal; tendríamos orden en la libertad⁷².

El gran discurso garciano del progreso y el desarrollo material como condición del desarrollo social, hizo dupla con la cristianización de la vida individual, al alimentarse de la dualidad moderna de individuo-sociedad, que García Moreno traducía por cristianización-progreso. El individuo cuya moral inquebrantable es producto de la fe es elemento para el progreso de la sociedad:

⁷² Agradezco a la historiadora Cecilia Ponce por haberme entregado esta información que ella ha consultado en el año 1998 en los Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia, París, *Correspondance politique, Equateur*, vol.5, fol 47 v.

No hay civilización si no progresan simultáneamente la sociedad y el individuo; que no existe progreso social donde se desconocen los mejores materiales, donde la miseria devora a la población y donde la industria revolucionaria es el seguro medio de enriquecerse: adormecida la inteligencia, y cuando doctrinas desorganizadoras van relajando los vínculos de la moral y apagando rápidamente la brillante antorcha de la fe religiosa (La Nación, 1ero de mayo de 1853).

De modo autoritario, “García Moreno quiso organizar el Estado-nación sobre las bases de la catolicidad, a la vez cimiento ideológico y columna vertebral del sistema, par intermedio de la Iglesia” (Démelas y Saint-Geours, 1987:173)⁷³. El cesarismo democrático significó que para garantizar la supervivencia del estado, como régimen opuesto al colonial, tendría que aplicarse otro tipo autoritarismo dado que “la existencia del estado, fundado en 1830, no dejaba de ser puesta en duda, ya que los proyectos de los caudillos como los de los liberales no habían llegado a ninguna estabilización. Correspondía a García Moreno detener la revolución. [...] apenas si admitiría intermediarios entre el jefe de Estado y el pueblo, y su tarea prioritaria sería modernizar el país » (idem: 446). Por otro lado, contrariamente a lo que se suele imaginar sobre la figura católica de García Moreno, su gobierno no fue un proyecto fanático sino más bien el intento de utilización de la religión católica como herramienta para la construcción de un proyecto nacional:

(...) el análisis preciso de las relaciones entre el Presidente y la Iglesia de su país, demuestra que el civil no estuvo realmente subordinado al religioso. Aún más, la apertura de los archivos vaticanos ha dejado entrever la importancia del conflicto que enfrentó al pretendido teócrata con su clero. Por lo tanto la Iglesia católica no estaba destinada solamente a inspirar un Estado clerical, ella fue en realidad el instrumento de un proyecto nacional con miras a la consolidación del Estado, pues García Moreno había captado muy bien hasta qué punto, como decía Tocqueville ‘en el mundo no hay otra cosa fuera del patriotismo o de la religión que pueda hacer caminar durante mucho tiempo hacia una misma meta a la universalidad de los ciudadanos. (Démelas y Saint-Geours idem: 163)

Entendemos que luego de la importancia que le habían dado al patriotismo como emblema de la luchas de independencia los gobiernos anteriores al garciano entre 1830 y 1860, era lógico que el pensamiento conservador hiciera recurso a otro instrumento de cohesión social, en este caso la religión podía resultar altamente eficaz. Desde 1895,

⁷³ La traducción del francés al español del texto de Marie Danielle Démelas e Yves Saint Geours *Jérusalem et Babylone. Religion et politique en Equateur, 1780-1880*, es mía.

uno de los pilares del gobierno liberal de Eloy Alfaro (1895-1912) se asentaría en la laicidad del Estado. Sin embargo una enorme ambigüedad se conservaría sobre la relación entre proyectos de gobierno y orden católico. La fe y la religión serían invocadas como garantía moral de los políticos en el poder. Tan profundo habría calado esta imagen que uno de los caudillos populistas más visibles del siglo XX sería el dictador, liberal y católico, Velasco Ibarra

Sentimiento de pertenencia, “nación histórica”

Sin duda este es el elemento fundamental de la mayoría de formas protonacionales. Es probable “que lo que hoy se clasificaría como un movimiento popular autónomo de defensa nacional contra invasores extranjeros, como ocurría en la Europa central del siglo XV y XVI, su ideología era al parecer, social y religiosa pero no nacional”. Ese patriotismo nacional de base no tiene una línea de continuidad directa con el patriotismo moderno. El Estado-nación moderno espera que sus leales mueran por la patria, mientras que en el siglo XV, “raramente esperaban que así ocurriera”. Hobsbawm cita al Emperador Francisco II ante el levantamiento de sus fieles tirolese: “Hoy son patriotas a mi favor, mañana puede que sean patriotas contra mí”. La construcción del nacionalismo moderno puede o no hacerse sobre un sentimiento de identificación nacional previo, o puede construir una línea de unión entre ese sentimiento y el proyecto moderno. En general es difícil ver o detectar esa continuidad dado que la mayoría de los escritos del siglo XIX muestran claramente una intencionalidad de fijar la historicidad de la nación y, por ahí, su artificialidad y la voluntad de esconder su nivel de constructo. Podríamos decir entonces que la mayoría de continuidades del protonacionalismo aparecen susceptibles de ser “artificiales”. “No hay absolutamente ninguna continuidad histórica entre el protonacionalismo judío y el sionismo moderno” (Idem: 85). El protonacionalismo no lleva necesariamente a naciones o nacionalidades, “o menos estados”, ni “la mera instauración de un estado es suficiente para crear una nación”.

El protonacionalismo o el pueblo-nación son perspectivas desde abajo, sentimientos de pertenencia que no explican cómo se configura el estado nación moderno aunque hayan sido subsumidos por este último y estén presentes en él de formas y maneras

paradójicas. Veremos más adelante como durante la entreguerra europea, las teorías de Mazzini con respecto a la nación serían instrumentalizadas para fines nacionalistas y terminarían por abonar al fascismo en lugar de retomar la discusión decimonónica entre cultura y nación basada en la nacionalidad. “La fórmula bellísima de la nación como plebiscito de todos los días fue encontrada por Renán pero la sustancia de ella está ya en Mazzini como en Pascuale Stanislao Manzini” (Chabod 1967: 68)⁷⁴. Antes de ello, se forjaría todo un aparato de gobierno capaz de elaborar desde arriba los *términos del plebiscito*.

En el caso del Ecuador naciente en el siglo XIX, se busca construir la unidad en función de un discurso patriótico de liberación y no la unidad en función de un discurso de universalización de la ciudadanía. Esta primordialidad de la libertad sobre otros contenidos hizo que probablemente el proyecto de un estado de bienestar universal fuera postergado en función de una particularización de la atención pública a los dos polos que representaban la costa y la sierra en el proyecto de nación. Estos eran representativos no en tanto dos formas distintas de nacionalidad sino dos comunidades de intereses diversos. La libertad había sido construida sobre una negociación entre las dos partes, ya que « (...) para vivir en paz, el Ecuador, debía contar con dos polos y dos cabezas. Ningún dirigente podía, sin alianzas ni transacciones, dirigir a la costa y a la sierra» (Démélas 2003 :279). La formalización de esta negociación representa un antecedente interesante en la configuración del espacio político ecuatoriano, que mostraría que desde un inicio, si pensamos de modo a elaborar una arqueología de la política ecuatoriana, el interés nacional ha sido construido sobre la base del interés de los poderes fácticos encargados de la función política.

El Funcionamiento del estado ecuatoriano se resumía así a las negociaciones entre regiones para llegar a la definición no tanto del espacio nacional sino del *pueblo* y de la *nación* formados por un pacto entre ciudades” (idem :281)

Las comunidades étnicas menores fueron entonces sumadas -por una parte- al proceso de “liberación” (entre 1809 y 1830), desde un discurso construido por las élites criollas que se divulgaba en la prensa y en el “boca a boca”, que poco a poco se popularizaban,

⁷⁴ La traducción es mía.

que se difundían en publicaciones cultas como *El Colombiano de Guayas* N. 36, publicado en Guayaquil el 21 de junio de 1828, que expresaba: “Ningún pueblo puede perder su libertad sin perderla toda la nación”, y –por otra parte- a la negociación entre ciudades en función de un pacto que debía estar a la base de la nación naciente (a partir de 1830). La “libertad” en Latinoamérica, y probablemente en otras sociedades poscoloniales, está asociada a la emancipación de un yugo, es decir está condicionada por el sometimiento, más que por la igualdad y la justicia, es decir más que por el estado de bienestar. Somos libres en tanto somos dueños de nuestras acciones. Aún cuando nuestras acciones en términos socio-económicos tiendan a sostener una comunidad de intereses particulares y una sociedad de castas y, en términos políticos, a legitimar esa desigualdad a través del discurso de la unión frente a un enemigo común. Se trata de un individualismo moralista, asociado a la soberanía del cuerpo y a la dignidad en tanto valores militaristas, tema que se desarrollará más adelante.

La incipiente idea de nación se verá fortalecida por el aplastamiento del otro en diversas revoluciones y revueltas tanto las populares como las caudillistas. Esta práctica de eliminación de un enemigo interno, servirá para reunir a la población en general bajo la amenaza de “enemigos de la nación”.

En septiembre de 1835 estalló la primera sublevación en contra de Rocafuerte, pero fue vencida de inmediato y ocasionó el fusilamiento de algunos oficiales caudillistas. Al año siguiente estalló una revuelta en Tulcán que tenía nexos con la tendencia de vincular al país como un departamento de Colombia, por ello, su cabecilla, el general Facundo Maldonado, fue fusilado en la plaza de Santo Domingo, a la luz pública, como para señalar los límites a que llegaría la energía del gobierno. Idéntica suerte sufrieron varios insurrectos de Esmeraldas (Pareja 1974: 16-18).

La idea de patria aparece aquí en su plena formación y en el inicio de sus aparatos de imposición. La lealtad se vuelve una obligación de todo compatriota, como otras obligaciones y deberes todavía desprovistos de su contraparte en cuanto a derechos, es decir la lealtad del pueblo al estado naciente viene antes de la ciudadanía. La ciudadanía es un proceso que permanece incompleto, inacabado.

Origen criollo y patriótico de las naciones latinoamericanas

Los orígenes de las naciones latinoamericanas tienen elementos comunes aún cuando los más de diecinueve países (incluido Puerto Rico) correspondan a realidades diversas y heterogéneas. La pregunta por los orígenes es importante dado el lugar privilegiado que ocupa en los imaginarios nacionales, y a que la especificidad de dichos Estados responde al hecho de “haber surgido de un conjunto político único, la Monarquía hispánica” (Guerra 1997: 97). Sin embargo, advierte Guerra, hay que considerar que la lectura de los orígenes está ligada a la enorme pregnancia que tienen las interpretaciones y los mitos elaborados por cerca de dos siglos sobre la construcción nacional. Los lugares comunes más frecuentes tienen amplias implicaciones. El más reciente mito es el de la independencia de América hispánica asimilada a una descolonización, cuando en realidad no se trata de pueblos que se liberan de la tutela europea sino de un proceso de autonomización liderado en buena medida por la descendencia de los europeos en América, la clase criolla. El segundo mito más común es el de que las naciones latinoamericanas corresponden a nacionalidades que por medio de la independencia adquirieron su autonomía como nación, cuando en realidad en el caso de estas naciones la independencia precede tanto a la nacionalidad como al nacionalismo.

Esto no significa que son estados-nacionales sin una identidad colectiva previa, sino que la identidad colectiva se configura en buena medida alrededor del imaginario de la independencia. Así la nación o la cuestión nacional se refieren a un proceso de “emancipación nacional” (Guerra 1997: 98), que da paso a un nacionalismo de tipo libertario, es decir cuyos significantes deambulan alrededor de la manoseada idea de libertad.

Finalmente, es preciso relacionar a esta idea de “emancipación nacional” la idea de “historia patria” o “patria libre” que la hace posible en términos efectivos: el significativo militar (solo a través de guerras armadas la emancipación es realizable).

La condición común de colonias hispánicas genera un mito de homogeneidad que no es sostenible. Después del periodo de independencia los procesos de configuración nacional responden a casos muy diversos, fragmentarios. Aquello que responde al

elemento de la nación que es la nacionalidad (cultural) sigue constituyendo un punto común: la misma historia colonial (las mismas tradiciones políticas y administrativas), la misma lengua, la misma religión.

Lo único que los diferencia de los europeos que se quedaron del otro lado del Atlántico es el lugar de nacimiento y las identidades regionales en formación. Pero, si bien estos elementos [lengua, religión, cultura] sirvieron de fundamento para la identificación de las nuevas naciones, parece excesivo atribuirles el valor de una nacionalidad. El problema de América Latina no es el de las nacionalidades diferentes que se constituyen en estados sino, más bien, el problema de construir a partir de una misma “nacionalidad” hispánica, naciones separadas y diferentes. (Guerra 1997: 99)

A pesar de la complejidad de las relaciones sociales y políticas de la América hispánica parecería que la historia actual se funda sobre una convención de dar visibilidad solo a algunos aspectos de este entramado. Esa complejidad se revela como reflejo del Antiguo Régimen europeo a través de “un mosaico de grupos de todo tipo, formales e informales,

Imbricados y superpuestos unos a otros. Tiene una estructura todavía más compleja que la de los estados modernos de la misma época” (ibid. 101). En este sentido la independencia es –o refleja de modo sintomático- una especie de “guerra de todos contra todos”, y la multiplicidad de grupos que la componen. Esta es una de las condiciones para la elaboración de la nación moderna. Construir homogeneidad sobre esta multiplicidad implicó que los niveles de participación de los diferentes grupos fueran desiguales y, peor aún, que algunos estuvieran hiper-representados –como las clases criollas- y otros sub-representados y sin estatus definido –como los mestizos-. Así el carácter exclusivamente político de la historia de la independencia ocultó el carácter cultural de las relaciones que se configuraban como sus condiciones de posibilidad. La historia de la autonomía criolla es una historia política, que olvida las pertenencias múltiples de los diferentes grupos en términos culturales.

¿Cuáles son las formas de pertenencias (políticas y culturales) dominantes en la época de la independencia? La principal forma de identidad política es la patriótica que proviene de la Monarquía hispánica basada en la unidad del reino, en la fidelidad de los vasallos y en la religión. “La nación-patria es una realidad política, moral y espiritual” (ibid. 108). Esta sufre una transformación durante el periodo de independencia en el que pasa de estar representada por una figura administrativa (como el virreinato) a ser

representada por las figuras del “pueblo” que desborda la unidad geográfica y convoca a la unidad de sentimientos nacionalistas (culturales). Se trata de una fidelidad al rey de España (representante legítimo de la religión y la cultura hispánicas), que se opone al virrey (representante de la administración política colonial), pero que es sostenida por una pluralidad de pueblos, de una “unanimitad de sentimientos acompañada de la revelación de la diversidad de las comunidades políticas que estructuran la sociedad” (ibid. 110). La desaparición del rey (antes garante de la relación vertical entre “pueblos” y rey) obliga a reconstruir un sentido para esta pluralidad política alrededor de un proyecto de nación. La unidad monárquica se ve minada y el absolutismo no tiene más posibilidades. La fragmentación abre posibilidades de construcción de proyectos pseudo republicanos y pseudo autocráticos, proyectos monárquicos en mayor o en menor grado pero ya no absolutistas. Desde esta perspectiva se explica una vez más la utilización por parte de los intelectuales libertarios de la revolución quiteña del concepto de libertad asociado al de patria y al de fidelidad al rey de España. La primera idea de la patria naciente se opuso a la administración metropolitana y al imperialismo napoleónico pero juró fidelidad al rey de España. La patria necesitó de un acuerdo moral de fidelidad. La patria no puede nacer del *parricidio*, la ruptura con la España monárquica se hará solamente una vez que como resultado de la extinción del rey, como poseedor legítimo del poder soberano, hubo que pensar en la forma de la república y no previamente, aún cuando la patria se ha consolidado como discurso.

Nación ecuatoriana: del proyecto conservador criollo al estado liberal público

La consolidación del Estado-nación llevado a cabo por el gobierno liberal de Eloy Alfaro representó también un robustecimiento de los mecanismos del poder central y un gran esfuerzo de centralización, que vino acompañado de un crecimiento del sistema burocrático estatal, proceso que incluyó aunque bajo condiciones subalternas a algunas mujeres en puestos públicos. La revolución liberal sienta las bases de una renovación de la idea de Nación en el Ecuador bajo los principios de laicidad y de progreso. Se emitió la doceava Constitución llamada la Carta Liberal.

La implantación del Estado laico con el triunfo del liberalismo no solo impactó en la política, la maquinaria estatal, sino en las ideas, el arte, la cultura, el concepto de nación. Un sentido de pertenencia nacional incorporó a los sectores medios y populares urbanos y se dio una revalorización del mestizaje (Ayala Mora 2008).

Durante esta etapa el Ecuador vivió una incertidumbre con respecto a sus límites territoriales en especial con el vecino país del sur, Perú.

La revolución liberal se enmarcó en la primera fase de desarrollo del capitalismo ecuatoriano sobretudo en el contexto del auge cacaotero, entre 1895 y la Primera Guerra Mundial (Quintero 1998). Si bien el boom cacaotero fortaleció a grandes terratenientes, también permitió la circulación de una renta que “posibilitó la emergencia de un conjunto de clases y capas sociales en un terreno claramente capitalista pero, en ciertos casos, imbricadas con los intereses terratenientes regionales”, esto último también en cuanto esta nueva clase consumiría bienes importados.

Sin embargo este primer proceso de acumulación capitalista en el Ecuador

No significó la disolución directa de las relaciones precapitalistas en el agro ni la creación de una infraestructura industrial, sino que el predominio del capital comercial otorgó un carácter muy específico a los diversos sectores emergentes de la burguesía local, abrió un proceso de diversificación económica de ciertas franjas de la clase terrateniente a nivel nacional, y fijó los límites de la constitución del proletariado y otros sectores subalternos en la estructura social del país (Quintero 1998: 258).

El sector industrial consecuentemente también tuvo un desarrollo limitado. Muchas de las industrias vigentes durante ese primer periodo de auge comercial eran todavía empresas manufactureras de carácter artesanal. En Guayaquil, en donde existían 37 industrias, el 60% de la producción industrial salía de 6 de ellas (Quintero 1998: 265). Esta fragilidad de la industria muestra la debilidad de una burguesía emergente que no lograba desarrollar una independencia fuerte con respecto a las agro-exportaciones. En ese contexto se dio el primer pacto oligárquico en contra del desarrollo de una industria y de un sector obrero apoyado por políticas centrales del estado propuesto por Alfaro. Los intereses terratenientes serranos -poseedores de una incipiente industria-, el sector agro-exportador de hacendados cacaoteros, así como los importadores y comerciantes costeños, todos ellos aglutinados alrededor del Banco Comercial y Agrícola, se aliaron contra el proyecto alfarista en medida que veían afectarse su orden de privilegios. Alrededor de Alfaro se encontraban los industriales guayaquileños, comerciantes importadores, medianos terratenientes, pequeños productores y campesinos

independientes del centro y norte del Litoral. A diferencia de 1895, el proyecto alfarista no tenía suficiente apoyo económico y político de la clase dominante costeña y esa misma clase terrateniente proponía desde la sierra un proyecto político que resultaba una opción más coherente con sus intereses, alrededor de Leonidas Plaza.

En la década que seguiría, tras el asesinato de Alfaro, la situación económica cambiaría debido a que la Primera Guerra Mundial pondría en suspenso las relaciones comerciales con Europa y trasladaría los mercados de cacao (ya debilitado por plagas) y otros productos de exportación a EEUU. El poder político permitiría privilegios a exportadores e importadores bajo pretexto de la crisis, es decir

facilitando la concentración de ingresos en los sectores no directamente productivos de la burguesía lo que frenaba el proceso de acumulación capitalista, contraía al mismo tiempo la masa de salarios y los ingresos de los pequeños productores, y paralizaba toda posible ampliación del mercado interior (Quintero 1998: 281).

El gobierno de Leonidas Plaza (1912-1916) permitió la consolidación del poder de la burguesía y del predominio plutocrático, representados principalmente por el Banco Comercial y Agrícola de Guayaquil. En 1913 aparece un intento de resucitar el alfarismo cuando en Esmeraldas se crea una insurrección opositora liderada por Carlos Concha Torres, ex-oficial de Alfaro. Para 1914 la economía del país se adentraba en una incertidumbre la cual se demarcaba debido a las consecuencias que podría dejar la segunda guerra mundial.

La guerra en la selva esmeraldeña diezmó al ejército y agotó las energías económicas de la nación. El gobierno tuvo que recurrir a empréstitos del Banco Comercial y agrícola para sostener la guerra civil; creció la deuda del estado con esta institución bancaria, la misma que continuó emitiendo billetes, con lo que puso en peligro nuestra moneda, subieron los precios y el país se colocó al borde de la bancarrota. Frente a esto, el gobierno ecuatoriano decretó que el estado respaldaría su deuda con rentas y bienes, que estaba prohibida la exportación del oro físico y se emitía la Ley Moratoria, conforme la cual se suspendía el canje de billetes por oro metálico, mientras la nación garantizaba la emisión de papel. (Pareja, 1974: 78)

El gobierno de Isidro Ayora (1926-1932) fue una especie de “dictadura reformista”. La situación social marcada por la problemática económica en el periodo de Plaza, se vería definitivamente afectada por una nueva perspectiva internacionalista, que marcaría la dependencia de su signo más objetivante: economía. La Misión Kemmerer implantaría un debate sobre la economía ecuatoriana y una vinculación al sistema monetario

internacional. En términos simbólicos, esa ingerencia se caracterizaría por la lucha internacional contra la izquierda bolchevique.

"El buen nombre de la Patria se encontraba amenazado de continuo por la insidia comunista, que en toda forma y a toda hora estaba incitando al tumulto y a la rebeldía." (Discurso de Isidro Ayora de 1927)

Ayora desató formas brutales de represión al movimiento de izquierda obrero y popular desde la masacre del 15 de Noviembre de 1922: confinamiento en las Islas Galápagos, cierre de periódicos, detenciones inconstitucionales arbitrarias e incluso bala en las calles, fueron sus expedientes. Todo ello destinado a hacer disminuir la creciente influencia socialista, especialmente en la costa ecuatoriana. En lo concerniente a la cuestión obrera se mostró despótico y hasta atrabiliario. En 1927 clausuró el periódico "Confederación Obrera", enseguida persiguió a la Federación Agrícola de Naranjito. El 8 de Febrero de 1931 impidió violentamente la reunión de un "Congreso de Obreros Agrícolas y Campesinos": en Cayambe auspiciado por el socialismo, buscando agrupar a las comunidades campesinas de Tungurahua, Cotopaxi, Pichincha e Imbabura en base de las cuales se estructuraría una federación de Campesinos y trabajadores agrícolas.

Hacemos mención de estos datos históricos dado que muestran la dificultad que tuvo el proyecto terrateniente de ser abolido en los inicios de la república (1830-1895), y luego la misma dificultad tendría el proceso de crecimiento del movimiento obrero y popular (1895-1960), así como el sindicalismo y el socialismo, que buscaban que el principio de igualdad fuera más consistentemente sostenido. Podemos ubicar de modo muy claro dos pares de conceptos que acompañan estas contradicciones internas del proyecto de nación en el Ecuador: por una parte, podríamos decir que en el proyecto de nación criolla en el siglo XIX hasta la revolución liberal, hubo una importancia primordial alrededor del significante de la *emancipación*, pero que este se acompañó de otro significante el de la *dominación*. El segundo no fue contradictorio con el primero en la medida en que le fue funcional. Es decir que el proyecto de libertad fue restringido a una parte de la población, la blanca y blanco-mestiza que le estaba asociada, que se liberaría del régimen colonial y lograría cambiar el sistema de dominación indígena *a su favor*. Más tardíamente, el régimen liberal uniría dos pares de conceptos: el de *liberalismo* por oposición al conservadurismo histórico de la nación criolla, y el de

mestizaje. El fin del sistema de dominación basado en el sistema de hacienda, la prisión por deudas y el concertaje, pasaría a ser un sistema de desarrollo gradual del capitalismo en un contexto de reproducción del predominio terrateniente.

Los dispositivos estatales de difusión de la nación

El control del estado y el contacto de los funcionarios estatales con los ciudadanos se universalizaron a través la policía, el censo, el sistema de correos, el ferrocarril, la escuela, estableciendo una relación de cotidianidad entre las diferentes formas de la autoridad estatal y los ciudadanos. El estado ofreció una alternativa civil a los ritos más importantes y emocionales de la vida humana como el nacimiento, el matrimonio, la defunción, relación que además producía más datos para el censo.

Sin embargo, el estado tuvo que legitimar su accionar por medio de procesos de identificación entre el estado y el pueblo. En el caso europeo, en nombre de la “nación” es posible que el rol del estado esté basado en una “soberanía popular”. Así además se legitimaban las monarquías que nunca antes habían existido como tales, y su rol en el gobierno, dado que los “garantes tradicionales como la legitimidad dinástica, la ordenación divina, el derecho histórico y la continuidad de gobierno”, se veían severamente afectados por el siglo de las revoluciones. La adaptación del “monarca” a la “nación” muestra como esta era una condición de supervivencia. Una especie de patriotismo que se identificó con el estado. La voluntad de renovación y la presencia del estado en la vida de la gente permitieron que un nuevo patriotismo revolucionario-popular se base en el estado y no en la nacionalidad, es decir relacionado con “el pueblo soberano mismo, es decir, con el estado que ejercía el orden en su nombre. La etnicidad y otros elementos de continuidad histórica eran ajenos a ‘la nación’ en este sentido, y la lengua tenía que ver con ella sólo o principalmente por motivos pragmáticos” (Hobsbawm 2000: 96).

“El nacionalismo como fundador de la modernización” (de los estados decimonónicos) resulta una teoría destacada en la literatura reciente (Hobsbawm ídem: 98), en la que el estado hacía frente al nacionalismo –proyecto político que le era ajeno- muy diferente del “patriotismo de estado”. La operación más interesante que resulta de este

desencuentro es aquella que logra integrar el nacionalismo en el patriotismo de estado, volviéndolo el componente emocional central del mismo.

Los estados y regímenes tenían todos los motivos para reforzar, si podían, el patriotismo de estado con los sentimientos y símbolos de “comunidad imaginada”, dondequiera y como quiera que naciesen, y concentrarlos sobre sí mismos. Sucedió que el momento en que la democratización de la política hizo que fuera esencial “educar a nuestros amos”, “hacer italianos”, convertir “campesinos en franceses” y unirlo todo a la nación y la bandera, fue también el momento en que los sentimientos nacionalistas populares o, en todo caso, de xenofobia, así como los de superioridad nacional que predicaba la nueva pseudociencia del racismo, empezaron a ser más fáciles de movilizar (Hobsbawn, 2000: 99-100).

Lo que Hobsbawn llama el patriotismo de estado para la mayoría de casos europeos (que se desarrolla entre finales del siglo XIX y principios del XX) no se basa, en el caso de Latinoamérica y particularmente del Ecuador, en un proceso de ciudadanía sino en un proceso de construcción de una identidad nacional republicana basada en el imaginario de la nación criolla y en la comunidad de intereses creada en torno a ello. Se concibe un panteón heroico nacional, como en la Europa decimonónica pero no en función de las victorias sobre las naciones vecinas diferentes, ni contra los imperios enemigos, sino contra el mito de los colonizadores. El patriotismo de estado no está encima de las nacionalidades (étnicas) subsumiéndolas, como sucede en Francia o Alemania, bajo el paraguas de la nueva igualdad y la modernización, sino como referente militar de oposición al régimen colonial. Así el patriotismo de estado no inaugura un estado-nación en el sentido de la universalidad de la ciudadanía a través de todas sus instituciones (escuela, correos, censos, policía, etc.) sino un nuevo sistema de explotación en el que los indígenas (estamento social más bajo) son libres de negociar las condiciones de su explotación, ya sin reglas de juego y protecciones coloniales y además sin nuevas garantías estatales. ¿Qué une a la clase criolla dirigente, a los estamentos mestizos medios, a los esclavos negros y a la clase indígena? ¿Qué hace que *todos* estos grupos puedan configurar una *misma* nación? Pues a simple vista lo primero que tienen en común es el hecho de todos fueron parte de la misma administración colonial española. Es probablemente este hecho el que explica que en el imaginario de la naciente nación, todos se unan frente al mismo enemigo común, aunque los intereses en juego sean distintos para cada uno de estos grupos.

En este sentido, apuntamos más bien a la hipótesis de una minoría de investigadores de que la nación es un problemática que se construye desde una pluralidad de perspectivas y no solo desde “arriba”. Si bien los intereses del nacionalismo criollo del siglo XIX en el Ecuador son intereses de clase de una minoría dirigente, no podemos dejar de pensar en cómo el discurso que esa minoría moviliza es un discurso y una práctica tomados y resignificados por otros grupos: de trabajadores, de campesinos y de mestizos urbanos. De la misma manera, la mayoría de las actualizaciones “desde arriba” de la nación durante el siglo XIX y XX tienen su modo de ser vividas y reelaboradas por estamentos subalternos, con mecanismos cada vez más efectivos de incorporación de los contenidos nacionalistas dado que los dispositivos del estado son cada vez más eficientes. La escuela, y posteriormente los medios impresos, así como los ritos patrios, permitirán que el pueblo reproduzca, habiéndoselos apropiado, los discursos de la nación.

Es posible que el proyecto patriótico más importante de la nación ecuatoriana, luego del progresismo de García Moreno, se inaugure con el gobierno liberal de Eloy Alfaro, que llega al poder tras una revolución que se caracteriza por enfrentamientos armados entre liberales y conservadores, en el momento en que el rol social de las fuerzas armadas se amplía tomando como ejemplo a las armadas europeas y norteamericanas.

De esta operación surgiría “una ingeniería ideológica consciente y deliberada” que no era solo desde arriba sino que “tomaba prestadas” formas extraoficiales y preexistentes de nacionalismo. Resultaba entonces en la fórmula que aventuramos: patriotismo de estado + nacionalismo = ideología (particularidad del país). El patriotismo de estado no se desprende del nacionalismo sino que lo subsume posteriormente a haberse posicionado como figura común y lo reelabora en función de su dispositivo de homogeneización. Es ahí donde entra la lengua a jugar un papel crucial de lengua común, y no antes. Todo nacionalismo que no se identificara con una lengua nacional, es decir con un estado por encima de su nacionalidad étnica, se volvía en un nacionalismo potencialmente político. Es decir que “el estado era la maquinaria que debía manipularse para que una nacionalidad se convirtiera en una nación” (Hobsbawm *idem*: 104). La lengua de uso nacional sería el primer piñón de esa maquinaria. El nacionalismo lingüístico se refiere a la lengua de educación pública y de uso oficial, el problema no radicaba ya en que se establecía una lengua común de carácter nacional

sino en cómo sobrevivían las lenguas de las nacionalidades previas, sus variantes, los dialectos frente a la “lengua nacional”.

No cabe duda de que las reivindicaciones lingüísticas en la mayoría de los casos correspondieron a proyectos políticos e intelectuales desde arriba más que a demandas de nacionalidades desde abajo, sobre todo hasta bien entrado el siglo XX. Del mismo modo sucedió con el hispanismo y lo que es el otro lado de la moneda con el indigenismo latinoamericano, en donde los intelectuales de la primera mitad del siglo XX demandaban la enseñanza del quechua desde arriba, como parte de la formación de la nación, y no las comunidades étnicas o nacionalidades, cosa que sucedería solo mucho más tardíamente en el los años 90 del siglo XX. Por las razones antes expuestas, el problema de la lengua nacional no se plantea del mismo modo que en el caso de las naciones europeas, es decir que esa lengua común no es la de una nacionalidad dominante que se impondría al resto de nacionalidades y dialectos que conforman el estado-nación. La lengua nacional es uno de los asuntos de los que se ocupa el esfuerzo de modernización del los estados latinoamericanos entre el siglo XIX y el XX, que en el caso ecuatoriano implicaba “corregir” el español heredado de la colonia (lleno de expresiones idiomáticas populares y quichuizadas) hasta hacerlo alcanzar los parámetros de la Academia Española, que ya actualizaba sus versiones, volviéndose una lengua moderna. Dentro de las políticas de unificación del castellano también se encontraron políticas de inclusión del quichua en el campo educativo, llevadas a cabo por García Moreno, dado que el quichua era una lengua necesaria en la negociación propia del estado terrateniente, utilizada por la mayoría de campesinos de la explotación agraria de la sierra centro norte (donde se encontraba más del 70% de la producción en el siglo XIX) y era una forma de reconocimiento cultural dentro de la dominación oligárquica que no implicaba un reconocimiento social efectivo para el indio. El temprano liberalismo, también haría una un esfuerzo de inclusión mucho más decisivo del quichua en el sistema educativo, con una intención política de asimilación de los estamentos campesinos indígenas al sistema de enseñanza pública. En el proyecto liberal la inclusión del indio era necesaria no solo en términos simbólicos sino en términos de bienestar social. En este sentido la universalización de la educación pública buscaba incluir al indígena en su proyecto de ciudadanía naciente al que se sumaba la

liberación de los indios conciertos, la separación de la Iglesia y el Estado (y la expropiación de los bienes de esta última), la emergencia de la opinión pública y los medios, la unidad nacional a través del ferrocarril (Prieto 2004: 42).

Los literatos indigenistas de los treinta dan un giro importante, y recuperan el lenguaje popular, diferenciándose del proceso de valoración de lenguas puras y modernas que entiende al quichua como una lengua autóctona y al castellano como una lengua moderna y fija. El lenguaje popular literario es una mezcla de las dos anteriores, que además está formulado como una lengua oral, sin una sintaxis rigurosa, sin concordancias de tiempos verbales, plagada de quichuismos y neologismos populares, y que es transcrito con exactitud en sus variaciones fonética para acentuar en la mezcla con el quichua. La lengua nacional ecuatoriana -como la colombiana, peruana, venezolana, boliviana, argentina, chilena, etc.- es el castellano o español, es decir la lengua de la colonialidad que después de cerca de trescientos años de administración colonial se transforma efectivamente en una lengua común (burocrática) pero no en una lengua nacional asociada a la ciudadanización de todos los que la utilizan.

Naciones poscoloniales latinoamericanas: de la nación al estado

Según Gellner en la era posagraria e industrial, el problema del estado se plantea como ineludible, el modo de su presencia es el horizonte de la mayoría de debates.

Parfraseando a Hegel, hubo un tiempo en que nadie tenía estado, luego hubo quien lo tuvo, y al final, lo tiene todo el mundo. Hay líneas del pensamiento social -el anarquismo, el marxismo- que sostienen que, cuando menos bajo ciertas condiciones favorables o que deben propiciarse con el paso del tiempo, se puede prescindir del estado [...] Cuando no hay estado no surge el problema del nacionalismo. Ello no quiere decir que surja en todos y cada uno de los estados. Por el contrario solo lo hace en *algunos*. Queda por ver cuáles son los que enfrentan el problema (Gellner op.cit.: 18).

Lo que se trae entonces al tapete de la discusión es que si bien el estado es impostergable, aquello no resulta problemático sino en el caso en que el nacionalismo asociado a él sea uno de sus productos, y con tal énfasis, que resulte perfectamente naturalizado, esencializado. El problema de indefinición y de disfuncionalidad de algunos estados-nación radica no en la existencia misma del estado -que habría dado origen a esa nación en su sentido moderno-, sino como lo sugiere Gellner en el sostén que dicho estado ha construido sobre le nacionalismo naturalizando su forma de ser y

aparecer, es decir negando su contingencia para hacerlo devenir en una entelequia. No se es *nacionalista* porque se es *ciudadano* de un país al mismo tiempo y con las mismas implicaciones, se es nacionalista como se es hincha de un equipo de fútbol, como se es habitué del guiso familiar, de modo impensado, natural, normal. Eso quiere decir que la metáfora de la novela decimonónica de Chamizo, *La maravillosa vida de Peter Schlemiehl*, en la que Schlemiehl vende su sombra al diablo (estando autoconfinado en un país extranjero dado que el escritor es un francés en Alemania), mostraría que el “hombre sin sombra” es un hombre *sin nación*, es decir que es un hombre anormal, mutilado, nómada, que no tiene nada de sí mismo en *donde pisar*. Gellner dice para ilustrar este pensamiento esencializante: “un hombre debe tener una nacionalidad como tiene una nariz y dos orejas”. El hombre sin sombra es un buscador de territorios inesenciales, un apátrida, un rechazado por los otros hombres. No tiene moral, hace pactos con el diablo. No tiene sombra porque la figura de la sombra es la figura de sí mismo que se proyecta gracias a una luz que le es externa. Schlemiehl es un ensimismado. No tiene esposa porque no tiene comunidad, porque “hasta un perro tiene sombra” y él no. No tiene identidad nacional, no tiene una mínima garantía de devenir social. Tener una nacionalidad parece ser “un atributo inherente al ser humano”, frente a lo cual Chamisso formula una crítica de una sutileza y una ironía muy eficaces. En la investigación que motiva esta escritura, no buscamos construir una metáfora sino mostrar, a través de un procedimiento más bien metonímico, la forma de operar y las estrategias discursivas de la *gran nación* en los imaginarios de los co-nacionales ecuatorianos a través del análisis de la nación LK.

En su artículo “Nacionalismo y nación en la historia de Iberoamérica”, Hans-Joachim König (2000) hace un recorrido por las distintas perspectivas analíticas a las que han recurrido diferentes teóricos europeos, estadounidenses y latinoamericanos para pensar la “nación” en América Latina, perspectivas que se articulan a partir de las categorías propuestas por Hayes ya desde 1931.⁷⁵ De este recorrido rescatamos el análisis

⁷⁵ Carlton J.H HAYES, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*, New York, 1931.

comparativo que hace König de los criterios utilizados por diferentes autores para caracterizar el nacionalismo latinoamericano.

Para Puhle (citado en König 2000), el nacionalismo latinoamericano estaría dividido en dos momentos: una etapa de nacionalismo *tradicional* con motivaciones políticas, en el siglo XIX, y una etapa de nacionalismo antiimperialista con motivaciones económicas, en el siglo XX.

Para Johnson (citado en König 2000), el nacionalismo en América Latina aparece en el siglo XX (ya que para él los “brotes” derivados de la independencia en el siglo XIX le son “esporádicos” y discontinuos) y presenta dos etapas: 1. un nacionalismo aristocrático que va hasta los años de crisis económica mundial, de enfoque cultural, y, 2. un nacionalismo popular y de emergente clase media obrera, de enfoque económico. Withaker y Jordan distinguen cinco categorías descriptivas del nacionalismo resumidas por König (que incluyen al proyecto de nación criolla del siglo XIX como forma de nacionalismo):

(1.) el nacionalismo rural tradicional, una especie de nacionalismo nostálgico que se opone a la influencia cultural europea; (2.) el nacionalismo de la vieja burguesía, defendido por la clase media tradicional, y vinculado al liberalismo político y económico; (3.) el nacionalismo neoburgués de las nuevas clases medias que constituyen la burguesía nacional, el cual se manifiesta como nacionalismo económico acentuando el papel del capital y de la empresa privada, pero oponiéndose a la inversión extranjera; (4.) el nacionalismo populista, vinculado con las concepciones social-revolucionarias; y, finalmente, (5.) el nacionalismo “nasserista”, también relacionado con concepciones social-revolucionarias pero sostenido primordialmente por los militares.

Silvert (citado en König 2000), propone tres categorías funcionales para caracterizar el nacionalismo:

(1.) el nacionalismo como patriotismo; (2.) el nacionalismo como valor social - normatividad de del ciudadano-; (3.) el nacionalismo como ideología - instrumentalización de los discursos en función de la acción política-. En esta última categoría de nacionalismo ideológico Silvert define tres etapas del nacionalismo que

avanzan con el proceso de movilización social y de integración nacional: aristocrático-tradicional, económico-proteccionista-tradicional y racional-flexible.

Aunque estas etapas y categorías permitan caracterizar ciertos fenómenos, “no proporcionan un marco teórico general” según König (2000:14). Efectivamente este autor reprocha a la mayoría de estos trabajos el hecho de ser descriptivos, pero no suficientemente teóricos, además de –en la mayoría de los casos- no considerar el periodo de las independencias (e inmediatamente posterior en el siglo XIX) como un momento importante del nacionalismo. Se opone a David Brading quien afirma que en la época de las independencias solo habría habido un “patriotismo criollo” y no una nación criolla (.....). En esa misma línea se critica una valoración univoca del nacionalismo como constructo de las élites políticas y las burguesías, con sus variantes populistas, que habría servido solamente de pantalla para ocultar el conflicto social y de clase, y la desigualdad. En la dirección de Emerson y Kohn (citados en König 2000), el nacionalismo latinoamericano habría sido menos criticable que en Europa (en donde llevó directamente a las guerras) dado que habría constituido también una “fuerza hacia delante” y “un estímulo para la revolución”.

La complejidad del concepto de nacionalismo ha llevado a dejar de pensar *en qué es o cómo aparece* -en términos históricos-, sino más bien a preguntarse cómo funciona, cómo opera, cuáles son sus usos, al modo de la tradición analítica de pensamiento⁷⁶. Este “carácter funcional” del nacionalismo, implica que la nación es la base de una solidaridad y de una lealtad mayores a cualquier amenaza, generando una cohesión interna y un frente hacia eventuales opositores externos, delimitando un territorio y en función de viabilizar una determinada acción política. No se trata de una pasión o sentimiento de adhesión simplemente sino de una forma ideológica en la medida en que permite formas de relación social y la movilización de un bagaje simbólico común. Es

⁷⁶ Podríamos decir que el nacionalismo es un concepto abierto, inaprensible e indefinible, y en esa medida, podríamos plantear la pregunta en términos ya no de qué es el nacionalismo, sino de *cuándo y a qué condiciones hay nacionalismo*. La tradición filosófica derivada de Wittgenstein y posteriormente la teoría crítica han abandonado la pregunta *esencial* sobre la nación y sobre el nacionalismo.

por esto que el nacionalismo funcional no puede dejar de estar ligado a las relaciones de clase y a la modernización de la sociedad. Resultaría paradójico decir que el nacionalismo es una garantía de la cohesión social cuando los mismos ejemplos latinoamericanos muestran la enorme capacidad encubridora de las realidades sociales de exclusión y marginalidad que tiene el nacionalismo, sobre todo aquel desarrollado en la primera mitad del siglo XX. Nos preguntamos en qué medida la identidad nacional legitima la formación del Estado (aunque esta sea previa es legitimada a posteriori) y su posterior desarrollo y universalización de sus servicios. De ser así la sociedad vendría a ser un elemento participante (en la formación de la identidad nacional) y a la vez un producto (potencial ciudadano de un estado).

Estaríamos alejándonos de la teoría sostenida por Smith (citado en König 2000), por ejemplo, de que la nación es étnica, que nace de una comunidad étnico-simbólica que logra un acuerdo político sobre la base de esa etnicidad común. Enfatizamos en el hecho de que esta perspectiva no puede ser aislada del proceso de modernización que es político y social, sin el cual la nación latinoamericana, apuntalada durante el siglo XX, no se explicaría: sin dispositivos pedagógicos modernos no hay comunidad cultural latinoamericana, entendiendo que esta es siempre un proceso del “arriba” pero también desde “abajo”, es decir que es tan importante la arqueología del discursos como sus formas de apropiación, incorporación y reproducción, como veremos con el caso ecuatoriano.

Cuando decimos desde “abajo” problematizamos también la idea de que el nacionalismo desde abajo sea simplemente el heredero directo del pueblo-nación o la nacionalidad, como si al hablar de pueblo nos refiriéramos a algo inmutable y puro. Más bien nos referimos al carácter de las posibles criterios que pueden configurar la apertura suficiente para que nos sea posible escapar a la reductora pregunta de qué son tanto la nación como su brazo operativo el nacionalismo, y su situación de dependencia epistémica con los conceptos de estado y de nacionalidad, para empezar a preguntarnos mejor: de qué modo el carácter étnico de la nación es un componente del carácter cultural de la misma nación en la medida en que esta es moderna. Solo en tanto es moderna la nación es pensable ya que son los dispositivos modernos como la imprenta, la escuela, la dimensión jurídico-cívica de la ciudadanía y otros componentes los que

reproducen la nación desde el estado. Su dimensión étnica nos interesa entonces solo y en tanto es una forma de visibilidad de los significados que la modernidad convierte en prácticas discursivas a través de la cultura (que vendría a ser lo étnico pero en el contexto de la modernidad y sus mecanismos de reproducción) y esos significados adquieren sentido solo cuando son o *incorporados* o *deconstruibles* en sus dispositivos (en los dos casos tanto desde arriba como desde abajo).

La nación latinoamericana es por excelencia un proyecto cultural que aparece con una fuerte dimensión procesual, es decir de cambio y transformación social. La nación sería entonces un término apropiado a una forma histórica específica de organización social, que tiene como horizonte la cohesión de una mayoría de la sociedad que se manifiesta en la forma que va tomando el estado moderno como voluntad general, en el que se entiende se fundan estado y nación en el término Estado-nación (Held 1992; Hobsbawm 1990).

Caracterizaciones del estado latinoamericano

A pesar de compartir una historia común de colonialidad que configura muchas de las formas de sus prácticas culturales, los estados latinoamericanos desarrollaron distintos modelos de estado (López-Alves 2000). El siglo XIX – y los procesos de independencia y autonomización- fue vivido de formas muy variadas en los distintos países latinoamericanos, generando diferentes tipos de relación entre militares y sociedad civil, entre el clero y los gobiernos, entre las minorías étnicas y las clases criollas dominantes. Coincidiendo con la reflexión que hace Tilly (1990) sobre la formación de la mayoría de estados europeos, López-Alves ubica el elemento primordial de la conformación de los estados latinoamericanos: la guerra, que genera conflictos y las alianzas de distinto tipo, los que a su vez configuran diferentes modelos de estado. Las rebeliones rurales durante el siglo XIX, las milicias paralelas de hacendados y terratenientes, generan una lógica de pactos y alianzas para el enfrentamiento, que denotan la incapacidad del estado de negociar con la sociedad civil. Los poderes políticos son dependientes, por una parte, de los poderes oligárquicos y, por otra parte, del endeudamiento externo para la construcción de la burocracia estatal. A más pactos de interés, más disolución del poder

del estado que, en función de las proporciones, se configura sobre todo a partir de tres modelos de origen decimonónico: militarista, corporativista y demócrata liberal (López-Alves 2000). No es que cada estado responde a uno de estos tres, sino que estos se cruzan y configuran formas híbridas en las instituciones del estado, que generan más o menos conflictos e incoherencias al interior de los aparatos estatales. Estos conflictos, que develan el juego de intereses de los grupos dominantes muestran que los modelos de estado no responden a formas participativas y ciudadanas de universalización. En cuanto respecta a la forma del Estado como producto de la voluntad general o acuerdo de una mayoría, Miguel Ángel Centeno retoma la metáfora del estado como una forma de mercado:

Like a market the state has no preferences or inclinations; it is merely an empty vessel that a population may use as it sees fit [...] In its view, the most important characteristic of a society is its capacity to participate in the series of deliberations that define the state and to obey the resultant directives [...] As applied to Latin America, this general perspective has generated two different discussions. In the first, the Latin American state is interpreted as overpowering, centralizing, and coercive, these traits seen as rooted in the Iberian culture brought back by the Spaniards. A very different and less developed view implicitly borrows the notion of “strong societies/weak states” from Migdal and analyzes the manner in which political compromises with social groups disable the state (2002:12).

Si bien Centeno retoma la idea de Weber de que no se puede hablar de estados que *dominan* a sus sociedades, califica de modo general a los estados latinoamericanos como “despóticos”, en la medida en que las élites estatales no son capaces de negociar con la sociedad civil. Resulta un estado débil en sus instituciones, y contrariamente a una de las críticas más comunes de ser un estado centralista y concentrador, cuando analizamos el estado latinoamericano vemos que lo que lo caracteriza “no es su concentración del poder sino la enorme disolución del poder” (Centeno 2002: 10).

La construcción del estado en sus instituciones, aparatos burocráticos y dispositivos pedagógicos se acompaña en la mayoría de casos europeos de un proceso de ciudadanía de la población. “Hacer ciudadanos” resulta una tarea operada desde varios frentes. En el caso de muchos estados europeos las fuerzas armadas fungen de instituciones con un rol social fundamental en la ciudadanía dado lo masivo de su convocatoria.

Since the mid-nineteenth century and through the immediate post-World War II period, European and North American armed forces have often served as social institutions whose tasks included not only national defense, but also the forging of young men into productive and responsible members of the community. Through mobilization, exposure to nationalist doctrine, and the cohesion encouraged by shared danger, armies made citizens and nations. (López-Alves 2000: 217, 218)

El problema de la identidad nacional

Dado que se trata de un proyecto simbólico de identificación de esa masa heterogénea que son los connacionales ecuatorianos, y que se origina desde “arriba” en proyectos gubernamentales pero se reproduce desde “abajo”, podemos empezar a hablar de reproducción de la “identidad nacional” aún cuando esta no corresponda a los proyectos de estado-nación implementados por distintos gobiernos. Se trata no de una fase C del nacionalismo sino de una fase D sin fase C, es decir de una incorporación de significados sin aprobación ni negociación.

Según Traverso, la identidad nacional es una construcción social y un proceso socio-histórico que en el caso ecuatoriano no puede ser separado de su condición de país dependiente en un mundo “desarrollado”, ni de las filiaciones a otros modelos de grupo social, diferentes de la “nación”, que esta cualidad de dependencia implica. Se trataría de particularismos que en las clases altas se asientan en los poderes económicos y políticos, y en las clases populares surgen como prácticas “religiosas, familiares o comunales” (1998: 49). Traverso hace énfasis en que este constructo social que es la identidad nacional no puede ser analizado sino es en el contexto globalizador del sistema capitalista, y sin considerar las formas de difusión de las “doctrinas nacionalistas” y la reproducción de las “hablas” nacionales, según la definición de Serrano (1994, 1995). Se asume que como toda identidad colectiva, la latinoamericana es un discurso de inclusión grupal como lo entiende Bauman (1992) que produce una subjetividad que tiende a distinguirse de un “otro”, que según Traverso data de la conciencia “americana” del criollismo, que se distinguía de los peninsulares españoles. Basándose en su entrada psicosocial, Traverso explica que la identidad latinoamericana es aún más abstracta que la de cada nación por separado:

El “imaginario” colectivo latinoamericano no ha pasado de ser una inquietud limitada a expresiones de carácter socioafectivo en el común de la población, reforzadas coyunturalmente por discursos prolatinoamericanistas provenientes principalmente de las élites intelectuales o las élites políticas. [...] sin embargo, la identidad latinoamericana igual que en el caso de la identidad nacional, al no tener el respaldo de viabilidad de una práctica económica de interdependencias, ha visto limitadas sus posibilidades como mecanismo cohesionador. En consecuencia el fervor latinoamericanista de quienes lo enarbolan como bandera de un determinado momento, no ha tenido expresiones concretas (Traverso, 1998:120)

Así Traverso hace énfasis en la relatividad de esa identidad sin dejar de criticar la identidad o autoimagen negativa de los latinoamericanos, basada en una comparación con las identidades de centro, o etnocéntricas, lo que ubicaría a Latinoamérica en una situación de de “altercentrismo” (Salazar, 1987), en “un sentimiento de minusvalía en relación con otros grupos nacionales”. Haciendo hincapié en el resultado de sus investigaciones de campo tomadas de una muestra de élite más bien de centro-izquierda, Traverso intenta mostrar una ambigüedad de la identidad nacional en el contexto ecuatoriano, que estaría conformada por al menos dos caracteres dominantes y contradictorios: la identidad positiva como imagen de exportación “hacia fuera”, reconocida como un constructo positivo de la identidad nacional, el cual encuentra sin embargo su límite en una identidad hacia adentro más “retórica e ideológica”, calificada de “superficial” y “patriotera”, o de “simulacro patriotero” (195). En resumen, hay conciencia de una necesidad de cambiar las lógicas y racionalidades sobre las que se funda la identidad nacional ecuatoriana, lógicas “patrioterías”, en función de salir de la precariedad de la construcción de la identidad nacional. Sin embargo, estas élites entrevistadas no mencionan el carácter estructural de las causas de la desigualdad existente, la cual es relacionada con la precariedad de la construcción de la identidad. La responsabilidad de las causas de la desigualdad es siempre hablada en tercera persona.

Además de la desigualdad, los entrevistados de Traverso identifican el problema “de las diferencias y del regionalismo que divide al país”, acrecentado por el uso político electoral que se hace de la distinción entre la costa y la sierra. La diferencia es pensada como “producto de raíces culturales de pueblos ancestrales de distintos orígenes” (203). Es aquí donde los argumentos de Traverso encuentran su límite: la idea de que hay orígenes ancestrales diversos es la prueba de que los dispositivos pedagógicos del estado ecuatoriano han funcionado y han operado como un aglutinante de la identidad

nacional. Han naturalizado el pasado ancestral como un pasado común a la diversidad de la nación. El segundo límite a los argumentos de Traverso es que sus entrevistas parecen no ser material suficiente para dar cuenta de la performatividad de la nación moderna, sino solamente para dar cuenta de una reflexión preliminar, es decir que parecen constituir apenas un punto de partida para reflexionar sobre cómo la nación es vivida desde las hablas de determinados estamentos sociales acomodados, que no son necesariamente hegemónicos y cuyos discursos en entrevista no son representativos ni siquiera de sus prácticas y performances cotidianos de reproducción de la nación. Volveremos sobre este asunto al tratar la problemática del “telurismo” como una de las estrategias discursivas de la nación ecuatoriana.

Influencia de discursos ilustrados en la construcción de la nación latinoamericana: el arielismo y el telurismo indigenista

Es Traverso (1998), quien reflexionando sobre la identidad nacional en el Ecuador contemporáneo, confirma las tesis de muchos otros estudiosos de que el “nosotros” americano se construye sobre una racionalidad ilustrada eurocéntrica que es la que domina la clase criolla, dando lugar a un proyecto de nación de carácter excluyente, “limitado por sus propios intereses de clase” (Roig, 1979) y por sus referentes culturales hispánicos y europeos.

El proyecto de nación mestiza no cambiaría la lógica idealista y romántica, aún cuando dejaría de limitarse a los intereses de una clase de privilegiados. Para una parte de los intelectuales latinoamericanos de las primeras décadas del siglo XX, la nación latinoamericana se devela en una serie de imágenes y metáforas que resaltan la creatividad y el carácter ilustrado de los proyectos de nación en Latinoamérica.

Las principales aristas de esa racionalidad ilustrada residen en las teorías que construyen a la raza latinoamericana como una raza superior, en donde los latinos de América descendientes de latinos europeos, hacen de la latinidad la posibilidad de desarrollo de una intelectualidad y refinamiento esenciales, naturales, que los distinguen del pragmatismo y rudeza de los americanos anglosajones del norte.

El término acuñado por el mexicano José Vasconcelos (1882-1959) de *raza cósmica* fue desarrollado en una obra del mismo nombre (1925) para designar una raza futura e ideal, como “producto del mestizaje históricamente emprendido por los latinos” (Fell 1989), en actitud contraria a la de los sajones quienes han tratado de evitar mezclarse con otras para no perder su pureza. La latinidad, representada por españoles (castellanos) y portugueses, se consolida como opuesta al “sajonismo” (de británicos y holandeses). La vehemencia y circulación de la definición de Vasconcelos de la “raza latinoamericana” como “raza cósmica” muestra la importancia que tenía la dimensión discursiva ilustrada del mestizaje, esta “raza” integraba y sintetizaba en una sola a las otras razas: al negro, al indio, al mongol y al blanco, es decir con el genio, la sangre y la fuerza de todos los pueblos (Vasconcelos, 1948: 30). “Los pueblos llamados latinos, por haber sido más fieles a su misión divina de América, son los llamados a consumarla. Y tal fidelidad al oculto designio es la garantía de nuestro triunfo” (Vasconcelos, 1948: 27). Este proyecto ilustrado de mestizaje universal capaz de subsumir tanto purismos como otros mestizajes incompletos, se acompaña de una tutela para su efectiva reproducción, tutela histórica asentada en lo militar:

Cerca del río Amazonas se levantará Universópolis, lugar de la raza cósmica, desde donde saldrán las predicaciones y escuadras y los aviones que propagarán las buenas nuevas. Sus aviones y ejércitos irán por todo el planeta educando a las gentes para su ingreso a la sabiduría. La vida fundada en el amor se expresará en forma de belleza. Pero si el Amazonas es conquistado por los sajones, entonces se fundará allí *Anglotoon*, de allí saldrán las armadas guerreras para imponer en el mundo la ley severa del predominio del blanco de cabellos rubios y el exterminio de sus rivales oscuros (Vasconcelos, 1948: 35).

No se trata de una performatividad desde abajo sino más bien de un proyecto ilustrado de construcción de un discurso del mestizaje capaz de subsumir todos los intentos anteriores y de positivizar el signo de la colonialidad (transformar el *estigma* en *emblema*). Esta operación es probablemente uno de los gestos más importantes y más significativos de la intelectualidad latinoamericana sobre todo en tanto ha garantizado su reproducción, su repetición hasta épocas recientes: la identidad latinoamericana se ha escrito, a modo de ensayo o de ficción, sobre la base de la particularidad poscolonial (desde la sociología hasta el realismo mágico se ha repetido la idea de que el caso latinoamericano es único y particular), abarcando todos los registros posibles de la escritura (historia, literatura, cine, artes visuales) y ha dado prueba de una capacidad de

remozamiento y reproducción social bajo nuevas formas de hibridación (García Canclini,1990). Sin embargo, esta operación intelectual de formulación de lo mestizo no ha sido la dimensión cohesionante de la construcción de la nación “desde abajo”. En efecto, el pueblo, sobre cuyo espíritu tanto han teorizado los románticos alemanes y latinoamericanos -haciendo coro con los políticos-, ha construido el discurso de la nación y ha practicado el nacionalismo de formas muy propias y no tan ilustradas, pero directamente relacionadas con los dispositivos pedagógicos del estado. Así, podemos decir que aunque la literatura de García Márquez no haya sido directamente leída por la mayoría de latinoamericanos ha *adjetivado* el imaginario de una gran mayoría de nosotros, ha intercalado la imagen estereotípica del tropicalismo. En el caso ecuatoriano sería la novela *Huasipungo* de Jorge Icaza la que alcanzaría glorias internacionales por su carácter andino, pero sobre todo por que sería idónea para representar un nosotros andino y, por lo tanto, se convertiría en literatura obligatoria en todos los colegios del Ecuador. Cada uno de los países latinoamericanos haría su propio recorrido de textos fundacionales de la identidad ilustrada. Este proceso de valoración desde la producción simbólica ilustrada, duraría de manera notable hasta los años sesenta, en que la educación pública tomaría la posta con otros mitos más históricos y menos literarios. Muchos de los temas de las novelas fundacionales se repiten de un país a otro: *Doña Bárbara* del venezolano Rómulo Gallegos tiene una trama en perfecta resonancia con *Cumandá* del ecuatoriano Juan León Mera. Seguramente, el mito de la mujer que funge de elemento de unión entre el colonizador y el colonizado representa ya casi un arquetipo en la literatura poscolonial, del cual el ejemplo por excelencia es el del mito mexicano de la Malinche, india que se enamora de un español, uniéndose a él y encarnando la traición inevitable que produce el mestizaje, sobre el que se construye la nación mexicana. Se trata de un mito fundacional sobre el cual la nación es posible.

Ariel de José Enrique Rodó es quizás más significativa que las mismas teorías que retoma (teorías positivistas de caracterización de las razas en función de los espacios naturales geográficos, de la psicología del pueblo-nación -basadas en los estudios de Le Bon-), ya que es capaz de ficcionar el contexto de desarrollo de esas razas, es decir que es capaz de idealizar sobre la raza latinoamericana de modo a transformarla en el sueño de un pueblo, en su historia. La historia que se escribe con minúscula es la más

susceptible de ser retomada por el pueblo con la posibilidad de transformarse en la Historia con mayúscula, de transformarse en mito fundacional a través renuevas metáforas.

La clásica dicotomía entre “civilización” y “barbarie” fue retomada, pero lo que se discutía era el carácter esencial o natural de la barbarie, como suceda en *Nuestra América* de José Martí. *El triunfo de Calibán* de Rubén Darío, subvierte la imagen de la monstruosidad nativa (racial y lingüística) para transformarla en un signo positivo de afirmación nacionalista. El “caníbal” que está contenido en “Calibán” es capaz de operar una apropiación de las formas y de las metáfora hegemónicas de Próspero, personaje civilizado, para resistir y subvertir la relación de colonialidad. El calibanismo aparece entonces como una estrategia de *antropofagia cultural* (Jáuregui 2008:42).

La crítica contemporánea (Fernández Retamar, Román de la Campa) ha ubicado algunas de las implicaciones de este discurso intelectual de positivación del estigma colonial. En cuanto al debate que nos ocupa, es decir aquel que concierne al nacimiento de la nación ecuatoriana desde el discurso intelectual ilustrado, podemos decir que hubo un momento del realismo social, el indigenismo (1925-1960), cuya promesa se extendería al dispositivo pedagógico del estado en el formato de los textos escolares con una enorme influencia en las clases populares, que la retomarán y la resignificarán posteriormente. Este discurso de recuperación del indio, iniciado por la intelectualidad liberal en los albores del siglo XX (Prieto, 2004), por parte del movimiento indigenista, motivado por un gran mecenas Benjamín Carrión y la Casa de la Cultura Ecuatoriana que funda en 1944, se ve influenciado por algunas racionalidades dominantes: una especie de rezago del positivismo y la eugenesia que motiva las investigaciones de antropología física (de Antonio Santiana, máximo ejemplo) que buscan definir al indio y por ahí esencializan y naturalizan la diferencia; además el arielismo y la raza cósmica, así como el telurismo, permitirían definir una indio ancestral funcional al proyecto de nación mestiza (Rodríguez, 2003).

El modernismo ideológico latinoamericano característico del capitalismo periférico, aparece como un deseo manifiesto de visualidad pictórica, de imágenes literarias. Entendemos aquí, que el modernismo es “la etapa de la modernidad en la cual la

burguesía muestra haber generado un capital simbólico y estético propio y sus especificidades oscilan entre el carácter internacional de la burguesía y sus formas nacionales concretas” (Figuerola 2001: 8). Este intento de recuperación del indio por parte de este movimiento artístico e intelectual arielista –por la estetización del “otro” aunque no fuera exactamente un proyecto de aristocracia intelectual- que se volvía a su vez indigenista –identidad nacional telúrica-, constituye el más importante momento del modernismo ecuatoriano del siglo XX, por lo que “es posible, por tanto, que los indigenistas fueran más importantes en la construcción de imágenes de los indios que en llevar a cabo políticas reales de incorporación” a decir de Clark (2000). Esta imagen del indio ha sido ampliamente apropiada y resignificada por las artes populares desde los años setenta, tomando un nuevo impulso en los noventa con el desarrollo del movimiento indígena. Podemos ver un ejemplo interesantísimo de apropiación de la imagen telurista ancestral de personajes indígenas de la historia nacional ecuatoriana en la resignificación popular llevada a cabo por los Latin Kings en sus estandartes y banderas con los rostros de Atahualpa o Rumiñahui. Sin embargo de la importancia y frecuencia de estas resignificaciones “desde abajo” muy pocos estudios hemos podido encontrar sobre este tema, quizás se entiende entonces por qué la intelectualidad contemporánea es calificada de neo-arielista.

Efectivamente, en la actualidad un importante debate teórico ubica una “crítica cultural” latinoamericana de corte “neo-arielista” en contraposición con una “teoría” de corte más gramsciano. Parecería que todas las formas de exacerbación de los valores de la producción intelectual latinoamericana tienden a fijar el devenir de la identidad latinoamericana signándola de anómala o excéntrica, como sucede con el “tropicalismo” o “macondismo”, tomado en préstamo de la literatura de García Márquez, u otras formas de lo que Edward Said ha llamado de modo tan acertado el neo-exotismo o neo-orientalismo (Said, 1970). Lo que está sugerido en el prefijo “neo” es que en lugar de ser los europeos (los colonizadores) es decir los centros metropolitanos los autores del discurso exotizante son las propias élites criollas y posteriormente las modernas élites ilustradas latinoamericanas las que se encargan de dar la pauta para una construcción identitaria “desde arriba” que no tiene “plebiscito cotidiano”, es decir que no se

pregunta por cómo el pueblo-nación vive, se apropia y reproduce los imaginarios dominantes producidos por las burguesías intelectuales.

Esta posición puede ser calificada como *neo-arielista*, por su insistencia en el valor de la autoridad de la tradición literaria y cultural latinoamericana y su afirmación de la validez de un “saber local” representado en y por esa tradición, “contra” la imposición de patrones culturales o teóricos norteamericanos o globales (la posición “calibanesca” elaborada por Roberto Fernández Retamar en su celebrado y controvertido ensayo, “Calibán,” me parece una variante de, más que una alternativa a lo que entiendo por neoarielismo; simplemente cambia a Rodó por Martí). Desde mi punto de vista, el problema del neo-arielismo no es que sea nacionalista o anti-yanqui, sino que no lo es de una manera eficaz. Afirma el valor de lo “latinoamericano” contra los Estados Unidos, pero su problema está precisamente en que no es hoy (y no lo era en la época de Rodó) una respuesta adecuada a la hegemonía cultural y económica norteamericana. Eso es así porque tiene una visión demasiado limitada de la naturaleza y las posibilidades humanas de América Latina. Comparte esta limitación con la teoría de la dependencia, para la cual sirve, en cierto sentido, de correlato cultural. No es capaz de articular de una forma hegemónica la nación latinoamericana o de América Latina como civilización: es decir, no tiene una manera de representar y agrupar a todos los elementos heterogéneos y multifacéticos que componen la nación o la región; no tiene la capacidad de producir una interpelación genuinamente “nacional-popular”, para recordar el concepto de Gramsci (Beverley 2004: 4).

Es decir que es probable que el debate epistemológico y sobre las implicaciones políticas de las representaciones y discursos identitarios reproduzca nuevamente una fisura estamentaria caracterizada por la ausencia de visibilidad de las representaciones producidas desde abajo. La interpretación de los imaginarios del Estado-nación latinoamericano en la cultura popular aparecen a la vez como la presencia de una falta (el estado de bienestar) y como el excedente de los signos de la nacionalidad (el dispositivo pedagógico del estado).

En ese sentido, la posición neo-arielista, todavía dominante en los estamentos culturales y académicos de América Latina y del latinoamericanismo como empresa académica, reproduce la ansiedad constitutiva del arielismo inicial de Rodó y los modernistas, que manifiestan un profundo anti-norteamericanismo junto con un desprecio (o temor) de las “masas” y de la democracia (la cual Rodó nombra zoocracia). Descansa en una sobrestimación, de origen colonial, en el valor del trabajo intelectual, la literatura culta, el ensayismo. El neo arielismo celebra la crítica cultural contra la teoría. Pero no puede hacer una crítica de sus propias limitaciones. Más bien, tiene que defender, reterritorializar esas limitaciones para presentarse como alternativa a lo que ve como modelos “metropolitanos”. En ese sentido, aunque se acusa a los estudios subalternos (y otros) de orientalizar el sujeto latinoamericano, la posición neo-arielista no puede o no quiere ver adecuadamente la orientalización que ha operado y opera aún en la cultura letrada latinoamericana (la historia de la literatura latinoamericana es, esencialmente, una historia de orientalización interna de poblaciones subalternas) (Beverley 2004: 5).

El discurso arielista produce y reproduce una división perpetua entre la cultura de los intelectuales—incluyendo intelectuales supuestamente progresistas o de izquierda—y los sectores populares. Representa más que el desamparo y la resistencia de los sectores populares, la angustia de grupos intelectuales de formación burguesa o pequeño-burguesa, amenazados con ser desplazados del escenario por la fuerza del neoliberalismo y la globalización cultural, por un lado, y por un sujeto popular multiforme en el nombre del cual pretendieron hablar, por otro.

La nación plurinacional y transnacional del siglo XXI

En el caso ecuatoriano, el debate abierto por la nueva constitución, aprobada en 2008 con más del 64% de los votos, determina la pluriculturalidad y la plurinacionalidad al interior del Estado ecuatoriano, reconociendo así a cada una de las etnias “ancestrales” su calidad de nacionalidad. Esto significa por extensión hacer uso efectivo de sus derechos culturales y, sobre todo, de esas partes “proporcionales” de atención por cuenta del estado de la que han carecido las nacionalidades amazónicas como por ejemplo los shuar o los huaoranis (por mencionar solo dos de los ejemplos más conocidos las más de veinte nacionalidades y pueblos, presentes en diferentes zonas del territorio nacional⁷⁷), desatendidas desde siempre. No se trata entonces de un nacionalismo cuyo objetivo es el separatismo o la autonomía territorial o lingüística, sino que es un caso similar al de la comunidad negra en los Estados Unidos, con sus respectivos matices, y al de la mayoría de las nacionalidades indígenas en la América Andina, que reclaman el reconocimiento de sus derechos culturales así como la atención y los servicios básicos por parte del estado y un respeto de sus tradiciones culturales y de su manejo territorial también tradicional, pero dentro del territorio del Estado nacional. Se trata, como se puede ver, de contenidos predominantemente simbólicos que no

⁷⁷ Esta información ha sido sistematizada por el CODENPE Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador y se encuentra en www.codenpe.gov.ec (fuente consultada el 27 de marzo de 2009).

siempre se compadecen con las transformaciones reales en el campo identitario y de la cultura.

La relación entre los grupos étnicos históricamente desatendidos por los estados nacionales -de identidad criolla y luego mestiza, con la migración masiva o diáspora es muy estrecha.

El racismo y la xenofobia son constantes para la mayoría de estos grupos, tanto en sus estados como en aquellos que son extranjeros. Hobsbawm explica que la acusada reacción xenófoba o racista de la población nativa en los países o regiones receptores ante la afluencia masiva de “forasteros” ha sido, por desgracia, un fenómeno frecuente en los Estados Unidos desde 1890 y en Europa desde 1950. Sin embargo, acota acertadamente Hobsbawm, “la xenofobia y el racismo son síntomas y no curas”, síntomas de una nación que se funda en “comunidades de intereses” como es la comunidad criolla del siglo XIX y como seguirán siendo los gobernantes del estado terrateniente, de los sucesivos gobiernos basados en pactos con la oligarquía, y de los proyectos culturales nacionales de la burguesía que empieza a fortalecerse en la primera mitad del siglo XX. La mayoría de los proyectos de gobierno entre 1895 y 1960 trabajaron sobre argumentos raciales, aún cuando su intención era eliminar las prácticas racistas y excluyentes en nombre de una identidad común (hasta el liberalismo construiría una imagen del indio que sería funcional a la construcción de una identidad nacional mestiza más que a un mejoramiento de la calidad de vida de los indígenas y un reconocimiento de sus identidades⁷⁸).

La situación de estas minorías étnicas y su fragilidad y vulnerabilidad las ponen en situación de ser comparadas a los distintos grupos de minorías emigrantes en estados-nacionales modernos. Es probable que en este tema particular de la construcción de la nación en la diáspora se pueda encontrar otra serie de síntomas del caso particular de configuración de la nación ecuatoriana dado que al inicio del siglo XXI se dio una

⁷⁸ Prieto, Mercedes, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial, 1895-1950*, FLACSO Ecuador - Abya-Yala, Quito, 2004.

migración masiva a España e Italia principalmente (coincidente con la dolarización de la economía, y más importante aún que la emigración que se había desarrollado hacia los Estados Unidos entre los años ochenta y noventa), en donde se calcula que viven, asentados en estos últimos 9 años, más de un millón doscientos mil ecuatorianos. Hay varios matices transnacionales y globales que distinguen la exclusión en la diáspora decimonónica y la exclusión de las minorías durante el siglo XXI, aun cuando el signo de la modernidad evocado por Hobsbawm haya sido dominante:

Las comunidades y grupos étnicos en las sociedades modernas forzosamente deben coexistir, prescindiendo de la retórica que sueña con que la nación vuelva a verse libre de mezclas. El asesinato en masa y la expulsión también en masa (“repatriación”) simplificaron drásticamente el mapa étnico de Europa y podrían probarse en algunas otras regiones. Sin embargo, desde entonces el movimiento de gentes ha restaurado la complejidad étnica que la barbarie quiso eliminar. Solo que hoy la típica “minoría nacional” en la mayoría de los países que reciben inmigración es un archipiélago de islas pequeñas en vez de una coherente masa de tierra (2000: 159).

Del mismo modo las nacionalidades y pueblos indígenas aparecen como “archipiélagos de islas” en medio del territorio nacional, cuya dimensión organizativa se ve constantemente amenazada por intereses de grupo o por formas de corporativismo clientelar.

Cabe señalar que en el caso de América Latina, y específicamente el del Ecuador, la nación es un proyecto que festeja su bicentenario como idea republicana en la actualidad, sin haber logrado sino en el último tercio del siglo XX encaminar un debate sobre formas de ciudadanía no excluyentes o de “ciudadanía universal”, a partir del cual el problema de las nacionalidades ha sido retomado. Y este ha sido posible debido a que las nacionalidades indígenas calificadas de ancestrales están reunidas territorialmente, aún cuando fuere como archipiélagos, en cuanto concierne a la sierra en donde son más numerosas⁷⁹, lo que representa una fuerza electoral y les ha permitido capitalizar sus demandas alrededor de organizaciones políticas como una fuerza de base. Podríamos

⁷⁹ Las provincias de Cotopaxi e Imbabura tienen una población indígena de mayoría. La población indígena del Ecuador es de entre el 20 y 25% en 2009. Casi el 90% de esa población se encuentra en la Sierra.

decir que esta nueva situación de organización social de las comunidades étnicas, mediada por la dimensión electoral de la política, aparece como una de tantas nuevas características de una nación poscolonial como es la ecuatoriana, cuestión que desarrollaremos más adelante.

Según Hobsbawm, la crisis del modelo “wilsoniano-leninista” a fines del siglo XX es un síntoma de la crisis del modelo mismo, decimonónico, del gran Estado-nación. La homogeneidad sería un concepto que, atado al de Estado-nación, deja de tener sentido en el siglo XXI, dada la “devolución de poderes” y la regionalización de la economías. Si a esto sumamos la globalización de los consumos culturales, podríamos difícilmente insistir en la imposibilidad de abandonar el modelo de la cultura de la homogeneización del Estado-nación, para pensar más bien en líneas culturales transnacionales y en economías locales o regionales, muchas de ellas concebidas como “reacción a la centralización y la burocratización del poder estatal, económico o cultural”.

(...) la historia de un mundo que ya no cabe dentro de los límites de las “naciones” tal como solía definirse, ya fuera política, económica, cultural o incluso lingüísticamente. Será en gran parte supranacional e infranacional, pero incluso la infranacionalidad, se vista o no de mininacionalismo, reflejará el declive del antiguo estado-nación como entidad capaz de funcionar. Verá los “estados-nación” y las naciones o los grupos étnico-lingüísticos principalmente en relación con la reestructuración supranacional del globo, retirándose ante su avance, resistiéndose o adaptándose a ella, viéndose absorbidos o dislocados por ella. Las naciones y el nacionalismo estarán presentes en esta historia, pero interpretando papeles subordinados y a menudo bastante insignificantes. Esto no quiere decir que la historia y la cultura nacionales no ocupen un puesto importante –quizás más importante que antes- en los sistemas de educación y la vida cultural de determinados países, especialmente los más pequeños, ni que no puedan florecer localmente dentro de un marco supranacional mucho más amplio ... (Hobsbawm, 1993: 197)

Es probable que este deseo dicho en voz alta por Hobsbawm al final de su libro sobre naciones y nacionalismo no sea un simple pronóstico o una ilusión *naïve*, sino una proyección histórica que empieza a construirse sobre las huellas que aparecen en los años noventa del siglo XX. Esto aún si Hobsbawm no sabía que a partir de los años 2000 países como el Ecuador empezarían una ola inédita de migraciones hacia Europa, que el nuevo nacionalismo regional europeo se tomaría *en otage* los derechos fundamentales de los inmigrantes en su proceso de derechización, y menos aún que la

nación transnacional de los jóvenes Latin Kings sobreviviría a todas las formas de represión de la que es víctima (en Estados Unidos, Ecuador y España) y nos llevaría a pens/ar también, desde un compromiso teórico complejo, en la crisis del Estado-nación moderno para el caso ecuatoriano.

Salida

Condiciones de posibilidad de un orden simbólico paralelo: dominación, invisibilidad y ciudadanización excluyente

La nación Latin King es como un Ecuador en chiquito, pero es nuestra. (*King D*)

Al hablar de condiciones de posibilidad, me refiero a las condiciones históricas que dan cuenta del devenir de un discurso en la complejidad del devenir histórico. En el caso que interesa aquí resaltar, esas condiciones tienen que ver con la consolidación de un *medio ambiente* en el cual se reproduce la dominación o cuanto menos la exclusión. Las condiciones de posibilidad son condiciones dominantes, es decir que *arremeten* contra la ínfima voluntad de los dominados de escribir su devenir histórico. La historia de los Latin Kings, su presencia en el Ecuador están particularmente ligadas a la historia de la dominación en el país y a las formas estratégicas de reproducción del poder. Para dar cuenta de estas condiciones voy a reflexionar en torno a dos estudios que de modo particular abordan la problemática histórica de la dominación: en primer lugar los estudios de Andrés Guerrero que muestran cómo en el siglo XIX, la dominación se llevaba a cabo a través de un control de poblaciones, que privilegiaba a la población blanco-mestiza sobre la indígena, por ejemplo a través de los impuestos, a pesar de existir leyes que vanamente intentaban expresar un principio de igualdad y justicia ciudadana. Esa dominación se produce en los “confines del estado”, que no son solamente confines territoriales es decir rurales y campesinos, sino que son hacendatarios y “privados”. En un segundo momento analizaremos los estudios de

Eduardo Kingman, en el contexto del crecimiento urbano del siglo XX, los mecanismos de la dominación presentes en la administración de poblaciones hacen de la ciudad “una categoría social más que técnica”, “de producción y reproducción de la condición humana”, en donde lo arquitectural condiciona el orden de las relaciones sociales y reproduce relaciones de dominación. La arqueología de la dominación aparece como una reconstrucción necesaria a la hora de entender la producción de un “orden social paralelo” como el de la nación LK.

Esta selección de dos autores responde a que ellos, de modo casi excepcional, abordan en su reflexión elementos constitutivos de las relaciones sociales actuales que provienen de prácticas culturales decimonónicas capaces de explicar al ambigüedad de la nación moderna ecuatoriana en cuanto a los temas que nos interesa abordar para entender a la nación Latin King, en el contexto de la nación ecuatoriana, y viceversa.

Para comprender el proceso complejo e inacabado de ciudadanización, Guerrero (2000) recurre a dos categorías teóricas y a dos recursos metodológicos. La primera categoría es la de *dominación*, concebida en términos de relaciones de poder que retoma de Foucault, y que se complementa posteriormente con la de *sentido común* ciudadano (Geertz, Bourdieu, citados en Guerrero). En términos metodológicos Guerrero recurre a dos tipos de recursos: la ciudadanía a través de, por una parte, el análisis de la “administración de poblaciones” y, por otra, el análisis de documentos de segundo orden en los archivos que muestran relaciones de trato cotidiano de subordinación.

La primera ciudadanía en el siglo XIX quiso aplicar un principio de igualdad cuando el primer estado nacional en 1843 quiso ampliar la igualdad jurídica ciudadana extendiéndola a todas las poblaciones de la república, incluyendo a los indígenas (Guerrero 2000: 11). Pero este primer intento fracasó por una fuerte oposición de una tendencia dentro de los sectores gobernantes blanco-mestiza (el contexto de ese entonces sería mejor hablar de población blanca), correspondiente a una clase popular a la que Guerrero califica como los “integrantes de la categoría de los ciudadanos de facto del sentido común”. Es decir que aunque fueran pobres estaba claro para el “sentido común” que no eran indios por lo cual aparecía como totalmente indigno que tuvieran que pagar un “tributo” (como “tributo de indios” nombre de los impuestos durante el

régimen colonial). Era como si se decidiera, en lugar de *subir* la categoría de los indios, *bajar* la de los blancos pobres a indios. En 1857 el parlamento “votó la *igualación* legal de los indios al resto de los ecuatorianos”, lo cual en lugar de reducir el poder de los gobiernos de poblaciones, poco a poco lo aumentó creando lo que Guerrero define como un cambio en el sistema de dominación: ya no regido por una administración central colonial sino por una administración descentralizada, privada y hacendaria. Los *ciudadanos de facto del sentido común* corresponden a una categoría cuya legitimidad social como privilegiados (aún siendo pobres) reside en sus orígenes raciales blancos razón por la cual están exentos de impuestos. El *mundo del sentido común* es definido por Bourdieu como un “fondo de evidencias compartidas por todos que garantiza, dentro de los límites de un universo social, un consenso primordial sobre el significado del mundo” (citado en Guerrero 2000: 12). Si ampliamos esta definición podríamos decir que así como es parte del *mundo del sentido común* dado que está “históricamente constituido y relativamente organizado” (Geertz citado en Guerrero pag.12) pero que no se asume como tal sino que aparece casi de modo natural como inmediato a las experiencias. Entonces podríamos ubicar dentro de ese acuerdo o convención implícita, inmediata, incorporada, una prolongación contemporánea de lo que sería en la actualidad de los no ciudadanos de facto del sentido común: los marginales. Para el sentido común la marginalidad no es un orden, permanece fuera del orden, no ha sido *excluida* en el sentido común sino que se mantiene *marginal*.

En esa marginalidad podrían aparecer todo tipo de cosas informes, como el pandillerismo (forma de llamar a toda asociatividad juvenil marginal por parte de los ciudadanos de facto del sentido común, incluidos los medios de comunicación) o de modo general, la organizatividad e inventiva popular que aparecen en el lugar en el que el estado está ausente. Aparece “natural” que como parte de un régimen de dominación que se prolonga, nuevos dominados aparezcan como parte de las relaciones sociales. Eso explicaría por qué resulta tan común que gente de los mismos barrios marginales designe a los jóvenes en sus parques como pandilleros peligrosos: es una manera de incluirse en la categoría de ciudadanos de facto del sentido común, es decir en una categoría de “prestigio”. Sobre los jóvenes aparece entonces como legítimo descargar el miedo, y temerlos.

Lo que sucedió en el siglo XIX a decir de Guerrero es que se pasó de una modalidad centralizada de la administración de las instituciones del estado, que reproducían a su vez la antigua administración colonial de indios, a una nueva forma republicana descentrada, “difusa y variopinta de “campos de fuerza” (Bourdieu) ubicados en la esfera particular privada” (Guerrero 2000: 12). Lo que Guerrero define, con Foucault, como un sistema de dominación se amplía hasta las más remotas formas de reproducción social del poder. La dominación es entonces una categoría inevitable en la conformación y reproducción de las relaciones sociales históricamente arraigadas en la impostura (no univertalización) del proyecto de ciudadanía nacional.

Las formas de representación de lo marginal popular continúan siendo en gran medida “ventrílocuas”⁸⁰ en algunos aspectos del mundo la burocracia, y de la política y la participación política en la medida que los sujetos populares deben ser interpelados como electores. Me pregunto hasta qué punto, en el mundo de la investigación académica, la ventriloquia y la transescritura⁸¹ sobre las que reflexiona Guerrero, han sido un motivo de reflexión metodológica y epistémica. En este sentido, trabajar sobre las condiciones de representación, podría tener efectos sobre las condiciones de audibilidad de los sujetos marginales, y replantear de modo participativo el problema de la ciudadanía.

Es la ciudad la que a partir del modernismo empieza a encarnar las relaciones de dominación y exclusión en sus configuraciones centradas y marginalizadas. Según Kingman (2006) la triada ciudad-modernidad-poder da cuenta de una nueva manera del control y administración de poblaciones. Me pregunto con Kingman por cuál es la comunidad imaginada que la ciudad, en tanto espacio específico de la modernidad, proyecta en su conformación la configuración de sus relaciones sociales.

⁸⁰ Ventrílocuas son las formas de la comunicación por medio de las cuales los sujetos subordinados y dominados establecen por el intermedio de “ciudadanos” y funcionarios público la relación con el Estado.

⁸¹ Con transescritura Guerrero entiende las formas de registro y escritura que se plasman a consecuencia del ejercicio de las ventriloquias.

A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, se constituyeron buena parte de la cultura política y de los imaginarios que condicionaron el funcionamiento de la vida social hasta los años sesenta del siglo pasado, y que su peso fue tan grande que, en muchos aspectos, esa “cultura común” continúa gravitando hasta el presente (como negación pero también como espectro) (37). Me refiero a las ideas de progreso y modernidad urbana así como de civilización, distinción y diferenciación social y étnica, en un contexto en el que habían dominado las relaciones personalizadas, el racismo y la masculinidad (Kingman 2006: 37).

Así según Kingman la ciudades andinas surgieron como “resultado de las estrategias coloniales de control territorial y administración de las poblaciones indígenas, y expresaron (y en parte expresan hasta el presente) las ambigüedades de esa política” (2006: 38) y, a pesar de los intentos de modernización y estandarización de los servicios públicos urbanos, estas ciudades siguen siendo fuertemente excluyentes en la actualidad (2006: 45).

La globalización se halla lejos de disminuir las brechas entre los distintos grupos sociales y ahonda entre las regiones. La urbanización por otra parte no siempre es compatible con una dinámica de construcción de ciudadanía y de formación de una esfera pública moderna, abierta al conjunto de la población, en la que se defina la política...

Este análisis de Kingman nos permite entender la directa relación entre la lógica incorporada de la dominación y la situación de exclusión social de la mayoría de los barrios de Quito en la actualidad. Ya en las primeras décadas del siglo XX podemos presentir las prácticas culturales ambiguas (es decir que dan cuenta de la convivencia de tiempos heterogéneos) que encontramos, levemente transfiguradas, en la actualidad.

[...] la modernización, y menos aún la modernidad, no llegaron de igual manera a todas partes. La mayoría de la población conservaba aún elementos de sus culturas locales y aunque se había se había generado un mercado interno, seguía teniendo peso un tipo de economía doméstica de autosubsistencia y una economía simbólica basada en el intercambio de dones. El mercado, en el cual participaban de manera activa muchos grupos indígenas, no era incompatible con la reproducción de formas sociales y culturales premodernas. Todo esto estaba relacionado con la imposibilidad del propio Estado para incorporar al conjunto de sectores sociales a la ciudadanía, dadas sus bases patriarcales, y la existencia de profundas fronteras étnicas de raíz colonial, sobre las cuales se levantaba, de manera paradójica, el propio proyecto nacional. (Kingman 2006:42)

Dentro de la ciudad ha habido una marginalización histórica de las clases populares, no solo en términos de territorialidad sino de acceso a la ciudadanía y a básicos servicios públicos.

[...] al interior de la propia ciudad existían dos ciudades con parámetros urbanísticos, sociales y culturales: la ciudad moderna y la ciudad resultado de la anomia o, si se quiere, de la degradación de las relaciones y de los ambientes, formada por gentes venidas de ninguna parte (Kingman 2006: 53).

Esa especialidad dividida da cuenta de una temporalidad dividida, o mejor dicho escindida, entre la modernidad cultural presente en el discurso pedagógico escolar del estado nacional y la ausencia de modernización y ciudadanía en los confines de la ciudad marginal. Podemos constatar en la actualidad, en uno de estos nichos de heterogeneidad temporal como es un parque descuidado y sin iluminación de la Primero de Mayo en el Sur de Quito en el año 1994, cómo aparece de modo sintomático como la metáfora de esa división la fundación de la nación de los Latin Kings al interior de la ciudad quiteña, metáfora de la nación moderna ecuatoriana.

Para completar la sintomática imagen de la ambigüedad nacional podemos decir de que después de que las políticas contemporáneas de higienización y regeneración se hicieran cargo de iluminar dicho parque, y que las políticas de policialización y persecución intentaran desmontar la organizatividad juvenil, los jóvenes miembros de la nación Latin Kings se refugiaron en el nicho seguro de la Iglesia Parroquial de Turubamaba en donde el sacerdote les entregaría un espacio de reunión y confianza, para que la nación se reproduzca y continúe organizándose de manera paralela al estado y al orden del *sentido común*. Ese paralelismo mostrará en 2007 el máximo de sus ambigüedades: buscará relacionarse con el estado y con las autoridades de la ciudad para pedirles inclusión, pero respetando la existencia y la legitimidad de su *nación chiquita* al interior de la *nación grande*. ¿Nos obliga esto a pensar en la nación Latin King como en una especie de comunidad-nación o un rezago premoderno? Parecería un poco forzado, sobretudo en tanto su condición de existencia tiene también que ver con la transnacionalidad, es decir con un discurso posnacional que atraviesa (y, de cierta forma, cuestiona) la centralidad nacional.

Sin embargo, pretendo plantear una relación más o menos directa entre nación grande y nación chiquita, cada una con su consistencia y con sus “destinos”, que a veces se hacen común entrelazando la una con la otra y viceversa, y a veces se mantienen paralelas e independientes como si se rechazaran mutuamente por una especie de “horror especular”. Lo que esta claro es que la nación grande no ha podido crear condiciones

oportunas para que la nación chiquita (y hay “otras” organizaciones que ciertamente se dan en el contexto ecuatoriano) no solo no tuviese cabida en ella del modo como se ha dado y se ha desarrollado –al margen y sin un lugar de integración–, sino que la nación chiquita muestra muchas de las facetas que hicieron posible la otra grande, reproduciendo de ella los mismos “vicios” que determinaron su propia expulsión.

Significante militarista y masculinidad hegemónica

Es necesario ahora discutir brevemente sobre la importancia que ha tenido el militarismo en la construcción de la nación ecuatoriana, para poder mostrar en los capítulos sucesivos, de qué modo este significativo ha influido en la estructuración y visión de la organización de los Latin Kings. Al significativo militarismo creo oportuno asociar el de “masculinidad hegemónica” porque juntos configuran un modo de representación que se encuentra instalado en todos los ámbitos de la vida social.

Con *significante militarista* me refiero a un conjunto de discursos que articulan algunas visiones en torno a las relaciones humanas y la convivencia, de la organización y del poder, del control y la reproducción social por medio de aplicaciones de valores que elaborados en ámbitos castrenses han ido permeando a la sociedad civil y política del país. Estos discursos se plasman en un modo de pensar por el cual la concepción de la vida social tiene como punto central la oposición amigo-enemigo y consecuentemente las oposiciones “yo”-“él” y “nosotros”-“ellos”.

Existe una definición de militarismo que se ha vuelto clásica, la de Michael Klare (citado en Joaquim Lleixà 1986:22) para quien se trata de:

“(…) la tendencia del aparato militar de una nación (que incluye las fuerzas armadas, las fuerzas paramilitares, burocráticas y servicios secretos) a asumir un control siempre creciente sobre la vida y el comportamiento de los ciudadanos, sea por medios unilaterales (preparación de la guerra, adquisición de armamento, desarrollo de la industria militar) o a través de los valores militares (centralización de la autoridad, jerarquización, disciplina y conformismo, combatividad y xenofobia), con vistas a dominar cada vez más la cultura, la educación, los medios de comunicación, la religión, la política y la economía nacional, a expensas de las instituciones civiles”.

Por su parte, Gusterson (2007)⁸² citando a Lutz, sostiene que el militarismo representa - más allá de la presencia de aparatos militares, armas, y paramilitarismo alrededor del actual mundo globalizado- “las maneras por medio de las cuales se moldean las historias nacionales que glorifican y legitiman la acción militar” (2007:2).

La importancia de estas definiciones reside en que permiten visualizar que la influencia del militarismo, especialmente en cuanto a la transmisión de los valores aquí señalados, atraviesa los ámbitos que “regulan” la vida cotidiana de los ciudadanos, reproduciéndose en sus comportamientos y llegando a condicionar las posibilidades de cambio en la maneras de concebir lo societal y las formas de constitución de la nación. “En nuestras sociedades militarizadas, más allá de que vivamos técnicamente en paz, la guerra esta siempre en nuestras mentes - afirma Gusterson” (ibíd.:2)-.

Más que ocuparme de cómo el “aparato militar” (en el sentido de estas definiciones) ha desplegado su acción para ejercer el control o una cierta influencia en los sectores civiles y políticos de la nación ecuatoriana⁸³, quiero hacer hincapié en la instauración, consolidación y reproducción de esos valores militaristas que se representan por medio de una “simbología patriótica” -que se actúan en la celebración de fechas cívicas y en las ceremonias oficiales- mostrándolos especialmente plasmados en el dispositivo educativo y en particular en los textos escolares (para un análisis parcial de un colegio y de algunos textos escolares ver el anexo: “Militarismo y masculinidad en escuelas y textos escolares”). Los contenidos de estos textos representan el punto de unión más significativo entre una concepción de la nación ecuatoriana y el modo como se ha ido elaborando la idea de una nación LK. Si bien esta idea, indudablemente, se ha podido concretar en lo que representa la organización LK por el aporte fundamental de la “literatura canónica” tal como ha llegado al Ecuador desde los Estados Unidos donde se ha generado, es al mismo tiempo indudable que la forma y estructura que la organización se ha dado ha sido posible por la asimilación, resignificación de una matriz

⁸² Annual Review of Anthropology no. 36 mayo 2007. Gusterson en el artículo titulado Antropología y Militarismo reseña la escasa atención prestada por los antropólogos al tema del militarismo.

⁸³ Se pueden consultar algunos estudios al respecto: Ortiz (2007); García (2005,2003); Bustamante (1988)

de significantes constitutivos de la nación ecuatoriana vehiculizada por los textos escolares. Estos textos, como veremos más adelante, otorgan elementos esenciales de un modo de narrar la historia patria que se corresponde con las prácticas cotidianas de las personas incluyendo a aquellas desplegadas por la organización de los LK en los espacios de formación de sus miembros, en los cuales como veremos, se reproducen los contenidos de la historia escolar principalmente en lo que a una “simbología patria” se refiere. Así, no importa, determinar si el origen del sentido de ciertas prácticas se ubica en la fuente norteamericana (la literatura fundacional LK) o en la vertiente ecuatoriana. Una operación de este tipo además tiene el fuerte limitante o equivoco de creer que el origen de algo se perpetúa sin modificaciones, es decir de modo lineal y mecánico. Si ubicamos el desarrollo de las formas organizativas de los Latin Kings en el ámbito amplio de la cultura popular, debemos tener en debida cuenta, siguiendo el pensamiento de Gramsci, que “lo popular” es aquello que se experimenta y es manipulado “desde abajo” – reciclado podríamos decirlo - y no por el lugar donde eso se produce. Lo que es significativo de subrayar es entonces la especial combinación –hibridación- de elementos provenientes de las dos fuentes que dan paso a la particular configuración de la organización LK en Ecuador y en parte también en España. En otros términos, lo que es útil es poder mostrar las coincidencias o los “gestos coincidentes” en base performativa, que los miembros de esta organización ponen a actuar o escenifican para la elaboración de un conjunto de sentidos que hacen posible la organización misma.

Rastrear algunas modalidades, según las cuales el significante militarista se plasma en los textos escolares, no es tarea fácil, si además se tiene en cuenta que una operación de esta naturaleza no ha sido puesta en ser, hasta el momento, por los historiadores ecuatorianos. Tal vez un intento que se propone una tarea parecida es representado por un texto inédito de Milton Luna que se llama “Estado nacional, nacionalismos y textos escolares en el Ecuador del siglo XX”, en el que el militarismo podría ser asimilado a lo que Luna define como “discurso nacionalista”. El telón de fondo del ensayo – como el mismo autor afirma – “son las vicisitudes de la implantación del proyecto Estado – Nacional ecuatoriano, en medio del cual se han construido varios discursos legitimadores no sólo del Estado y de la nación, sino de los particulares intereses de aquellos que los construyeron”. Volveremos sobre este texto. Antes quiero proponer la

discusión de algunas cuestiones de carácter teórico e histórico referidas al significante militarista.

Un aspecto central en el que se apoya la construcción de este significante es lo que se define como “mentalidad militar”. Según Huntington (1995) en un trabajo que se ha transformado en un clásico sobre esta cuestión, los enfoques que se han empleado para definir la mentalidad militar han sido parciales y poco fructíferos. En particular analiza tres enfoques. El primero pretende calificar esa mentalidad por medio de una baja capacidad o nivel inferior en relación a personas de otras profesiones. El segundo enfoque se refiere a que la rigidez, la disciplina, la intolerancia serían las características mentales propias de los militares. El tercer enfoque (que para Huntington es el más fructífero) consiste en observar a la mentalidad militar por medio de las actitudes, valores, visiones del militar. Sin embargo el autor alerta sobre lo que considera una postura subjetiva y arbitraria, de que sea posible presuponer como un a priori la existencia de esos valores como lo que definiría la mentalidad militar. La propuesta de Huntington es que se defina la sustancia de esa mentalidad como una “ética profesional” ligada a las prácticas de su profesión. A saber: “La gente que actúa de la misma forma a lo largo de un prolongado período tiende a desarrollar hábitos distintivos y persistentes de un pensamiento” (1995:73). De ahí que: “la ética militar considera al conflicto como el modelo universal en toda la naturaleza y ve a la violencia arraigada en la naturaleza permanente biológica y psicológica del hombre. Y agrega: “Entre la fuerza y la debilidad del hombre la ética militar subraya la debilidad”. Lo que (...) “hace que el conflicto exitoso dependa de la organización, la disciplina y el liderazgo”. (ídem:74).

En una línea parecida se mueve la reflexión de Rouquié (1984) sobre la “mentalidad” militar. Al tiempo que advierte que no se debe considerar a la manera de un atributo “esencial” de los militares dado que depende más bien de la naturaleza de las funciones que éstos desempeñan, sus características se relacionan por un lado al conjunto de valores organizativos que se derivan de la estructura piramidal y la centralización del mando; y por el otro con la aplicación de valores operativos que responden a la finalidad y necesidad del combate, y consecuentemente a la identificación de un enemigo y en nombre de quien se combate (1984:86). En sintonía con la definición dada por Goffman (2001) acerca de las “instituciones totales”, cuyo funcionamiento se debe a

la aplicación de reglas obligatorias de tipo jerárquico y disciplinario, Rouquié considera los ejércitos como “instituciones absolutas o casi absolutamente “totalizantes” y como tales se diferencian de otras organizaciones civiles por el carácter coercitivo y por el ejercicio de una autoridad que “descansa sobre una coacción tanto física como simbólica” (1982:87).

Por su parte Loveman (1999), quien en sus indagaciones sobre el papel político que desempeñan las fuerzas armadas en Latinoamérica que atribuye a la influencia ibérica vía conquista, plantea que el *militarylore* – la construcción de un ethos militar – ha de entenderse en relación a la premisa de que las FF.AA. actúan en nombre de la patria, en su defensa y en su homogeneización, en síntesis como sus tutores. El papel de los militares se justifica según Loveman por una necesidad, la de ser los guardianes del destino de la nación y por asumir la *misión indeclinable* de ser el último bastión de la soberanía nacional. “La Patria, su “forma de vida”, su soberanía, y su destino son una misión especial de las fuerzas armadas” (1999:xv). ¿Cómo se concibe militarmente a la patria? Loveman dice que se trata de una “fusión de mitos territoriales, raciales, étnicos, culturales y políticos cuya conservación y defensa demandan absoluta lealtad y *sacrificio*” (Idem: xvii, cursiva mía). El significativo sacrificio permite a Loveman observar que uno de los ingredientes más relevantes de la influencia ejercida por la conquista española es la concepción de que los militares actúan como sacerdotes-guerreros para enfrentar enemigos de otras religiones (en el caso español las que se oponían al cristianismo). Esta característica fusión de religiosidad con militarismo (o lo guerrero) que configura el ethos militar en España en el período de la reconquista y de ahí en América latina con la conquista y luego de ella, es un elemento que como veremos está presente en la concepción de la nación LK.

Loveman, poniendo en evidencia que las fuerzas armadas se proyectan como últimos custodios del patriotismo, del nacionalismo y de la nación como tal, terminan por representar una especie de reserva de saberes (y de moral). A esta reserva se debe acudir cuando, ante cualquier atentando a lo que significa el “ser nacional” (en cualquier país), las fuerzas armadas renuevan su compromiso fundamental de formar parte integral de ese ser, como si de un legítimo representante de última instancia se tratara. Por ello, las fuerzas armadas quedan al margen de las disputas inmediatas de los sectores políticos,

porque su misión principal es la de proteger los intereses y los valores de la patria permanentemente. Sin embargo, esa voluntad de no inmiscuirse en los problemas políticos, que se ha plasmado en una visión antipolítica y cuasi religiosa de la patria, no ha significado de ninguna manera que las fuerzas armadas queden simplemente al margen de la vida nacional. Según Loveman, la indudable influencia ideológica ejercida por las misiones militares extranjeras en América latina, convirtieron a las fuerzas armadas del subcontinente, en la única institución gubernamental verdaderamente nacional y espina dorsal de los estados naciones. Como sus mentores Europeos, los ejércitos profesionalizados en América Latina (a partir de la segunda mitad del XIX y primera mitad del XX), enseñaron no solo técnicas militares, sino alfabetización, ciudadanía y patriotismo. Estos cambios en la educación militar requirieron de la invención de nuevos significados para patria y patriotismo, así como nuevos mitos raciales y nacionales para emular otros mitos basados en la etnia - nación, ciudadanía nación. Las fuerzas armadas se convirtieron en el principal instrumento para la construcción de nación y defensa creando ciudadanos y haciéndolos soldados (Loveman *idem:passim*). Ortiz (2006) basándose en Rouquié (1984) hace referencia a que los conceptos franco-germanos de la “nación en armas” - es decir una concepción que instauro el servicio militar obligatorio -; la idea de que las barracas son la “escuela del nacionalismo” (Cfr. Rouquié, 1984); la noción de que las FF.AA constituyen el agente de cohesión entre Estado y ciudadanía, se difunden entre la oficialidad militar latinoamericana a través de la influencia europea”. Es importante notar que, coincidiendo en parte con el planteamiento de Centeno que hemos visto antes, la perspectiva de Loveman indica claramente que las FF.AA., tanto en Europa como en Latinoamérica, han querido poner en marcha un proyecto civilizatorio coincidente con una idea de nación y de patria. De modo que muchos oficiales llegaron a pensar que el ejército y “solo el ejército” era la fuerza organizada al servicio de los ideales democráticos y de las demandas populares, contra los intereses de los jefes y las oligarquías. Las diferencias con la perspectiva de López-Alves (2000), se dan por cuanto según este último esta tarea las FF.AA la han desplegado en Europa y no en América Latina. De todos modos, lo que importa resaltar aquí es la constatación de que las FF.AA., más allá de su función convencional que las ve abocadas a la defensa

interna y externa de un territorio, han querido cumplir históricamente también con ese otro papel de carácter civilizatorio. Lo cual dice bastante sobre el grado de influencia que una concepción o “mentalidad” militarista hayan podido tener en espacios no precisamente castrenses como es la educación entre otros. Ahora bien, si se tiene en cuenta la aguda observación de Rouquié en cuanto a que ni la independencia, ni el tiempo transcurrido desde ella, en el que los países latinoamericanos han acuñado símbolos nacionales, han tenido una afirmación patriótica incluso guerrera⁸⁴, han podido crear las bases para la construcción de una sociedad descolonizada, no racista, incluyente o igualitaria, cabe preguntarse, ¿de qué modo se ha llevado a cabo y con qué lógicas sociales y políticas se ha llevado a cabo el proyecto civilizatorio de las FF.AA. en Latinoamérica? O ¿será, como afirma Lopez-Alves (op.cit), que en el subcontinente este proyecto no se ha dado? No sabría contestar estas preguntas. Sin embargo, tal vez, es posible plantear una tercera opción: la implementación de un proyecto concebido de modo “militarista” por los sectores políticos dominantes, pero sin la participación activa de los militares, o al menos no de modo protagónico⁸⁵. En otras palabras, antes que un proyecto civilizatorio protagonizado por las FF.AA. a la manera de lo que se dio en los estados naciones Europeos, las naciones latinoamericanas se han ido constituyendo a través de la conformación de estados que no han podido superar las condiciones de desigualdad propias de la época colonial. Los grupos dirigentes y las elites que se han hecho con la conducción de la acción estatal, se han mantenido en y han reproducido una estructura vertical que ha concentrado el poder económico y social y ha impedido la movilidad de los sectores menos favorecidos o subalternos. Según Rouquié (1984) la

⁸⁴ Rouquié reporta en su texto que al preguntarle “a unos indígenas ecuatorianos que significaba para ellos el concepto de *patria*, la respuesta fue: “¡una empresa de ómnibus!”. Efectivamente en Quito existe una empresa con ese nombre” (idem:38).

⁸⁵ Cabe señalar, sin embargo, que en base a la investigación realizada por Ortiz (2006) en Ecuador, la influencia militar en la sociedad civil ha sido amplia, en el campo de la educación, con la dotación de material didáctico, la construcción de escuelas, mobiliario, espacios deportivos, etc., y se va dando por la puesta en marcha en Ecuador de la Doctrina de Acción Cívica de cuño norteamericano y por la acción de la Alianza por el Progreso.

reproducción de la sociedad colonial y la consecuente dependencia y subordinación de las burguesías latinoamericanas al capital extranjero manejado por las burguesías europeas, han conducido a los sectores dirigentes a fusionar aspectos claramente modernos con otros de tipo arcaico: “encabezan el progreso técnico más suntuario y socialmente retrogrado, reflejan la cultura europea más moderna e incluso refinada, mientras ejercen el poder social con la mayor brutalidad” (ídem:41). Es importante resaltar que tanto la verticalidad en todo tipo de relaciones sociales, como el modelo autoritario de dominación, se generalizan y difunden en toda la estructura social y política de los países latinoamericanos, algo que produce asombro afirma Rouquié. La reproducción de la pirámide social establece claramente los límites que los sectores populares experimentan a la hora de buscar formas alternativas de agrupamiento que no sean verticales. Además, la verticalidad y el autoritarismo se sostienen en el ejercicio de una violencia “estructural” e institucionalizada que los grupos dominantes mantienen invisibilizada y que, anterior a la que han protagonizado los estados militares o dictatoriales en varios momentos históricos, muestran niveles de afinidad con ellos. Así es posible plantear la existencia en Latinoamérica de estados que no han sido militares y que sin embargo han actuado de modo militarista encarnando los mismos valores y las mismas concepciones en cuanto a las formas de funcionamiento de la sociedad. Una vez más Rouquié afirma: “Obsérvese, (...) más allá de las circunstancias históricas, la importancia del verticalismo social e incluso sus afinidades con la mentalidad y prácticas de una institución que magnifica los valores desigualitarios y jerárquicos: el ejército” (1984:45).

Militarismo y masculinidad

Las perspectivas con las que hemos venido construyendo al significativo militarismo y su relevancia en el contexto latinoamericano, guardan estrecha relación con aquel conjunto de discursos sobre el “deber ser” de los hombres llamado masculinidad. Ambos, militarismo y masculinidad, conjugados, conforman un potente horizonte discursivo que regula no sólo las relaciones de género, sino los distintos tipos de relaciones sociales e incluso políticas. Al hablar de masculinidad, deberíamos, según lo

anotado por varios autores (Connell 1997; Olavarría 2000; Gutmann 2003), emplear el término al plural y referirnos a “masculinidades” para apartarnos de las perspectivas que tienden a esencializar lo masculino y a universalizarlo como si se tratara de un atributo inherente al hombre como ser psicobiológico o de una condición arquetípica⁸⁶. Gutmann (1997) señala que existen al menos cuatro formas distintas que los antropólogos utilizan para definir la masculinidad. La primera plantea que la masculinidad es todo lo concierne a los hombres, sus pensamientos y sus acciones. La segunda es todo lo que los hombres piensen o hagan para ser hombres. La tercera es la que permite establecer de qué modo algunos hombres son considerados más hombres que otros. Y la cuarta es la que afirma el carácter relacional hombre-mujer, para sostener que la masculinidad es lo que permite definir lo que no son las mujeres (1997:3). Para los fines del presente estudio, tomaré en cuenta la discusión teórica que se ha dado en torno a lo que se define como masculinidad en su vertiente hegemónica, esto es como un “modelo referente” y un patrón que define atributos e impone mandatos tanto a hombres como a mujeres que por medio de ellos se comparan o son comparados (Connell 1997; Olavarría 2004). Lo hegemónico de la masculinidad sería entonces todo aquello que discursivamente hace que un sujeto se vea (y es visto) y actúe consecuentemente, como portador de hombría en las relaciones con otros sujetos. Y la hombría, más allá de ser una variable cuya definición depende del contexto cultural en el que opera, puede ser pensada como todo aquello que contribuye a que un sujeto se perciba no como un “buen hombre” sino como un “ser bueno como hombre” siendo la “excelencia en el desempeño” no dependiente del simple hecho de haber nacido varón (Gutmann, 1997:3). Desde este punto de vista la hombría es una condición subjetiva que hay que alimentar permanentemente porque nunca hay un “indicador” que muestre que haya suficiente.

A través de esta entrada conceptual, creo que queda claramente establecido el grado de vinculación existente entre militarismo y masculinidad. Los componentes fundamentales de cada uno de estos significantes, contribuyen a una reciprocidad

⁸⁶ Ver el clásico estudio antropológico de Gilmore (1994).

innegable. El militarismo lo hace aportando con los valores de la jerarquía y la subordinación, de la disciplina, del honor y el respeto, del empleo de la fuerza física, la construcción del enemigo; la masculinidad hegemónica con las experiencias iniciáticas o “pruebas” que construyen adultez y virilidad, con la “apostura”, con la superioridad de género o heterosexualidad dominante, inferiorización del otro o protección condescendiente o subyugante. A la combinación de militarismo y masculinidad hay que agregar el nacionalismo como otro componente de una triada que permite reflexionar sobre la constitución de la idea de nación o de la identidad nacional. Según Gutmann (1997), los vínculos del nacionalismo con lo varonil, en una diversidad de contextos culturales, no podrían ser más claros. La presencia de figuras míticas y héroes, de etnias o razas catalogadas como particularmente varoniles y valientes, o guerreros intrépidos, cuya hombría legendaria es de lo menos dudable, es lo que de modo casi universal puebla las historias nacionales en los más diversos países. No sólo la desproporción que existe a favor del número de hombres notables en relación a las mujeres, sino el tipo de caracterización que se hace de ellas –llegando a atribuirles como sumo valor el de ser varoniles (como veremos más adelante) – muestra con claridad lo que varios autores han definido como el ejercicio del poder masculino basado en la figura de los “grandes hombres” o la “dominación masculina”, cual fundamento de la construcción de las identidades nacionales (ver, en particular, Bourdieu).

Caine y Sluga (2000) reconstruyendo elementos históricos acerca del papel de las mujeres en el cambio sociocultural europeo de 1780 a 1920, identifican al modelo de “masculinidad militarista” como el discurso que adquiriendo hegemonía va impregnando profundamente la vida social y cultural de las naciones europeas en el periodo considerado, más allá de los constantes conflictos armados que el continente europeo experimentaba. Las autoras destacan como este modelo, que mostraba su influencia por ejemplo por el gran auge de los duelos, representaba un modo fundamental de concepción de las obligaciones de los hombres (y también de las mujeres) como ciudadanos. Así: “la masculinidad era no sólo un atributo esgrimido por los hombres (y las mujeres) por razones de valor personal, sino también un medio de defender y legitimar decisiones a nivel nacional” (2000:182).

En el de Ecuador, una forma importante de articulación de militarismo, masculinidad y nacionalismo se observa en la construcción legendaria de un pasado glorioso y guerrero centrada en la figura reificada y racializada del mítico “indio bravo”. Esta figura tomará forma definitiva y prácticamente incuestionable -al menos en cuanto al contenido esgrimido en los textos de enseñanza escolar- en la famosa narración del sacerdote jesuita Juan de Velasco de la “Historia del reino de Quito”. Publicada en 1841, esta historia cuenta el nacimiento de los Quitus, una tribu autóctona de lo que hoy es el espacio del Ecuador, que había tenido un parentesco con los incas. Ahí se construye una especie de arquetipo nacional en base a la figura de un indio guerrero y rey inca Atahualpa, del cual una alegoría compuesta por el mismo autor resalta el espíritu inocente, romántico y hasta embrujado, para con estos atributos dar cuenta de lo inevitable de la derrota que sufrió por mano del cruel extranjero (el español Pizarro), y al mismo tiempo reivindicar su condición de sacrificio que lo proyecta como un mártir. Nótese que solo por medio de lo que podríamos llamar la hipermasculinización del indio Atahualpa, el rescate y ensalzamiento de sus valores de hombría, virilidad guerrera y su vocación de sacrificio, se procedió a contemplar lo “indígena” -sujeto social históricamente discriminado y puesto al margen del desarrollo de la nación ecuatoriana- como uno de los mitos fundantes de la patria. Es posible que a esta recuperación y empaquetamiento mítico hayan contribuido tanto las elites políticas postindependencia como las FF.AA, coincidiendo ambas en la importancia de una operación de esta naturaleza. En particular, las FF.AA, son las que han establecido una clara continuidad entre el mito de Atahualpa⁸⁷ y su acción como legítimos defensores de la patria. En Ortiz (2006) hay un fragmento extraído de la *Revista de las Fuerzas*

⁸⁷ No interesa aquí discutir sobre la existencia o menos de Atahualpa, una duda planteada por varios historiadores ecuatorianos contemporáneos, lo que importa es resaltar el significado nacional que representa su figura. Edgar Freire Rubio, compilador del reciente libro: Quito: tradiciones, leyendas y memoria (utilizado en los colegios), señala que aunque la historia narrada por el padre Velasco ha tenido detractores y defensores a la vez, “la eficacia de sus planteamientos, resulta incuestionable. ¿Qué quiteño medio reniega de la existencia de los Schyris o del Reino de Quito? (2008:28)

Armadas “24 de Mayo” editada por el Ministerio de Defensa Nacional del Ecuador en 1969 que dice:

“Atahualpa, el Inca legendario que a nuestra historia dio la primera idea de nacionalidad ecuatoriana, fue un claro ejemplo de heroísmo de nuestros antepasados” (...), ya aparecen en los versos del poeta la vida de ese indio temerario, su investida contra el barbudo conquistador, su amor a su tierra y su vida sacrificada son una noble herencia para el pueblo ecuatoriano” (pag.98). Esta claro que este fragmento reproduce algunos de los contenidos que pertenecen al texto del padre Juan de Velasco: la relación directa entre la figura de Atahualpa y la nación ecuatoriana, su heroísmo, su carácter temerario y de sacrificio y la directa herencia de su gesto con el nacimiento del pueblo ecuatoriano. Cabe subrayar que la figura de Atahualpa adquiere relevancia por ser considerado quiteño y por su rivalidad con su hermano el peruano Huascar, quien interpreta al histórico enemigo y a la principal amenaza del Ecuador. Bonilla (1999) afirma que el Ecuador recurre al mito de Atahualpa, príncipe quiteño, vencedor del peruano Huáscar para definirse como nación y se mira a sí mismo como la continuidad lógica de su antecedente colonial: la Real audiencia de Quito. El fantástico “Reino de Quito”, creado por la fecunda imaginación del padre Juan de Velasco, cumple con las funciones que el mítico imperio Inca implica para los peruanos (1999:19).

En varias entrevistas realizadas por Ortiz (2006) encontramos unos testimonios de oficiales de las FF.AA. ecuatorianas que hacen referencia al mito de Atahualpa y a otros guerreros ancestrales concebidos como fundadores de la patria. Por ejemplo:

(...) en la formación militar el reconocimiento de los valores ancestrales, míticos de Atahualpa, Rumiñahui, de Quis Quis de Calicuchima, vemos que nuestros indígenas fueron gente de mucho honor, de mucha dignidad, que defendieron su suelo ante la invasión incásica, y así empieza, ya no se lo denomina “indio”, sino que se le da un título europeo, que es el de General Rumiñahui, ¡imagínese! Es que en nuestra formación estudiamos muchos textos de historia militar y sobre todo la génesis de la historia militar ecuatoriana, la encontramos en Atahualpa y Rumiñahui” (pag.255).

Otros testimonios hacen referencia al valor de lo militar en relación al papel que cumple en la construcción de la ciudadanía en el Ecuador y en la reivindicación como nación ante el “enemigo peruano”, una reivindicación que abarca el campo entero de la acción ciudadana.

Los militares recibimos una formación cívica, una formación en valores que le llega a uno muy adentro y quiere contagiar a toda la ciudadanía, y se ve identificado con todas las poblaciones pequeñas, principalmente fronterizas, haciendo fronteras vivas, que tanta falta le han hecho al Ecuador” (...) La formación en valores lealtad, honradez, familia tienen un punto muy importante en que se basa la institución militar (...) la formación militar va seleccionando cada año y es una lucha diaria de valores (...) y sólo llegan los que tienen voluntad férrea de triunfar” (Ortiz, 2006:260).

O también:

Yo ingreso a la escuela militar en los años 70 impulsado por un sentimiento nacional que inundaba al país. Un sentimiento nacionalista de reivindicación. Todo discurso, discurso político, discurso de militares, en los colegios, hablaban siempre de la reivindicación por la invasión peruana del 41, y eso estaba muy latente, muy presente en el ambiente” (pag. 253).

Como se puede inferir de este testimonio, la omnipresencia de un discurso fuerte militarista de reivindicación nacional, ante un enemigo externo, ha ido copando el escenario ciudadano ecuatoriano a todo nivel. Lo que interesa ahora es mostrar de qué modo ese discurso ha penetrado en la elaboración de los textos escolares, creando imaginarios de una nación “frustrada” debido a lo que el historiador Jorge Núñez señala como la repetición del concepto según el cual el Ecuador ha sido un “país sin límites conocidos”, es decir un país siempre indefinido. Estos imaginarios han profundamente marcado generaciones enteras y han proyectado un Ecuador cuya construcción dependía del papel activo de sus fuerzas armadas, las únicas que podían dotarle de un territorio seguro y evitar que siguiera padeciendo de los “infames” cercenamientos perpetrados por el enemigo externo.

HISTORIA DE LOS LATIN KINGS EN ECUADOR

Introducción

Ya se ha hecho mención de que una de las motivaciones que tuvo el liderazgo de la organización LK para acercarse al investigador fue la de abrir la posibilidad y tener las mejores condiciones para una escucha, para poder contar su historia. Uno de los líderes, en la reunión “Universal” de abril de 2006 afirmó: “por fin podremos contar con alguien como Mauro que nos apoya para sacar adelante no solo nuestros proyectos de progreso sino también para que guarde y escriba nuestra historia, para que sea contada como nosotros queremos”.

En la historia de la antropología contemporánea, ha habido una mayoría de casos en los que el investigador ha decidido, por demás con argumentos contundentes, cuando hay que registrar una memoria y construir un sentido alrededor de ella. En la mayoría de los casos en que la memoria se construye como un discurso menor con respecto a la memoria hegemónica, los grupos subalternos son construidos y hablados por el investigador. En otros casos se ha tratado de un proceso colectivo de empoderamiento que se devela con la presencia del investigador como catalizador o detonador de una serie de necesidades con respecto a la afirmación de una identidad cultural o simplemente de la escritura de una experiencia singular que se transformará en un contenido con sentido social.

En el caso de la investigación con los Latin Kings estamos frente a un caso especial, creo no muy frecuente. A diferencia de otros sujetos sociales como por ejemplo el pueblo afroecuatoriano del Chota ubicado en el norte de Ecuador, que ha empezado un notable trabajo de registro de su memoria y su historia oral -entendiéndola como la historia particular del pueblo negro dentro de la historia más amplia del Ecuador-, los Latin Kings han iniciado la escritura de una historia que no pretende ubicarse dentro de la historia más amplia del Ecuador, sino que la atraviesa. Juan García es un historiador negro que ha fungido de puente entre la academia y el discurso mayor del conocimiento

y la historia del pueblo afroecuatoriano. En un texto que escribe junto a Catherine Walsh (investigadora)⁸⁸ ellos demuestran cómo en el Ecuador la colonialidad del poder ha perennizado la exclusión del pueblo negro, aún cuando este representa según los cálculos citados “del 5 al 10 % de la población nacional”. En el mismo contexto de significación que es la nación ecuatoriana, reclaman la hipervisibilidad del pueblo indígena con respecto al negro, con lo cual éste queda invisibilizado y la heterogeneidad afroecuatoriana resulta minimizada.

La diferencia epistémica que existe entre el reclamo y inscripción de las luchas de estas minorías como son los movimientos afroecuatorianos y la organización LK, no responde solamente a un asunto de número - dado que habría que distinguir pequeñas minorías de las grandes -, sino a un asunto de comprensión de la situación propia y particular con respecto a la nación grande. Reconocer la nación grande es algo que la organización Latin King hace solo en términos identitarios y simbólicos, de producción de referentes estéticos y conceptuales, mas no lo hace desde la perspectiva formal del ejercicio de derechos y deberes. La nación ecuatoriana no es reconocida en el ámbito de la representación de la ley, sino simplemente en tanto registro identitario. En esta medida la memoria de la organización se inscribe de modo excepcional en la memoria e historia hegemónicas, sin reclamo de inclusión en términos simbólicos mas sí en términos económicos y sociales ligados al acceso a los servicios públicos como educación, trabajo, salud. Contar su historia para los Latin Kings no significa salir de la invisibilización y mostrar su importancia en el contexto ampliado de la nación ecuatoriana. Para los Latin Kings contar su historia, hacer el ejercicio estratégico de escritura de la memoria, significa mostrar en qué modo ellos no han participado de la nación en términos materiales aún cuando se sienten incluidos en términos simbólicos

⁸⁸Walsh, Catherine; García, Juan. El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso. *En libro: Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato (compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Caracas, Venezuela. 2002.

en un proceso de consumo de producciones culturales tanto nacionales como transnacionales o globales.

La construcción de memoria es una forma estratégica de darle sentido al pasado con respecto al presente, entonces en el caso de los Latin Kings se podría decir que la memoria y la historia empiezan a ser una necesidad en la medida en que hay un deseo de contar la particularidad de su organización, en el momento preciso en que ese contar responde a un deseo de salir del ocultamiento, o de la mal llamada “clandestinidad”. Como lo formula Alessandro Portelli (1993: 6): “la memoria no es entonces un archivo del pasado, sino el proceso que transforma los materiales del pasado en materiales del presente, reelaborándolos continuamente”. Así la problemática de la memoria no es en el caso preciso de esta investigación un asunto que debe resolver el investigador sino que es un sentido que se negocia en función de distintos intereses y necesidades que son tanto de los Latin Kings como del investigador.

Intentar reconstruir la historia ecuatoriana de la nación LK y su sucesiva transnacionalización hacia España, desde sus orígenes hasta la actualidad, es una tarea que puede ser útil porque puede mostrar los momentos con los que los miembros de la organización, han ido construyendo un conjunto de imágenes para pensarse en el presente y también proyectar su futuro. Algunos de estos momentos, los más relevantes, no sólo quedan almacenados en las mentes de cada miembro de la organización por vía directa en las reuniones formativas que se realizan, sino que se registran en la escritura de nuevas reglas o propósitos de tal modo que esta operación termina por actualizar la literatura fundacional de la nación LK.

La reconstrucción histórica que presento a continuación se basa enteramente sobre los testimonios emitidos por algunos miembros activos y no de la organización. En el intento de ser lo más “fidel” posible a los relatos emitidos en las entrevistas, se reduce al mínimo la interpretación de estos relatos, y se los deja en muchas ocasiones casi textuales. Tengo que advertir que sin embargo, en los casos en los que se me reportaban contenidos que de algún modo podían comprometer al informante – episodios en los que asomaba abiertamente el ejercicio de alguna violencia considerada grave -, estos contenidos han sido omitidos.

En primer lugar para garantizar al informante que la utilización de sus relatos no iba a perjudicarlo. Y en segundo lugar, porque ha sido voluntad del investigador evitar escandalizar o reproducir una pornografía de la violencia que como sabemos es el signo más usado por los medios de comunicación y, de cuya representación, queremos apartarnos. No obstante lo que señalan Scheper Hughes y Bourgois (2004 pag. 1), que frente a la dificultad para definir una línea de frontera entre testimonio y pornografía de la violencia consideran que es el análisis del significado de las dimensiones sociales y culturales de la violencia que permite evitar la mera exposición de sus aspectos físicos, he considerado no conveniente reportar en detalles algunos actos de violencia narrados por mis interlocutores aunque haya intentado explicarlos, porque creo que de todos modos se corre el riesgo de que la mirada a esos detalles podría terminar por volver secundarios aquellos intentos de darle un significado no superficial.

Contexto reciente

Fue en 1997 que por primera vez oí hablar de los Latin Kings. Fue durante una investigación sobre culturas juveniles en Guayaquil⁸⁹. Algunos jóvenes informantes de sectores marginales contaban sobre la existencia de una organización juvenil llamada “la nación de los Latin Kings”. La diferenciaban de las simples pandillas juveniles porque decían que se trataba de una organización muy numerosa, “de algunos miles”, afirmaban. Daban versiones discordantes en cuanto a la naturaleza y a los propósitos de la organización. Había quienes decían que era una especie de confraternidad de mutuo socorro, y otros, que era una organización que había absorbido a varias decenas de pandillas rescatándolas de la difícil vida de la calle.

Sea cual fuere la versión, la existencia de los “reyes latinos” estaba envuelta en una atmósfera mítica que es probablemente una de las condiciones que más han explotado los medios de comunicación para representarlos con un sesgo espectacular. Se

⁸⁹ Junto con Carlos Tutivén y Cindy Chiriboga, investigadores de la Universidad Casa Grande de Guayaquil. Los resultados de esa investigación están contenidos en el libro *Culturas juveniles, cuerpo, música, socializad y género*, editado por el Convenio Andrés Bello y Abya-Yala en 2001.

empezaron a atribuir a los Latin Kings algunos hechos violentos ocurridos por aquellos años en Quito y Guayaquil. Particularmente, en esta última ciudad, una serie de homicidios perpetrados a taxistas desató una primera importante ola de especulaciones sobre los propósitos violentos de la pandilla de los Latin Kings, que de este modo venía proyectada como una organización juvenil de tipo criminal. Es importante anotar que uno de los responsables de aquellos asesinatos, y que guarda prisión en la Penitenciaría del Litoral de Guayaquil, se convirtió en un “rey”⁹⁰ dentro de la cárcel una vez apresado. Esta decisión responde, como en la mayoría de los casos que he podido comprobar por medio de la etnografía realizada, a la búsqueda de protección y a garantizarse un relativo “respeto” (salvaguarda) que, como se sabe, son condiciones primordiales para poder sobrevivir al interior de la cárcel.

En términos sociológicos, hay que ubicar el apareamiento de una organización como la de los Latin Kings, entre otros factores en el marco del pandillerismo juvenil ecuatoriano. De este fenómeno se empieza a hablar en la segunda mitad de los años 80⁹¹. Los jóvenes de sectores populares de las grandes ciudades del país, especialmente en Guayaquil, comienzan a hacer noticia y adquieren visibilidad por medio de los reportajes mediáticos que cubren hechos de crónica roja, agresiones y violencias urbanas a ellos atribuidas. Uno de los primeros estudios sobre el fenómeno es el que realiza Argudo (1991), en él se argumenta que el surgimiento de las pandillas juveniles en Guayaquil, se debe atribuir a que los jóvenes que las componen, no importa del sector social económico del que provengan, padecen desajustes emocionales propios de su edad, por lo cual se presentan inestables inseguros y frágiles “naturalmente”. Como consecuencia de esas condiciones las pandillas se manifiestan agresivamente y mantienen una postura rebelde.

⁹⁰ Posición jerárquica dentro de la estructura de la nación, que se alcanza con una coronación luego de un periodo de prueba.

⁹¹ Aun cuando la conflictividad social con respecto a las culturas juveniles, relacionadas sobre todo con los sectores populares, comienza a generarse tempranamente, a partir de los años 1930, no existen investigaciones históricas que den cuenta de esas situaciones.

En una dirección diferente se mueven los trabajos investigativos de Andrade (1990, 1994) que se realizan por esos mismos años. En ellos se intenta enmarcar el fenómeno en un marco general de violencias políticas y sociales que han venido caracterizando la escena nacional a partir de la segunda mitad de los años 80, y que han calado hondo en la vida cotidiana de los sectores sociales. Una creciente militarización de la sociedad que ha incrementado los niveles represivos especialmente en los sectores populares, junto con el progresivo cambio de actitudes en todos los niveles de la vida social, que ha desembocado en formas de violencia familiar, laboral y callejera son el escenario en el que ir ubicando el fenómeno pandilleril. Si a esto se agrega que partiendo de una visión que ha patologizado la formación de las pandillas, la consecuencia ha sido que el discurso oficial adopte posiciones apocalípticas de cara al fenómeno.

De ahí que las autoridades de policías hayan ido estableciendo la asociación directa (que aún persiste en la actualidad) entre violencia pandilleril, consumo de drogas y narcotráfico, lo que motivó que en 1987 (considerado el año auge del pandillerismo según datos proporcionados por la policía de Guayaquil que calculaba la presencia de más de 1000 pandillas localizadas en los barrios suburbanos) se creara el Grupo Especial Antipandillas (G.E.A.), con la finalidad explícita de combatirlos (Andrade 1994:145).

El papel que juega la prensa en aquellos años, en el sentido de atizar el fuego del alarmismo social, es ciertamente preponderante. En algunos casos se llega a hablar incluso de enfrentamientos de guerrilla urbana, como reportan estos titulares: “Guerra a muerte contra pandilleros” o “las autoridades versus pandillas”, “Pandillas juveniles invaden Guayaquil”, o indicar a las pandillas como las que protagonizan un importante número de homicidios: “con esta van 10 en un mes: Pandillas asesinas cobraron otra víctima”, “Las hordas asesinas cobran otra víctima” (Andrade op. cit.:passim). Sin embargo de este abierto combate a las “pandillas asesinas”, Andrade señalaba la necesidad de analizar las formas de una filiación de los grupos pandilleriles a otras formas de poder, sea “para imponer por la fuerza la legitimación de determinados actores en las esferas de la política intrainstitucional”, sea para sostener el “clientelismo político de determinados caciques populistas porteños” (1994:152). Nuestras investigaciones confirman la presencia de este factor que muestra claramente como los

grupos pandilleriles pueden ser refuncionalizados por instancias del “orden” establecido, para actuar con fines paralegales.

Hacer un análisis detallado de los factores contextuales –históricos políticos, sociales y económicos que atañen el apareamiento de la nación LK en Ecuador, implica acercarse críticamente a observar los barrios – especialmente aquellos suburbanos– porque en el modo de su constitución histórica, en la dotación de infraestructuras que hacen posible la vida social, en la presencia o no del Estado y de las autoridades locales, en las formas de reproducción del tejido social, en la organización del ocio y de la recreación entre otros aspectos, se pueden encontrar indicaciones útiles para pensar la ciudad en su conjunto. Caldeira señal agudamente a provisto de Sao Paulo que: “las reglas que organizan el espacio urbano son básicamente patrones de diferenciación social y de separación. Esas reglas varían cultural e históricamente, revelan los principios que estructuran la vida pública e indican cómo los grupos sociales se interrelacionan en el espacio de la ciudad” (Caldeira, 2007:257). Lamentablemente no se dispone de información relevante en cuanto a estos aspectos⁹², por lo que intentaré señalar algunos elementos en un escueto recuento, describiendo en particulares la situación de los barrios marginales de Guayaquil y Quito.

En Guayaquil, los barrios populares ocupan indistintamente la mayoría del territorio habitado de la urbe sin un orden geopolítico, se alternan suburbios (como se los llama aquí) y urbanizaciones de lujo, barrios de clase media y sectores comerciales e industriales. Sin embargo, entre los unos y los otros existen sendas barreras, físicas y simbólicas, que hacen que la ciudad se presente como muy fragmentada y diferenciada, siendo las “ciudadelas” más pudientes los lugares que cobran el aspecto de un amurallamiento y de una separación evidente del resto, similares a los que Caldeira (op.cit.) denomina “enclaves fortificados”.

⁹² Para el caso de Quito, los trabajos etnográficos de Kingman se limitan a la primera mitad del siglo XX. Estos trabajos dan cuenta de cómo en ese periodo funcionaban en los barrios populares algunos dispositivos – gremios, caciques, maestros, etc – por medio de los cuales el “Estado actuaba por delegación” (2008:378)

En Quito, la ausencia de políticas de vivienda y de planificación urbana, sumadas a la topografía de la ciudad que se configura como un largo callejón bordeado de montañas y atravesado de quebradas, ha hecho que el “sur” y el “norte” aparezcan como dos polos alejados, quebrados por un centro histórico colonial que se ubica entre los dos. A diferencia del norte -hacia donde crece la ciudad desde los años treinta y que ha acaparado la centralidad administrativa y la visibilidad-, los barrios del sur -antes zona de haciendas agrícolas y ganaderas y luego zona de desarrollo industrial- se empezaron a construir desde los años sesenta a través de formas de organización popular, de cooperativas obreras, de mecanismos desarrollados desde la inventiva popular para resolver el tema de la vivienda.

Poco a poco, el extremo norte y las laderas, como límites siempre cambiantes de la ciudad, aparecen también como alternativas. En este sentido, no es posible hablar en el Ecuador de la existencia de guetos, si con ello nos referimos a una delimitación espacial y sobretodo racial como se conocen por ejemplo en los Estados Unidos (Wacquant, 2007), pero sí de espacios de separación y exclusión.

De ahí que cabe preguntarse: ¿cómo se constituye la marginalidad y la exclusión en Ecuador? Las condiciones son difusas, atraviesan espacios físicos y simbólicos, aunque también se concentran en determinados lugares e involucran a sectores sociales que permanecen pauperizados, vulnerados y precarizados por la constante ausencia de adecuadas políticas públicas del Estado, capaces de sostener la redistribución económica y la justicia social. Esta breve descripción que hace King Charly del barrio en Guayaquil en el que vivía antes de irse a España, es una buena ilustración de cómo él percibe el espacio social en el que se desenvuelve:

Las cosas en Ecuador estaban feas, y están feas en todo aspecto. Es que yo vivo en un barrio muy muy feo, muy caliente, vivo en el Guasmo Sur en Guayaquil ¿me entiendes? y ya no es por cuestión de que como es la vida, sino de que como esta mi barrio, como es la vida en mi barrio: traficantes, robos: que sales a la esquina y te roba, de que si te ve un man, si alguien te ve mal te apuñalan de que si no te alzas pues a la final te ven las huevas, de que tienes que estar pendiente de todas las expensas de tu casa de que no se te metan a robar, de que si tienes hermanas tienes que cuidarlas, de que si tienes tu mama tienes que irle a ver al bus para que no le pase nada. O sea ¿me entiendes? esa seguridad que necesitas, más que todo que no puedes tener una seguridad, que por lo menos la tienes aquí (*en Madrid*), de que puedes andar tranquilo, de que si te compras unos zapatos nuevos -allá- no los puedes ni siquiera sacar a la esquina por que te los roban. Es un barrio que ni puedes dormir tranquilo, porque

todas las noches hay tiros y tiros, o sea al otro día te cuentan que se murió el de la esquina. O de que solo vas a comprar y estas con el miedo de que a uno al final lo cojan y le metan un tiro en la esquina.

En la década de los noventa, cuando se funda la nación LK, hay algunos acontecimientos históricos que dejan percibir contradicciones que denotan lo incoherente, pero funcional, de la incipiente política de Estado en el Ecuador. En primer lugar, la crisis económica que se desato a partir del año 95 como consecuencia de las reformas estructurales de corte neoliberal que, implementadas por el gobierno del presidente Durán Ballén, producían un alto costo social especialmente entre las clases más pobres. El conflicto armado con el Perú de ese mismo año fue agravando la crisis, porque provocó un desbalance en la precaria “estabilidad” económica alcanzada dado que generó un enorme gasto en armamentos, que no se tradujo en ningún negocio asociado (como los seguros o la reconstrucción), y que no obstante logró unir a los connacionales – una vez más - en un proyecto común por distinguirse de los enemigos peruanos. Casi al finalizar el periodo presidencial de Durán Ballén, se produjo un fraccionamiento al interior de su gobierno por el juicio político al vicepresidente Dahik y su posterior destitución, lo que ahondó en una crisis política y de los partidos tradicionales. En 1996, esta crisis política y del sistema de partidos se agudizó aún más al llegar a la presidencia Abdalá Bucaram, quien gobernó apenas seis meses dado que fue depuesto por el Congreso Nacional en un confuso juicio político en el que se aducía incapacidad mental del gobernante. La presidencia interina (1997-98) de Fabián Alarcón fue el signo de un profundo retroceso en cuanto a la consolidación del sistema democrático en el país, porque su ilegítima elección fue el fruto de un pacto entre algunos de los partidos que agonizaban por contar con una reducida aceptación popular y la “tutela” de los militares. Esta intervención de los militares, que inaugura en el periodo de retorno a la democracia en Ecuador el papel de “árbitros de última instancia” en momentos de crisis política e institucional, se repetirá dos veces más en 2000 y 2005, con las caídas de los presidentes Mahuad y de Gutiérrez, respectivamente. La crisis financiera de 1998, la más grave de la historia ecuatoriana reciente, en la que más del cincuenta por ciento de las instituciones bancarias pasan a manos del Estado quien tiene que asumir el altísimo costo económico del salvataje junto con el congelamiento de los depósitos de los ahorristas, terminó por hundir al país en una crisis económica, política

y moral de enorme envergadura. Estos acontecimientos, rápidamente reseñados, frustraron los pálidos intentos de configurar un nuevo proyecto de Estado-nación que podía vislumbrarse con el retorno a la democracia en 1979. Más bien se mostró en este ulterior fracaso, el conflicto entre el Estado nación con el pueblo-nación, aunque sin que se produjera un enfrentamiento al extremo de negarse uno al otro. Es en un contexto de esta naturaleza, donde hay que ir ubicando la reproducción y actualización de la nación de los Latin Kings en Ecuador.

Los comienzos

La nación de los Latin Kings en Ecuador se funda en el año 92, precisamente un 11 de noviembre. El acto de fundación es registrado casi al mismo tiempo en Quito y en Guayaquil, aunque Quito llevaba una delantera de casi dos años, sin que en ese momento hubiese conexión alguna entre las dos ciudades. El lugar escogido para este acto de bautizo de la futura organización en Quito es la plaza principal de la urbanización “Primero de mayo”, ubicada al sur de la ciudad. Se trata de un lugar con unas características dignas del importante acto. En efecto, consta de la plaza propiamente dicha y de una doble escalinata que bordea las casas del barrio, teniendo una altura que le permite obtener una vista muy importante de buena parte del sur de Quito.

En la pared que divide la doble escalinata es aún visible una pintada con el texto “*Latin Kings*”. A un joven ecuatoriano que cada año regresaba a Ecuador a pasar vacaciones, y que venía de New Jersey, ciudad donde vivía con sus padres emigrantes, se le atribuye el apareamiento en Ecuador de la nación. King Juice -es el nombre de nación (la chapa) de este joven- dio los primeros pasos para difundir la visión del mundo y el tipo de organización que había aprendido en la ciudad norteamericana. No tenemos conocimiento de las conexiones que este joven ecuatoriano tenía con los Latin Kings del norte, ni de qué modo entró en contacto con ellos antes de traer al Ecuador la experiencia de una organización que estaba en pleno desarrollo en Nueva York bajo la conducción de un líder histórico llamado King Blood (Brotherton y Barrios 2004:14). Ha de notarse que un año antes, en 1991, es cuando el grupo, que se había ido

consolidado al interior de las cárceles norteamericanas, empieza a difundirse en las calles de los barrios de Nueva York (Brotherton y Barrios op. cit.). Tampoco se ha podido establecer si King Juice traía consigo al Ecuador algunos de los textos de la literatura LK, es decir el conjunto de los textos canónicos de la organización, que elaborados originalmente en Chicago, han sido actualizados posteriormente en Nueva York y otras ciudades de los EEUU. Estos textos componen la denominada *Biblia LK*. Los testimonios indican poco probable que King Juice tuviese esa literatura, por el hecho de que en estos primeros veranos de su llegada al Ecuador él no había sido aún coronado rey tratándose solamente de una “fase”. Fase y rey son los grados de una amplia escala jerárquica donde el uno y el otro son, respectivamente, el peldaño más bajo y el más alto. Esta claro que esta distinción, muy importante al interior de la organización, pudo no haber tenido la misma importancia en aquellos años dado que la nación empezaba a dar los primeros pasos, y que tratándose de una organización cuyos ingredientes fundamentales eran traídos del exterior a ningún joven se le hubiera ocurrido dudar de su originalidad. Este, creo que es un aspecto relevante que es necesario resaltar: el momento fundacional de la nación en Ecuador no respondió a la aplicación de un patrón claramente definido por medio de reglas estrictas como podría pensarse de una organización con características similares como por ejemplo una secta.

Esa naturaleza borrosa que daría cuenta del momento inicial de la organización en Ecuador constituye, a mi manera de ver, un elemento fundamental que tiene repercusiones en el desarrollo de la organización en los años venideros en cuanto a ciertas peculiaridades ecuatorianas de la nación sobretodo en el tipo de relaciones que se fueron estableciendo con los líderes de los EE.UU en particular en los últimos años.

Fuera lo que fuese, King Juice se traía de los EE.UU una idea, una portentosa idea que mezclaba varios retazos y lograba articular un discurso que indudablemente creó mucho sentido en las primeras personas con las que se juntó en sus estadías veraniegas. Hablaba de una “nación de reyes latinos y reinas latinas” que luchaba en contra de la injusticia y la discriminación que sus miembros padecían en el país en el que vivían; que actuaba para defender y tener en alto el nombre de la “raza latina” disminuida en un país racista. Hablaba de una organización con leyes y propósitos y con un orden jerárquico estrictamente concebido. Hablaba de hermandad, de que los miembros de esa

nación son todos hermanitos, un pueblo de hermanitos que se protegen recíprocamente. Contaba historias de una organización que cada día se volvía más potente, capaz de suscitar “respeto” en los territorios en los que actuaba.

En alguna esquina de “la Primero de mayo” King Juice echaba a andar un sueño, el de tener un grupo de jóvenes reunidos alrededor de una misión, de pertenencia, de autodefensa, de grupalidad y cohesión, en un espacio urbano muchas veces hostil por la presencia de agrupaciones similares que hacía imposible que un joven pueda siquiera concebir su existencia y reproducción social por fuera de la pertenencia a algunos de estos grupos. Traía una idea de organización que habría podido garantizar el esparcimiento, que hiciera posible la organización de bailes colectivos, las diversiones y las farras. Ciertamente, King Juice tenía un poder especial de convencimiento hacia los jóvenes del barrio y además traía esa idea en inglés. Idioma del norte, idioma del poder e idioma que suscitaba un atractivo especial por ser un idioma de prestigio, un idioma deseado, un idioma que abre caminos que proyecta hacia fuera, que reduce la miseria de la cotidianidad, que marca diferencias abrumadoras, que permite el secretismo y que representa un “plus” hacia los *otros* grupos, que lo no pueden entender.

“Plantar bandera”

Como hemos visto, en 1992 King Juice, ecuatoriano de Nueva York, es quien funda la Todo Poderosa nación de los Latin Kings en Ecuador. Sin embargo no será él quien “plante bandera”, porque según los testimonios de King M. (actual líder de la nación) el acto de plantar bandera se da cuando se tiene claramente la misión de expansión de la organización en varias ciudades del país. Ese acto se da por primera vez con King Boy Gean, otro hijo de una familia emigrante a los EE.UU, quien había conocido algunos reyes de la nación en una cárcel de Nueva York en la que había estado recluso.

Boy Gean planta bandera en Guayaquil en 1994 dos años más tarde respecto de lo acontecido en Quito. Lo hace un año antes de que en los EE.UU., en Nueva York y Nueva Jersey, Antonio Fernández (conocido como King Tone), cabecilla de Brooklyn, asciende a Corona Suprema e Inca de la Almighty Latin King and Queen Nation en esos estados. King Tone es bendecido (una especie de “sagrada autorización”) por King

Blood para asumir la conducción de la nación. El nuevo líder quiere imprimir un giro en la conducción del grupo, declara que éste tiene que renunciar a su pasado violento para sobrevivir y por ello comienza una campaña para reformar la organización y convertirla en un movimiento comunitario (Brotherton y Barrios, 2004). No sabemos si el giro dado por King Tone haya tenido alguna influencia sobre el tipo de liderazgo que Boy Gean pensó para el grupo en Ecuador, que según los testimonios tuvo una dirección similar.

El acto de plantar bandera nos dice de la intensa vocación simbólica que caracteriza a la nación. Aunque ésta ha atravesado por múltiples crisis de identidad y ha estado a punto de deshacerse en varias ocasiones, ese acto fundacional de plantar bandera ha sido como un ancla a la que referirse cada vez que ha sido necesario replantear la existencia de la nación y lo que se asume como sus raíces profundas.

Plantar bandera es un “acto sagrado” que pone en el “olimpio” de los reyes fundamentales e inolvidables a los que lo han realizado. Ellos ocuparán siempre un lugar especial en la escala de los reyes; sus nombres constarán en los manifiestos que son textos de actualización de la literatura de la nación y algunos, los que se consideran los líderes más importantes, serán nombrados y venerados en los rituales que se realizan en las Universales –las reuniones periódicas multitudinarias– en las cuales la recordación de determinadas fechas se parece a las celebraciones de las fechas patrias.

1992 es la fecha estampada en todas las camisetas amarillas y negras (los colores de la nación) que los jóvenes utilizan en sus reuniones y en momentos festivos. Sin embargo King Juice no ha entrado en el olimpio, esta presente solo en los manifiestos como el fundador de la nación. Esta desconsideración se debe a que en el momento de fundar en Quito a la nación él no era rey como ya se ha dicho sino solo una fase. Este hecho permite entender uno de los aspectos más relevantes del funcionamiento de la nación, su fuerte jerarquía. Es ese aspecto que garantiza que la naciente nación prospere y se consolide en esos años. King P. que forma parte de la nación desde el 1998 relata que aquellos años la nación era otra de lo que es ahora:

...hay mucha diferencia entre aquellos años y ahora y ¿por qué? porque no era así, como se garantizaba que no fuese así- por que éramos pocos, y entre los pocos que estábamos nos conocíamos todos, y era muy rígida la nación entonces. Había hermanitos que tenían el control... y la nación tenía un respeto total y absoluto y llegar al líder era un campo minado, aunque sea darle la mano, era difícil y eso es lo

que ha pasado ahora, si me entiendes, y los que vivieron ese tiempo quizá se sintieron muy dolidos no por no alcanzar la nación, que fueron muy permisivos con los que han venido ahora y son altaneros, con ese grado de irrespeto, y ese grado de malcriadez de hacer lo que han querido hacer, romper la constitución de la nación, empezar una nueva nación con ellos, cosa que no es válida, estoy hablando de los conspiradores...

Los dos periodos: primitivo y conservativo

Este testimonio muestra cómo, desde el primer momento, es crucial el control de la organización y a medida que esta va incrementando el número de sus miembros el control y la disciplina como condiciones básicas para el mantenimiento del orden se hacen más difíciles de ejercer. A esto hay que agregar que los miembros de la nación reconocen como parte fundamental de su historia la articulación de dos periodos que marcan el paso y el desarrollo de la organización. Estos dos periodos - verdaderas fases que dan cuenta de la evolución de la nación – se encuentran relatadas en los textos canónicos y de ellas dan testimonio los informantes entrevistados cuyos resultados están contenidos en el trabajo realizado por Brotherton y Barrios (2004) en la ciudad de Nueva York. En el Ecuador, los miembros de la nación (en particular los más antiguos) tienen clara la definición de estos dos periodos y su diferencia. King M. afirma:

Hay dos periodos, el primitivo y el conservativo: lo primitivo estamos hablando desde el 92 desde que se funda, se forma la nación aquí, se instala aquí, hasta 2001, –ahí es el cambio- desde el 2001 en adelante la fase conservativa – cuando es que nosotros ya pensamos las cosas antes de hacerlas. Cuando nosotros ya tenemos que pensar en todos los que están atrás de nosotros para o sea hablarse las cosas, ya no es como lo primitivo, por que me lanzó una piedra yo le lanzo una bala, si me entiendes. Ahora me lanzas una piedra, ¿que hacemos? en conjunto con los supremos lo pensamos, o sea quizá yo llamo a lo conservativo a la madurez.

En la misma línea King Chino Ice expresa que:

La etapa primitiva trata de un rey como rey cuando está en un periodo en que comete toda clase de atrocidades, si me entiendes, por algo se llama etapa primitiva por lo menos, ahí comenzó la etapa conservativa, que es una etapa que yo te digo que esto ya se acabó, ¿por qué razón?, bueno como empezó a haber problemas, la gente comenzó a andar en un perfil bajo, entonces obviamente te tapabas, sí era lo conservativo, sí, se llama etapa conservativa por que cuando estás como momia por que obviamente tú a una momia la envuelves y que pasa, se conserva no, y es lo mismo acá se conserva, como que se mantiene esto, - ¿y ahora? – es la etapa del nuevo rey –el nuevo rey, que sería lo de ahora- nos falta para llegar a la etapa de nuevo rey, es una etapa de nuevo rey ... de manera individual, pero más en general de la nación, -falta rato para eso- no falta mucho, falta mucho...

Si se toma en cuenta que esta articulación de las dos fases (y una tercera, la del nuevo rey, aún por darse) parece ser una característica propia del funcionamiento de la nación LK a nivel general, se puede inferir que no sería pensable la una sin la otra, esto es la conservativa sin la primitiva. Las implicaciones de esto se analizan en detalle en otro acápite.

En el barrio de la Garzota, en Guayaquil en el año 1994, King Boy Gean como hemos dicho es considerado quien oficialmente planta bandera de la nación en Ecuador. Las primeras reuniones se desarrollan en un pequeño parque cerca de un centro comercial llamado Garzocentro, un espacio en el que se juntan grupos juveniles de cultura urbana que practican el rap y el hip hop. ¿Tienen algo en común los dos lugares de Quito y Guayaquil en donde se planta bandera? Fundamentalmente son lugares que hacen parte de barrios populares.

King Boy Gean venía de Nueva York, y esto por las reglas escritas de la nación, significaba que para plantar bandera en otro país debía tener un permiso escrito de parte del líder de esa ciudad que lo facultara a abrir un capítulo en otro lugar. Nunca se ha podido comprobar si efectivamente existió o no este permiso. Durante los años posteriores este asunto del permiso fue motivo de encendidas discusiones al interior de la organización.

Aún más, cuando en 1996 aparece otro joven ecuatoriano proveniente de Chicago King Lucky, quien reivindica para él el liderazgo de la nación constituida dos años atrás. Lo hace en nombre de la misma regla la que determina que si se trata de un rey que viene de la “madre patria” es decir de Chicago no necesita tener ningún permiso para plantar bandera en otro país a diferencia de lo que se da en el caso de los reyes de Nueva York. Se trata de un signo evidente de la supremacía de Chicago sobre cualquier otra ciudad del mundo y una de las consecuencias más efectivas del reconocimiento indiscutido de ser la madre patria de la nación LK. Ese reconocimiento otorga una “bendición” especial (esta es la expresión que se usa en los testimonios) a alguien como King Lucky que, llegando a Ecuador, se percibe a sí mismo como el que tiene la potestad de liderar a la nación. King Polo explica así este hecho:

Cuando llegó el Lucky, realmente recién venido de Chicago, de donde tenemos nosotros el conocimiento, la madre tierra, si alguien viene de NY de cualquier otro lado en un lugar donde se necesita abrir la nación de los Latin Kings necesitas tener los permisos respectivos, si viene alguien de Chicago que es la madre tierra no necesita ningún permiso, esa persona viene con una bendición, que puede plantar una bandera sin permisos de nadie, por la misma razón de que el padrino (*es el mayor grado alcanzable en la nación*) Lord Gino, es quien lleva a Chicago...

Por lo tanto, se produce un enfrentamiento entre King Boy Gean y King Lucky por la supremacía en la nación. Algunos testigos narran que esa confrontación se desarrolla en un parque de la Garzota pegado al centro comercial llamado Garzocentro y los dos protagonistas utilizan el inglés como idioma para enfrentarse. Este hecho reviste el acto de una dimensión casi mítica dado que muchos de los presentes –otros reyes – no logran entender los contenidos de la animada discusión. No obstante, el resultado es un arreglo virtuoso: la repartición de la nación, con la cual el norte será liderado por Boy Gean y el sur por Lucky.

El apareamiento de Lucky no significó sólo que la nación LK atravesara por un momento conflictivo de liderazgo, sino que se empezaron a producir profundos cambios en la concepción de la organización y consecuentemente en sus actuaciones. En efecto, los dos líderes representaban dos modos distintos de pensar la nación.

El uno, el de Boy Gean, perteneciente a la tradición de Nueva York, tenía como una de las ideas principales la de formar una organización alrededor de la creación de espacios de esparcimiento en los cuales el elemento musical era predominante. Boy Gean, que en esa época era rapero, se mostraba capaz de organizar fiestas en discotecas (como Latin Palace en la ciudadela Urdesa) o alquilando otros lugares en la Garzota, siendo la música y el baile rap los ingredientes principales con los cuales los jóvenes se acercaban a la organización LK.

Parece, además, que en las intenciones de Boy Gean la denominación de “Latin Kings” quería ser el nombre de una agrupación musical o de un sello discográfico que promoviera jóvenes cantantes⁹³. Prácticamente en todos los testimonios recogidos está presente el hecho de que los primeros intentos de acercamiento a los LK se daba en

⁹³ En la actualidad Boy Gean es un afamado cantante de regueton y ya no pertenece a la nación.

medio de fiestas y bailes organizados por los hermanitos. King Chino Ice, uno de los más antiguos integrantes de la nación recuerda de este modo la primera vez que se acercó a los LK en la discoteca Latin Palace:

... él (Boy Gean) presentó Latin Kings como: “somos una hermandad que esto que el otro y prácticamente si me preguntas a mí en ese entonces eran ya de 19 años la mayoría de la gente, lo veían como algo bueno a él, es de los raperos de pronto, por que todo el mundo era de pantalón ancho pero ropa buena: que chaqueta Tommy que chaqueta Perry Ellis...

Estos encuentros permitían la exhibición de un estilo de vida ligado al género musical del momento que era el rap, mostrar la ropa ancha y de marca y también las habilidades en el break dance. Todos elementos constitutivos de la mayoría de agrupaciones juveniles y con un sello especial del que se valían los Latin Kings que era su afiliación a una organización cuyas raíces, los Estados Unidos, eran precisamente el “lugar de origen” de esos estilos de vida.

El testimonio de un ex líder e integrante de otra organización juvenil (hoy utiliza su nombre propio y no quiere ocultarlo) que apareció por esos mismos años en Guayaquil, confirma los recuerdos que los miembros antiguos de los Latin Kings tienen de aquel periodo inicial:

Vivía en la parroquia Jiménez, un sitio medio complicado. Viví ahí hasta los 11 años. A los 12 me involucré en el mundo de las pandillas, en un grupo que se llamaba “Los Rebeldes”. De ahí hicimos una pandilla autónoma del colegio Aguirre Abad, se llamaba “Los Alemanes”. De ahí empezamos a frecuentar discotecas. Un amigo que ahora está en Chile, “Patraña”, formó lo que ahora es “Nación de Hierro”, con el nombre de “Hombres de Hierro”. El nombre cambió porque empezaron a ingresar mujeres. Los “Gamines de Hierro” fue un proceso más adelante. Fuimos una de las organizaciones más numerosa de ese entonces, más o menos en 1994. *No había todavía guerra de pandillas, todos nos llevábamos bien:* “La Estrella de Cinco Puntas”, “Latin Kings”, la nuestra... La gente competía en las discotecas, bailaban break dance en las discotecas. Yo soy uno de los primeros de todas estas organizaciones. El formador de los “Latin Kings” era cantante y cantaba en las discotecas. “Master”, que es una de las organizaciones más viejas del Ecuador, más que los “Latin Kings”, empezó como grupo musical, con ideología de aquí, aunque tenga raíces extranjeras, son cien por ciento ecuatorianos. Las otras cuatro organizaciones vinieron de golpe: “Kings”, “Ñetas”, “Big Klein” y Hierro. Compartían tarima, se llevaban bien. Inclusive los Ñetas eran los que organizaban reuniones entre las cinco organizaciones, porque se había quedado en que no se iba a dejar que otra más salga porque dañaba la imagen. *En ese tiempo todo era paz.* Sin embargo una vez, me acuerdo, hubo una guerra contra los rockeros en Garzocentro, porque compartían dos géneros distintos de música, los unos hip-hop y los otros rock. Fue grande esa pelea, una de las primeras. Luego se cerró una discoteca, las organizaciones ya no tuvieron la convivencia de antes y empezaron a crecer. Nosotros

como “Nación de Hierro” nos unimos a “Los Gamines”, una organización que íbamos a destruir porque se encontraban muy cerca de nuestro territorio, pero después, cuando nos dimos cuenta de que el líder era un amigo de pelota y todo eso, unimos las dos agrupaciones y se formaron los “Gamines de Hierro”. Fue más grande que la de los “Kings”. Tuvo 29 sitios de reunión, en 29 partes de la ciudad (George Asanza, 2008, las cursivas son mías).

Dos elementos se pueden resaltar en el relato de este joven de 29 años. El primero es que hubo un momento en el que las organizaciones juveniles de la calle pudieron convivir, actuar o competir en el ámbito de la música y la performatividad callejera. Los primeros problemas ligados al conflicto violento se dan a raíz de que un espacio –el de una discoteca (el Latin Palace)–, en el que se hacía posible la convivencia gracias también a que la competencia se canalizaba en formas de una confrontación de estilos musicales diferentes, se cierra y con ello la posibilidad de ir teniendo otros espacios apropiados para la convivencia pacífica. El segundo es que George hace referencia al hecho de que en un colegio, el Aguirre Abad, uno de los más grandes de Guayaquil, al que se inscriben la mayoría de jóvenes de sectores populares y marginales de la ciudad, es el lugar en el que se forma una pandilla, la de los “alemanes”. No es un caso aislado, dado que hay otros también en Guayaquil y en Quito y en otras ciudades grandes del Ecuador. Como hemos visto en el capítulo sobre militarismo y masculinidad, el espacio de los colegios puede representar el que mejor prepara el terreno para dinámicas de guerro y prácticas de masculinidad así como de enfrentamientos entre diferentes bandos. De ahí que cabe preguntarse no solo si en los planteles educativos existen condiciones adecuadas para desalentar la conformación de agrupaciones de esta naturaleza, sino si estos mismos escenarios funcionan como disparadores de esas agrupaciones. El testimonio de un docente del Aguirre Abad confirma la presencia de pandillas u organizaciones juveniles como los Latin Kings al interior del plantel educativo y da indicaciones sobre el perfil socioeconómico de la población estudiantil:

Las condiciones socioeconómicas de nuestros estudiantes, sus características es de un perfil bajo, medio muy poco, lo demás tiende a un perfil socioeconómico bastante. Vienen del Guasmo, tenemos de las Malvinas, de Mapasingue, tenemos de Durán, de las periferias de Durán, también muchos de la parte del Recreo. Gran cantidad de estudiantes de estas áreas marginadas.

En el conjunto deben ser unos tres mil estudiantes en la modalidad matutina y vespertina. Tenemos el problema de deserción de estudiantes a partir de cuarto año, tenemos el problema que a medida que va avanzando cuarto, quinto y el sexto estos estudiantes se van retirando.

De lo que conocemos por los estudios hechos por los encargados de Bienestar Estudiantil de la institución que por cuestiones, problemas familiares, problemas económicos que tenemos, que son muy serios y eso tiene su incidencia, padres que están en otro lugar, fuera del país, familias un poquito desorganizadas, eso da lugar a que los chicos de repente pierdan hasta ese entusiasmo por estudiar. Nosotros los maestros, todos los días nos convertimos en psicólogos realmente, porque ese es nuestro trabajo, inculcarlos, motivarlos, levantarles el autoestima, que muchos lo tienen muy baja realmente. Los problemas les llevan a eso, problemas socioeconómicos los llevan a este tipo de problema, de repente, tenemos casos realmente, de que hemos hecho encuestas, de que los chicos llegan sin desayunar y muchos no tienen siquiera la esperanza de ir al medio día con encontrarse con un plato de comida, eso dicho por ellos, yo he conversado particularmente con ellos, muchos que de repente se quedan dormidos, hoy en la mañana tenía cuatro, cinco estudiantes dormidos y los llamé pero fuera del curso, después, conversé con ellos y hay problemas serios de familia, no hay control.

Dentro de mi experiencia laboral en esta institución hemos tenido serios problemas por cuestión de pandillas, ha habido problemas incluso internos, se han encontrado pandillas, he escuchado que hay los Latin Kings, los Ñetas, algo así, esos son los más nombrados, tienen sus elementos ahí, no hay identificados, ellos se rumoran, el uno dice si, el otro se bromea, 'él pertenece a Latin King', lo dicen como una broma, como que es algo espectacular. Ha habido choques, enfrentamientos dentro de la institución.

Las paredes de nuestra institución y de los cursos incluso estaban marcadas por todos los graffitis, todo lo que escriben ellos, pero ahora tenemos la suerte del control y no tenemos ni una sola pared rayada.

Creo que las pintadas y los grafitos son formas de manifestarse de ellos, un modo de manifestar su inestabilidad emocional, económica, su rechazo a la indiferencia que se le presta realmente, porque a la final nosotros también los maestros de repente nos portamos indiferentes y las instituciones llamadas del Estado, creo que son las llamadas a ver por ellos, a corregir este tipo de cosas, realmente hay cierta indiferencia hacia ellos y ellos quieren mostrar, demostrarse de esta manera, llamando la atención de esta manera”.

A la precariedad del barrio se va agregando así la vulnerabilidad que experimentan los jóvenes en las instituciones educativas.

El mayor atractivo para muchos adolescentes y jóvenes, especialmente de los sectores populares de las grandes ciudades de Ecuador, que ofrecía la incipiente nación LK, era la capacidad que tenía de organizar esos momentos de entretenimiento y diversión, en aquellos barrios de esas ciudades que se mostraban particularmente carentes de espacios oportunos para estos fines. Esta es una condición que se mantiene aún en la actualidad si se tiene en cuenta que en estos casi 20 años la situación de muchos barrios no solo no ha cambiado desde entonces, siendo que en algunos casos ha empeorado. La mayoría de los entrevistados justifica su ingreso a la nación LK por la capacidad que esta

demostraba tener en la organización de esos momentos de recreación juvenil. Pavel, un rey que entrevisté en Madrid por ejemplo relata de este modo su ingreso a la nación: *“Yo entré porque por un lado me gustaba el nombre, me hacia pensar en un grupo musical, y también porque sabía que iban a una discoteca y esto me gustó”*. Por su lado, una joven que no es miembro de la organización y a quien pude entrevistar asistiendo a una de las fiestas de bailes organizadas por los LK en Guayaquil el último domingo de cada mes, expresa con mucha claridad lo que le atrae de este grupo de coetáneos:

...no le puedo mentir, me atrae bastante (*la nación*), es que yo pienso, y la mayoría de los jóvenes piensan, más que verle lo malo, yo le veo cosas así como encontrar otra familia, si me entiende, claro que no es una familia que va a estar cien por ciento pendiente de ti porque como cada cual tiene sus vacíos, cada cual tiene sus errores, sus malas costumbres, pero igual se encuentra algo y eso es porque hay comprensión entre ellos mismos, porque la mayoría tienen problemas en sus hogares y se pueden comprender entre ellos mismos. Si quisiera unirlos. Porque pienso, es mi mentalidad es que no es tanto como muchos adultos lo toman de que es una escuela de crimen, no tanto eso, yo pienso que ahí tú aprendes tanto lo bueno como lo malo, obviamente mi mentalidad es que no voy a recibir lo malo de ellos sino lo bueno. A veces lo más se debe a la familia, mis padres, no es que me crea la que no tengo importancia en el hogar pero no sé, no me dan lo que yo quisiera, entonces a veces yo quiero divertirme, conocer que sé yo gente, pasarla bien porque no tienen tantas cosas malas sino también buenas. Por ejemplo los collares me atraen, me atraen bastante porque a uno lo hacen sentirse – qué se yo – todo ser humano a veces quiere tener personas que le imiten, que sé yo, ser como un líder. A mí me gustaría ser líder, de que sé yo de jóvenes, que tengan otra mentalidad también. Y todo eso me atrae bastante, me atraen los colores obviamente y lo que significa, el significado porque cada cosa, cada símbolo tiene un significado, obviamente si tienes un collar te van a respetar en la nación, ‘ah ya es queena, ah ya merece respeto’, todo eso.

En el periodo de conducción de Boy Gean, los antiguos miembros relatan como su liderazgo hacía posible la realización de actividades consideradas de utilidad para la comunidad. Este es un rasgo que está presente aún en la visión organizativa de la nación LK; a veces se ha traducido en apoyo directo hacia por ejemplo las poblaciones afectadas por la erupción del volcán Tungurahua por medio de la recolección de ropa alimentos y medicinas, o también hacia la población infantil en ocasiones como la navidad. King Chino Ice se refiere a algunas de estas actividades que bajo el liderazgo de Boy Gean se realizaban en Guayaquil:

Me acuerdo que Gean hacía mingas, hacía trabajos comunitarios. Limpiábamos parques y todo, la gente veía que hacíamos algo bueno, pintábamos, un parque quizás descuidado por el invierno, nosotros lo dejábamos bonito, y que hacían los del barrio,

salían nos daban colas, sanduchito, todo, nos decían bien y en general teníamos hasta reuniones ahí.

Otro testimonio también significativo es el de Maesa, una joven cantante y bailarina de rap y hip hop, actualmente integrante de un grupo musical que se llama Brown Sugar que realiza presentaciones en Guayaquil. Ella fue una de las primeras amigas de Boy Gean, aunque nunca quiso ser miembro de la nación LK. Su mirada, que es la de una persona de algún modo externa, permite rescatar consideraciones muy útiles para reconstruir el ambiente vivido en aquellos momentos:

Tenía once años cuando empezamos a parar en un sitio que se llamaba el Latin Palace, éramos unos ciento cincuenta muchachitos, unos más grandes otros más chicos, que lo que no interesaba era bailar. Ibamos el fin de semana en la tarde, los matiné. Era uno de los primeros lugares en donde se vestía de ancho, se rapeaba o se hacía hiphop. Éramos dos amigos hasta que muchos de esos muchachos se organizaron en grupos: “My family”, la “Nación de Hierro”, los Másters, los Latin Kings...en realidad yo nunca oí hablar de los Latin Kings al principio del Latin Palace. De pronto unos cuantos se empezaron a juntar en una esquina del Garzocentro y eran los Latin Kings, que decían que su grupo venía de los EEUU. Pero eran los mismos que nosotros, al menos al principio. Yo nunca me quise encasillar en un grupo, en ninguno de ellos, para mi esa era una forma de separarse entre la gente. Aun cuando muchas de mis amigas se hicieron reinas por ejemplo (actualmente ninguna de ellas continua en la nación y muchas se arrepienten de haber pertenecido) yo nunca quise saber nada de eso, pero quería mantener mis amigos, fueran del grupo que fueran, porque como ya te dije anteriormente, habíamos sido amigos antes de estas divisiones.

Yo he tenido muchos amigos Latin Kings y ellos a mi me han querido mucho siempre. En la primera presentación que tuve, importante, abriéndole el concierto a un famoso, en la que me tropecé y me caí cuando entraba en pleno escenario y no me quedó más que decir “gajes del oficio, lo importante es levantarse”, en ese momento hubo un coro que gritaba “maaaeeeesa, maaeeeesa..” que era tan fuerte y emocionante que me sacó unas lágrimas, me recuperé e hice mi show sin poder ver el público ya que tenía reflectores que me cegaban, cuando por fin pude ver descubrí ese estadio lleno y una enorme mancha amarilla y negra que ondeaba un bandera amarilla y negra, eran los Latin Kings los que decían mi nombre como si fuera una de ellos.

De hecho podría decir que fue Boy Gean, fundador de la nación y mi amigo de años, el que no solo me apoyó en esto de la música si no el que me puso el nombre artístico que yo llevo: Maesa. Gean me quiso siempre hacer reina y yo no quise. Me puso Maesa porque había buscado un nombre hasta que encontró este que quiere decir Reina Madre, y yo lo adoro.

Si bien no fui latin queen, tuve durante mucho tiempo una relación con un rey, King Chivo. Él era hijo de un diputado. El y yo estuvimos juntos y tuvimos un problema justo cuando ya nos íbamos a casar. (Yo le encontré con la prima en la casa que íbamos a vivir que nos habían dado sus papás...) bueno, el asunto es que Chivo y yo ya habíamos terminado pero nos seguíamos viendo. Un día le acompañamos a hablar con Gean, esperábamos en el carro afuera de la casa de Boy Gean con otro rey que se llamaba Moonface. De pronto vimos que por delante en la esquina de la calle alguien asomaba la cabeza, como espiondo, lo mismo hacia atrás. Chivo salió y de cada lado

salieron un montón de muchachos armados con cadenas, piedras, palos... metimos retro intentamos recoger a Chivo pero el corrió a tratar de refugiarse a la vuelta, en el Cantonés... lo atraparon y le dieron durísimo en el suelo. Hicimos disparar al aire el arma del guardia y todos por fin se dispersaron. Chivo estaba destrozado. Le partieron la mandíbula en varias partes...entre otros daños que le hicieron que prefiero ni acordarme. Le llevamos al hospital.

Parece que para ese ataque se habían juntado varios grupos contra un mismo enemigo, los Latin Kings. Decían que eran Másters, Ñetas y My Family, no me acuerdo bien. Es que al líder de My Family, Carlos Calderón le arruinaron la vida. Él había ganado en se tiempo una especie de concurso, de casting. Estuvo en la televisión y luego fue contratado para ir a trabajar en el show de Xuxa, o sea el estaba a punto de irse de viaje cuando lo mataron, chao viaje chao carrera, chao todo. Era muy frustrante para mi ver cómo entre ellos se hacían daño, ver cómo una vida que podía salir adelante se perdía. Chivo se fue a vivir en Miami después de eso. Creo que eso empeoró después de Gean. Ellos tenían problemas pero hacían también muchas cosas buenas, por ejemplo hacían fiestas sacaban fondos. Eran fiestas muy añadas porque en ese tiempo había en la nación LK muchos niños bien como quien dice. Hacían fiestas en casas con piscinas y les daban esas donaciones a los niños pobres. Era diferente, pero igual causaban líos, a veces solo la envidia era suficiente para desatar conflictos.

El otro modo de concebir la nación y actuar en consecuencia -el de Lucky- que está más ligado a la tradición de Chicago, se orientaba hacia la protección de sus integrantes razón por lo cual instauraba una serie de reglas y comportamientos tendientes a garantizarla. En efecto se trataba de una visión más marcadamente de tipo “primitiva” de la nación como aquella que se traducía en el desarrollo de capacidades de defensa (y a veces de ataque) necesarias para sobrevivir en las calles y territorios hostiles o en todo caso signados por una conflictividad muy intensa. King Chino Ice relata alrededor de estos dos modos de concebir la nación:

La gente de Gean no estaba acostumbrada a eso (*usar armas*), cuando comenzó los Latin Kings no había la costumbre de las armas, no había la costumbre de cuchillos y otras cosa, - esa era la forma de Chicago- y eso se aprendió por Lucky, te enseñaba mañas (*astucias*), donde portar los cuchillos para que la policía si te revisaba, no te los encontrara, era la regla de Chicago, entonces, ya pasamos por esas.

Se puede plantear, por lo tanto, la copresencia de dos almas que componen a la nación LK, la una que sostiene un carácter comunitario y de aglutinación alrededor de actividades de esparcimiento que viabilizan el desarrollo de elementos de identificación a partir de la música y las diversas formas de performatividad corporales, hacia jóvenes que las demandan y, a la vez, de solidaridad hacia grupos vulnerados o que necesitan algún tipo de apoyo, y la otra que prima en aquellos momentos en donde se hace necesario demostrar valentía, capacidad de sortear momentos conflictos con otras

agrupaciones enemigas y cuando hay que mantener el orden al interior de la organización. Este es uno de los tantos componentes duales de una larga lista de otros, de la misma naturaleza, que caracterizan a la nación, se piense -en otro apartado se profundizará este aspecto- a la dualidad simbólica de los colores constitutivos, el amarillo y el negro, la dualidad de administración de los capítulos, con el Inca y el cacique, los dos periodos, el primitivo y el conservativo, la figura del rey que es guerrero y sabio, y otras más.

Si bien los testimonios indican a lo primitivo y a lo conservativo como dos periodos de desarrollo de la nación, en realidad éstos no son solo dos momentos cronológicos distintos (que se dan a nivel de la organización transnacional), dado que representan más bien ciertas condiciones (o almas como hemos dicho) que conviven y están copresentes en la organización. Estas dos condiciones fungen como mecanismos a los que recurrir en determinadas situaciones que se les presentan a los miembros de la organización. Cuando se presentan situaciones de extrema conflictividad como son enfrentamientos en la calle con grupos adversos, o protección de hermanitos agredidos se actúa -como ellos dicen- de modo primitivo (los testimonios dicen que es inevitable), cuando se trata de afinar las medidas de la negociación o del acercamiento a instituciones de gobierno con el propósito de encausar un proceso de transformación hacia la búsqueda de un cambio con respecto al pasado y la existencia de nuevas oportunidades con respecto al presente, se actúa más de modo conservativo.

En el caso ecuatoriano en la historia que intento reconstruir por medio de los testimonios se puede incluso afirmar que el primer momento de la nación -la que fundó Boy Gean- y que se desarrolló hasta 1997, no puede inscribirse plenamente en la dimensión de lo primitivo, porque las actividades que hemos señalado brevemente indican por el contrario que ese fue un periodo conservativo en el que los miembros de la nación (en muy pocos meses, Boy Gean logra reunir a unos doscientos jóvenes solo en Guayaquil) no actúan como una pandilla y se proyectan como una organización de otro índole. Uno de los aspectos que con el tiempo influirá en el manejo de la organización es el rápido crecimiento que se da a partir del año 1999 cuando ya la nación cuenta con casi dos mil miembros. King Chino Ice subraya que en los primeros

años el hecho de que prácticamente todos los miembros se conocían significó un efectivo control por parte de los líderes:

Como te decía, Mauro, en esa época los hermanitos eran referidos (*sabíamos quienes eran*), o sea en ese tiempo a mí me gustaba estar ahí con ellos porque en realidad yo ya los conocía, pues yo ya conocía a muchos de ellos o sea eran la Machala, eran la Garzota, eran ya, ya si son referidos obviamente todos se conocen con todos no es como acá no es como ahorita, que si voy caminando yo no conozco a nadie, comprendes. –que es lo que ha cambiado?- si me lo preguntas a mí?, que se perdió la calidad por la cantidad, eso.- por que ahora estamos hablando de que 1000- estamos hablando de bastante gente Mauro, estamos hablando de bastante gente, y pero obviamente el hecho de llevar tanta gente necesitas el apoyo de otras personas que estén al mando de sectores para poder controlar todo porque , una sola persona no puede controlar todo eso... y ahora ya no es el asunto que existen los Latin Kings solamente como Latin Kings que son como la nación reconocida, sino que también hay grupos de Latin Kings que no sabemos quien son... Obviamente si usted ve, usted está en un sector no, nadie afuera de quienes son los Latin Kings, conocen la historia de ellos, por lo tanto ante la sociedad, todos son Latin Kings,, aquí todos son una sola no. Hay un grupo acá de que acá la nación ha dejado que se vayan que vayan por su lado, ok no nos interesan. Si van a intercalar delincuentes y ya donde se vayan no ¿es cierto? no está haciendo un bien, pero siempre cada delincuente sigue sus actos, se siguen jactando de ser Latin Kings por meter miedo en la calle. Entonces que pasa ante la sociedad son los Latin Kings quienes delinquieron y obviamente entonces uno tiene que en realidad lo que a mí me tocó hacer algunos años a partir de prácticamente el 97, fue el caminar con perfil bajo, eso es lo que me tocaba hacer y de ahí hasta que me fui...

Este testimonio pone en evidencia los problemas que empiezan a surgir en el momento en que el nombre Latin Kings se vuelve popular en muchos sectores periféricos de Guayaquil y Quito en parte debido al apareamiento de las primeras noticias que hacen referencia a una pandilla juvenil muy numerosa llamada Latin Kings. Este proceso de tipificación de los LK no es, por otra parte, solamente local, sino que hay jóvenes que se apropian del nombre porque representa una garantía de protección y de reconocimiento hacia otros grupos organizados. Es una especie de asunción de una franquicia sin que necesariamente el franquiciador hacia otorgado permiso alguno par la utilización de su marca.

Este fenómeno se hizo muy presente en otros países, como por ejemplo España e Italia, en los que muchos jóvenes latinos en situaciones críticas -en la cárcel o en la calle marcada por el conflictiva- se han apropiado de este nombre o de otros como la Ñeta, lo Vatos Locos, como un modo para enfrentarlas. Es en esos años (a partir de 1997) que la nación empieza a ser objeto de una mirada estigmatizadora de parte de los medios de

comunicación y consecuentemente de la opinión pública que la asocia simplemente con el pandillerismo y la hace responsable de muchos actos de violencia perpetrados en las calles de los barrios marginales de Guayaquil y Quito. Una mirada, que no obstante haya disminuido en los últimos tres años, aún esta presente.

Es probable que esta situación haya contribuido a que a partir de 1997 la nación comience un proceso de inmersión y de clandestinidad que durará hasta 2005, cuando en Barcelona primero y luego a inicios de 2006 en Quito se ponen en marcha una serie de iniciativas tendientes a hacer posible la emersión, reconocimiento y búsqueda de legitimidad social de la organización.

1997 es el año en el que Boy Gean es arrestado y recluido en la Penitenciaría del Litoral, donde permanecerá algunos meses. Chino Ice relata que la policía en un primer momento cree que es un miembro del grupo rebelde Alfaro Vive Carajo que por aquellos años sigue activo aún cuando como grupo legal. Se abre un periodo difícil para la nación porque Lucky también decide de ahí a poco tiempo regresar a los EEUU lugar donde pocos años después fallece por cirrosis hepática. El liderato mayor lo asume King Moonface que era hombre de Boy Gean. Muchos testimonios indican (y está escrito en un manifiesto) que Boy Gean una vez que salió de la cárcel habría decidido acabar con la nación y que incluso habría roto sus collares, que es el objeto más importante por el significado simbólico que reviste para un rey latino.

Aquí el testimonio de Chino Ice sobre ese momento y sobre la decisión de Gean:

Él (Boy Jean) estaba en la cárcel por todo como 3 meses no me acuerdo muy bien sinceramente, Mauro, le hice la famosa reunión del parque de las estrellas donde se puede decir que se terminaron los Latin Kings. Se separó y dijo sabes que yo comencé esto y yo lo terminaré. Hermanitos, esto les quiero decir a todos, yo comencé esto y esto lo termino, no es que yo estoy terminando ahorita... bueno vamos a hacer algo mira, lo que voy a hacer es poner de lado esto de las pandillas, les voy a decir que esto de los Latin Kings se terminó que se sepa que no hay más Latin Kings, yo voy a estar acá el que quiere actuar conmigo, caminar conmigo para andar con todo en las calles, para no tener problemas en las calles se van conmigo y si quieren siguen con esto, yo no se que quieran hacer....., yo opté, entonces ya nos apartamos solamente como 12 personas, 12 personas Mauro, -12 de cuántos- habrán sido 60, 80, si era bastante gente, no unas 60, no más, era bastante gente para ese parque...

Es así que se produce una nueva fractura al interior de la organización luego de la primera importante que se había dado entre una facción que reconocía el liderazgo de

Lucky y la otra que reconocía el liderazgo de Boy Gean. En una entrevista reciente este último explica las razones que lo empujaron a tomar la decisión de abandonar a la nación:

La experiencia de ir a la cárcel –me habían ubicado en una sección de máxima peligrosidad– lo que me había producido un enorme estado ansioso y de miedo, y sobre todo el haber constatado que al estar yo adentro tras las rejas la nación no hacía nada para mi, mejor dicho me había abandonado, y solo contaba con el apoyo de algunos hermanitos a título personal además obviamente de mis padres. Este hecho me creo mucha rabia pensé que la nación como iba no iba para ningún lado (...) pero jamás he roto mis collares, esto no es verdad, porque era un rey y siempre seré un rey.

Otro miembro de relieve, Moonface, quedó al frente de la nación pocos meses, en un período que es definido como de transición. Lo reemplazó Eric, alguien que venía de la escuela de Lucky y que lo había acompañado hasta el final. Su liderazgo duró hasta 1999 año en que decidió emigrar a España aprovechando que una tía ya estaba viviendo en ese país. Eric en 2000 funda la nación en Madrid, dando origen a un nuevo capítulo con el nombre de STAS (Sagrada tribu Atahualpa Spain) desligado de la organización de Ecuador STAE (Sagrada Tribu Atahualpa Ecuador) y el asumió la chapa de King Wolverine como ya he señalado. Eric será reemplazado por King M., quien también había sido formado por Lucky y que es el líder de la nación LK hasta hoy.

Luego de su fundación en Quito y Guayaquil, la nación se fue expandiendo a otras ciudades del Ecuador: Machala, Santo Domingo, Esmeralda, etc., ampliando de este modo el número que integra la membresía. La expansión y reproducción de la organización es considerada por sus líderes un elemento fundamental y necesario para seguir “haciendo nación”. Chino Ice atribuye a lo que define “la necesidad de la admiración” aquello que permite el crecimiento ya que muchos jóvenes se sienten atraídos por la organización y la filosofía LK y solicitan entrar en ella por una demanda de pertenencia que normalmente no es atendida por otras entidades sociales.

La nación a lo largo de sus años de desarrollo se instala en un número muy grande de barrios de las ciudades más importantes del país. Como veremos es este uno de los aspectos relevantes que hacen y contribuyen precisamente a la idea de nación en esta organización juvenil. Muchos de sus miembros no tienen contacto directo, salvo a veces en las Universales, en las que de todos modos no todos los presentes se conocen dado

que forman parte de diversos capítulos distribuidos por los barrios de las ciudades. De modo que en el caso de los LK se relativiza aquella casi intrínseca relación entre tipo de agrupación y control de un determinado territorio normalmente muy delimitado y en el que ejercer la acción, un aspecto este muy común entre las organizaciones pandilleras.

En el caso de los LK si bien la organización tiende a ejercer un control sobre los territorios en los que se establecen y desarrollan los capítulos, la construcción de una dimensión translocal y también transnacional (como veremos ahora) representa uno de los elementos más significativos y de diferenciación con esas organizaciones.

Antes de pasar a relatar por medio de testimonios la implementación de la nación en España creo que puede ser útil reportar aquí el contenido de una entrevista realizada en Barcelona por Feixa a K.M. en 2005 que resume brevemente el nacimiento de la nación en Ecuador (Feixa et al. 2007):

(...) En Ecuador (la nación) es conocida como *Sagrada Tribu Atahualpa Ecuador, Organización Cultural STAE Nation*. Se fundó en Ecuador en el año de 1994, cuando llegó un hermano de Nueva York que se llamaba Boy Gean (Gean Carlos cepeda). El fue el primer hermanito en llegar a Ecuador. En realidad no fue el primero, pero *él fundó la nación e implanto la bandera*. El primer hermano en llegar fue King Juice, el 11 de noviembre de 1992 a Quito la capital. Él trajo consigo culturas de Reyes mas no conocimiento, por eso no implantó la nación como es en realidad. En cambio Boy Jean sí vino con el permiso y la autorización de Nueva York, firmado por King BiShop, *quinta suprema* the Lión Tribe is Nueva York. En esos tiempos la nación era muy conocida y respetada ya que nuestros ideales eran de progreso, paz y mucho amor para cada hermano y hermana. Luego en el 96 vino a Ecuador un hermano procedente de Illinois (Chicago) llamado King Lucky (Raúl Romo R.I.P), llegando mas conocimiento de la nación para nuestros hermanos y hermanas, enseñándonos el verdadero, Amor de Rey latino, ya que solo sabíamos una sola cultura que era la de Nueva York pero no las de Chicago y desde ese momento aprendimos las dos culturas de la nación pero hubieron problemas y discriminaciones por las lecciones causando una separación entre reyes y reinas de Chicago conocidos los de King Lucky y los de New York los de King Boy Gean. Hubieron muchos enfrentamientos entre reyes y reinas la cual nuestro emblema se caía a pedazos, hubieron muchas reuniones de paz y unión que no resultaron , ni llegaron a nada, muchos sucesos pasaron en contra de los reyes latinos sucesos que cambiaron todo en la nación , los lideres peleaban por poder , muchos hermanos y hermanas no entendíamos lo que pasaba entre ellos ya que sus pensamientos eran muy diferentes pero muchos capítulos se unieron con King Boy Gean pero esto nos llevo a una destrucción interna que no tuvo solución muchos problemas internos surgieron , como traiciones , codicias y maldades , esto llevo a una gran confusión a King Boy Gean la cual destruyo todo nuestro emblema , nuestras herencias y la vida de muchos, desde ese día muchos fieles reyes quedamos confundidos por la reacción de este hermano que desde ese día paso a ser historia y borrado de muchas mentes quizás no tuvo apoyo de reyes verdaderos pero un líder debe pensar en su pueblo para que el pueblo piense en el, esto sucedió un 13 de

septiembre de 1997, esta fecha es muy recordada por todos los hermanos que estuvimos presente, ya que la nación se acabo, se destruyo por debilidades y confusiones. Luego en este mismo año vino otro hermano que comenzó a enseñar cosas nuevas y darnos una fuerza para continuar en la lucha, este hermano conocido como King Moonface fue un pilar fuerte en la nación. Él trajo consigo la doctrina de nuestra poderosa nación. El comenzó a guiarnos y enseñarnos la humildad que debemos tener como reyes y reinas. Asumió el liderazgo en la nación pero después tuvo que partir a su lugar de origen que era New York, a la partida de este hermano comienza a surgir muchos conflictos por la toma del mandato de la nación, en realidad quien tenía permiso y autorización era Boy Gean, quien fundó la nación. Pero muchos no lo aceptaban por lo que hizo quemando todos nuestros tesoros, y blasfemando la nación en tonos incorrectos, Al ver todo esto muchos hermanos no podían permitirlo. Hubieron muchos candidatos para guiar la nación como King Kasper con cultura de King Lucky y King Wolverine con cultura y escuela de Boy Gean, se hizo una votación a nivel de nación pero el hermano Kasper no participa en ella por evitar otra guerra y asume al poder King Wolverine, que por motivos familiares decide viajar a España donde funda la nación allá, dejando la nación en Ecuador botada, el busco lideres para que asumieran el poder de la nación tanto Ecuador y España pero nadie le acepto dichos poderes, entonces de ahí el hermano Kasper buscado por muchos Reyes asume el poder pero el puso una cláusula que el no asumiría poder alguno sino que enseñaría a nuestros hermanos hacer Reyes de nación y cuando estos Reyes de nación nazcan el hará una elección o el escogerá nuestro líder, así pasaron tiempo luchando y enseñando nación ya que el hermano del anterior gobierno dejo todo en total desorden. Hubo muchos procesos y cambios, las reinas comenzaron a ser mas respetadas, comenzaron a enseñarse muchos propósitos y el progreso comenzó a surgir, muchos hermanos y hermanas comenzaron a progresar. El 22 de mayo del 2000 llega una carta dorada de la Tribu del León in New York, la cual otorga al hermano King Kasper como nuestro soberano esta carta firmada por King Blue (R.I.P) y King Cano supremas actuales después que King Toné cayera detenido, este documento fue traído por King Diablo un rey que ayudo mucho a esta tribu y desde ese día esta tribu es conocida como Sagrada Tribu Atahualpa Ecuador, y nuestro Inca el hermano King Kasper que con el tiempo paso a ser nuestro padrino del ALKQN – STAE NATION por su sacrificio y amor a nuestros hermanos y hermanas actualmente esta oculto por el brillo del sol, ya que es nuestra mente cuerpo y alma”.

Aparecida hace dos décadas, casi por juego y bajo el impulso de unos cuantos jóvenes, la nación de los Latin Kings ha ido consolidando su presencia en algunas ciudades del Ecuador y recientemente de algunos países europeos, a pesar de los múltiples conflictos internos, las separaciones y la fragmentación que se han dado en los últimos tiempos. No obstante la existencia de estos problemas que han dado paso a la proliferación de varios bandos, cada uno de estos no renuncia a reconocerse bajo el lema de la nación LK, siendo los textos de la literatura canónica los mismo en cada caso, los que son actualizados según el rumbo que quieren dar a la organización. Hay miembros que pertenecen a ella de manera continua por más de quince años teniendo ahora una edad que supera los treinta. Otros que a pesar de no pertenecer a ella siguen de una u otra

manera conectados con algunos de los miembros más antiguos y siguen, aunque a la distancia, el desarrollo de la organización. Entre estos “retirados” constan algunos que han vuelto a reflexionar sobre la nación en el ámbito de esta investigación, mostrando en todo momento viva preocupación por su presente y futuro. Para algunos de los líderes actuales con el pasar de los años y la diaria entrega a lo que definen “hacer nación” (una práctica que explico más adelante), se le ha hecho cada vez más difícil dejar la organización y están concientes de que alcanzada una edad ya no juvenil se les van cerrando otras oportunidades de vida fuera de ella. Es el caso de M por ejemplo quien afirma con mucho énfasis que le ha dedicado todo a la nación y que sabe que no puede hacer más de lo que ha venido haciendo hasta hora que es estar con sus hermanitos en las calles y tratar de mantenerse vivo junto a ellos. O el de F quien no se cansa de repetir que, no obstante se considere una persona “normal”, siente al mismo tiempo que pertenece a un mundo diferente, en el que no hay respeto para los jóvenes de su condición popular, no hay trabajo ni justicia, en un palabra “no hay lugar”. Ahí, es donde la nación LK cada día se recorta su espacio, ahí es donde es muy probable que habrá nación para rato.

NACIÓ TRANSNACIONAL

Introducci3n

Ligados a los flujos migratorios desde Ecuador a Espa1a que se intensifican notablemente a partir de final de la d3cada de los 90, debido a razones directa o indirectamente relacionadas con las m3ltiples crisis econ3micas que el pa3s experimenta en aquellos a1os, muchos adolescentes y j3venes deciden emprender ese mismo camino. La mayor3a de ellos lo hacen bajo la din3mica de la reagrupaci3n familiar que a comienzo de los a1os 2000 se activa por las pol3ticas en materia de inmigraci3n de los pa3ses de destino como son principalmente Espa1a e Italia para el caso de la emigraci3n ecuatoriana. Sin embargo hay otros, como es el caso de F. cuyo relato en torno a su experiencia en Espa1a viene a continuaci3n, que deciden salir del pa3s por las m3s variadas razones. De todos modos, para aquellos casos de reagrupaci3n familiar, es importante notar que seg3n estudios realizados (ver Feixa et. al. 2006 para una visi3n general sostenida en un n3mero significativo de entrevistas a “latinos”), la mayor3a de los adolescentes que emigran a Espa1a o Italia lo hacen en contra de su voluntad, por lo cual se exponen a m3ltiples y mayores dificultades para percibir las ventajas de vivir en un nuevo pa3s, y su adaptaci3n ser3 complicada (Su3rez-Orozco, 2000). Esos mismos j3venes experimentan varias rupturas relacionadas con el hecho migratorio. En primer lugar cuando no participan en la decisi3n que su madre, su padre o ambos toman de salir del pa3s para buscar nueva vida en el exterior. Es una decisi3n que solo padecen porque no han sido consultados y que llega repentina sin muchas posibilidades de “procesamiento oportuno”. En algunos casos logran atenuar esta ruptura porque quedan al cuidado de los abuelos o de alg3n otro familiar cercano; en otros experimentan una fuerte sensaci3n de abandono que podr3a conducirlos a buscar protecci3n en organizaciones pandilleriles u otras formas de supervivencia (Kim, 2004). La segunda ruptura se refiere al momento en el que, una vez m3s, por decisi3n unilateral de sus padres, el joven deja el hogar que compart3a con los abuelos, el entorno familiar amplio, el barrio de los amigos y conocidos, el colegio o el trabajo, para reagruparse con sus progenitores, los familiares de “ah3”. La tercera ruptura es la que se produce por un triple desencuentro. El primero es con sus padres, porque las im3genes que ten3an de

ellos ya no son las mismas una vez juntos, los años que han transcurrido han producido una transformación tan profunda que produce de modo recíproco una sensación de extrañeza. Situación que puede agravarse si, tratándose del reencuentro con la madre, ésta ha optado por tener una nueva pareja. Muchos testimonios dan cuenta de la enorme tensión que se crea entre el joven y el nuevo miembro de la familia (especialmente si autóctono, porque resulta “irreconocible” por ser “diferente”).

El segundo desencuentro se produce a raíz de las diferencias, en ocasiones muy notables, que los jóvenes experimentan entre la imagen de bonanza y de buena vida que se habían construido del país donde viven sus padres (imagen que se sostiene fundamentalmente en las remesas que recibían), y el impacto con una realidad de sacrificio, de limitaciones que sus padres les transmiten una vez en el país de destino. Una vez ahí, muchos jóvenes aprenden a su pesar y a veces rechazan la actitud sumisa que tienen sus progenitores en relación al empleo que han conseguido y a la sociedad en general, llegando a no compartir su comportamiento e incluso a avergonzarse de ellos.

El tercer desencuentro es más amplio y de carácter social, dado que los jóvenes, al contrario de los adultos que voluntariamente deciden emigrar, aterrizan en el país de destino sin tener una red a la que hacer referencia para sortear los primeros momentos que normalmente se caracterizan por ser los de mayor complicación. Este elemento de ruptura es tal vez el más significativo, si se tiene en cuenta que en el mejor de los casos la calidad de acogida en la familia y la constitución de un ambiente afectivo se ven fuertemente limitados por los extenuantes horarios de trabajo de los progenitores, quienes ante esto recurren a la escuela como un escenario posible para atenuar el golpe del viaje y del cambio radical. De las entrevistas, sale claramente expresado este afán de los padres de los jóvenes recién llegados, de asegurarles un puesto en un colegio como primera y a veces única medida de su integración a la nueva realidad. Una vez en el colegio, catapultados de una realidad educativa de la que vienen muy distinta a la que ahí encuentran (debido a las conocidas diferencias entre los dos sistemas educativos, especialmente en términos lingüísticos como en el caso del catalán), y con la agravante de que los colegios españoles no están adecuadamente equipados para tratar con estudiantes extranjeros, los jóvenes migrantes experimentan dificultades que ahondan la sensación de desorientación en lugar de atenuarla (Delpino 2007).

Es en un contexto de esta naturaleza, aquí muy brevemente resumido, donde se pueden ubicar algunas de las razones que hacen viable la reactivación y reconstitución de la nación LK en España. Si a esto se agrega –como en el caso de King F quien emigra a España por motivos distintos a la reagrupación familiar como se verá más adelante– el panorama social, político y policial, con el que los jóvenes tienen que hacer cuentas una vez en España puede ser el escenario general para explicar la “urgencia” de “plantar bandera” en muchas de las ciudades españolas.

Los comienzos en España

Según varios testimonios recogidos en el trabajo de campo efectuado en Madrid, Barcelona, Valencia y Murcia, la nación LK tiene su acto de fundación en España en el febrero del 2000 en Galapagar, un pueblo de las cercanías de Madrid. Son King Eric, con la chapa de King Wolverine y King Baby Black los que dan los primeros pasos de la organización a la que les dan el nombre de Sagrada Tribu América Spain (STAS). Esta claro que la nueva organización quiere distinguirse de la versión ecuatoriana (STAE) de la Nación, proyectarse como una organización autónoma, a pesar de la proveniencia ecuatoriana y de la afiliación a STAE de sus miembros.

Es necesario resaltar este aspecto porque es uno de los cuestionamientos que al interior de la Nación se han producido hasta la actualidad: si se debía o no mantener vínculos formales con la organización ecuatoriana por el hecho de que la enorme mayoría de los miembros de la organización en España son ecuatorianos y porque una parte importante son reyes ecuatorianos. Las posiciones se han dividido al respecto y se pueden resumir así. De un lado, hay quienes creen que la nación LK en España, no obstante se deba mantener con una única constitución que fija una concepción unitaria, tiene que construir un rumbo independiente de la organización ecuatoriana porque los problemas y las oportunidades en España configuran un contexto disímil al ecuatoriano. Cuando he preguntado por los inconvenientes o las dificultades que viven los ecuatorianos en España las respuestas han sido:

(King Joker): Hay muchos problemas, primeramente, que aquí no ha habido, no hay mucha nación (se refiere a la nación LK), lo he vivido en carne propia en muchos sentidos, por ejemplo cuando recién llegamos a vivir a Valladolid , la gente te quedaba

viendo un poco mal, te sentías extraño, a la hora de ir a un lugar público te quedan viendo mal, o te dicen no, no. Una vez cuando yo viajaba de Madrid acá, me dijeron de una forma despectiva que no sabía leer, porque yo -nuevo aquí en España, nuevo- no sabía bien cómo va este tema de los trenes, todo eso , y yo preguntando ahí en la ventanilla, y me dicen: Ah, supuestamente los colombianos no saben hablar bien español, pero usted es analfabeto. me dice. ¿De dónde eres?, me dice, bueno algo así me dijeron . Yo me cabreé, no sabía si insultarle o que decirle. Mejor, me dejo confundido, tuve que ir a preguntar a una persona, a uno que estaba ahí esperando, y él me explico cual es el que va. No todos son así, eso si, como en todo lado, hay gente buena, mala, pero en gran mayoría si hay gente que es muy racista aquí en España.

¿Entonces, digamos, hay un porqué de la refundación de la nación, en España?

(King Joker): Si, si, si, porque también hay mucha gente que mira como nosotros, ¿me entiendes?, estamos solos aquí, necesitamos, bien o mal, el apoyo de alguien mas que sea para conversar, para compartir los problemas, los únicos que tenemos son los hermanitos, que incluso estando mal económicamente a veces, han organizado canastos, han ido a dejar cosas a mi casa, ¿me entiendes?, por muchas cosas más, para compartir, hacer unidad, hacer nación.

Por otro lado, hay quienes reivindican el hecho de que la nación de Ecuador se ha vuelto, en relación a otros territorios poblados por miembros ecuatorianos de la organización, como una especie de nueva “madre tierra”, sin perjuicio del reconocimiento incuestionable otorgado a la ciudad de Chicago como la única propiamente dicha. Los que sostienen esta tesis dicen que solo reconociendo la filiación con la nación de Ecuador, toda la organización se puede mantener unida más allá de la distancia que hay entre los diferentes capítulos, y que al revés, la fundación de un capítulo autónomo sólo español, pone en peligro esa unidad de la que se necesita para cumplir con las funciones primordiales de la nación, como son la protección y las oportunidades de progreso para sus miembros. Las divisiones producidas por estas distintas perspectivas se han ido ahondando con el transcurrir del tiempo, y han determinado una profunda fragmentación al interior de la nación no exenta –como hemos visto en el *preludio* – de tensiones y conflictos.

De todos modos, el capítulo español de la nación ha ido adquiriendo una dimensión internacional por haber dado cabida a miembros que no sólo no han sido exclusivamente ecuatorianos -siendo jóvenes de otras nacionalidades “latinas”– sino

también permitiendo la entrada a jóvenes “autóctonos”, especialmente mujeres⁹⁴. De hecho, la primera reina coronada por la organización en suelo español ha sido una joven española residente en Galapagar, que como hemos dicho es el lugar de nacimiento de la nación LK en España. Maverick, que es el apodo de esta joven, así cuenta su experiencia en la organización, por qué decidió formar parte de ella, sus aportes, algunos de los conflictos que ha vivido y el desenlace con su salida.

Encuentro a Maverick en Galapagar una tarde de abril de 2007. En un momento muy difícil de su vida porque pasaba por líos judiciales debidos a su pertenencia a la nación LK que, incluso, la llevaron a transcurrir unos meses recluida en una cárcel –“*en el pabellón de aislamiento junto con etarras porque me consideraban alarma social*”, narra. Ella, que con sus 18 años había participado de la organización desde el primer momento de su fundación, atraída por un grupo de jóvenes latinos “guapos” con estética rapera que se mostraba diferente y “más a puesto” de aquellos “*raperillos españoles que no me agradaban*”.

A mi siempre me gustaron mucho los morenos, además es una cosa que se percibe siempre también no, entonces fue un poco la mezcla, la gente diferente, a mi nunca me ha gustado la gente de mi pueblo y todo eso que hay no, entonces el ambiente aquí era un poco podridazo. Yo también me vestía como rapera, pero muy sola como un cubo rarito, en el instituto me decían ¿por qué te vistes así? y esa música que tu oías pues para encontrar un CD te tenías que patear medio Madrid y encima pagar unos precios desorbitados y luego yo pasar a la discoteca y no te gusta la música que ponen en la discoteca y todo así no se, empiezas a oírla así un poquito, mira mi amiga, mi amiga la chica que estaba saliendo con Eric [se trata de Eric Velastegui] ella es de Bélgica y en Bélgica si que hay mas cultura funqui y con ella empecé a escuchar, pues yo a ella la conocí con 14 años y con ella empecé a escuchar poco mas esa música yo antes me vestía rapera pero no tenia cultura musical así, pero luego con ella empecé a aprender.

Para que Maverick pudiese estar con la nación tuvo que romper con su madre e ir a vivir con Eric, quien, por su parte, la mantenía dado que sus ingresos eran escasos. La vida en la casa de Eric fue lo que mejor recuerdo le ha dejado, porque sentirse parte de la organización significó para ella dar un sentido nuevo e importante a su vida monótona que transcurría en el pueblito. Nunca se sintió una extraña, además porque rápidamente asumió la forma de hablar de los sudamericanos, un aspecto significativo y relevante que le facilitó la integración y limaba asperezas que pudieran presentarse con los otros (y otras) integrantes. En los dos años transcurridos en la casa de Eric, Maverick realizó la traducción del inglés al español de una buena parte de la literatura LK (proveniente

⁹⁴ Lo mismo se ha dado en otros casos en los que la nación ha incorporado miembros no “latinos”, como en Italia (ver Queirolo et al. 2008).

de los EEUU) de la que disponía Eric. Esta actividad le mereció un amplio reconocimiento en la organización. Sin embargo Maveric pasó momentos de crisis profunda que ella atribuye a la relación con Eric que a veces se hacía conflictiva. Es importante resaltar que uno de los señalamientos que hace cuando habla de Eric es la reproducción de una actitud racista (o tal vez despectiva) hacia los españoles. Un actitud racista que como se ha visto es denunciada por muchos ecuatorianos que viven en España. Maverick se da cuenta casi en seguida que uno de los principales motivos de la existencia de la nación en España –el racismo hacia los sudamericanos- es lo que al mismo tiempo ésta reproduce en su acción cotidiana. Maveric describe así los problemas que tenía con Eric:

era una persona muy difícil de entender y muy difícil de aguantar, Erick exige mucho de ti, Erick te absorbe porque el da todo de sí a la nación, el presiona mucho, no te obliga, pero te presiona, te mete mucha presión y a la final era muy agobiante, yo no iba cuando no me daba la gana de ir, y al final decía sabes que no puedo ir, mi novio se va a enfadar, estas no son horas, pero siempre metía como presión, mucha responsabilidad, y había un momento en que decías bueno ahí te has quedado, y empezaban peleas concretas, por mi amiga, a veces por su actitud hacia gente fuera de la nación, yo siempre he dicho que lucho contra el racismo, pero el racismo de todos los lados, en la nación, en ciertas partes hay racismo de los latinoamericanos hacia los españoles, y cuando empezaban a decir que los españoles esto, que los españoles esto otro, yo levantaba la mano y empezaba a decir un momento, yo estoy aquí, yo soy española como cualquiera que pasa por la calle y te mira mal, y entonces si están luchando contra la discriminación y la generalización, que haces generalizando, con Eric discutía porque era un poco racista hacia los españoles.

En este fragmento (y en otros de la entrevista) asoma claramente que para una joven como Maverick la nación representaba un espacio novedoso de socialización, de diversión, de sentido de altruismo y de solidaridad con “lo latino” discriminado y objeto de racismo, sin embargo y al mismo tiempo se da cuenta de los fuertes límites que la nación pone: la existencia de una presión, aunque no abiertamente obligación, de tener que cumplir ordenes o en todo caso tener que hacer cosas sin pensarlo mucho, actuando casi de modo mecánico. Además Maverick, quien se enrola en la nación más o menos por juego, observa y no tolera las flagrantes contradicciones que los miembros de la organización protagonizan en cuanto a que, por un lado, las reglas escritas prescriben ciertas normas de conducta y, por el otro, estas mismas normas se infringen fácilmente. Con todo, lo que mayormente no tolera Maverick es el machismo imperante en la nación, y a la vez el comportamiento dócil y pasivo que tienen las jóvenes mujeres en

relación a este trato de los hombres. Esta constatación le producía asfixia y empezaba a percibir que la nación era un espacio demasiado cerrado que no dejaba que sus miembros convivieran con el resto de la sociedad.

¿Que ideas te hiciste cuando leíste la literatura LK?

Que (las reglas) eran muy sectarias, demasiado comprometidas, no sé como se dice en otro sitio pero aquí es que eran muy “flipao” y otras estaban muy bien. Hay gente como Eric, que piensa que no hay nada más allá de la nación, y otra mucha gente con la que estoy más de acuerdo que dice que la nación son propósitos u objetivos, pero nada tiene que regir tu vida, está tu familia, están tus padres, la sociedad, tu vida personal y todo eso tienes que valorarlo exactamente igual, yo con ellos estoy mucho más de acuerdo obviamente, hay partes que no te gustan, hay partes machistas que no te gustan, y que quieres cambiar, y hay que hacer algo para cambiarlas.

Maverick ya no pertenece a la nación, ha tenido que afrontar un juicio planteado por la Audiencia Provincial de Madrid por el delito de “asociación ilícita” junto con su compañero, también ex miembro de la organización. Sin embargo en los momentos libres sigue apoyando a algunas “reinas” en asuntos relacionados con problemas de discriminación de género que puedan vivir al interior de la nación.

La experiencia de Maverick retrata de modo significativo el papel con el cumple la organización LK más allá de su anclaje a la realidad ecuatoriana, la capacidad de proyectarse como una organización transnacional no obstante el fundamento racial de “lo latino” o tal vez precisamente por la utilización performática de este significante, de las derivas de la “raza” como señala Queirolo (2009) a su vez definidas en términos de “Atlántico latino” (parafraseando a Gilroy, 2003) para indicar un “conjunto de oportunidades y de prácticas del transnacionalismo juvenil y generacional” (2009:129). En este sentido lo “latino” más que una condición de etnogénesis funciona como un espacio de construcción juvenil de prácticas -por ejemplo de estilos musicales- que siendo globalizados puede atraer, y de hecho atraen, a otros sujetos juveniles no latinos.

Interesa ahora mostrar cómo se reorganiza y estructura la nación LK en tierras españolas por medio de las experiencias que un rey vive una vez que decide emigrar a ese país. En la reconstrucción del relato de vida de F, un joven quiteño de 25 años que se ve obligado a emigrar por una situación conflictiva que se le presenta en su país de origen, es posible dar cuenta de aquellos procesos migratorios de *des* y *relocalización* que dan sentido a la transnacionalización de la nación LK. Es haciendo referencia a una

etnografía global y multi-situada (Marcus, 2001; Burawoy, 2000; Boruchoff) que permita observar las conexiones y los intercambios entre lugares distintos y sin embargo unidos por dispositivos de comunicación como es el Internet, por los viajes y las idas y vueltas imaginadas o concretas, que se puede ir registrando la dimensión transnacional de una organización como la de los Latin Kings.

Relato de vida de “F”, un rey latino en España (ida y vuelta)

En el mundo en que viajo estoy incesantemente creándome. Y es yendo más allá de las hipótesis históricas e instrumentales que iniciaré mi ciclo de libertad. (*Frantz Fanon, Piel Negra, Máscaras Blancas*)

Entrada

El viaje de F abre varias temáticas que delinean el universo de registros en los que esta vida se desarrolla, mostrando al proceso migratorio como un develador de subjetividades, de la relación con la marginalidad, con la exclusión y con las formas de organizatividad juvenil.

Las condiciones sociales de marginalidad y exclusión de las que muchos jóvenes pretenden salir al migrar, se vuelven a encontrar de un modo algo similar en países de destino como España, ante lo cual la organización de los Latin Kings funge como un ámbito que permite la reproducción social de la vida de muchos de estos jóvenes, lo que se da especialmente para quienes - cuando salen del país por reagrupación familiar -, en contra de su misma voluntad inicial de integrarse a la sociedad española (Delpino, 2007 .; Feixa et. al., 2006; CIIMU, Informe 2005).

Cuando F tenía 17 años perdió a su madre. En el mismo año encontró a la nación LK, organización de la que hace parte desde hace 14 años. En el 2003 emigró a España de donde fue deportado 4 años más tarde a Ecuador. En base a conversaciones que he tenido con él durante este tiempo decidimos contar esta historia que es un fragmento de la vida de F mirado desde *acá* (Ecuador), en un tiempo que es el de *hoy* en el que su liderazgo dentro de la organización tiene más sentido que nunca, y en que -precisamente

por la misma razón- nos es imposible dar cuenta de una serie de detalles que lo expondrían demasiado. Sin embargo, vale la pena anotar que F ha participado en la revisión de esta escritura -antes, durante y después- de su redacción, corrigiendo datos pero sobretodo “expresiones” y “tonos”, en busca de una pertinencia del texto con sus huellas autobiográficas.

Las perspectivas teóricas, que permiten elaborar un sentido en torno a esta relato de vida, abordan tres ejes problemáticos: el rol de la imaginación en la subjetividad migratoria; la reproducción -en países de origen y en países receptores- de condiciones translocales de marginalidad y exclusión; los procesos de empoderamiento y la lucha por el reconocimiento de la nación LK (u organización) como acción colectiva y “sentido de vida” de una subjetividad migrante.

“No hay como mi tierra” [Rememorando la infancia, la adolescencia y la vida en Ecuador: condiciones de marginalidad y exclusión que se reproducen en España]

Los relatos que presento a continuación son posteriores a la experiencia migratoria y resultan testimonios muy diversos, fruto de un ejercicio de memoria que se encuentra ya atravesado de una serie de valoraciones incorporadas en el proceso de integración a la sociedad española. Tal vez lo único que todos estos testimonios tienen en común es precisamente que pueden dar cuenta de dos aspectos *al mismo tiempo*: la reproducción de condiciones de marginalidad (los suburbios de las ciudades españolas resultan tan excluyentes y de lazos sociales tan precarios como los suburbios de las ciudades ecuatorianas), y la situación de exclusión social de los jóvenes (en un caso debido a condiciones socioeconómicas –en Ecuador- y en otro caso debido a condiciones de etnización y racialización –en España-). Esta analítica comparativa permite por un lado apuntalar “la crítica del nacionalismo metodológico” que es posible a partir de la definición del concepto de transnacionalismo, un concepto “que intenta superar la visión etnocéntrica de la experiencia migratoria, es decir la invisibilización del país de origen y las conexiones y relaciones que los migrantes mantienen con dicho origen” (Herrera, 2008: 73), en función de pensar en las condiciones transnacionales de marginalidad y

exclusión. Que *los barrios no aptos para la vida* se reproducen por razones materiales y simbólicas tanto en Ecuador como en España.

La infancia de F no le pedía favor a ninguna historia ideal. Una familia “muy unida”, muchos tíos y familiares cercanos, alegrías y problemas se alternaron pero en su recuerdo “lo básico siempre estuvo: calor y cariño”, que nunca le faltaron, ni preocupación de sus padres, ni lo más mínimo en términos materiales. Sin embargo la nación LK resultó ser un referente fundamental en el momento de una pérdida importante, la muerte de su madre.

Yo siempre fui diferente, hice lo que quise, no malo, pero siempre fui, digamos, curioso. Cuando les vi por primera vez a los muchachos ahí parando por donde yo vivía yo me dije: quiero ser como ellos. Fue después de lo de mi mami. Era hace un montón de años y aquí sigo con altos y bajos, pero a la nación le debo que en un momento duro de mi vida ellos fueron lo único que me importaba.

La vida de F en Ecuador, antes de sospechar siquiera que se iría a España, se repartía entre el trabajo como asistente de contaduría en un colegio católico, como padre de familia de dos niños, como esposo, y como rey en la nación. Había sido difícil sentar cabeza después del duro golpe que significó la muerte de su madre, pero había contado siempre con el apoyo de su padre y de su abuela, un apoyo no solamente material, a pesar de las dificultades económicas que tenían, sino afectivo, una enorme confianza y un cariño que “*pocas veces tienen la mayoría de los niños y los jóvenes*”. Hasta el día de hoy, más de 10 años después de la muerte de su madre, después de haberse casado, emigrado y regresado –“*deportado, humillado y sin un centavo en el bolsillo*”-, cada noche su abuela lo espera con un plato caliente y conversa con él. También lo apoyan su hermano mayor y su tío, ambos confían en que F trabaja por “*el bien de otros jóvenes de manera desinteresada*” como afirma su tía. La presencia de la abuela ha sido muy importante porque le ha permitido tener un hogar, un referente, un sentido de pertenencia en la vida cotidiana. La abuela sabe que los viernes se va a “hacer zona” (el control del territorio) con los hermanitos y llega tarde, sabe que los domingos pasa una parte del día con ellos y el resto con la familia. La abuela parece entender la entrega de F a la nación como una misión cristiana o como una militancia:

esto es como lo más importante de la vida de mi hijo, yo le he dicho que ya deje y se dedique a algo de provecho, a algún trabajo, pero él sigue ahí creyendo, entonces yo

también creo. A pesar de todo, lo que él hace lo hace por los demás y eso es siempre bueno, es como algunos hacen política o otros catecismo, señorita

La vida se complicó para F en ese tiempo de juventud antes de irse a España. Había sido un buen momento para él y para la nación, pero esos buenos momentos se veían alterados, desestabilizados por situaciones imprevistas, por “pitos” (líos) inesperados. F sentía una presión muy fuerte relacionada con lógicas internas de la organización. Problemas y amenazas empezaron a crecer y la ida España se transformó en una opción de salvación.

Dentro de la misma organización de los Latin Kings he escuchado historias muy diferentes en cuanto a sus contenidos, tonos e intensidades. Si F tuvo todo el apoyo de su familia durante su infancia y su adolescencia y a pesar de haber tenido condiciones materiales de escasez, esa misma suerte no les tocó a muchos otros jóvenes emigrantes ecuatorianos en España, entre ellos algunos “reyes” que encontré y entrevisté allá. Contar con “el apoyo de la familia” quiere decir que ésta está volcada hacia el bienestar de los menores, de los hijos, debido a que los padres han logrado establecer un acuerdo de participación compartida con las responsabilidades⁹⁵.

CS es un joven de Guayaquil que llegó a España para reagruparse con su familia a los 20 años. Cuando lo conocimos llevaba ya 7 años en España. Su infancia y adolescencia en Guayaquil fueron muy difíciles, las rememora además con la perspectiva que todos esos años en Europa le han dado la posibilidad para poder pensar en su ciudad y país de origen.

Los comienzos de mi familia fueron duros, viviendo en un cuartito que era en Mapasingue por la Prosperina [barrio de marginalidad extrema]... Entonces los comienzos fueron terrible para mi familia, hubo sufrimiento, para todo muchacho que nace pobre los comienzos siempre son terribles y difíciles para toda la familia, (...)

⁹⁵ Durante la experiencia de intervención del Proyecto CETOJ-Turubamba (en el que se plasma lo que he llamado un acompañamiento para la transformación de la nación LK) he podido anotar que en el caso de aproximadamente el 10% de los adolescentes o jóvenes participantes, se da una situación familiar favorable, a pesar de las condiciones materiales de pobreza. Los jóvenes que cuentan con la confianza de sus padres también disponen del “permiso” y el apoyo de éstos para las actividades de la nación, sean estas culturales, sociales o de formación/capacitación.

esas mismas cosas que pasas así de la necesidad del dinero te llevan hasta discusiones familiares. Pero mi familia afrontó todo eso, salió adelante. Aunque la necesidad de un pobre mismo es terrible, pero se sale adelante, siempre que no falte un pan en la mesa, lo de menos es el techo y que cuentes con tus seres queridos al lado tuyo. Ya entonces salimos de ahí imagínate y fuimos a parar al 8 ½... un suburbio más de Ecuador, entonces fuimos a parar a un sector de el 8 ½, la cooperativa Juan Montalvo... desde la parte de abajo comenzamos, empezamos, éramos invasores, porque no llegamos a comprar una casa sino que llegamos a invadir. Tuvimos nuestra casa, hicimos un casa de cañita, cuando llovía eran unos lodazales terribles que hasta ahora me acuerdo yo que se me llenaba de lodo hasta casi cerca de la rodilla [...] vivimos ahí un buen tiempo, siquiera ahí hasta cuando tuve como unos 8 o 9 años, así fue muy duro...

Este fragmento del relato de CS nos introduce en el que fue su entorno en Guayaquil. La historia de CS es muy distinta a la de F. Sin embargo de que muchas de las historias de los jóvenes que emigran a España se parecen a la de F, es decir que no se trata necesariamente de experiencias de descomposición social más graves que las que podemos encontrar en territorios españoles u europeos en general, los medios de comunicación se empeñan en situar los antecedentes de una “maldad” de los jóvenes latinos en la precariedad de los países de origen. En general sólo se menciona el origen para naturalizar la precariedad, la violencia o la agresividad, para poder extraer luego una relación naturalizante entre origen y crimen. Este discurso estigmatizante de la mayoría de la prensa, los jóvenes ya lo conocen también desde Ecuador. La diferencia es que en España se trata nuevamente de un doble estigma: joven y latino. Edad y “raza”. Autoridades y a veces también investigadores tienden a repetir el discurso de los medios, funcionales a las políticas de derecha, sin medir las implicaciones atroces que estos discursos conlleva⁹⁶. La reproducción de la marginalidad también depende de este círculo narrativo que tiene valor de verdad.

En *Reyes Latinos*, libro escrito por periodistas españoles en tono amarillista, se puede leer la historia del joven “Rodrigo” contado en estos términos.

⁹⁶ A modo de ejemplo de ver el artículo de opinión, alarmista y perversamente nacionalista, “La excepcionalidad española” que publica El País, escrito por David Reher y Blanca Sánchez Alonso, profesores investigadores. Disponible en:

http://www.elpais.com/articulo/opinion/excepcionalidad/espanola/elpepuopi/20090218elpepiopi_13/Tes.

Había llegado de Ecuador con doce años y tuvo que esperar año y medio hasta que tuvo su primer amigo. En su barrio de Guayaquil la vida era dura. Los chicos de su banda y él se drogaban con pegamento y cuando estaban puestos, se hacían cortes en el brazo con el cuchillo para demostrar su hombría. Se peleaban mucho, siempre con otros barrios. Pero en Barcelona fue peor (Botello y Moya, 2005, pp 88-89).

Si bien se puede entender que una de las problemáticas centrales de la emigración latinoamericana a España es la de la precariedad de los lazos sociales en los países de origen, no podemos reducir las causas de la exclusión social que sufren los emigrantes ecuatorianos en España a esa “precaria” condición social de la que provienen. Si bien hay una importante relación entre el *déficit simbólico*⁹⁷ y la dificultad de inclusión, también hay una relación entre el diferencial que surge entre los sistemas valorativos de lo social entre culturas ecuatorianas y culturas españolas. Me refiero a que, si bien los servicios públicos (garantizados por el Estado como educación y salud) se han desarrollado ampliamente en países como España con respecto a América Latina, no podemos decir que esta es una verdad suficiente para determinar el triunfo de un modelo sobre otro.

El desarrollo de los servicios públicos puede ser valorado positivamente en términos estadísticos y de número de beneficiarios, sin embargo en cuanto a participación e integración de las poblaciones minoritarias (españolas como extranjeras) el sistema aparece como un fracaso. El dispositivo pedagógico estatal que opera en la escuela no permite directamente la puesta en marcha de mecanismos de inclusión efectivos. Tomemos en cuenta el testimonio de una psicóloga chilena que vive en Barcelona, madre de un joven Latin King a quien me referiré también más adelante⁹⁸:

...es un poco complicado, porque yo creo que acá los colegios reciben muchos chicos inmigrantes no sólo de Latinoamérica, pero tampoco hay un programa efectivo de integración [...]Te voy a citar una frase del tutor de X, que no es el profesor jefe sino

⁹⁷ Con déficit simbólico nos referimos a que hay un reducido bagaje de referentes culturales y sociales que permitan hacer frente a los agresivos procesos de imaginización estigmatizante de los que son víctimas los jóvenes latinos en España.

⁹⁸ Jefa de familia, psicóloga, que llega a Barcelona queriendo realizar un postgrado en peritaje psicológico penal forense, a través de contactos proporcionados por colegas chilenos. Durante el primer año, trabaja de mesera entre 6 pm y 3 am, lapso de tiempo durante el cual el hijo mayor (14) cuida a la hija menor (4).

es el encargado de acompañarlo, me dice un día, ‘bueno mira yo no sé, hay un chico que viene de Bolivia, de Ecuador, no sé son todos iguales’, es el comentario de él, y ‘no se integra, él está siempre en una esquina, no habla con los otros chicos, tiene dos, tres amigos y yo no entiendo porqué, bueno yo sé que la emigración es difícil, pero nunca tanto’, palabras de él. Bueno no sé qué cara habré puesto, pero no podía entender cómo un profesor, tutor de estos chicos, es capaz de decir bueno la emigración es difícil pero nunca tanto ... Bueno cuando yo le digo a X, qué pasa con el chico de Bolivia, él dice no mamá él no es de Bolivia es de República Dominicana y yo me quedo ah... es un poco eso, cuando el profesor tutor le es igual, es Latinoamérica, da igual Perú, Bolivia, son todos negritos igual, esa cosa se refleja también la integración que tienen los chicos en el colegio.

No es sólo el hecho de que esos dispositivos hayan fracasado -no obstante el trabajo que realizan los trabajadores sociales o los educadores de calle- lo que da cuenta de la complejidad de la exclusión social, sino más bien la postura asumida por la prensa amarillista que da a consumir noticias estereotipadas sobre la base de la racialización de los migrantes. También en los espacios del trabajo y de la socialización existen condiciones que reproducen ese mismo estereotipo, por medio del cual, se exponen a los migrantes como “diferentes culturalmente”. Así, se asiste a la articulación de un potente discurso que termina por imaginarizar los migrantes reduciéndolos a una “pura diferencia cultural”, o a “pobres trabajadores”, o en algunos casos hasta a “potenciales delincuentes”, todo esto no obstante la presencia de dispositivos pedagógicos del estado español o incluso precisamente por ellos.

En Ecuador, la pobreza se caracteriza por producir problemas sociales inatendidos, aún cuando afecte a una mayoría de la población. En España en cambio la pobreza es considerada un problema social que afecta a una minoría poblacional, pero sin embargo su imagen produce consumos mediáticos desaforados. La prensa rosa española no deja de explotar la pobreza y la violencia doméstica (así como no deja de adular a los personajes de la farándula local y global). Las imágenes que explotan la relación entre “raza” y pobreza está presente en los dos escenarios –ecuatoriano y español-, aunque diversamente connotados: “*En Ecuador nos estigmatizan por ser pobres más que por ser oscuros...en España aunque te vuelvas muy rico no te van a dejar de ver como a una especie de indio*”. A tales condiciones de precariedad simbólica, la acogida efectiva a los inmigrantes resulta casi inoperable, casi tan inoperable como es en Ecuador el intento de las autoridades especialmente policiales de desconfiguración de bandas y organizaciones de la calle que como se sabe garantizan orden y protección. Así, la

reproducción de marginalidad se debe en España a la exclusión y a la racialización de las prácticas culturales; y en Ecuador, a la ausencia de oportunos dispositivos pedagógicos y programas estatales que permitan garantías mínimas sobre lo público (espacio, vivienda, educación, salud, etc.).

A esto se debe sumar que los jóvenes ecuatorianos no cuentan en España con la valoración de la familia como una estructura fundamental del vínculo social, como lo es en Ecuador. La familia, la comunidad o el barrio son conceptos ejes de la articulación de la relación social en América Latina que en España tienen menos importancia que el derecho o la ley en general, cuando a los inmigrantes se refiere. En términos de políticas de reagrupación familiar, las familias transnacionales afrontan una serie de limitaciones en cuanto a la realidad que se vive en Ecuador, en donde la existencia de hijastros o de familia ampliada es una situación muy común que la ley española no contempla (Herrera, 2008: 82). La configuración abierta de la familia presencial se ve desconocida por las leyes y políticas de inserción que promueven la reagrupación familiar cerrada, es decir que asume que las familias transnacionales son nucleares cuando en realidad muchas de ellas son ampliadas o monoparentales, y en muchos casos tienen a la madre a cargo de los trámites y los gastos⁹⁹.

F nos cuenta cómo, al llegar a España, una de las cosas que más le sorprende de la vida cotidiana de la gente en los barrios, es que los territorios no son de la comunidad, es decir no se negocian con la gente que vive allí, sino como un supuesto derecho de todos, que abstrae las posibilidades reales de inserción en base a la negociación.

Los parques ahí no son de la gente de ahí, aunque acá en Ecuador también un parque o una cancha de fútbol sea del Municipio, tú si quieres usarlo tienes que hablar con la gente del barrio y ponerte de acuerdo aquí. Allá en cambio yo vi parques, como uno por allá por Cuatro Caminos, donde cada grupo usaba una esquina: los marroquíes por un lado, los negros africanos por otro, los gitanos por otro y los ecuatorianos por otro. Pero nunca hablábamos entre nosotros, cada quien en su esquina y punto...porque todos teníamos derecho. Pero los únicos que no tenían su esquina eran los españoles, esos ni querían vernos...

⁹⁹ La mayoría de los jóvenes que conforman la organización de los Latin King en España (80% de los entrevistados) llegaron por proceso de reagrupación familiar y, en todos los casos, el reencuentro con la madre o el padre fue difícil.

La idea de un derecho puramente abstracto, que no se “ejerce” sino que solo sirve para impedir a los ciudadanos de segunda, o sea a los inmigrantes, que se apropien lo que es “de todos”, resulta en un derecho excluyente. Los inmigrantes están por fuera de la universalidad del derecho, es decir de la exigibilidad del derecho de igualdad. El derecho –universal- sirve para poner a funcionar operaciones de racialización –que niegan lo universal, haciendo caer su máscara- y ponen a funcionar valoraciones locales del otro inmigrante.

Para entender mejor lo que sucede con estos espacios públicos, que son a la vez territorios de negociación de la legitimidad, en donde el *derecho* y el *urbanismo* van en contra de lo urbano, Manuel Delgado ubica el foco de interés de los municipios en las prácticas de regeneración urbana, que son comunes a ciudades como Barcelona, Buenos Aires, Bogotá o Guayaquil, en donde el administrador municipal ha actuado como urbanista en contra de los *urbanitas*. Estas prácticas responden a intereses comerciales y de renta del suelo, producen desplazamientos de los habitantes autóctonos de los lugares regenerados por el aumento vertiginoso de la plusvalía del suelo, y convierten los lugares en parques de diversión para nacionales pero sobre todo para turistas extranjeros. En el caso de Barcelona, y también de Guayaquil, la regeneración se ha acompañado de ordenanzas de civismo, las que ponen en evidencia las intenciones de crear un ambiente aséptico en el que cultivar “las buenas costumbres” y al cual aplicar medidas de control de los ciudadanos. Quienes de este modo tienen que demostrar ser “aptos” para ocupar esos lugares. Delgado (2007) llama “políticas de cortesía” a estos planes municipales, los que reponen modelos antiguos por los cuales los ciudadanos debían mostrar ser portadores de adecuados modales de actuación en el espacio público. Hoy estos modales convierten a las personas que transitan por los lugares regenerados en especies de “extras” -recalca Delgado- de personas que simplemente aparecen ahí, en un espacio vaciado de sentido antropológico de apropiación y depurado de toda conflictividad social. Lugares “bonitos” y “limpios” que pretenden ocultar la pobreza y convertirse en espacios “seguros” por la presencia masiva de policías (en España) o guardias privados (en Ecuador). En estos espacios más bien céntricos de las ciudades o en barrios de alta circulación, se prohíbe actuar con espontaneidad, hay que ir con “vestidos apropiados” y evitar suscitar sospechas, so pena de ser discriminado o

sancionado. Los administradores municipales quieren vender la mentira de que la vida transcurre sólo en el “espacio público” (que en el fondo es privativo). Que la gente viva en viviendas absolutamente precarias y entornos cercanos no aptos para la vida no parecen ser sus prioridades. En los barrios precarios de las periferias o los suburbios, a menos que estos sean expropiados por especulaciones inmobiliarias transnacionales que unen intereses empresariales y municipales en general, los espacios públicos se negocian más allá de la participación de autoridades, en el performance cotidiano en el que los mecanismos pedagógicos del estado o del municipio (escuela, policía, etc.) dejan de ser efectivos y pasan a ser los mecanismos performativos de vecinos nacionalistas españoles que se enfrentan a los gestos performativos de los inmigrantes, generándose ahí una conflictividad antagónica.

Otros testimonios refuerzan esta idea cuando ponen en el tapete el problema de la censura al ruido y a la música. Sin necesidad de ser conducidos al tema, la mayoría de los jóvenes entrevistados dicen sentirse censurados por no poder escuchar la música latina a alto volumen, no poder ni reír, ni bailar, ni contar cachos.

A los españoles no les gusta echar la música alta en la casa como hacemos nosotros...un buen reggaetón y llaman a la policía...dicen que no respetamos y te mandan al... pero ¿y ellos?, no respetan a nosotros como somos.

Se entiende así que las prácticas culturales de cada grupo producen nuevas territorialidades que reivindican el tipo de lazo social predominante en sus países de origen. Entre las formas más comunes de territorialización se encuentra la práctica de la moda, de la música y del baile. Estos elementos utilizados en la estereotipación de los jóvenes latinos en España, como sucede con toda relación de subalternización, es un proceso dinámico, ambiguo y ambivalente. Dinámico porque se configura en función de reglas de consumo cultural y musical que tienen que ver con un mercado global; ambiguo porque la misma música que detestan en sus vecinos latinos puede ser la que bailan en un espacio social reconocido para ellos; y ambivalente, porque aquellos signos que permiten reconocerlos y señalarlos con el dedo, son también los signos de una diferencia limítrofe con el otro español: aquello que los españoles usan para reconocerlos como diferentes es probablemente aquello que también los atrae. Así, el

rechazo de lo latino parece competir con el deseo de lo latino (Hall, 1997; Bhabha, 2003; *passim*).

Los jóvenes organizados no se esconden o asumen el signo de prestigio como propio, es decir no dejan definitivamente de llevar su ropa a “lo ancho”, sino que perseveran en él como una forma de identidad que exhiben, casi de modo provocador, tal como lo hacen en sus países de origen. Juventud y “raza” son dos agentes de exclusión. Para los jóvenes (organizados o no), acostumbrados a formas de exclusión, no es nuevo el hecho de que su presencia en un parque sea sospechosa. En España esta condición se vuelve doblemente estigmatizante: no solo son mal vistos (y discriminados) por ser jóvenes (y vestirse de ancho por ejemplo), sino que también son discriminados por ser inmigrantes, lo cual aparece como una práctica normalizada de control.

El problema no es que nos paren y nos controlen los papeles mandándonos a la... que a ver tal por cual, qué donde vives, a punte grito...jaja... ya estamos acostumbrados...el problema es que siempre se quieren llevar por lo menos a uno...sino para que tanto operativo...

Desde el diario de campo, reporto unas anotaciones sobre la actitud policial en relación a los jóvenes ecuatorianos miembros de los Latin Kings:

La reunión se realizaba en un barrio del sur de Madrid en Pan Bendito, uno de aquellos barrios a los que los taxistas no quieren entrar porque tienen la fama de ser altamente peligrosos. “Y sí que lo es”, afirma el sacerdote de la parroquia, “pero no por la presencia de los jóvenes latinos, dado que aquí los problemas son otros, tienen que ver con la criminalidad organizada, pero esto a la policía no parece importarle”. El lugar del encuentro es una sala de la iglesia parroquial, que como en muchas ciudades ecuatorianas, es el único espacio que acoge a estos jóvenes. Los actos previstos se desarrollan en un ambiente muy emotivo y alegre. Hasta que uno de los jóvenes que “custodia” la puerta entra alarmado a la sala y dice algo al oído de otro hermanito: afuera hay agentes de la 22, el tristemente famoso cuerpo especial de la policía. Si es así, saben que están ahí por ellos, porque están cometiendo el delito de reunión, ellos que son los miembros de una banda latina “peligrosa” que los jueces han declarado “asociación ilícita”. Sí, como si de una organización del tipo ETA se tratara. Con el párroco salimos inmediatamente. Llegamos hasta la parada del metro, bajamos las escaleras, “es aquí donde normalmente los agarran, porque saben que por aquí deberán pasar necesariamente para regresar a sus casas, incluso tienen advertidos a los de la boletería a que soplen la presencia de grupos de jóvenes latinos que con sus atuendos tan particulares son fácil de reconocer” dice el sacerdote. No nos percatamos de nada, todo parecía despejado. Regresamos a la iglesia. Los chicos se tranquilizan y se retoma la reunión. Cuando termina, tomamos la decisión de salir en grupitos de tres personas, por no crear sospechas, por si acaso la 22 efectivamente esté al acecho. Es lo que acontece. Aparecidos de la nada, unos ocho agentes de civil y cinco autos de la policía hacen irrupción alrededor de la parada del metro. Piden los documentos de identificación. Les comunican que han recibido una llamada que denunciaba el robo

de un celular y que están ahí por ello. El tono agresivo y los gestos displicentes los traiciona fácilmente. No hay duda de que el operativo había sido premeditado. Se cumple una vez más una cacería de bandas latinas. Nosotros, los investigadores, nos distribuimos en varias esquinas donde los jóvenes son detenidos, e intervenimos para ser testigos de la actuación policial y también para intentar convencerlos de que no hay delito alguno de por medio. Todos nos declaramos Latin Kings y que, si esto es un crimen, que se nos lleven a la comisaría. Es inútil, a la comisaría irá a parar un joven por no portar documentos, aunque constatemos que es su “portación de cara” lo que determina la momentánea detención. Junto a nosotros está un coronel de la policía nacional del Ecuador, en esos días ha tenido un papel extraordinario como acérrimo crítico de las autoridades locales. Ahora puede vivir en carne propia, estando en el lado contrario, el significado de un operativo policial al límite de lo legal y abiertamente xenófobo. Es una experiencia inolvidable que demuestra, si acaso era necesario, que lo que en Madrid hemos denunciado –el acoso policial a jóvenes latinos– no es una mera hipótesis sociológica.

Se reproduce aquí una situación ambivalente con respecto a la violencia en España que es vivida en muchos casos desde una situación de subalternidad paradójica. Jóvenes como CS han incorporado el referente mediático español como un modelo de sociedad cuando afirma:

A veces, muchas veces, allá [Ecuador] a los muchachos les tienen que meter palo, por que imagínate esa es la corrección que todo te han venido enseñando tus abuelos a los padres y los padres a los hijos y ahora uno que tiene hijos imagínate no continúa eso por que ha tenido otra mentalidad, por que ha venido a España y en España imagínate ha encontrado otro modo de vida, y ese modo de vida te enseña que no puedes alzar la mano, que no puedes tocarles a tus hijos, y te mandan a la cárcel y más que todo, tú sientes el cariño de tus hijos.

El mismo joven que reconoce que la influencia de la sociedad española ha reducido sus prácticas de violencia hacia los menores es capaz de referirse a su propia situación en estos términos:

Dicen que por cada latino que existe, dicen que tiene que haber 20 mozos... entonces es un control terrible [...] mucho más ahora cuando reventó todo eso de la gente, que la nación, se llenó de más control, veían gente ancha y pun te paraban a cacharte...o sea lo típico...

Sin embargo de esta ambivalencia incorporada, algunos de ellos empiezan a generar recursos de distanciamiento en los que aparece la idea de la envidia. Lo que los españoles pondrían a funcionar para discriminar a los jóvenes latinos, sería, de acuerdo a la percepción de los jóvenes LK, la envidia. Ya he señalado anteriormente que la

envidia es uno de los mecanismos que configura el campo de acción de la masculinidad hegemónica¹⁰⁰.

Si en Colombia es difícil ser joven aquí peor [en España]. La gente está siempre viéndote mal en la calle y eso te hace sentirte todavía más orgulloso. Es un tema de que no les gusta nuestra raza latina, parece que no les agrada. Pero es que en el fondo lo que pasa es que quisieran ser como nosotros. Todas las pibas se quieren ir con nosotros, empezando por las mismas españolas. Hasta la mamá de ella [señala a su novia] se casó con un español que dejó a la mujer española por irse con una ecuatoriana. Es que nosotros tenemos más vida en el cuerpo [ríe]¹⁰¹.

La envidia atribuida a los jóvenes españoles, que se expresa sobre todo en términos de masculinidad, tiene un sentido compensatorio en la relación entre grupos de jóvenes españoles y grupos de jóvenes latinos y demuestra que los valores de la sociedad española en sus prácticas culturales dominantes no distan mucho de las formas de relacionamiento de los grupos de jóvenes en Ecuador, en donde la envidia es el principal motor de los conflictos (Cerbino, 2004). Se puede partir de la hipótesis de que una buena parte de las condiciones para la marginalidad y la exclusión reside en prácticas sociales machistas y excluyentes presentes tanto en las sociedades latinoamericanas como en España. Hay un universo simbólico, y formas de valoración social derivadas de él, que garantizan entonces la estigmatización étnica y social –en América Latina- y la estigmatización de la inmigración – en Europa-.

Con el relato de vida se logra mostrar la conflictividad y la incorporación de una subalternidad que en términos estrictamente teóricos sería difícil de plantear, dado que en el recurso de las conversaciones superficiales sale el signo biopolítico: España me educa (dispositivo pedagógico del Estado-nación español) y (*por lo tanto*) a la vez me controla y me discrimina. La reacción a esta situación paradójica por parte del joven ecuatoriano resulta en una incorporación del signo mismo del español en su relación

¹⁰⁰ Los conceptos de envidia y masculinidad hegemónica han sido desarrollado en textos anteriores: Mauro Cerbino, *Pandillas Juveniles*, Ed. El Conejo, Quito, 2004 o *Jóvenes en la Calle*, Anthropos, Barcelona, 2006.

¹⁰¹ Testimonio de un joven colombiano de 16 años, residente en Vilafranca (Catalunya) que hace 3 años no pertenece a ninguna organización juvenil, y que tiene una novia ecuatoriana de 15 años, llegada por reagrupación familiar, 3 años antes de la entrevista, a sus 12 años.

conflictiva con otro modelo para el que él resulta el subalterno. Los españoles introyectan el signo de la subalternidad presente en la idea de “milagro español” (el español es un milagro económico en la medida en que ha logrado recuperar su “atraso” en términos de desarrollo), y lo proyectan en su propia inmigración. El tercero de la relación de subalternización aparece siempre, produciendo una triangulación superpuesta. Ninguna de estas triangulaciones antecede a la otra, ya que resultan planos de un mismo diagrama. La marginalidad se reproduce en tanto las condiciones de inferiorización se reproducen de manera transnacional.

Voy a tratar de decir por qué y cómo, porque fue en ese viaje que me hice gente (...) [*El viaje de Quito a Madrid o la constitución de una subjetividad migrante*]

F se fue de improviso, no tenía contactos previos en España, a pesar de que tenía alguna hermana de crianza o algún amigo de la organización por allá, nunca se puso en contacto con ellos, apenas se guardó un número de teléfono en el bolsillo, que le entregaron de última hora, perteneciente a un amigo de su hermano que sospechaban vivía en Madrid, “por si acaso”.

Me fui porque tenía problemas aquí con la Nación, más que por motivos económicos ya que trabajaba y me iba bien. Trabajaba en el Colegio San Gabriel como auxiliar de contabilidad. Mi madre trabajó en la Iglesia de la Compañía con los Jesuitas y tenía grandes amistades. A pesar de esas cosas positivas, en Ecuador yo tenía otros líos... había muchos líos y tuve que huir de los enemigos de la Nación, o sea de otros grupos. Le comenté de esos líos a mis hermanos y mi padre, era serio porque me acusaban de cosas graves.

F se fue en el mes de octubre (22 o 27) del 2002, tenía 25 años. Se fue con el apoyo de su familia que estaba asustada a pesar de la poca información que él les había dado, tenía miedo de pensar lo que podría pasar si F se quedaba en Ecuador. No había posibilidad económica de pagar en efectivo a la agencia (a la empresa que fungía de coyotero), por lo que su abuelita prestó las escrituras de su casa para empeñarlas como garantía. “*En parte uno, como persona que quiere salir de aquí, busca esas maneras... de que te financien, de poner algo en prenda... yo qué sé... de poner lo que sea con tal de salir del país*”. La idea inicial era “mandarlo” a Londres porque España ya era demasiado “berreado” y tenía miedo de caer en lo mismo en España, ya que la nación

existía allí también, había sido fundada unos años antes por reyes que se habían ido a trabajar a España y había crecido por la concurrencia de hijos de emigrantes ecuatorianos y latinoamericanos.

Por su parte, el relato de King C cuenta también una situación de tensión con la nación que lo impulsa a irse. En el caso de C la diferencia es que los padres y algunos de los hermanos han viajado previamente a Barcelona, y C viaja a la edad de 20 años para reagruparse con su familia. Lo que lo convence de salir de Guayaquil es precisamente los problemas que tiene con la nación, con las supremas (cargos de la jerarquía Latin King), que le acusan de un grave error cometido al interior de la organización. C decide irse y así buscar una nueva vida y alejarse de la nación. Pero cuando llega a España se percibe tan diferente y vulnerable que siente la necesidad de integrarse nuevamente a la nación, a sus actividades, a sus mecanismos de reconocimiento y protección frente a otras organizaciones juveniles, motivos que se analizan en otro apartado.

El viaje de F se dio: averiguaron, la familia hizo los trámites de pago, los coyoteros de la agencia le dieron la bolsa y el pasaje para viajar. Sacó su pasaporte y se fue.

¿Qué pensaba cuándo me iba? Estaba asustado. Ir a un mundo nuevo solo, un mundo que imaginaba tan diferente. Estaba triste, de irme dejando a mi familia. Veía a todas esas personas en la malla del aeropuerto¹⁰² y me daba tristeza pensar que algunas de esas eran mi familia que se despedía de mi. Me iba dejando todo.

La agencia nos había explicado, a mí y a mi familia, que allá en Europa todo estaba arreglado.

Llegaría a Madrid, allí lo esperaría una persona que lo recibiría y lo embarcaría para Milano y después para Londres. Eso le aliviaba, que alguien lo esperaría en el aeropuerto y se haría cargo de él hasta que estuviera en su destino final. Llevaba consigo el dinero de la “bolsa” que debería entregarle a esa persona al llegar, después de mostrarlo en la ventanilla de migración a los controladores españoles. Esa persona lo embarcaría para el Reino Unido. “*Todo está perfectamente planificado*” le habían

¹⁰² La “malla” es una parte del cerramiento que bordea la pista de los aviones en el aeropuerto de Quito, desde donde se puede verlos despegar, ya que no hay muro en esa parte sino simplemente una alta malla metálica. En los años 2000, cuando la emigración ecuatoriana se masificó, la “malla” se llenaba de gente que hacía su última despedida con la mano desde ahí.

asegurado en la agencia. No era para menos: su padre había puesto sus ahorros y la abuelita había empeñado la casa para que ese viaje fuera posible. En Londres lo recibirían y le darían alojamiento los primeros días en un departamento donde viven otros emigrantes hasta que se ubicara en un trabajo. Para el trabajo, probablemente en albañilería o en servicios de limpieza o carga -que aparecía como algo difícil dado que F no hablaba inglés-, ellos mismos le harían el contacto. Así estaría sano y salvo, y con un nuevo futuro por delante y muy pronto podría empezar a enviar dinero para pagar la deuda con la agencia y empezar a ayudar a su familia.

Para ser su primer viaje en avión fue bastante largo, duró 18 horas y realizó dos escalas en Bogotá y Caracas, pero como tenía tantas cosas en qué pensar que lo empezaban a aturdir, mejor se dedicó a dormir, como para acostumbrarse a olvidarse de los problemas y de la preocupación que sentía. De allí hicieron escala en Milano, a donde pensó que volvería en pocos días de camino a Londres, allí le realizaron el primer control migratorio y le sellaron el pasaporte, tuvo miedo de tener algún problema en la aduana, se oían tantas historias de gente que le regresaban porque no tenía bien los papeles, pero no, él pasó sin problema. Hasta ahí todo iba en orden: *“El susto empezó cuando salí en el aeropuerto de Barajas en Madrid, después de ver que nadie me esperaba”*.

Permaneció largo rato muy atento, mirando a todos lados, por más de una hora, y constató que nadie vendría a buscarlo. Entonces se empezó a asustar. No sabía qué hacer. Le habían entregado unos vouchers de un hotel que era donde le debía llevar el hombre que debía recibirlo, hasta embarcarlo para Milano y luego Londres. Pensó que debía dirigirse hacia ese hotel.

Buscó un teléfono, estaba muy nervioso. Tuvo que cambiar un poco de los euros de la “bolsa” para poder llamar por teléfono. Intentó llamar al celular del hombre que debía recogerlo pero estaba apagado. Esperó una hora más y nada, seguía sin contestar. Entonces se decidió a llamar a Hugo, el amigo de su hermano Dany, de quien había guardado el número en un bolsillo sin prestarle importancia, pensando que no necesitaría utilizarlo.

Hugo le contestó de inmediato, F se identificó y Hugo se acordó de él enseguida. Le confirmó que vivía en Madrid. F le explicó la situación en la que estaba y Hugo le tranquilizó, le dijo que esperara allí y que el mismo lo iría a buscar una hora más tarde.

Es algo tenaz, en país ajeno y solito ahí...al principio todo fue super duro. Mi papi, nos adora a nosotros. Y el man siempre ha sido bueno... El man me pagó para que me regrese después de pocos días...(o sea me mandó plata y recibí la plata en España)... y no me regresé. Al mes me quise regresar... chuta... a pesar de que allá era totalmente diferente, al estar durmiendo en un piso o un sillón y tal vez mal visto por la gente, que no puedes tener todo lo que te da la gana sino solo un lugar donde dormir...

Hora y media esperó a Hugo. El se ofreció a hospedarlo pero F se quedó en el hotel del que tenía los vouchers. Intentó pasar los tres primeros días allí pero “era una huevada, una porquería”. Hugo que en su primer encuentro le había advertido que nada era cómo los coyotos lo pintaban en Ecuador, le propuso quedarse con él en vez del hotel. El hotel tenía las habitaciones con el baño dentro del cuarto, solo el urinario: “*Como me voy a quedar así? Qué me voy a quedar en un país, en un hotel sin conocer a nadie... entonces me fui a la casa del Hugo*”.

Además, Hugo le explicó que la llegada a Londres no sería tan sencilla como tomarse un avión. Le comentó cómo funcionaba: debía darle su pasaporte al coyotero para que este le hiciera “viajar normalmente hasta Milano” y de ahí a Londres en avión. Pero había muchos que eran deportados desde Milano por no tener todos los documentos necesarios. F insistía en que todo se complicó el momento en que el coyotero no le esperó en el aeropuerto, si el hombre hubiese aparecido y lo hubiese llevado directamente a Milano para embarcarlo hacia Londres, F ni siquiera se habría enterado de las posibles complicaciones.

Pero el destino es así

De todas maneras se contactó con el coyotero porque debía entregarle la “bolsa” de dinero. Hugo le había explicado que tenía que devolver ese dinero, sino sería muy grave en vista de todo lo que estaba en juego, incluyendo la casa de la abuelita. Se reunió con el hombre, este le explicó cómo se realizaría el viaje a Milano y luego a Londres.

Tenía pasaportes de muchos extranjeros y de entre ellos se debía escoger la firma que se pareciera más con la mía. Entonces le dije al man que me iba si el me firmaba garantías... que si es que a mí me regresaban de Milano, ni siquiera de Londres, [él y su familia] iban a seguir botando billete y para qué.

El hombre, que era ecuatoriano, argumentó que valía la pena intentar llegar a Londres ya que la situación era mejor a su parecer, porque en España ya existían muchos latinos y ecuatorianos para los mismos tipos de trabajos. Sin embargo, el coyotero le explicó que no existía garantía como las que F pedía, por lo que no se concretó el trato inicial.

Una cosa era una deuda de aproximadamente unos 1600 dólares a otra de 5000 dólares. Pero en cualquiera, no existían garantías: si los policías me agarraban la deuda quedaba. Si decidía irme a Inglaterra y me agarraban en la frontera me quedaba igual con una deuda de 5000, pero si me quedaba en España me quedaba con una deuda nada más de 1600.

Lo pensó, lo consultó con sus familiares en Ecuador, quienes le dijeron que la decisión sería de él, a pesar de que hubieran querido que llegue hasta Inglaterra como lo había hecho un joven vecino de ellos de Turubamba, para que así se aleje definitivamente de los Latin Kings. Al siguiente día F le dijo al coyotero que no se iba para Inglaterra, porque no tenía ninguna garantía de que si no entraba, podía volver a intentar o le volvería a cobrar. De todas maneras y a pesar de las razones de F, después de poco tiempo, la agencia empezó a molestar a su familia en Ecuador, queriendo ejecutar las garantías de la casa de la abuelita, alegando que F no había cumplido con lo acordado.

F se fue con Hugo a su casa. Hugo vivía en una situación aún más precaria que la del hotel: era un departamento donde vivía mucha gente, algunos dormían en el piso, *“solo faltaba que duerman encima de la mesa. A pesar de ello cuando el man me dijo: quieres quedarte? yo le dije: de una!”*

Hugo recién estaba uno o dos años en España, trabajaba como pintor, albañil o lo que surgiera. No tenía un trabajo estable. Le contó a F que él mismo cuando llegó a Europa intentó ir hasta Londres pero lo detuvieron en la frontera. Entonces se quedó en España, tuvo suerte de todas maneras porque a algunos los enviaban de vuelta sus países.

A través del relato de F es posible pensar que la subjetividad migrante se puede constituir a partir de una deseo de “salida” (huida) que no tiene que ver con un rechazo general de las condiciones de socialidad del país de origen sino con una amenaza puntual de violencia o de conflictos personales, que no es exclusiva de países como el

Ecuador, que “fuerza” a la persona a empezar una vida lejos de esa amenaza¹⁰³. Si bien la violencia tiene que ver con un círculo relacionado con condiciones estructurales, no podemos simplificar esta relación haciendo un silogismo permanente. La motivación para migrar no es siempre una “laboral”, a pesar de que el horizonte predecible de la migración es el empleo. En este sentido es interesante anotar que el trabajo que hace la memoria en términos de estereotipos mediáticos es el de incorporar la idea en el sujeto migrante de que llegó para trabajar (de que se es un “migrante laboral”) dado que el otro estereotipo, menos atractivo para el recién llegado, es el del migrante como delincuente o criminal (Cerbino, 2006). No existe una categoría generalizada que presente al migrante ilegal como un “exiliado” o como un “viajero” que encuentra en el trabajo una forma de sustento y de inserción social.

Estas últimas categorías implican el reconocimiento de una subjetividad que no corresponde a las necesidades de exclusión del país receptor, en este caso España. Europa, de modo general, necesita de “chivos expiatorios” en su carrera por la privatización de los servicios y la radicalización del discurso de la securitización. Así, según Stolcke (1994): “aunque es evidente que no se puede culpar a los inmigrantes del aumento del desempleo, de la escasez de vivienda, y de los deficientes servicios sociales, ‘ellos’ son los verdaderos chivos expiatorios de ‘nuestros’ problemas socio-económicos”. En este sentido va también el análisis de Pedone (2001) en cuanto al papel de los medios de comunicación españoles en representar a la inmigración ecuatoriana como una amenaza para la sociedad; en efecto – señala en su trabajo- que uno de los adjetivos más usados para crear una imagen de esa inmigración por medio de narrativas periodísticas es la palabra “ilegal”.

El proceso de subjetivación que permite el viaje a F como conciencia de su condición de sujeto soberano, le dota de la capacidad de decidir. “me di cuenta de que estaba *por mi*

¹⁰³ Para ilustrar esta afirmación podemos citar el hecho de que en Ecuador existen inmigrantes europeos (italianos, franceses y españoles) que se han instalado aquí porque tienen inconvenientes legales o situaciones de amenaza en sus países de origen. Asimismo podemos recordar que una parte de la Argentina y del Cono Sur de América Latina se pobló con victimarios europeos, prófugos de los juicios de la Segunda Guerra Mundial.

cuenta (las cursivas son nuestras), es decir de que tenía que decidir”. El primer signo fuerte de esta subjetivación en el caso de F es la decisión de no tomar el riesgo de ir a Londres y quedarse en España. Aún cuando esta decisión pueda leerse como un mecanismo inconciente de acercamiento a la nación LK representa la sunción de una voluntad frente a un recorrido preestablecido para los migrantes: respetar las redes y acuerdos con los coyoteros para garantizar el “éxito” de la migración laboral, en tanto dispositivo.

Por qué yo me iba a ir donde me dicen que me vaya... a los que se van del país por otras razones nadie les ve como criminales ni les dicen lo que tiene que hacer... Yo me fui porque tenía problemas en Ecuador, por qué no me iba a quedar en España?

A partir de esta rememoración surgen algunas preguntas con F: ¿Por qué los enemigos de F en Ecuador no son considerados “legítimos”? ¿Por qué se da asilo en Panamá o visa de turismo para España a un banquero que perdió el dinero de sus depositantes en especulaciones ilegales? ¿Por qué es “exiliado” un presidente depuesto o un político amenazado? El derecho a ser exiliado o asilado en este tiempo requiere de alguna condición: la capacidad de “comprar” la visa o la legalidad de la permanencia, o la pertenencia a una comunidad intelectual, política o de otra forma de prestigio.

Cuando estas preguntas nos las planteamos juntos, F delinea inmediatamente una respuesta: *“es un tema de racismo y de hipocresía”*. F reitera de manera enfática: *“O sea, cuando uno viaja puede entender los que es la hipocresía en este país y en todos los demás”*. Le preguntamos entonces a F: ¿si en Chicago la nación LK aparece como una respuesta al racismo del que son víctimas los latinos, y su fin es luchar contra el racismo, cuál es el fin de la nación en Ecuador, acaso es el mismo? Hay toda una elaboración que pertenece a la nación en Ecuador que sostiene que su fin es luchar contra la hipocresía. Un argumento similar también nos lo había transmitido ya M, otro líder:

Aquí, en Ecuador, no tenemos el mismo lío de racismo como tuvieron nuestros hermanos en Estados Unidos, acá casi todos o la mayoría somos mestizos, entonces no tenemos ese problema, pero en cambio tenemos un problema de hipocresía

Podemos resumir el conflicto que delinea las acciones subjetivas de F en su primer periodo en España como un conflicto con las etiquetas tradicionales del inmigrante: no sabe qué clase de migrante es, pero sabe perfectamente que clase de migrante *no quiere*

ser. Su voluntad se define por la negación de algunas etiquetas, y está atravesada del duelo de la pérdida. Esta negación configura un deseo de particularidad (“no quiero ser un migrante laboral más, pero tampoco quiero ser un delincuente, quiero ser una persona normal a la que nadie le mire mal”).

El sufrimiento a veces te ayuda a ver mejor. Estando lejos me di cuenta de lo que vale lo que tengo aquí en Ecuador, es como que vi más claro.irme me sirvió también para darme cuenta.

El viaje es entonces un proceso de concientización y de distanciamiento que permite a F un proceso de subjetivación que tiene momentos distintos, que pasa por la asunción de la pérdida. Finalmente, en el relato de F el viaje también es un proceso de autonomización con respecto a la condición infantil o de género que vivía en Ecuador, como hombre miembro de una familia tradicionalmente machista.

Yo no sabía cocinar. Yo aprendí a hacer arroz en España. A cocinar no. De ahí todo eso era enlatados y enlatados y enlatados de arriba para abajo, pero la mujer de Gato me enseñaba vuelta a cocinar, me daba de comer. Aprende a cocinar, tienes que aprender me decía, aquí no te vas a pasar comiendo solo arroz con atún, arroz con albóndigas, no...

Aprendió a hacer cosas que en Ecuador habían sido rol de su mamá o su abuela, aprendió a limpiar, a cocinar y ser autónomo con las cosas de la casa. “*Es que aquí [en Ecuador] más que machistas somos muy cómodos*” nos dijo un día, “*las mujeres en unos aspectos y los hombres en otros*”. Sin embargo en España

aprendí que era parte de ser alguien el ser autónomo”, “creo que por eso tú me ves tan diferente a los otros, sobretodo en cómo yo les permito a las reinas que ellas mismas decidan lo que quieren hacer

Este proceso le permite relativizar algunas reglas machistas de la organización por el contexto de autonomización del individuo y no tanto por el proceso de inclusión en la sociedad española entendida como una sociedad abierta e igualitaria en términos de género.

Yo aprendía a hacer todo y no se me cayeron las manos...pero igual aquí me gusta que mi abuelita se haga cargo de eso de la comida y todo. -O sea que te gustó es discurso de la igualdad de género?- o sea en algunas cosas, que las mujeres decidan, pero eso de que se anden emborrachando o se metan con uno y con otro, no tanto...o sea más claro que hombres y mujeres hagan los que les parezca pero con respeto.

La relativización de los gestos y quehaceres del hogar no conlleva una perspectiva de género tendiente a la revisión de los roles femeninos sino más bien un proceso de

autonomización del varón con respecto de sus necesidades básicas. La autonomización es una parte del proceso de subjetivación en cuanto cuestiona la manera automática de vivir la relación asistencial de la mujer hacia el hombre y por ahí también, como una implicación, se cuestionaría los roles de género como algo dado o natural.

El viaje, pérdida y recuperación de la palabra

Cuando uno viaja, reporta Ian Chambers (1994), se desplaza de un punto a otro, y observa la nueva realidad del país en el que se encuentra momentáneamente con la perspectiva que le ha dado su país de origen, al que siente que pertenece. Cuando uno emigra la situación del sujeto es distinta, este se deshace parcialmente del capital cultural de origen en la medida en que necesita adaptarse a la nueva realidad, es decir que opera un cambio que le es demandado por la sociedad de acogida en función de una inserción en sus prácticas más básicas. La migración, a diferencia del viaje de ida y vuelta -dice Chambers-, es un viaje sin retorno. Las condiciones de origen son alteradas en cuanto el sujeto deja de ser *el mismo*. Se trata de que durante el viaje se ponga a funcionar la *imaginación del sujeto viajante* que reinventa su vida, su intimidad, sus redes y su función social.

En ese desplazamiento cultural se construye una subjetividad dispuesta a la traducción. Desde las formas y usos cotidianos del español hasta las prácticas y valoraciones culturales más conflictivas son sometidas a cuestionamientos por parte de sus propios representantes. Hay quienes en España afirman que existe una proximidad cultural que garantizaría una buena relación entre “autóctonos” y ciudadanos latinoamericanos. La realidad social no sólo no confirma esta afirmación, sino que se muestra contraria a ella, dado que esa supuesta proximidad se puede traducir en una trampa especialmente para personas de ciertas nacionalidades. La ecuatoriana es una de ellas. El hecho de que los ecuatorianos hablen el castellano, si bien podría significar tener una condición que facilita la comunicación y una mutua comprensión, se convierte en el imaginario dominante español en una descalificación toda vez que interviene la voluntad de comparar y establecer la existencia de una versión “apropiada” de esa lengua de la que los ecuatorianos no serían portadores. Desde esta óptica, ahí donde los ecuatorianos por

medio del castellano intentan entender las situaciones novedosas que se les presentan en un país distinto al suyo, al mismo tiempo se hacen reconocibles por su “errónea” utilización. Lo cual los condena al desprecio público. Es inevitable que tengamos que reflexionar (luego de quinientos años) de qué modo vuelve a operar ese mecanismo que hace que la imposición de una lengua, además de violentar al sujeto en lo que más lo nombra y estructura que es su propio idioma, permite también reproducir una dominación basada en el establecimiento de un canon en el uso de ese idioma. Se puede afirmar que las marcas diferenciadoras gramaticales y fonéticas del “castellano ecuatoriano” cuya producción es posible gracias a que todo idioma funciona como un organismo vivo, y por ende cambiante y en permanente actualización, adquieren en España una connotación denigrante. Son innumerables los casos de maltrato a ecuatorianos por el sólo hecho de que su manera de hablar es asociada con la incapacidad de manejar situaciones que por el contrario dependen de la simple adquisición de hábitos, como por ejemplo la utilización del metro o del tren. En ciudades como Madrid los niveles de intolerancia y xenofobia alcanzados hacia los ecuatorianos, han propiciado el apareamiento de varios nuevos “delitos”: al de “portación de cara” se suma el de “portación de lengua” para ambos plasmarse en el “delito” de “portación de nacionalidad”. Este último “delito” se registra por ejemplo en los aeropuertos españoles, cuando en el caso de ciudadanos ecuatorianos a los “normales controles” se agregan otros especiales, visiblemente indignos e infamantes. La configuración de todos estos y otros “delitos” tiene en la construcción social de estigmas el fundamento para una absurda “jurisprudencia”. En Madrid, muchísimos más testimonios dan cuenta de cómo en esta ciudad se han ido elaborando narrativas y pretextos que han pretendido definir las características “peculiares” cuasi naturales de las identidades “proscritas”.

Algunas prácticas de construcción o reproducción de la identidad de origen – etnogénesis-, son abandonadas y otras se fortalecen a partir de las negociaciones que se establecen con la sociedad receptora. Según el testimonio de los jóvenes, el sujeto emigrante sufre de modo bastante evidente al menos dos procesos traumáticos de desobjetivación que pueden traducirse de modo sintomático: primero la pérdida abrupta de la familia y las redes sociales de origen, y luego, el encuentro también abrupto con la

sociedad receptora que lo excluye y rechaza. En el caso de algunos jóvenes entrevistados, estos se refieren a la sociedad receptora en términos de un conflicto inicial representado por el “idioma”: *“a veces no me entendían al principio, me tocaba repetir o hablar más duro...eso mismo mira ‘duro’ es una palabra que nosotros utilizamos para decir “fuerte” en realidad”*. Este desfase idiomático surge en el momento de la llegada del emigrante, cuando comprueba que a pesar de hablar español este resulta ser una lengua extranjera, es decir que lo que tenía en mente como una ventaja resulta ser la huella de una relación colonial. La supervivencia colonial es la condición en las relaciones interpersonales de que sea el emigrante ecuatoriano el que debe hacer constantemente el esfuerzo de traducción y adaptación a la lengua española.

El problema no es el acento como dicen los españoles sino que no les da la gana de entender, quieren que se haga las cosas a su manera, la prueba es que los que son más frescos sí entienden y hasta les gusta cómo hablamos...

Siguiendo a Bhabha (2002) se puede decir que se trata de una lengua que es casi igual pero no completamente, no lo suficiente. Ese diferencial, ese residuo que separa el español madrileño del español quiteño resulta contener las marcas de la colonialidad, es decir de un universo simbólico de la pérdida. En la mayoría de los casos, los jóvenes evitan hablar en los primeros tiempos.

En muchos casos el conflicto idiomático puede terminar en una pérdida momentánea de la palabra, es decir en una postergación crónica de la comunicación por temor al rechazo o al desconocimiento¹⁰⁴. Esa pérdida de la palabra tiene que ver con varios otros aspectos de la precarización de la vida a la llegada: espacios de vivienda altamente reducidos, pérdida de la privacidad, búsqueda de trabajo o inmersión abrupta en el trabajo, separación de la familia sin tiempo de duelo. Este sentimiento de desarraigo puede ser tan fuerte que podríamos llamar a muchos de estos casos ya no experiencias migratorias sino experiencias de “trasplante” (Grinberg, 1984).

La palabra se recupera en este caso de modo paulatino, a medida que se encuentra ciertos momentos de estabilidad y se puede comenzar a establecer una red social con la

¹⁰⁴ Alex Schlenker, *La Frontera Hablada*, Investigación inédita realizada con el apoyo de una beca CEDIC, Quito, 2008.

que se intercambia experiencias e ideas, se sale, se bebe, se baila, etc. La palabra permite la reconfiguración de un mundo que parecía ya perdido, un mundo de lo conocido aunque no haya reconocimiento. La vergüenza que muchos ecuatorianos pueden sentir al hablar es algo que extrañó mucho a F, aunque entendía por haberlo vivido en carne propia que al principio uno *“como que se queda callado”*. Aunque se sintió intimidado en muchas situaciones iniciales, nunca dejó de hablar como ecuatoriano y aprendió a subir la voz y a *“reírse de sí mismo y de los demás”*. Es que cuando *“uno les oye gritar a esos manes [personas] también aprende a subir la voz”*. La palabra recuperada tiene que ver con la recuperación de un entorno de reconocimiento que no es la sociedad española ni el contexto laboral en general, sino la comunidad migrante co-nacional, o en el caso de los jóvenes Latin Kings, es la organización.

El testimonio de la misma madre chilena citada anteriormente, cuyo hijo forma parte de la nación LK, explica así este proceso de su hijo de 14 años al llegar a España:

el primer año duro, duro, lo tuve en su habitación todo un verano (...), todo el tiempo en la habitación, quieres salir ‘no’, tienes amigos ‘no’, ‘a mí no me gusta acá’, con una idealización de Chile al máximo, empieza un proceso que empezara ha valorar lo que se perdió y a valorarlo de una forma muy exagerada, también, partiendo de lo que son sus relaciones más cercanas que es su familia, que empieza a ser importantísimo estar con ellos, lo cual es normal, pero también empieza una idealización de su barrio, de sus amigos, de su colegio, todo lo que odiaba allá el colegio empezó a ser lo máximo. Y bueno como lo vimos como familia eso bastante, yo en lo personal bastante complicada porque en algún momento tenía miedo de salir de mi casa y de volver a mi casa y ver que mi hijo estaba colgado del balcón, yo me pasé un montón de veces, se me pasó esa idea de verdad.

Yo sabía que él estaba entrando como a una especie de depresión, yo sé que él estaba bordeando una depresión de joven, que (...) son muy solapadas, muy duro para mí. Salfa a trabajar de noche, y cuando llegaba a las tres de la mañana, era así como toc, toc, ¿estás?, ‘sí’.

La comunicación del joven se vuelve escasísima, en el colegio no habla con nadie, se comunica apenas con la madre. Hasta que encuentra la nación LK. Esta no solo le provee de reconocimiento sino de herramientas para enfrentarse a la exclusión, y además le permite operar una sutura con el pasado roquero de la madre y con la militancia de izquierda de su familia en Chile. La grupalidad garantiza una red social típicamente juvenil (consumos culturales: moda, música, baile, etc.) y un sentido de lucha y de protección en su situación de inmigrante. Parte de los motivos por los cuales

los jóvenes ecuatorianos, latinoamericanos, de Europa del este, de África y de Asia se agrupan en comunidad, se transforman en las banderas de lucha y los contenidos de los objetivos de la organización: las problemáticas de “racismo”, de exigibilidad de derechos, de exclusión-inclusión educativa y laboral, de uso de espacios públicos, de reducción de las prácticas violentas en recurso de prácticas lúdicas y de diversión.

Frente a la exclusión, surge la acción colectiva y la conciencia de conjunto

Es un mundo muy diferente. Aquí [en Ecuador] podemos estar, talvez, pobres o viviendo día a día, como quien dice, no tener riquezas. Pero es tu casa, tienes tu comida, tienes tu privacidad dentro de tu casa, todo eso... allá no, vuelta, o sea allá, convives en un mismo departamento con unas seis personas, algunos duermen en los sillones, otros duermen por el piso, es muy diferente, no te puedes bañar a la hora que te da la gana, que vas a la nevera que ya te han cogido cosas que... y todo así... no puedes cocinar... un poco de líos ahí (F).

Con esta primera experiencia, quiso *“salir soplado [en estampida] otra vez para Ecuador”*. Llamó a su padre quien le dijo que sería su decisión, pero que se tendría que hacer cargo de la deuda de todas maneras. Supo que tenía que conseguir trabajo y empezar a hacer algo.

Se hizo bien duro... No el trabajar sino el... No puedo decir que he tenido grandezas en mi vida pero mi papá mi mamá siempre me han dado las cosas necesarias que yo siempre necesitaba, y allá verme así: porque no podías comprar una cosa ni podías comprar otra cosa, tal vez antes fui muy consentido o mimado por mis papás... Yo sí lloraba allá porque les extrañaba mucho a mis hijos, sobretodo al mayor, con él conviví más... entonces fue eso que yo llegué en octubre, por ahí el 26 de octubre yo llegué a España, y para diciembre mi pana, el único que tenía, se fue de donde yo vivía porque llegó la mujer de Ecuador... o sea era solo yo en un mundo que no conocía para nada, y era como quien dice: suéltate solo a empezar a patlear ahí.

El primer trabajo de F fue en una discoteca, como “cristalero”, que la conoció por medio de unos amigos, amigos de hermanitos con los que se había encontrado. Ellos le presentaron a unas amigas, Estelita una española y Moca una ecuatoriana. “Vacilaron” con ellas la noche que se conocieron, él y su amigo JC, y al día siguiente Estelita le propuso el trabajo para limpiar cristales, aspirar y mantener los garajes. Se quedaron “de largo” trabajando a pesar de que les pagaban poco. Por otro lado, trabajaba los fines de semana de portero para un profesor, que daba clases y F abría la puerta a los estudiantes. Así su primer año transcurrió arreglándose las con muchos trabajos irregulares. La

inestabilidad no le permitía enviar mucho dinero a Ecuador pero aunque fuera poco, lo enviaba.

Era lo primero el empezar a vivir eso... porque tenías que saber donde vivir para que sea más barato, tenías que de ley comprarte el abono del mes porque esa es la base que te mantiene todo el mes para transportarte a todo lado. Si empiezas a comprar por 'ticketadas' de diez de un 'pique' y todo eso...es fatal.

En Madrid estuvo un tiempo trabajando en una empresa de limpieza de edificios, en sus recuerdos este periodo es evocado siempre de modo positivo. Describe el trabajo como empleado de esta empresa, no a sueldo pero con convocado con regularidad -de lunes a viernes y a veces hasta el domingo-, como una "experiencia maravillosa". Conoció a mucha gente de otros países, con quienes se relacionó en los espacios de trabajo. También conoció "*a gente de España, quienes sabían lo que era, o sea un Latin King, y se sentían atraídos*".

Había marroquíes, había colombianos, había uruguayos, había de todo, y también había problemas. Es como que al conocer a esas personas descubrí que había gente de otros países que pasaba por cosas parecidas a nosotros los ecuatorianos (...)

Casi sin darme cuenta empecé a parar la gente. Creo que me dio ganas de hacer de nuevo algo con la gente [de la nación].

Algunos de esos trabajadores extranjeros en su misma circunstancia tenían familias, esposas,

se veía porque les mandaban la comida en las viandas..., nosotros los ecuatorianos también llevábamos bastantes veces nuestras viandas de arroz...los españoles se iban al bar, full bocadillo.

Empezó entonces a "*parar gente*" (juntar gente) pero sin querer, sin una intención precisa, no sentía que era lo mismo, no sentía que era su ambiente, y no quería empezar algo. En ese tiempo supo de EC, el máximo líder de la nación LK en España, pero se mantuvo distanciado.

"Parar gente" resulta una imagen interesante: quiere decir poner a la gente de pie. Aunque "parar" se usa en Ecuador para referirse también a simplemente "estar" en un determinado sitio o lugar de reunión. Cuando los muchachos dicen "nosotros paramos en Turubamba" se refieren a que el barrio de Turubamba es en donde suelen estar. Se puede constatar en sus usos que ese *estar* representa un encuentro con otros, un *estar juntos* y *estar de pie*, literalmente "parados afuera en la esquina". Parar es ocupar un

territorio para hacerlo temporalmente “propio”. *Parar* es entonces organizar a la gente ya que *parar* siempre se hace en grupo, en conjunto. Para territorializar hay que tener un acuerdo previo, aunque sea mínimo, el de “caminar juntos por una calle de una ciudad que nos es hostil, que no nos quiere”. Ese acuerdo mínimo genera un territorio que es el de nuestro caminar. *Territorializar* es tomar los elementos que da la *tierra* para poder transformarla en *territorio* (Deleuze, 1991). La tierra no es entendida en términos naturales sino como espacio de la vida social. *Territorializar*, movimiento que sucede al mismo tiempo que *desterritorializar* y *retorritorializar*, quiere decir cambiar las relaciones de poder existentes entre determinados grupos sociales en un determinado espacio social.

A la pregunta ¿Que es una organización? F responde: *es caminar juntos*. Podemos entonces articular algunos conceptos o planos de conciencia que se superponen en este diagrama descriptivo de la organización en un contexto de inmigración marginal: exclusión / territorialización / acción colectiva / organización. Según Tilly, la acción colectiva es un término amplio que no habla solamente de protestas o rebeliones sino que se refiere a todas las ocasiones en que un grupo de personas “confían y aplican recursos, incluyendo sus propios esfuerzos, para fines comunes” (Tilly, 1981: 17).

¿Por qué parar a la gente? “Por que veía que la gente lo necesitaba y yo también”.

La organización se vuelve para F algo que no se busca como una actividad social o una fiesta sino también una práctica social, cultural y comunicativa. F se percató que los que están en grupo son más fuertes, obtienen “más respeto” y más posibilidades de territorializar una determinada actividad, como el baile o el fútbol. También generan redes de protección paralelas a la organización, o redes delictivas no aprobadas por la organización pero que dependen de los lazos de amistad que en su interior aparecen. La organización permite una serie de dinámicas que permiten reconfigurar un pequeño mundo de posibilidades –la nación LK- al interior de otro mundo de prohibiciones – España-. “Como no voy a juntar a la gente si veo que no se logran poner de acuerdo, que no se reúnen, que no se reportan, que violan las reglas”. El estar juntos implica restricciones y acuerdos reglamentarios, que a veces son imposiciones más que

acuerdos, e implica sobretudo un sacrificio, es decir una enorme entrega a la nación, en medida no solo del trabajo y el tiempo que implica en términos organizativos, sino porque además es una opción frente a la pérdida de esperanza de ser visto como un ciudadano español.

Para aquella madre chilena, la organización pone en el tapete una serie de valores sociales relacionados con la familia, que poco a poco se van tornando en políticos. Al principio la nación “*los ayuda a integrarse, y a estar más en familia*”.

X está más integrado como te venía diciendo. A parece un concepto interesante, que es el concepto de la familia, los reyes... lo latino tienen un tema de la madre, la madre es un ser sobre todas las cosas que merece un gran respeto y eso se nota, ya después X era, X acá en la casa tenemos que cooperar y X ‘bueno, si mamá’, y yo, así como guau, X ahora te toca lavar los platos, ‘si porque tengo que ayudarte, tú eres mi madre y yo tengo un gran respeto hacia ti’, y yo guau, que bien, yo voy a hablar con tu asociación, así como yo quiero esto, de verdad.

Luego la madre se va dando cuenta de que empiezan a hacer música para distinguirse de otros grupos como los Ñetas y a “*abordar problemáticas sociales*”:

También han tenido un vuelco últimamente interesante, porque ahora hablan de problemáticas como la droga, canciones al amor también, a las relaciones de pareja, entonces están como un poco saliéndose de este tema de la nación, están pasando un poco a ser lo que te decía antes, un grupo de jóvenes que miran más allá de lo que tienen, se preocupan de problemáticas sociales (...) esto se está reproduciendo un poco ahora con estos chicos, son todos Latin.

La nación es una organización que desborda la asociatividad juvenil dado que tiene la pretensión de cubrir la falta de reconocimiento de toda una sociedad y de reemplazar el rol pedagógico del estado a través de sus propios mecanismos de formación y de sus normativas e instancias de justicia y control.

Al igual que en otras partes evoluciona hacia la descripción de grupos autónomos más nutridos tales como gremios u otras corporaciones que necesitan distinguirse de otros con los que coexisten, de ahí las “naciones”, como sinónimo de extranjeros (...) parece claro que la evolución podía tender a recalcar el lugar o el territorio de origen: el *pays natal* de una antigua definición francesa que pronto se convierte, al menos en la mente

de lexicógrafos posteriores, en el equivalente de "provincia"¹⁰⁵, mientras que otros prefieren recalcar el grupo de descendencia común y de esta manera se desplazan en dirección a la etnicidad (Hobsbawm 1990: 25).

Esta definición de Hobsbawm considera que una de las condiciones de la construcción de la nación moderna, en su momento de origen y, porque no, extender esta idea a la de su forma primaria o mínima, es el proceso de identificación cultural de los conacionales en situación de *diáspora*. Según Clifford (1999) se puede hablar de diáspora en un sentido contemporáneo según algunos rasgos principales que son:

una historia de dispersión, mitos/memorias de la tierra natal, alienación en el país que los recibe (¿mal?), deseo del regreso, apoyo sostenido a la tierra natal y una identidad colectiva definida en forma importante por esta relación" (1999:303).

Algunos de estos rasgos se pueden aplicar al caso de los jóvenes ecuatorianos cuando reconstruyen la nación (ecuatoriana y en algunos casos la nación LK) en los bordes de las ciudades metropolitanas (Madrid, Barcelona, Murcia y otras). Pero también la diáspora puede entenderse como una forma de habitar al mismo tiempo en varios lugares, incluso virtuales, bajo diversas influencias e identidades múltiples.

La Nación Latin King en Madrid-España

Siempre he sido un Rey de Nación. Es algo que donde estés te va a jalar; donde haya hermanitos te va a jalar para saber, más que sea, cómo están o que hacen (F)

Un día F se encontró con algunos hermanitos de Ecuador: JC, CD y L. Sabía que con ellos había roces por los problemas de la nación que venían desde Ecuador. Se reencontraba en España con aquello de lo que había huido. F era acusado de cosas graves por gente de la nación en Quito. Sin embargo le había dado alegría reencontrarse con su gente aunque no estaba dispuesto a cambiar su posición con respecto a los problemas.

¹⁰⁵ Esta referencia que da Hobsbawm es de L. Huguot, *Dictionnaire de la langue française du 16s.*, Paris, 1961. Sin embargo es la segunda acepción de nación, como comunidad étnica que nos interesa en este caso.

Como yo nunca dije nada, o sea nunca dije ni yo no estuve ni yo sí estuve, ni este tiene que ver...o sea yo me mantuve callado con eso, no dije nada y hasta ahora me he mantenido callado... entonces los que estuvieron ahí sabrán qué decir, y ya está.

La gente de la nación ya lo ubicaba en Madrid. No tenía contacto directo con ellos, solo los veía y saludaba pero “no se llevaba”. Se fue a vivir con JC y Lena, pero tratando de mantenerse alejado de la nación, de pasar “perfil bajo”. Pero poco a poco fue entrando en el juego nuevamente, ya que en la casa de ellos se hacían reuniones y aunque él trataba de solo pasar y no involucrarse, poco a poco se volvió inevitable.

Todo empezó porque yo veo unas hojas en la mesa y estaba...mal escrito ALMIGHTY, todopoderoso, entonces... le habían puesto sin H, entonces yo por joderle, no ve: al que hizo esta huevada sácale la chucha’, le digo. Me dice, “¿Por qué?”. Le digo, “puta, en todas la hojas está puesto Almighty sin H, está mal”, le digo, “es con H”. El man me dice “no, es sin H”, le digo, “entonces es desde vos, ves, es con H, métete al internet y mira”...

Se encontró con Fa -por medio de JC- quien era un Rey que se estaba *reportando* y que lo invitó un día “a bajar a una reunión”, él no quería saber nada, pero igual *bajó*. Era en la noche y tuvo miedo porque no sabía que hacía la nación en España, solo había escuchado que robaban y que “andaban en huevadas”. Dice que su ventaja fue el haber conocido a JK y a Fa desde Ecuador, con quienes había conversado y se habían acordado de lo vivido juntos en la Nación en Ecuador. JK, que era uno de los oficiales supremos en ese tiempo (la quinta suprema), le dijo que tenía que bajar a una reunión en el Parque de Laguna a las 7 de la noche al día siguiente. Se le cruzó por la cabeza que lo que querían era “darle matantiru”, es decir acabar con él. Eso se le “cruzó por la cabeza” pero de todas maneras bajó listo a correr el riesgo, “pase lo que pase”. Tomó una única precaución: le dejó dicho a un boliviano que si algo le pasaba, él sabría quienes eran los responsables. En el bosque aquel estaban EC, KN, JK y otros que no conocía.

En la reunión le preguntaron qué problema había tenido en Ecuador, si era con el Inca supremo, a lo que él respondió que ninguno, que ya no se reportaba hace más de un año, que estaba haciendo su vida a parte. Si querían llamar a Ecuador para confirmar podían hacerlo. “*Desde ahí ya nos dividimos con ellos, pero nunca perdí el contacto con JK*”. Los hermanitos (los que no estaban con EC) hacían reuniones en la casa donde F vivía ya que la pareja de hermanitos JC y Lena también vivían ahí, entonces él saludaba pero

no se quedaba y salía de la casa. A menudo JC le pedía consejos sobre cómo llevar las reuniones dado que F era más antiguo.

Le empezaron a pedir que se reportara a la nación pero él no quería, ya estaba trabajando y sentía que todo estaba tranquilo, “fresco”. El vivía su vida y con los dueños del piso se llevaba bien, Gato y su esposa, que no eran de la nación. JC trabajaba y ganaba bien, ponía parquet por metros, lo cual representaba “billetazo”, eso lo hacía con Gato, y sus mujeres trabajaban en limpieza.

Pasó el tiempo y empezó a desconfiar porque sus anfitriones empezaron a frecuentar un rey llegado de Ecuador, que podría revivir los conflictos de los que había escapado y eso hasta lo podía poner en peligro nuevamente. Apenas pudo, se tomó su propia habitación y se fue a vivir solo. No confiaba en sus invitaciones a las que consideraba trampas muchas veces. No querían unirse a ese grupo, además, porque F consideraba que estaban actuando mal, violando permanentemente las enseñanzas y reglas de la nación, “*emborrachándose y haciendo cosas*” que las leyes de la nación condenaba. No quería ser parte “*de algo que estaba mal*” visto desde Ecuador en donde las reglas son respetadas.

Porque se escuchaba muchas cosas, que los manes robaban en el mercado, robaban en el metro. Yo ya tenía tres muchachos en mi trabajo que querían ser parte de la nación, eran ecuatorianos, entonces se quedó como una división.

En lugar de pensar que no “no se pertenece ya” al mundo que se deja (Ecuador-barriohogar), y “no se pertenece aún” al mundo que se llega (España-trabajo-inmigración) (Grinberg, 1984) podemos decir que este sujeto puede reconstruirse colectivamente en la medida en que *no perteneció nunca al mundo que dejó y no va a pertenecer jamás al mundo al que llegó*, es decir que estos dos mundos no son simplemente dos mundos distintos sino que son variaciones de una *misma* situación de exclusión que se repite y en la que F encuentra los elementos para construirse de modo antagónico.

El conflicto proveniente de Ecuador permite reanudar una conflictividad que les es negada en España. Es como si con los ciudadanos de segunda (o sea los no-ciudadanos) no se pudiera ni tener conflicto ya que este pasa por un reconocimiento mínimo. Se establece una situación de estigmatización cuando no policial. La conflictividad de la nación en Ecuador se transnacionaliza y permite que los grupos organicen una

territorialidad propia de las dinámicas internas del grupo (capacidades organizativas, separaciones, disputa de liderazgo, saberes y estrategias de mantenimiento en el poder, etc.). Como lo muestra el testimonio previo, la confianza/desconfianza es entonces una de las lógicas dominantes de relacionamiento, visto que toda socialidad existe por fuera de la Ley.

Según Appadurai (2004), “la movilidad humana en el contexto de la crisis del Estado-nación estimula el surgimiento de *translocalidad*”. En este caso la translocalidad se refiere a que de la *nación* en Ecuador provienen los elementos para empoderarse en las condiciones de exclusión de la sociedad española. Se crea un puente entre los saberes de barrio de Ecuador y el proceso de territorialización en España que no pasa por las dimensiones ni simbólicas ni imaginarias del Estado-nación ecuatoriano o del Estado-nación español. Se trata de una translocalización de una actitud-estrategia antagónica con respecto del entorno inmediato de rechazo, de la toma de conciencia de la paradójica realidad que viven los migrantes.

Es que ellos nos necesitan para trabajar pero a la vez a nosotros no nos dan los papeles para trabajar como se debe. Nos pagan billete sobre billete pero a veces también les caen las inspecciones del trabajo y ahí si se friega todo...

Frente a la des-ciudadanización del emigrante la re-subjetivación en términos organizativos resulta una forma estratégica de supervivencia en términos culturales y sociales. Esto alimenta la paradoja ya expuesta por Appadurai en lo que concierne a vastas migraciones que viven procesos de despojo territorial e identitario, a lo que podemos sumar la explotación mediática y securitista en el caso de los jóvenes ecuatorianos en España. Appadurai afirma que:

Las concepciones modernas de ciudadanía, unidas a varias formas de universalismo democrático, tienden a exigir un pueblo homogéneo con paquetes estandarizados de derechos, pero las realidades del pensamiento etnoterritorial en las ideologías culturales del Estado-nación demandan que se discrimine entre diferentes categorías de ciudadanos, aun cuando todos vivan en el mismo territorio. El estatus civil (o el no estatus) de los palestinos con respecto al Estado de Israel es apenas el ejemplo extremo de esa contradicción. El acomodo de esos principios encontrados es cada vez más un proceso violento e incivilizado (1999:5).

No se puede decir que haya una conciencia organizativa como la de los movimientos sociales o políticos, u otros colectivos juveniles políticamente activos, sin embargo podemos dar cuenta de una serie de estrategias que permiten configurar un movimiento

de visibilización de su propia práctica social y cultural. Se trata de una acción colectiva en su sentido más literal: un performance estratégico de sus colores y sus prácticas corporales en el espacio público español. Podríamos decir, agarrándonos de la poca ortodoxia académica y formalidad escritural de Michel De Certeau que se trata de una “táctica” organizativa, valga la pena el oximorón si así se lo quiere leer para recalcar el carácter precario de las aproximaciones al lenguaje y a las prácticas culturales a la vez juveniles y marginales.

Según De Certeau táctica es:

un cálculo que no puedo contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones, y asegurar una independencia en relación con las circunstancias. Debido a su lugar la táctica depende del tiempo, atenta a “coger el vuelo”, las posibilidades de provecho. Necesita jugar constantemente con los acontecimientos para hace de ellos ocasiones. Sin cesar, el débil deber sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas. Lo hace en momentos oportunos en que combina elementos heterogéneos pero su síntesis intelectual tiene como forma no un discurso sino la decisión misma, acto y manera de “aprovechar” la ocasión. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar ahí donde no se le espera. Es astuta. (De Certeau 1995: 45).

Al mismo tiempo, parte de la táctica de los Latin Kings es construir un lugar propio, una centralidad y una nación, aunque sea desde el margen. Esto la diferencia de otras organizaciones juveniles con sus tácticas sin centro.

La emergencia de este grupo juvenil tiene que ver en todos los casos con las translocalización de estrategias y tácticas de barrio de “tercer mundo” o de una periferia global, a espacios metropolitanos. Las relaciones de colonialidad o dominación en términos simbólicos se ven postergadas por estrategias de visibilización en un mercado global del consumo de imágenes que se muerde la cola. Es decir que se ponen a funcionar simultáneamente varias operaciones, por ejemplo en el año 2000: se abre el visado y la inmigración a España crece en un 60 por ciento (en su mayoría ecuatorianos), se criminaliza la inmigración más que nunca en la historia de la prensa española, se consagra el “milagro económico español” basado principalmente en el desarrollo inmobiliario en donde el 60 % de la mano de obra es extracomunitaria, se enmiendan tratados internacionales de migración como la Convención Internacional de Migraciones pero ningún país de Europa desde 1991 lo ratifica, se empiezan a vender

más discos de música latina y reguetón que inundarán los espacios españoles más que nunca. Estas operaciones, entre otras, muestran que las luchas se dan en diferentes territorios o registros culturales que tienden a confluir en la conflictividad social y que son capitalizados por lo jóvenes Latin Kings como formas, unas veces creativas otras violentas¹⁰⁶, de “astucia” táctica.

Salida (la vuelta)

“Llegué a Quito como estaba, con 10 euros en el bolsillo, sin maleta y sin nada”

F había llegado a ser el “oficial de mayor rango” en Murcia, había podido juntar más de cien hermanitos y las actividades de la nación iban bien porque F había podido reorganizarla, reorientarla hacia actividades internas de provecho colectivo y sobre todo alejándola de cualquier forma de violencia. Su llegada a Murcia se debía a un asunto de corazón, tenía una relación de pareja con una de las hermanitas que ahí vivía. Su vida parecía finalmente haber encontrado un rumbo, un sentido, pensaba quedarse en España porque, en tan solo ocho meses, le habrían dado “los papeles” (la residencia) dado que ya tenía en España cuatro años y cuatro meses. En este momento se podía mantener aún con los ahorros acumulados gracias al trabajo de chofer de entrega a domicilio que tenía en Barcelona. Muchos hermanitos tenían su empleo y llevaban una vida tranquila entre el trabajo y las actividades de la nación. F logró reconstituir las reuniones universales, aunque estas debían realizarse en lugares poco frecuentados, oscuros: *“nos reuníamos en un bosque y cada uno llegaba por su lado no en un grupo”*. La cautela era de rigor dado que la policía estaba al acecho buscando el momento propicio para intervenir, para dismantelar las “bandas latinas”.

En la reunión para planificar el festejo del día de San Valentín (en el que se hace intercambio de regalos entre todos), se juntan en casa de King C unos quince

¹⁰⁶ La caracterización de esta acción colectiva tendría desbordes que ameritarían ser tratados en el marco también de las condiciones de reproducción de la marginalidad en situación de migración, como lo son las prácticas de violencia o agresividad.

hermanitos entre los que esta F, cuando llega la policía, la cual evidentemente estaba detrás de él. F intenta darse a la fuga porque sabía que lo buscaban: los padres de la chica con la que tenía una relación lo habían denunciado a la policía cuando su hija se fue a vivir con él y porque su condición de “sin papeles” lo hace vulnerable (ya había sido registrado como “ilegal” en otra detención en Barcelona). La casa esta rodeada de agentes, tienen linternas e impiden que F se escape. La escena se desarrolla muy rápido, F logra esconder su collar y las hojas de la “literatura” que tiene, aquella literatura que le ha permitido establecer un liderazgo en España. El jefe del grupo policial le notifica que su expulsión es un hecho y que tiene que ejecutarse inmediatamente. F le objeta (se lo había dicho su abogada que estaba tramitando la apelación a la primera detención) que tiene dos meses para intentar resolver su situación legal. El otro le dice que no, que ya tiene que irse, *ipso facto*, que es un deportado.

Me bajaron a investigaciones y estuve encerrado 2 días en el calabozo. Luego a Madrid, ahí encerrado unas horas (en celdas con marroquíes y un poco de gente...) y al avión esposado. El policía joven me decía que no sabía por qué me expulsaban, si hay manes peores que vos. Yo le decía además que la E estaba embarazada.

Me pedían que firme un papel de expulsión y yo no quería firmar hasta que llegara un abogado, me faltaban solo ocho meses para que el gobierno español me de los papeles, quiera o no... (ya iba 4 años 4 meses, era el 11 de febrero de 2006).

Me llevaban en un patrullero escoltado, esposado como si fuera un delincuente de alto riesgo. ¿Los manes qué pensarían?

Cuando despegó el avión se me fueron las lágrimas, seguía esposado. En Colombia me esperaba la policía colombiana para meterme también en la celda.

Ya llegando a Quito mi hermano me hizo escuchar la canción de Ricardo Arjona, el vencedor, el viajero, o algo así.

Yo, lo único que quería era hablar con E. Ella y los otros pensaban que estaba en los calabozos de la policía de Murcia, porque eso les habían dicho los policías. Algunos días después supe que E abortó obligada por sus padres.

Ese aborto guardaba una relación muy significativa con la frustración que F experimentaba en los primeros días en Quito, casi una metáfora del fracaso que finalmente había sido su estadía en España. Y la nación, nuevamente lo esperaba para tenerlo en sus entrañas, calientes y frías a la vez, en una suerte de fatalismo sin nombre y sin fin.

F ha vuelto a ser uno de los líderes de la nación en tierras ecuatorianas. Actualmente se desempeña como el representante de la constituida Corporación de reyes latinos y reinas

latinas del Ecuador y su labor va dirigida a consolidar el proceso de transformación. A ratos me confiesa que extraña mucho España, su vida ahí, que a pesar de las penurias por las que paso le dio la posibilidad de crecer mucho. Incluso no les faltan las ganas de querer regresar especialmente cuando las cosas de la nación no salen como él quisiera. No podrá hacerlo por muchos años. En tierras españolas F era y será un proscrito.

ELEMENTOS DE INTERPRETACION DE LA NACION LK

¿Qué es la nación LK?

(...) es permanecer en un mundo distinto aislado de todo alrededor. Tú puedes estar, es como una cúpula donde tú estás encerrado y tú estas viendo todo el mundo afuera y todo mundo te ve, pero nadie se da cuenta que tú estás en una cúpula y es cúpula de cristal que tenemos nosotros es linda y se ven muchas cosas bellas, también se ven muchas cosas malas por ejemplo muertes, que ves hermanitos que se han criado contigo y de repente ya no están. Son sufrimientos, son lágrimas, imagínate muchas veces se convierten en lágrimas de sangre, por que no solo lloras tú a tu brother que ha caído sino muchas familias llorarán al culpable de ese brother que ha caído, ¿si me entiendes?

(King Cris)

Las propuestas de construcción de discursos sobre la nación en Ecuador han constituido proyectos intelectuales de cultura, como el hispanismo, el realismo social, el indigenismo y el mestizaje, que han puesto a funcionar sus estrategias discursivas en los campos de la pintura, la literatura, los medios de comunicación o los textos escolares. La construcción y sostenimiento de figuras homogéneas que subsumen las diferencias entre conacionales, esto es, figuras con una función aglutinante que no reconocen la particularidad cultural de cada grupo social, se da en la medida en que dichas figuras aparecen como formas esencializadas que mantienen una legitimidad histórica a la hora de hablar de la nación. Un ejemplo interesante es la figura de lo indígena originario o ancestral, que aparece como uno de los pocos “nosotros” del imaginario nacional. El indio atemporal se construye como una imagen mítica en la cual todo ecuatoriano se puede reconocer. Así entendemos por qué las políticas indigenistas y ancestralistas siguen generando formas de identificación, aun cuando esas políticas del imaginario busquen operar sobre el pueblo-nación sin acompañarse de políticas de Estado que procuren el bienestar de los indígenas reales a través de proyectos socio-económicos y de ciudadanía.

Solo recientemente, a partir de la década de los noventa, y luego de algunos espectaculares levantamientos que han paralizado el país, los sectores indígenas han

sido reconocidos como actores partícipes de la política nacional¹⁰⁷. De todos modos, se puede afirmar que, en Ecuador, los sectores populares nunca han sido considerados como un referente necesario a la hora de construir la nación. De ahí que se puede hablar de una “nación ecuatoriana” solo a condición de tener en cuenta que los sectores populares han sido condenados a una marginalidad política y económica y a la exclusión social y simbólica. Los sectores populares en Ecuador han sido vistos siempre como un puro y simple reservorio electoral, a los que se apela para conquistar el poder y se desecha una vez obtenido éste.

Por ello, se ha venido constituyendo un gigantesco sector marginal y de excluidos que hace imposible plantear estas condiciones –la marginalidad y la exclusión– como resultado del desmantelamiento del Estado contemporáneo, de la producción de residuos (Bauman, 2006) o del fracaso de políticas públicas de bienestar social. Lo que se observa en Ecuador es más bien un “Estado ausente”, que no ha sido capaz de sostener la construcción de una nación, y un país que no ha sido capaz de imaginar una nación más allá del simulacro realizado por las élites que, a su vez, han hipotecado el futuro del país a través de la reproducción de privilegios y clientelismos propios de un Estado premoderno, y de una economía de enclave que beneficia solo a las clases burguesas. La marginalidad y la exclusión adquieren, así, en el Ecuador un carácter estructural, que hace vislumbrar condiciones sociales de supervivencia, y estrategias para sortearlas del mejor modo posible, como en el caso de las emigraciones: alrededor de un millón de ecuatorianos han emigrado a España en los últimos diez años.

Es en un contexto de esta naturaleza, donde hay que ir ubicando la reproducción y actualización de la nación de los Latin Kings en Ecuador, y el conjunto de significados a los que apela. La nación LK es, además, un síntoma de las fallas de la nación moderna, sobre todo un síntoma de la precariedad de un Estado y de una sociedad que se han mostrado incapaces de construir referentes y oportunidades para la juventud, especialmente de la que pertenece a los sectores populares. Una parte de esta juventud,

¹⁰⁷ Un reconocimiento, por cierto precario, que tiende a desvanecer una vez que disminuye la presión de esos grupos.

desprovista de los recursos necesarios para la movilidad, el ascenso social y la afirmación, ha terminado por inventarse su “propia nación personal” para garantizarse un espacio oportuno de reproducción social. Este es el signo más evidente de que la otra no ha funcionado, no ha garantizado ni la existencia ni la protección social. La inexistencia de políticas públicas de juventud refuerza lo contradictorio y ausente del Estado ecuatoriano: se trata del sector poblacional más numeroso (más del 60 por ciento de ecuatorianos son menores de veinte años). Los jóvenes se ven obligados a encontrar mecanismos de reproducción al margen de un Estado de derecho inexistente en la práctica, aunque proclamado en el papel. Así, se puede decir que, en general, la juventud en Ecuador vive al “margen”, dado que deviene en sujeto sin derechos ni oportunidades de legitimidad. Al mismo tiempo, hay grupos juveniles que han logrado ejercer una cierta presión hacia las instituciones políticas para que sus demandas y necesidades sean escuchadas. Es el caso de organizaciones o movimientos juveniles adscritos al ámbito de lo que denominamos “culturas juveniles”, las cuales han asomado con fuerza en los últimos años en el escenario público como, por ejemplo, los grupos de rock o las organizaciones antifascistas.

Los miembros de la nación LK, en cambio, han actuado en la clandestinidad y en el secretismo, en un espacio intersticial “del” y “en” el margen, construyendo, desde ahí, un modo de ejercicio ciudadano que no se ampara en los derechos formales ni en el reconocimiento de una actuación política claramente constituida, sino en sus propias reglas de convivencia y autoprotección. De algún modo se podría decir, con Agamben (1996), que en Ecuador, y en asombrosa similitud con lo que sucede en países receptores de los jóvenes emigrantes, el Estado-nación ha creado en su interior una especie de “refugiados” –los jóvenes de sectores populares aquí y los jóvenes “latinos” en los países de destino– como sujetos cuya condición es la de encontrarse desprovistos de los derechos formales que se reservan a los ciudadanos. Los refugiados, de allá y de aquí, son “vidas desnudas”, personas que el Estado-nación de ninguno de los dos sitios logra representar a su interior y que, por lo tanto, expulsa hacia un margen. Y dado que, como afirma Bauman (2006), para los excluidos no hay ley aplicable, los jóvenes que caen bajo esta condición, se crean un “refugio” en una organización paralela (la nación LK), que sí esta dotada de leyes que sostienen un orden simbólico para la convivencia y

la reproducción social, aun cuando bajo formas jerárquicas y autoritarias. Se trata de este modo de la configuración de una nación (la LK) dentro –y en el margen– de otra (la ecuatoriana), la cual ni siquiera toma en serio su existencia en cuanto organización juvenil, pues la tilda de “pandilla” y trata de reprimirla como si fuera una organización criminal.

Podemos decir que, la de los Latin Kings, se configura como una nación que, al igual que cualquier otra, es una comunidad imaginada porque reúne las condiciones por las cuales, según Anderson (1983:23), en la mente de cada uno de sus miembros “vive la imagen de su comunión” no obstante desconozcan directamente a la mayoría de los otros integrantes. El número de integrantes de los LK puede llegar a ser de varios miles en cada territorio en el que están presentes, en los cuales se organizan en *capítulos*, sin que necesariamente se conozcan o se hayan visto todos alguna vez. Existe entre ellos un imaginario colectivo, en la medida en que se ha ido construyendo un colectivo imaginado, debido a la existencia de lo que he definido como la “literatura canónica”, que adquiere un valor de reconocimiento incluso en el plano transnacional, como veremos más adelante.

La existencia de códigos lingüísticos (y retóricos), junto con los específicos contenidos y saberes relacionados tanto con la literatura escrita como con las vivencias y experiencias que cada miembro ha tenido en la nación, conforman las destrezas de comunicarse y entenderse mutuamente entre reyes o hermanitos. Se trataría de una especie de común “hábitat de significado”, para utilizar la expresión de Hannerz (2001). Estas “destrezas” representan un importantísimo capital que hace posible el reconocimiento mutuo entre miembros que no se conocen personalmente; incluso permiten establecer vínculos de prestigio o jerárquicos.

La nación LK, por medio de sus mitos fundacionales, hace posible su reproducción a través de lo que sus miembros definen como “plantar bandera”. Se trata de una acción simbólica que dice mucho no solo de la fuerza identitaria intrínseca a la nación, sino que representa una especie de síntoma que se activa cada vez y en todos los lugares donde cualquier otra bandera reconocida por la “sociedad de naciones” no puede o no quiere ofrecer a los jóvenes latinos (y no sólo), un lugar en el cual sea posible la vida, donde se

den las condiciones para que puedan sentirse ciudadanos, o al menos personas, y habitar espacios y territorios en los que no sean predominantes las miradas que nieguen, aminoren o destruyan las más preciadas condiciones humanas, como son el reconocimiento y el respeto social.

La pertenencia, por lo tanto, se da siempre por una “falla” que ninguna retórica de Estado puede hacer desaparecer o neutralizar. Esta falla tiene varios nombres: marginación, exclusión o expulsión, inequidad o injusticia, irrespeto e incomprensión; se produce en el corazón mismo del orden social normalizador de los estados modernos, y es consecuencia de un modo racista y desigual de articulación y configuración de las relaciones sociales, sostenido sistemáticamente.

Étienne Balibar, refiriéndose a los inmigrantes “indocumentados” presentes en Francia, y más generalmente en Europa, afirma que “han puesto a la luz uno de los principales mecanismos para la extensión del ‘racismo institucional’, tendiente a crear una especie de *apartheid* europeo, asociando una legislación de excepción y la difusión de ideologías discriminatorias” (2004:28), lo cual es, quizás, uno de los elementos sociológicos y políticos más importantes a la hora de pensar en este tipo de organización juvenil, tanto en contextos nacionales como transnacionales. Por su parte, Lea y Young (2001) prefieren hablar de privación relativa, dado que, en el proceso de asimilación dictado por la lógica del mercado, “una nueva generación de jóvenes ha asimilado las expectativas de la cultura mayoritaria, pero luego les han sido negadas en la realidad”. Esta última es quizás la más sofisticada forma de exclusión, la más impactante, que produce un sentimiento de frustración y de retirada del orden “normal” constituido.

Esa retirada es interpretada por algunos, especialmente entre los medios de comunicación, de un modo que les permite asimilar la nación LK a una secta, en el sentido de que, en los dos casos, se trataría de minorías excluidas de las formas ortodoxas. Sin embargo hay que considerar que, aunque haya muchas similitudes entre lo “sectario” (de la secta) y la organización LK, como el hecho de que las dos existan a consecuencia de privilegios excluyentes en la sociedad, hay muchas otras diferencias especialmente en cuanto a las concepciones de la espiritualidad y a que, en las reuniones

de los Latin Kings, no se dan rituales místicos sino más bien cívicos. Volveré sobre esto más adelante.

Al interior de la nación, además, se discute mucho sobre el problema de la soberanía, un principio que los hermanitos ven con ojos críticos más allá de las formas retóricas utilizadas por el discurso oficial. Para King Polo

construir la nación ha permitido (y permite) tener lo que nunca los líderes políticos de los países de América Latina supieron construir: una organización, un “reino” fuerte y compacto con capacidad de contrastar la dominación y el yugo de los países colonizadores del norte”.

King Borrego por su parte dice que *“el Ecuador nunca ha sido un país que le ha hecho sentir que era suyo”*.

Este es el sentido, profundo y dramático a la vez, de la metáfora de la nación LK. No es solo una nación dentro de otras, es también una nación “en vez de otras”, cuyas fronteras son los límites de la intolerancia, del estigma y del desprecio, de los cuales son objeto los jóvenes que no encajan ni aquí ni allá, y donde prima su condición de “refugiados”. Estos jóvenes son “siempre portadores” de alguna condición o característica que los proyecta “fuera de”, poniéndolos al margen, haciéndoles sentir “menos” e identificándolos como “pequeños números”, para usar la expresión de Appadurai (2006), lo cual representa una amenaza para las mayorías “normales” de aquí y de allá, que fusionan estereotipo y estigma, como condición necesaria para alejar la amenaza que representan aquellos pequeños números. En cada contexto social en el que se constituye una identidad mayoritaria existe esta mirada, que inventa y construye a quienes hay que ubicar por fuera de los límites de un espacio pretendido homogéneo y controlado. Por ello, muchos jóvenes “escogen” (o se ven obligados a escoger) la calle como un escenario para sobrevivir por fuera de espacios que les son negados, como los de la institucionalidad social, la escuela, el barrio, la familia, o el empleo formal que, por sus propias incapacidades, tiende a expulsar “excedentes incontrolables”. La calle no es, en todo caso, concebida como un espacio al que uno se enfrenta individualmente, sino en grupo, a partir de reglas y normativas colectivas. Las organizaciones juveniles del tipo que la nación LK expresa, se convierten, así, en mundos que amparan a los que “no encajan”, mundos paralelos o alternativos a los que mantienen estados de exclusión y pretenden convertir a los jóvenes de los sectores populares en sujetos desechables

(Bauman, 2006). Uno de los signos más evidentes de esta ruptura social y, a la vez del esfuerzo que protagonizan los jóvenes LK para intentar reconstituir un lazo social deshilachado, es la reiterada expresión –que se manifiesta al término de cada oración ante un interlocutor externo a la organización- del “¿sí me entiende?”. En esta expresión –que representa una especial síntesis de incertidumbre, incompreensión recíproca, falta y reclamo de escucha– se cuaja la elaboración de una lengua extraña que no remite a la “normal” circulación del sentido. Es el signo evidente de una liminaridad, de una “frontera entre”.

La organización LK, es una estructura que nace en el margen, vive y prospera en el espacio liminal de la frontera. Ha sido Turner, refiriéndose a los trabajos de Van Gennep sobre los ritos de pasos, quien ha reflexionado sobre la condición de liminaridad en cuanto dimensión interestructural, relacionada con la constitución de grupos, comunidades o comitivas de camaradas que no conforman una estructura de posiciones jerárquicamente dispuestas, porque trascienden las distinciones de rango, edad y parentesco (1999:111). En el caso de los LK, la frontera es aquella línea que delimita un espacio cuyo trazado no ha sido realizado por el Estado (Ilardi, 2007). Una línea de frontera vacía de referencias fijas y determinadas habitada sólo por las tensiones y los conflictos, una línea por lo tanto incierta donde todo se mezcla, la legalidad y la ilegalidad se confunden y la resolución de conflictos es siempre aleatoria (ídem:16).

La nación como espacio de protección: la hermandad

El amor por la nación para mi era grandísimo
¿me entiendes? yo lo que no tenía será los
hermanos que no tuve y la familia que no tuve,
que la encontré en la gente ¿me entiendes? que
era volcado totalmente, nación, nación, nación,
nación, nación, nación, levantarse, nación botar
todo, todo, todo ¿me entiendes?

(King Santana)

Como otras formas de agrupación juvenil donde el vínculo entre los miembros es muy fuerte y se sostiene en la aplicación estricta de normas y códigos, la nación LK tiende a ser pensada por sus integrantes en primer lugar como una forma de vida, luego como una familia, una religión y también una diversión. Los que la componen se llaman entre

ellos hermanitos, de ahí que la nación es vista como una gran hermandad. A veces se utiliza el término “pueblo” o el término “la gente” para hablar del conjunto de los hermanitos y hermanitas, siendo estos últimos apelativos los que generalmente revisten mayor importancia, incluso, que los términos “rey” o “reina”. Cuando se trata de hacer una distinción con el hermano de parentesco se utiliza la expresión “hermano de nación”. A veces se utiliza también la versión inglesa de “brother” o su diminutivo “bro”. La nación LK representa también una especie de juramento (*se es rey para siempre*), es una afirmación que se repite constantemente, un compromiso que ata, que crea un vínculo indisoluble, una razón imperecedera. Estos son elementos que de alguna manera garantizan la unión y la protección hacia la posible intervención de fuerzas externas enemigas, como pueden ser otras organizaciones juveniles que se declaren tales o -lo que es más interesante de anotar- personas o instituciones hacia las cuales se muestra desconfianza. La Constitución LK indica claramente que no se puede confiar ni de los policías ni de los periodistas, profesiones -pero especialmente instituciones- que indudablemente han venido ejerciendo juntos un poder de control, vigilancia, abusos y sobre todo de estigmatización de las organizaciones juveniles de la calle. En el caso particular de la prensa, los modos de representación que han tenido de estas organizaciones han sido muy contraproducentes y han abonado a la reproducción de estereotipos.

Los elementos que se han señalado son, ciertamente, mecanismos de defensa creados por una organización que desde su nacimiento, durante su desarrollo y hasta hace muy poco, ha vivido en la clandestinidad. Esto, sin embargo, ha significado sobre todo que la organización haya ido desarrollando un modo de existencia que contrasta con las definiciones de anormalidad o desviación que cierta perspectiva teórica de la criminología positivista ha sostenido (Brotherton, 2008). Cabe, más bien, la hipótesis planteada por Brotherton y Barrios de que se pueda ver a la organización LK como la articulación de un nuevo movimiento social si se tiene en cuenta, además, como afirma Blumer (1971) que las bandas juveniles pueden ser consideradas como una “empresa colectiva para establecer un nuevo modelo de vida” (citado en Brotherton y Barrios, 2003).

A continuación una serie de testimonios de algunos reyes sobre el significado de la nación. King M afirma:

La nación para mí, te soy sincero, es mi vida. Yo ahorita mujeres lo que sea pero la nación es la más fiel que tengo, por que yo conocí... o sea, la nación para mí es perfecta como toda religión, toda religión tiene sus cosas y sus imperfecciones puede decirse, en la católica, musulmana, todos tienen su ideología todo eso, entonces esta es la ideología que yo siento, que para mí es una religión por que estoy siguiendo una ideología si me entiendes. Entonces es algo para mí lo más sagrado, lo que es respeto, los miembros no somos perfectos fallamos, lo que está escrito es lo perfecto para mí, ya es cuestión de los miembros que fallen, cometan errores no quiere decir que la nación es un error, pero para mí es mi vida, he aprendido en ella y he sufrido he llorado, cárcel, he visto morir hermanos en mis brazos, vivido guerras, poco de cosas, mucha experiencia y no puedo decir, que ahora voy a decir bueno ya no quiero ser Latin King, no puedo decirlo aunque mi mente pase eso a veces pero no lo puedo decir, por que ya es algo que me ata, me une. La misión que yo tengo ahora es que muchos miembros no pasen o sufran lo que yo viví, eso es lo que yo trato de hacer ahora. Siempre digo si Dios me puso a mí para guiar aquí a los hermanos aquí en todo el Ecuador, tiene que ser por una causa buena, no por llevarlos a incentivar a... a lo mismo que pasó en el pasado y todo eso. Buscar un cambio, yo le busco un cambio a todo eso, si me entiendes. Así que ellos me digan que siempre me jalan las orejas porque descuido mi integridad, todo eso, que por que doy chance, entonces que doy... me conozcan muchas personas, todo eso, me va a causar problemas todo eso. Entonces yo prefiero sacrificarme yo a que se sacrifiquen todos. Que como yo les dije a ellos, yo prefiero morir en la lucha, yo solo a que mueran muchos, entonces eso es lo estoy haciendo. La nación es todo, me ha dado todo, risas, lágrimas, golpes duros, buenos momentos, todo me ha dado.

Parece ser un relato que se inscribe en la fisura del pastor preocupado por todos y cada uno de los miembros de su rebaño y dispuesto al sacrificio. Así, la nación es conducida por el pastor y esta rodeada de un halo de sacralidad.

Por su parte King Polo afirma:

La nación es mi vida, mi vida dejó de ser vida cuando entré a la nación, porque descubrí otra vida diferente a la que yo vivía, aprendí mucho, aprendí mucho de la vida y aprendí mucho de la nación, no me arrepiento, porque un rey jamás se arrepiente lo que hace, pero si le agradezco mucho a la nación porque aprendí de ella, fue un paso, es como si yo haya sido un bebe o un niño que me llevó de la mano y me enseñó la montaña y me dijo mira aquí está el sol, mira la luz.

En otro momento, King Polo se refiere a la nación como espacio de acogida, como a una familia que además de modo práctico brinda apoyo y hospitalidad por medio de acciones puntuales:

Había un amigo, Andy One, el me llega al corazón el hermanito por que me acuerdo que en ese tiempo él se fue de su casa, y había como 7 hermanitos que no tenían nada de comer, ellos estaban viviendo en la casa de otro hermanito y en esa casa de ese

hermanito el papá había fallecido, la mamá se había ido y los había abandonado-estaban abandonados, solamente habían 7 hermanitos y la hermana de un hermanito y yo me acuerdo tanto que cogí y ese día empezamos a conversar que si que nosotros (*la nación*) somos un ideal. Entre a la nación cuando me llevaron a una reunión, me invitaron, -¿tu cuantos años tenías?- eso era unos 18 -¿y ahora cuantos tienes?- 25- claro entre los 18 años- voy a cumplir 26- ¡que viejo!- sí que viejo. Entonces fue algo así, Andy me llegó al corazón bastante, me reflejó una luz, una fuerza, todo, entonces yo le comencé a ayudar a ellos con la comida, yo le llevaba todos los días almuerzo a toditos, -¿tu trabajabas?- si estaba trabajando pero mi mamá me ayudaba también bastante porque yo le había contado el tema de ellos, entonces cuando yo llegaba del trabajo todo, mi mamá me tenía los almuerzos y yo le iba a dejar los almuerzos a ellos, y en la noche les iba a dejar arroz, todo eso, para que ellos se cocinen, y así pasaron como casi 2 meses y entré a la nación, me gustó, cogí fuerza, uno de los hermanitos, tan buenos tan buen hermanito que yo lo mandé a Andy One con la nación.

En el fragmento que sigue, que es parte del relato de King Chino Ice, se pone muy bien en evidencia el significado de la hermandad cuando se compara a los hermanitos kings con los “simples” amigos, incluso cuando estos resultan de lo más queridos. En este sentido parece ser que la hermandad se fundamenta en la incondicionalidad:

Soy hijo único. Yo tengo mi medio hermano y mi media hermana actualmente son de 42 y 45 años, son mayores que yo, y en ese entonces me llevaba bien, o sea no teníamos nada que interactuar, la relación no era ¡guau!, entonces yo recuerdo una sola vez, Mauro, una sola vez, haberle replicado a mi madre llorando por que no me dieron un hermano, entonces eso fue lo que yo encontré en los Latin Kings. Y obviamente como hermano yo los defendía con sangre. Si era de meter sangre de por medio lo hacía. -pero como pasó, ¿te acuerdas como pasó? de la discoteca Latin Palace- me comencé a involucrar con ellos, la primera vez en el Latin Palace pues obviamente antes de andar con ellos, yo andaba con una persona, no sé si en algún momento te lo nombré a ti a un pana, uno que era raperero que prácticamente era el cabeza de Latin Palace, yo andaba mucho con él, le tenía mucha estima, pero cuando pasé a hablar y juntarme con kings yo era otra cosa, estaba con mis hermanos, hubo un problema con uno de los que andaba con él y él nunca se esperó que yo salte contra él y lo hice, él me dijo yo creí que tú eras mi amigo me dice, le dije seguimos siendo amigos, pero tú como puedes hacer esto, no yo soy tu amigo, no le digo es que tú no entiendes ellos son mis hermanos, entonces yo ya tenía eso, yo era una persona demasiado sentimental, me llamen lo que sea pero lo veía así al menos en mi adolescencia yo creo que es una idea en la que uno está en este proceso de que quizás no sea lo que quieres todavía o recién estás moldeando eso de que, si ellos son tus hermanos, los vas a tener como hermanos y si ellos son de pronto tus amigos, pero no son tus amigos son tus hermanos. Yo entré ahí (*a la nación*) porque me gané la confianza de ellos primero, y después de habérmela ganado yo me gané el amor de ellos, ese amor que tienes cuando alguien mete la mano en el fuego por ti y dices, yo sé que él va estar para mí en las buenas y en las malas,

En otro fragmento, King Chino Ice, se expresa sobre el sentido de la protección que se elabora en la nación como salvaguarda de los más débiles. La oposición fuerza-

debilidad, su demostración en el grupo y fuera de él es otro signo se desprende de la concepción con la cual se piensa el accionar de la nación: ante la desprotección a falta de garantías presentes en el barrio, la pertenencia a la organización contribuye a reducir la vulnerabilidad y el sentimiento de desamparo que muchos jóvenes viven cuando se ven abocados de modo individual a enfrentar situaciones de abierta hostilidad en las calles.

¿Llegan a ser reyes las personas que no pueden pelear?- sí, yo recuerdo que un chico en la Garzota, un hermano que venía de NY que yo lo cogí aquí, no recuerdo como le decían, tenía un sobrenombre bien extraño, medio burlón era, pero es que él se hacía llamar así y le gustaba que le digan así. El era medio enfermito, una vez lo encontré llorando, medio ofuscado por ahí, y cuando yo le pregunté que te pasa? Pirriri, eso le decíamos, Pirriri, le decía ¿que te pasa? No, es que me pegaron, no podía hablar bien por que era enfermito. ¿Y que había pasado? Que unos roqueros que estaban tomando y lo vieron lo patearon parece, entonces obviamente nosotros nos lanzamos contra ellos, simplemente los cogimos y los tiramos contra la pared y le dijimos, ¿qué lo tocaste? No, que no le hicimos nada a tu amigo. No es nuestro amigo es nuestro hermano, pues tun tun tun tun tun les fuimos dando, los queríamos aplastar ahí porque, estábamos tan furiosos, o sea no queríamos aceptar nosotros, que esta cuestión de que se venguen contra el más débil, me entiendes, y peor en grupo, al menos yo recuerdo que andaba ofuscado no recuerdo por qué, esa fue la gota que derramó el vaso de agua, yo creo que en ese ejemplo tú ves como yo era más en la adolescencia.

La nación LK, aunque reivindica la fuerza y la fortaleza entre sus signos preponderantes, admite que a su interior haya personas que se muestren menos fuertes. Es más esta presencia permite alimentar el juego del intercambio desigual entre sus miembros dado que viabiliza la dinámica de la protección (protector y protegido).

Mimetismo y naturaleza dual

La nación LK puede ser representada como una organización que se constituye por medio de la imitación y reproducción de algunos de los mismos ingredientes que sostienen el sistema cultural dominante en Ecuador. Como ya hemos anotado, el proyecto de nación ecuatoriana se ha ido articulando alrededor de algunos discursos. El de tipo militarista, enmarcado en uno de masculinidad hegemónica, y el del ancestralismo que evidencia la utilización de figuras míticas fundacionales.

Bajo la denominada masculinidad hegemónica se va configurando un discurso potente que articula los modos de concebir y poner en práctica la relación con el otro. La

jerarquización, la proyección de un otro contemplado como inferior, la predisposición para aminorarlo o incluso para aniquilarlo, son algunas de las expresiones de la masculinidad hegemónica, que concibe el reconocimiento y el respeto como condiciones que se ganan en la medida en que se es capaz de aplicarlas en la relación con el otro. Muchas veces la masculinidad hegemónica justifica acciones violentas que son consideradas aplicaciones normales (aceptadas o toleradas por la cultura dominante) de aquel discurso¹⁰⁸.

Es necesario subrayar que el ejercicio de la masculinidad opera también como un signo de afirmación y “distinción” que los jóvenes de los sectores populares utilizan no sólo para crearse una plataforma de superioridad los unos con los otros, sino también para compararse con los otros jóvenes pertenecientes a los sectores pudientes. Siguiendo a Stoler (citado en Gutmann, 2003) que hace referencia a la dialéctica existente entre hipermasculinización y desmasculinización, se puede decir que los jóvenes de los sectores populares tienden a desmasculinizar a los jóvenes de clase alta proyectándose de este modo como hipermasculinos¹⁰⁹. La construcción de este imaginario podría funcionar como una respuesta que los jóvenes de los sectores más desfavorecidos construyen dada la necesidad que tienen de establecer un recurso para reequilibrar una diferenciación discriminante que estos mismos jóvenes padecen al interior de una estructura social desigual y fuertemente jerárquica.

El modo como funciona y articula este discurso masculino es ilustrado por algunos fragmentos extraídos de las entrevistas que reporto a continuación. Empiezo por la expresión vertida por una mamá de uno de los miembros que muestra claramente el nivel de incorporación del significante masculino también al interior de las familias: *“Yo no entiendo porque mi hijo (King S.) ha entrado en los Latin Kings, ¿si él no sabe pelear!”*

¹⁰⁸ Esta es una de las argumentaciones principales que he tratado en trabajos anteriores (Cerbino, 2006).

¹⁰⁹ Agradezco a X. Andrade por haberme sugerido esta idea.

Otro testimonio, el de King New, narra lo que le dijo un viejo miembro de los LK cuando él expreso el deseo de entrar a la nación y también como se da el desenlace:

Cuando empecé a investigar cómo hacer para ingresar, le pregunté a B. y me dijo: “tú no tienes gallardía para ingresar”, porque yo era tranquilo. Después me dijo: “demuéstrame que tu quieres entrar”. Una vez unos de la banda Master querían apuñalarlo a B. para ellos coger todo el territorio. Un viernes que salió B. y yo justo lo fui a ver para que me haga los exámenes para ingresar, entonces le seguí y total lo acorralaron y yo salí a defenderlo a él, tiré piedras, les dije a unos vecinos que lo querían robar. B. me dijo: “¿si sabes lo que acabas de hacer? Diste tu vida por un hermano. Tú vas a ser un buen Rey, tú vas a salir adelante. Demostraste más de lo que yo quería que demuestres porque ellos eran más que nosotros dos y podían haberte matado.

El ejercicio de la masculinidad es también una especie de “regulador” de situaciones críticas:

Nosotros éramos de las personas que solo nos dejábamos llevar por problemas todo para nosotros era problema, era el pito (la reyerta) era el ensalzarse frente al que primero te quedaba viendo mal en la discoteca y así que esto que el otro, tener fama como quien dice” (King Cañón).

Aunque sea solo de paso, por no haber sido tema de particular atención en la investigación, es necesario señalar que el de la masculinidad hegemónica es un discurso que influye también en las reinas presentes en la nación. Lejos de poder interpretar esta presencia como un intento de feminización de la estructura organizacional de los Latin Kings, las reinas contribuyen a consolidar ese discurso. Su participación esta subordinada a un paulatino proceso de masculinización sin el cual es imposible alcanzar posiciones de autoridad y de poder en un contexto de hipermasculinidad. En este sentido, las mujeres reinas al igual que los hombres reyes deben adquirir las mismas destrezas como son el saber utilizar las palabras y el conocimiento adecuados, así como las que están relacionadas con la pelea. Al mismo tiempo hay que subrayar que tanto en la literatura como en las prácticas de la nación, la figura de la mujer es interpretada de un modo similar al que se da en el sistema dominante: subordinada al hombre que ejerce así su “protección” hacia ella. Las reinas son ante todo madres que deben tutelar a los “príncipes”. De modo que asignándole este papel, la nación no hace más que reproducir un esquema de ultraconservadurismo muy instalado en el Ecuador. Los testimonios de algunas reinas consultadas confirman además que la nación representa la articulación de un espacio de autoridad que muchas veces esta ausente en las familias a las que

pertenecen las jóvenes. La ausencia de una figura paterna “fuerte” que logre establecer los referentes necesarios para el desarrollo de la personalidad especialmente en la fase de la adolescencia, es comentada de modo vívido en varias de las entrevistas realizadas. Por ello la nación viene a asumir el papel de un entorno en el cual las jóvenes encuentran no sólo protección sino un posible rumbo y una estabilidad emocional en momentos de la vida en los que prima más bien el caos y la precariedad por la falta de autoridad paterna.

Reporto a continuación una serie de fragmentos que ilustran estas consideraciones:

Antes de entrar a la nación yo cantaba en un grupo de Hip-Hop, pero cuando entre me dieron a escoger entre La nación o ese grupo, pues no podemos tener relación con otros grupos, yo escogí la nación. Yo vivo en la Quito Sur, por Turubamba. Mi vida en el barrio fue problemática, por mi carácter, y ese barrio es lleno de maleantes. Ellos molestan a las mujeres, y yo por defenderme tuve muchos problemas con ellos. Ellos te quieren cobrar por caminar por ciertos lugares, y yo nunca me dejé de ellos, diciéndoles lo que pienso en su cara. A una chica casi la violan. Según ellos cuidan la zona, que no roban a la gente del barrio, pero no es así.

Mi padre tomaba mucho y tuvo un accidente en el que perdió su mano derecha. Somos 4 hermanas, siempre me ha gustado tener un hermano que sepa poner a raya mi carácter fuerte, ninguna de mis hermanas se atreven a decirme nada. Yo soy la última, mi relación con mis hermanas es de cariño, pero no me llevo mucho con ellas, me dicen que mi voz es muy bajita (...) (Queen H).

A mí siempre me faltó la protección de un hermano, sobretodo de mi padre, que siempre viajaba y no pasaba con nosotros, así que desde chiquita aprendí a defenderme, yo he aprendido a defender a mis hermanas, que son muy débiles de carácter, a veces hasta me pegaba con chicas por defender. Nunca he sido muy unida a mi mamá. Desde que mi padre tuvo un accidente no pudo seguir trabajando, mi mamá trabajaba pero no alcanzaba, a mí me tocó trabajar para pagarme los estudios, sino me hubiera quedado solo con la escuela. Hice hasta 4to curso, porque no me alcanza el tiempo para estudiar y trabajar. Trabajaba en un Cyber, y estudiaba en la noche, y no es lo mismo que en el día, no hay una misma calidad cuando se estudia de noche. Pero no tenía otra opción. Yo siempre fui buena alumna, pero no es lo mismo trabajar y estudiar a la vez, me toco madurar de golpe. Mis hermanas andaban en lo suyo con sus maridos y sus propias vidas. Seguí trabajando, pero no era ya lo mismo, porque entré ya en la nación (Queen G).

La nación para mí es mi familia, llenaron el vacío que yo tenía. En el colegio en la noche, me querían hacer fumar marihuana, probar de todo, o robar, etc. Antes quería probar cosas, con los otros grupos tú tienes que pasar por varias cosas. En la nación hay machismo, pero una se siente mejor como mujer que en los otros grupos, cuando inició la nación existieron los reyes, después cuando nació la idea de la reina, se vio que las débiles eran éstas, porque los enemigos se meten con lo más débil que son las

reinas, van a hacerles cosas en venganza. Por eso se genera el machismo, porque ya tienen un punto débil. Esta nueva generación está loca, les gusta tomar y solo el vacile. Por eso no les gusta entrar, porque no quieren cambiar, no buscan superación, se van por lo más fácil. Mi tío desconfía de mí, porque piensa que en este grupo, nos drogamos, bebemos y robamos, y no confía en mí, yo soy una persona callada con las personas de mi familia. Yo me veo firme en lo que quiero y mi madre me apoya; el que no sabe es mi papá, no me atrevo a contarle, porque no quiero que piense que le estoy fallando como hija, porque él no sabe lo que es la nación, tiene prejuicios contra mi grupo. Mi mamá está con otro, pero mi padre no supera el accidente y lo de mi madre y sigue tomando, yo no estoy de acuerdo y le discuto (Queen F).

En cuanto a la reproducción del discurso ancestralista es probable que esto se deba a su particular conjunción con el discurso militarista y masculino. Una de las afirmaciones recurrentes en las narraciones que los miembros de los Latin Kings hacen sobre “su nación”, es la referencia al Inca (en particular Atahualpa pero también Rumiñahui) como de un pasado que se debe rescatar si se quiere construir una nación fuerte, compacta y no subalterna. De hecho, la organización en el Ecuador asume el acrónimo de STAE, que significa Sagrada Tribu Atahualpa Ecuador. Según King M, la apelación a raíces ancestrales es una regla presente en la literatura canónica de Chicago, la cual en el Ecuador se traduce en la búsqueda de los propios incas míticos, y esto explica la asimilación de las figuras de Atahualpa y de Rumiñahui. Estas figuras que fundamentan la idea de nación ecuatoriana, son las que cualquier adolescente o joven aprende a reconocer como tales en la escuela y en el colegio. Por medio de ellas, como hemos dicho, se rescata y reconoce el valor de ser bravos guerreros, diestros y valientes en enfrentarse a todo tipo de enemigo. Por ello, el reconocimiento que les tributan los jóvenes Latin Kings a estas figuras es doble. Por un lado porque aprenden en los libros de historia que son las figuras que alimentan el imaginario de constitución de la nación ecuatoriana. Por el otro lado porque las virtudes militaristas y masculinas con las que en esos textos se representan, son una fuente importante de inspiración para pensar en su nación. En un testimonio de King M se pone en evidencia de que modo se resignifica la figura de esos guerreros para contemplarlos al interior de la organización. Lo interesante es que King M se plantea un interrogante sobre el significado histórico de Atahualpa en un viaje que realiza al Perú para abrir ahí un capítulo LK. Ahí los jóvenes peruanos le hacen ver que Atahualpa es el enemigo de Huáscar, su hermano peruano, a quien le arrebató una parte del imperio Inca que su padre Huayna Cápac le había dejado de herencia. King M, en esa ocasión tuvo que aclarar que utilizan la figura de Atahualpa

por razones culturales y no por su carácter de “abusivo” (según la versión peruana), que de todos modos Atahualpa es el fundador de la nación ecuatoriana.

Atahualpa, en Ecuador, es el indio que revolucionó el imperio de los Quitus y el imperio incaico, el cogió todo, pero nosotros nos basamos en él por lo que representa en la historia. [Además], el nombre no lo puse yo, nada de eso, lo puso la persona que fundó la nación, yo siempre decía que la tribu tuvo que haberse llamado Rumiñahui, porque él fue un guerrero, porque fue un indio más reconocido que Atahualpa aunque estaba bajo las ordenes de Atahualpa, Rumiñahui tenía que ser porque Rumiñahui fue un guerrero, peleó con los españoles. Pero bueno se quedó Atahualpa, ya le han puesto este nombre, es porque era el jefe por eso nos basamos en él, que además como Rumiñahui era bravo.

Para King M lo importante es que la nación tenga una estructura basada en la idea de “tribu”, una estructura anterior a la de la nación, que él relaciona con la presencia de culturas ancestrales latinoamericanas y de los incas, pero también con los españoles, con lo cual muestra tener conciencia del carácter híbrido de la nación LK.

Tenemos una mezcla de todo, la nación es una mezcla de culturas, orígenes, de realezas, de reyes hay de todo, es una masa, una base tan fuerte e increíble que si te pones a pensar te quedas sorprendido de que hay historia ancestral, rituales ancestrales que los seguimos y que lo llevamos adelante”, como por ejemplo que ayunamos todos los primeros domingos del mes. Es una mezcla de culturas prehispánicas, mexicanas portorriqueñas, todas eran tribus antes de los españoles.

El aprendizaje de la historia patria no sólo es asumido por los jóvenes Latin Kings quienes la recrean para constituir su nación, sino que al interior de esta, como una de las actividades formativas principales, la historia patria, su simbología fundamental y todo el relato mítico es a su vez enseñado a los miembros de la organización. Esta claro sin embargo que no toda la historia aprendida en las aulas y en los textos escolares se reproduce vía enseñanza en la nación; sólo la que tiene que ver con el pasado que dio origen a la patria y sus emblemas principales. Del resto, de la historia más contemporánea, no vale la pena enseñarla porque es “vergonzosa”, por la actuación inapropiada de los gobernantes que se han sucedido.

Estamos en un proceso también de enseñarles, porque tú le preguntas a cualquier hermanito y ni siquiera saben de la historia del Ecuador, no le dan importancia, pueden estudiar en el colegio, en la escuela todo eso, pero es como algo que estudian y pasó, entró y pasó, si me entiende, y en cambio somos nosotros los que estamos dedicando a que sepan aunque sea, deben de entender qué significa tu bandera, que significa tu escudo, porque un himno nacional se creó, si me entiendes, porque también le enseñamos la historia de la independencia, todo eso, el 10 de agosto, todas esas cosas, entonces para que aunque sea tengan algo de civismo si me entiendes, porque muchos ecuatorianos que no han estudiado ni siquiera saben significan las

fechas y esas cosas, esto no puede ser porque la historia es algo sagrado, aunque ha habido últimamente presidentes que han hecho relajo del Ecuador.

Otro aspecto con el que se puede pensar el tipo de organización que se ha dado la nación LK tiene que ver con lo que Roberto Esposito (2004) ha definido como “inmunidad”. Es decir aquella condición del cuerpo social o individual que se activa cuando se siente asediado por lo negativo –las amenazas que provienen de lo externo a estos cuerpos, léase extranjeros o enemigos, por ejemplo- lo que hace erigir nuevos particularismos que se olvidan de “lo común” (de lo “universal”) que puede construirse entre distintas identidades, y que predispone el empleo de estrategias beligerantes¹¹⁰. En el caso de la nación LK, la necesidad de manejar cierto secretismo, los mecanismos de lealtad, y las “sanciones” para los que deciden abandonarla de forma “sospechosa”, representan un modo de inmunizarse hacia ese otro externo (el orden social “legítimo”), el cual a su vez se comporta del mismo modo hacia la nación LK. De entenderse así, la nación LK representa un síntoma más o menos evidente de condiciones culturales, políticas y sociales conflictivas que se ubican en el sistema dominante. De ahí que no es pertinente interpretar la acción de los Latin Kings como “antisistema”. Más bien hay que saber leer los signos de una demanda de integración que en los dos últimos años se ha vuelto patente.

Desde la expulsión hacia el margen, la privación de espacios públicos propicios para la socialización, la negación de referentes para el ocio y la recreación, la nación LK se plantea como un reto principal para su subsistencia el buscar una legitimidad formal por medio del reconocimiento y el otorgamiento de la personería jurídica. Una vez más se asiste a una peculiaridad de esta organización juvenil respecto de otras que se vienen afirmando en los últimos años: la clara expresión de un deseo de inclusión que permita fortalecer, por medio de la institucionalización, a la misma organización. Una demanda de reconocimiento de la labor organizativa de protección para sus miembros realizada hasta ahora en un contexto social de alta vulnerabilidad. Cuando preguntamos a los

¹¹⁰ Sobre este argumento también existe la referencia de Appadurai (2006) cuando habla de “identidades depredadoras” entendiéndolas como las que no toleran “ningún otro” (pues es visto como una amenaza para la homogeneidad o pureza de su identidad) e intenta deshacerse de él.

jóvenes por el significado de este proceso, la respuesta casi unánime es la de un pedido de atención hacia necesidades formativas básicas por un lado, y por el otro, hacia la formulación de un reclamo en cuanto a querer ir por la calle libremente, con sus emblemas, sin ser objeto de miradas estigmatizadoras y denigrantes o de la represión policial. Además, entre muchos de sus integrantes está la constatación de que pese a que la nación LK ha significado durante estos años de existencia un espacio de protección y crecimiento, ha llegado el momento de voltear la página, y crear condiciones más favorables que puedan alentar el deseo de no seguir reproduciendo la misma práctica de supervivencia en el espacio de la calle. Esta necesidad es sentida particularmente por aquellos miembros antiguos (muchos de ellos actuales líderes) que han permanecido en la nación por más de diez años, y que hoy bordean o superan los treinta años de edad, tienen familia y manifiestan su cansancio en cuanto a la tensión constante que se vive en la calle. No hay que descuidar el hecho de que en ellos la legitimidad de la posición de liderazgo alcanzada se debió y se debe no solo a la experiencia adquirida, sino a la capacidad de manejar situaciones conflictivas y tensas para las cuales, como afirman reiteradamente: *“no se puede dejar dormir el león que uno tiene adentro”*.

Esta dimensión hace referencia a la estructura dual que caracteriza a la nación. Muchos reyes, en efecto, coinciden en concebir a la nación como compuesta por un lado “positivo” y otro “negativo”; el uno más primario o primitivo como se ha visto (y no solo en términos temporales sino como algo constitutivo) y que tiene que ver con la utilización de la violencia, y el otro que se refiere al conocimiento, al saber y saber hacer sin recurrir a la violencia en situaciones normales y/o de crisis.

Según la mayoría de los testimonios recavados, la nación LK se caracterizaría por esa doble naturaleza: por un lado prima la condición de guerrero que interpreta el código de honor y de respeto y que cuando necesario recurre a la violencia; por el otro, la constante búsqueda de preparación espiritual y el logro del conocimiento necesario para ser un “rey”, sabiendo manejar muy bien las reglas de la organización, su historia y la experiencia vivida.

Ya se ha hecho referencia a cómo estas dos almas, que caracterizan la acción de la nación LK, en el Ecuador se asocian a las concepciones de King Boy Gean y King

Lucky, según el propio testimonio de miembros de la organización que las han percibido de este modo. Además en el fragmento anterior a partir de la pregunta ¿llegan a ser reyes las personas que no pueden pelear? el testimonio de unos de los reyes más antiguos -Chino Ice- ha mostrado claramente la ambigüedad con que se piensa la estructuración y el modo de funcionamiento de la organización. De un lado tenemos indudablemente que la nación de reyes es aquella que hace posible su existencia por el hecho de que sus miembros tienen destrezas para sostener las peleas, y por el otro sin embargo, esas destrezas no son en absoluto suficientes para permitir la reproducción de la nación y la permanencia de los reyes (y las reinas) en la organización si no se desarrolla al mismo tiempo una actitud y una capacidad que en parte están ligadas al conocimiento de las reglas escritas y también a las argucias de la experiencias vividas. A veces a esta actitud y capacidad se las llaman también humildad que es otra característica que tiene que tener un rey. Entonces hay una mezcla de valentía y humildad que vuelven complejo el análisis. Por ello es necesario subrayar que estos dos lados o “almas”, sin embargo, no son opuestos sino complementarios, dado que difícilmente el uno puede existir sin el otro. Esta complementariedad es ciertamente una condición muy difícil de analizar con categorías analíticas binarias convencionales, que pretenden establecer criterios de coherencia para interpretar visiones y comportamientos que, en cambio, muestran formas de reescritura que transforman la moral tradicional, en la medida en que logran mostrarla desde otra perspectiva o “plano de conciencia” no alternativo.

He preguntado a Chino Ice sobre cómo se juntan en una misma persona estas dos almas y la respuesta ha sido la siguiente:

Ser humilde pero al mismo tiempo ser valiente es ser completo, nada más y eso me lo enseñó mi hermano mayor, ser completo. La humildad es una grandeza del hombre porque no vale nada el orgullo, no si uno no ha tenido nada y uno no se lleva nada, entonces el orgullo para mí es una vanidad, como lo dice la Biblia, todo en la vida es vanidad. La juventud que es la vanidad numero uno, pero el orgullo es la peor vanidad del hombre, o sea, la humildad del hombre es llegar hacia aquel que se sienta afligido. Supuestamente yo soy más y él es el menos, pero llegar a alcanzar donde él está saber llegar al corazón, ahí viene la humildad, saberte ganar a aquellas personas con el corazón, no con las palabras, las palabras se las lleva el viento, pero uno llega con el corazón con la humildad, aquel que ha estado afligido, aquel que ha estado oprimido, uno lo va a sacar de ahí, entonces uno va a obtener la confianza de él, por que uno llegó con humildad si, no arrogante, por que la arrogancia no lleva a nada, la

arrogancia lleva a perder, a perder las mentes y a perder los corazones. Si uno llega con humildad, gana todo lo que quiere ganar -¿y la fuerza, la valentía?- cuando hay amor, tu sientes algo por un hermanito y si tu lo ves que a este le pasa algo por a o b motivo, la mujer lo traicionó o le quisieron hacer daño, le quisieron hacer daño a él y a su familia, se te viene la fuerza, la valentía y vamos y sabes que le rompo la cara y claro por darte un ejemplo no, a aquel que quiera atentar contra ti o sea a mí me sale la fuerza, la valentía -la fuerza como decías vos como protección del otro- como protección, como protección -ahora- puede ser una valentía moral, o sea por que uno puede llegar a él moralmente o sea, -¿cómo hacerlo?- con fuerza o sea aconsejándolo, aconsejándolo con cosas de la nación -despertarle el león dormido- claro despertarle el león dormido por que verdaderamente eso pasa, a veces uno pasa tanto tiempo que no habla con alguien sabio. En la nación sabiduría es saber muchas cosas, haber caminado mucho por leones que han caminado tanto en la nación y entonces esas personas despiertan a la otra y tú ves que a la otra le salen lágrimas, son sentimientos encontrados. La humildad que se activa digamos que sale a flote cuando para el otro que está, que es así como que tiene algún problema, que es alguien que se siente un poco menos, entonces uno quiere mostrarle que es más que uno y esto se aprende con la humildad. Y si el otro en cambio es así como un tipo -que no le importa, que es sobrado- bastante sobrado, también se es humilde con respecto a este, porque si yo soy humilde ante él y él es sobrado ante mí, el que se está perjudicando es él, porque habrá muchos leones atrás de mí que no van a dejar que él se sobre conmigo, me entiendes. Los leones van a aprender el respeto, entonces los leones me van a hacer respetar, por que si los leones se dan cuenta, mi inca o cualquier hermanito está hablándole con humildad y este viene y se me quiere envalentar, se me quiere envalentar con un hermanito mío, entonces de una, ¿cuál es contigo?, ¿qué te está pasando?, ¿qué tu eres más que quien?, ¿cuál es el problema?, habla, entonces, aquí hay respeto -¿y qué es respeto?- respeto en palabras o en altura, respeta a tu hermano y hermana en la nación. Un rey mostrará alto respeto para su nación. Respeto para mí es el punto más clave de la nación. Cuando se pierde el respeto se pierde todo, me entiendes, yo creo eso, el respeto es algo valioso, por que el respeto lo inculcan desde el mismo hogar de uno. Si nos apartamos del tema de la nación, en el hogar nuestros padres nos enseñan respeto a nosotros, a nuestros mayores a nuestros tíos, entonces uno viene con esa educación, bueno los que hemos tenido la oportunidad de tener esa educación, entonces aquel que no respeta a su madre no sé que hace, aquel que no respeta a su padre, está rompiendo los códigos de la Biblia y rompe los códigos de la nación. Entonces que clase de hombre estamos forjando ahí...-¿y que quiere decir irrespetar?, ¿quien te irrespeta?- Hasta ahora yo me he ganado mi respeto, pero irrespetar a mí... A mí no me han irrespetado. Irrespeto es aquel que ya carece de respeto y para mí es una persona que quiere comenzar a hacer lo que le venga en gana, de la manera que él quiera hacerlo, hablando de nación. Obviamente siempre se ha dicho en la nación de los Latin Kings, en nuestro reino, no hay para débiles, no, pero, débiles no solamente queremos hablar que una persona que no pueda actuar de una manera violenta, yo creo que muchas personas lo malinterpretan, esas personas pueden ser muy fuertes, muy fuertes, con esto y con esto, y con esto, no necesariamente con los puños, puedes usar mente, puedes persuadir a mucha gente solamente con la palabra y si tienes mucho corazón cuando lo quieres hacer como en cualquier trabajo cualquier proyecto, si tú te sientes comprometido obviamente lo vas a hacer de la mejor manera y si lo hiciste de la mejor manera, tienes una satisfacción de que hiciste lo mejor y fue lo mejor así la gente diga lo contrario.

En este largo fragmento se puede inferir claramente cómo se articula en la concepción de un rey antiguo una serie de significantes que tomados de la Biblia LK se ajustan al funcionamiento de la nación: la humildad, la valentía, el respeto, la sabiduría se relacionan entre ellos y se oponen al orgullo, la vanidad y el irrespeto. Hay un paso que me parece particularmente significativo y es el que se refiere a la metáfora de la imagen del “león dormido”. Aquí el león obviamente representa la fuerza y la valentía atributos que a veces pueden quedar como relegados o apagados. El espacio de la nación, su visión de las cosas, pero sobre todo la circulación de la palabra, permiten despertar al león que esta dormido en muchos jóvenes. Cuando esto sucede la persona llora, y hay “sentimientos encontrados” dice al testimonio. Parece la expresión de una catarsis que resume de modo espectacular la dimensión ambivalente en la concepción de la organización: al mismo tiempo que en uno se despierta el león que estaba dormido, este mismo sujeto no puede evitar llorar. El llanto es un sentimiento muy poco aceptado por la dimensión dominante de lo masculino reinante en la organización. Sin embargo el llanto es casi el costo que hay que pagar para ser (o volver a ser) valiente y poder caminar con el resto de leones.

El otro aspecto que merece ser subrayado es la definición de humildad que hay aquí. Ciertamente hay que ser humilde con los que se sienten “menos” que tienen algún problema, pero también con los que se proyectan como sobrados que se perciben como “más”. Me parece que es una afirmación cristiana que si aplicada tendría mucho valor a la hora de enfrentar aquellas situaciones conflictivas que se producen precisamente por la puesta en escena de dinámicas de este tipo: la afirmación de alguien que necesita ser “más” inferiorizando a un otro que de este modo queda como el “menos”. No obstante, en otro momento Chino Ice se refiere al significado de ser débil:

Siempre se ha dicho que en la nación de los Latin Kings, en nuestro reino no hay para débiles, no, pero, débiles no solamente queremos hablar que son personas que no puedan actuar de una manera violenta, yo creo que muchas personas lo malinterpretan. Esas personas pueden ser muy fuertes, muy fuertes, con esto y con esto, no necesariamente con los puños, pueden usar la mente, pueden persuadir a mucha gente solamente con la palabra y si tienes mucho corazón cuando lo quieres hacer como en cualquier trabajo cualquier proyecto, si tú te sientes comprometido obviamente lo vas a hacer de la mejor manera y si lo hiciste de la mejor manera, tienes una satisfacción de que hiciste lo mejor, así la gente diga lo contrario.

Por lo tanto, se matiza el significado de ser débil, contemplando la posibilidad que esta condición no se refiera exclusivamente a la ausencia de destrezas para emplear la fuerza física, sino también a la incapacidad de convencer o persuadir alrededor de algún asunto importante por medio de la utilización oportuna de la palabra.

En otro testimonio de King P. queda al descubierto como el “respeto” es a veces de un solo sentido, el que le deben a uno, y como por lo tanto se relaciona con la demostración de fuerza, con la superioridad y también con la existencia de un “lado feo” oscuro que no todos poseen, y que por lo tanto parece ser una especie de fatalismo dado que algunos no pueden controlarlo. Un “algo” que esta ahí desde siempre, como naturalizado. Diría que se trata de la incorporación de aquellos elementos producidos por los discursos dominantes y moralizantes que constantemente atribuyen - especialmente a jóvenes de sectores populares empobrecidos- comportamientos que derivan de la mecánica aplicación de una violencia fáctica e irreflexiva.

En ese tiempo era verdaderamente el tiempo, era el tiempo indicado -y que pasaba?- uhhh que no pasaba, había un respeto muy grande por los latinos -no podías retirarte- jamás, jamás de los jamaces , no podías ni pensarlo, ya te metías y el soldado termina siendo héroe y a ese era el tiempo que verdaderamente había sangre me entiendes, había sangre en las venas, y se decía que la sangre de un rey era azul, había mucho interés por llegar a ser un rey porque, no por la vanidad de los bailes ni nada si que por la hombría de uno, por la hombría me entiendes, por la fuerza, por los guerreros, por nuestras raíces autóctonas, por demostrar nuestro incásico, o por demostrar nuestra fuerza a quien sea, y eso es lo que nosotros nos convertimos, en fuertes me entiendes, yo vine de esa tribu Huancavilca Warrior era una tribu pero, full fuertes, habían demasiados tipos fuertes guerreros, o sea una fuerza increíble, o sea todo el mundo transmitía una fuerza o sea que no se puede explicar con palabras, había que estar ahí para poderlo entender, entonces pasar aprobatorias, amor, cháticas, era algo pero increíble.

Hasta que yo, por mi hija, ya no hago huevadas, pero no tengo a mi león dormido, yo tengo a mi león despierto y cualquier momento que me hagan arrear yo voy a salir con mi huevada y voy a darle bala a quien sea. Ese soy yo, ese es mi lado oculto que no quiero que conozcas, me entiendes. El lado feo, el lado que no tiene más nadie me entiendes, no es como nadie, es de terror, yo tengo anécdotas un millón, me entiendes.

Las formas de ejercicio de la fuerza empleadas por los miembros de los LK configuran una “estética de la violencia” ligada a condiciones de la cotidianidad, como es concebida por Gerard Imbert (1992), que la define como un modo de ver y percibir compartido en el pequeño grupo, que funge como conexión y hacia un estar juntos, en donde la violencia es un modo de aparecer alternativo fundado sobre el exceso. Sin

embargo, en el caso de los LK, la violencia, sin perder su dimensión estética, se da a un nivel distinto al del exceso, pues es la demostración de una afirmación necesaria en un contexto de alta vulnerabilidad y marginalidad como es la calle. Aquella moral que se quiso poner en la base del orden social moderno, como condición necesaria para su existencia y reproducción, se muestra inconsistente o incluso negada a la hora de hacer posible el lazo social y la colectividad. Esa doble alma, figura en apariencia contradictoria, es un modo imitativo de mostrar precisamente esa inconsistencia. Además la violencia es la mayor expresión del poder soberano. Históricamente en ningún momento se expresaba de mejor modo ese poder que en el ejercicio de la violencia.

Por el otro lado “tener el conocimiento” como una condición para permanecer y sortear situaciones difíciles que se presenten en la vida de la nación, es una expresión que los informantes repiten constantemente; sirve además para escalar posiciones al interior de la estructura piramidal de la organización, algo que no exclusivo de los LK sino de otros colectivos organizados o estructuras burocratizadas como las del Estado. No obstante, tener el conocimiento es algo que se relaciona también con la posibilidad de alcanzar una mayor movilidad social en general, con el poder progresar y “superarse” (otras de las expresiones que se repiten mucho) para ubicarse en mejores peldaños de la escala jerárquica de la sociedad y de hacerlo de modo legítimo y legitimado.

En el testimonio que sigue Chino Ice al comienzo se refiere al valor del conocimiento que Lucky muestra tener memorizado respecto del que tiene Boy Jean particularmente esgrimido en un “juicio” puesto a algún miembro de la nación:

Entonces cogieron y llevaron a la gente e hicieron unas 2 coronas, la primera corona que era Lucky, la segunda corona que era Jean. Ahí yo presencié un juicio una vez, donde se citaban artículos y Lucky le soplaba (*le sugería*) todito a Jean, cuando así no es el reino. Lo tenía en la manga lo tenía todo aquí, eso es lo que te decía Mauro en prisión tu no tienes papeles, todo tienes acá (indica la cabeza) y cuando yo seguí con Lucky, Lucky nos dio todo lo que tenía acá. Pasaron los años cuando yo me fui a NY, lo que él tenía acá era lo que yo tenía en mis manos entonces –y de cuánto estamos hablando?- ¿cuánto que, cuántos años? –cuántas hojas?, cuánto tienes aquí en la cabeza, si tuvieras digamos...-escribir, sí, cuantas hojas saldrían?- lo que tú has leído creo que te han dado primero si te han enseñado lo que es la biblia de los reyes, he lo que son manifiestos Chicago, lo bueno la parte que fue hecho en sí en NY –bueno no es mucho no?- los 360 puntos que son prácticamente yo no creo que lo tengas por que ni mis hermanos mismos lo tienen, casi a penas que sí medio igual lo tiene por

Manuel, lo están traduciendo, yo que lo tenía guardado siempre por que...-es impactante tener estas cosas, tenerlas o en la cabeza o tenerlas físicamente-obviamente que cuando uno está totalmente activo en ello, si no lo tienes en la cabeza, no sabes nada de ello, no tienes como defenderte de nada -¿por qué defenderte?- defenderte en el sentido de que te pueden decir a ti muchas cosas dentro de las acciones de los Latin Kings que de pronto tú no estás de acuerdo, pero si tú no estás de acuerdo te basas en las reglas ya, y por decirte hay uno... es que yo no podría... al menos por eso yo te preguntaba que es lo que te han dado ahí en España, que es lo que tú tienes, no digo nada si te lo han dado perfecto pero, sí tú me lo preguntas a mí yo no seré de los que comparto mi literatura y nunca lo he hecho, más que con mis hermanos. Entonces que de pronto si me dices bueno, pero tú tampoco me vas a hacer esto Chino, no me parece, no es que lo tienes que hacer, no, no estoy obligado a hacerlo, las instrucciones dicen esto, esto y esto y si hago lo contrario es hipocresía, si es hipocresía estoy traicionando a la corona y si estoy traicionando a la corona estoy traicionando a mi nación, por lo tanto yo desisto.

El conocimiento interiorizado -y no sólo escriturado- permite moverse entre reglas y límites, evitando la arbitrariedad incluso en el uso de la violencia.

En otro fragmento K. Chino Ice narra como gracias al conocimiento de la literatura y a su utilización oportuna logra evitar afrontar una situación conflictiva que se le presentó en Nueva York, en un encuentro que tuvo con otros miembros de la nación presentes en esa ciudad, quienes en un primer momento lo inquietan ante la extrañeza y la duda que expresan cuando él les dice que es un rey de Ecuador. La actuación segura y “documentada” en torno a mitos, episodios y reglas de la nación le permite obtener que lo reconozcan como un miembro “verdadero” de la organización, aunque pertenezca a un capítulo -el ecuatoriano- del que desconocen la existencia. Nótese que el momento propicio para poder expresarse, mostrar que se conocen los contenidos apropiados que “certifican” la pertenencia a la nación, es durante la práctica del 360, el círculo en el que todos los hermanitos hacen una cadena teniéndose por mano y en donde se discute de todo, se afrontan los problemas, se imparten normas de conducta y establecen sanciones. Este círculo es un espacio sagrado donde lo que prima es la circulación de la palabra bajo la representación de rezos y otras fórmulas rituales.

...me encuentro en un 360, así, así de sencillo un 360 chiquitito y todos con cara mirándome como que... vamos a comer pavo (*la víctima*), entonces yo me quedo así, y como yo siempre fui de los que... o sea a mí tu me miras así yo te hago la venganza oye..puta el que no me ve no me teme, pero joder que pasa aquí entre mí, pasa al ratito se abre entre ellos un hermano con gafas, con pantalón camuflado y de bigotitos así... que pasa me dice, a ver, a ver me dice amor de rey dice, amor de rey hacia la nación, ni sabes dice, tú eres, dice tú eres de Ecuador, yo soy ecuatoriano, tú de aquí tu dices que vienes de los Latin Kings del Ecuador, si él me dice que eso no existe. Eso no se

si tiene permiso, no sé hasta cuando vas a seguir con esto, me dicen que tu dijiste eso, me dicen que sí que ... aquí no ha habido ni un permiso, usted no tiene permiso allá, le digo hey, hey, hermanito mire yo se de lo que estás hablando le digo, entonces por que vienes a decir que eres Latin King de la..., no, no, no, vamos por partes le digo, yo ni siquiera sabían como ahí hablaban a la suprema, ni sabía que esa era la suprema, primero para comenzar. Entonces yo alzaba las manos y todo y el resto estaba pues como que.. ya que a uno le cae el chan, chan, chan, entonces hermanitos miren, les digo amor de rey, escúchenme, les digo a mi me dicen King Chino Ice y les digo y mi inca mi padrino es King Lucky, él es de Chicago, él no es de NY les digo, él que tú me hablas es el King Boy Gean, ¿Gean?) , que no ya le dije eso, eso, que yo ya le había dicho te haces el bobo que no tenía permiso, no si es de Bronx le digo, él mismo dijo del Bronx, yo recuerdo tanto así porque me había podido inventar el distrito en que salió y nosotros sabíamos que Gean era de Bronx, si hermanito le estoy diciendo Gean es del Bronx, estuvo preso, él dice que hasta ahí los conocieron como King Moss, me dice que lo cogió en un momento King Dino que le dio permiso que le dio la bendición bueno pero eso había antes, mi padrino King Lucky, él es de Chicago, y él no necesita permiso de NY, él se quedó así nomás ya mirándome, y ya hermanito, tú preguntas lo que tú quieras le digo, pero no me digas a mí labioso porque yo no soy labioso, yo no corro bajo sus leyes le dije, yo corro bajo NY, perdón bajo Chicago. Yo recuerdo que por decir eso una vez en el auto de AD, un hermanito me dice oh tu corres al lado de Chicago me dice, le digo sí, so that's why the? dice, que eso es de manera de mafioso por que es NY, Chicago como que no les gustaba mucho la onda de Chicago, pero yo no les iba a decir que, entonces. Chicago, entonces eso fue, tu eres de Chicago entonces me dice, le digo sí le digo, y justo quedó atrás Carlos Santos, le digo y el hermanito que está ahí atrás, le digo es King Richie le digo y tú eres King Wirelocky, eres Raúl, porque Lucky se llamaba Raúl y se quedó como que... y como tu me conoces, le digo porque Raúl me enseñó una foto tuya, me dice, entonces cogió y algo le dijo al oído a Bishop ta, ta, ta, ta, nunca se lo que se dijeron, a ver dice, bueno si tú dices que eres de Chicago, dime que es lo que tiene la primera voz en la vida de los reyes?, y yo le dije, la primera voz en la vida de los reyes, esto que significa esto, esto, esto y esto, entonces me queda viendo así, le digo y después de eso viene lo que es el desglose de toda la cuestión se la dije, que esa es la primera hoja en literatura o sea la primera hoja en sí es esto, me cogió y me abrazó, ven para acá me dijo, todos los otros hermanitos que estaban para probar pavo bajaron las manos. Entonces me dijo no, me dice bueno, coméntame un poco de esto y yo le expliqué como fue el asunto, el nombre de pero no más rapidito, eh bueno es que mira, es que tenemos este problema, que si se esto , que si sé el otro, mira yo lo sé le dije, y sabes que le dije, tú tienes aquí en NY es tu tribu, pero Lion 5 tiene gente metida de Gean le digo, que quizás está yendo para Ecuador y me están dando literatura de aquí. A una persona que sea King le damos eso, entonces se quedaron como que, él se quedó como que bueno, -esa fue la prueba?- sí esa fue la prueba porque prácticamente si no hago eso me hacen muchuchin ahí mismo. Ya ves imagínate a mí que era de Ecuador en la 116 y no sabía en donde iba a parar. Entonces después yo le dije...-pero, este man Bishop le conocía a Lucky – no Lucky no conocía a nadie, un primo de él allá, sí que él me dijo, él me enseñó una foto y cuando me enseñó, es igualito a Lucky – tu prueba fue ser despierto – exacto, no sentirme intimidado, saber responderles, eso es lo que te digo Mauro, si no hubiera sido fuerte de mente psicológicamente me habrían destruido pero no, no fue así.

Esta narración muestra claramente cómo el empleo de habilidades lingüísticas relacionadas con el conocimiento oportuno de la historia y los elementos retóricos

fundamentales de la nación, pueden ser un salvoconducto en situaciones de extrema tensión, que no son en absoluto raras al interior de una organización que tiene ramificaciones transnacionales y bandos enfrentados o cuya existencia se desconoce.

3. Nación de Personas “Reyes”

¿Cual es el sentido de una nación compuesta por reyes y reinas? En primer lugar podemos hacer referencia el esquema ya clásico de la transformación del estigma en emblema: en contextos donde la condición de ser latino representa una desventaja los sujetos portadores de esta condición operan una transformación que la devuelve traduciéndola en un significante amplificado que pueda expresar orgullo y enaltecimiento. En segundo lugar, y a propósito de lo que ya hemos llamado “nación de personas” la existencia de una dimensión personal que traduce historias de vidas marcadas por la soledad, el desamparo, a veces el abandono y la violencia, que empujan a los miembros de la nación a pensarse como “sujetos en falta” para los cuales lo más importante es experimentar medidas de superación y progreso personal así como de protección y pertenencia. En el fondo asistimos a la incorporación del mecanismo de la culpa personal y de la redención inducida por el discurso dominante como el elemento básico para explicar el fracaso de los jóvenes de los sectores populares.

Reportamos del diario de campo la descripción y algunos elementos interpretativos en torno a una *Universal*¹¹¹ que da cuenta de aspectos relacionados con la figura del rey o de la reina.

Han venido en buses repletos viajando toda la noche desde todas las provincias de un Estado cuyos representantes los tilda de delincuentes y de los peores. La universal de la *ALKQN STAE* (Todopoderosa nación de reyes latinos y reyes latinas–Sagrada Tribu Atahualpa Ecuador) se desarrolla en día primaveral en las afueras de Quito, en un valle cálido y no muy alto para que los hermanitos y las hermanitas ahí congregados provenientes de zonas no serranas tengan las menores dificultades con el mal de altura y el frío quiteños.

¹¹¹ Como hemos indicado en páginas anteriores, una universal es una reunión ampliada a la que asisten todos los miembros o sus representantes.

Todos y todas vienen a la Universal para expresar su compromiso y empeño en sostener el proceso de búsqueda de legitimidad, lo que ellos llaman -incorporando y reproduciendo un significante subalterno que proviene del discurso judicial y policial- “la legalización” de su organización. El lugar escogido, una especie de choza de bambú de forma circular, como circular es lo que simboliza la unión de la nación / los 360 grados, sin solución de continuidad, porque cada punto del círculo está conectado con el vecino y no puede ser cortado; ese lugar se llena con más de 400 jóvenes. Se respira un aire caliente, hay sillas ordenadas en las que se sientan las mujeres y los varones que están parados se disponen al fondo y en las alas que rodean la sala de modo circular. Todos se pueden ver recíprocamente.

La mayor parte de los jóvenes visten con prendas de color amarillo con negro y hay algunos que tienen camisetas de color negro con dorado. Son los colores de la nación siendo el negro el luto y el dorado (o el amarillo) el sol. Estos colores mezclados se transforman en café, el color de la “raza latina” que es también su fuerza. Una fuerza que sale de la unión de dos “contrarios”: la oscuridad y la luz, como a querer decir que el uno es imposible sin el otro. Es la simbolización de la lucha que se sostiene en esta complejidad o casi paradoja.

Desde el margen y la marginación, la invisibilidad que quita la luz a lo que representa “lo latino”, la luz de lo dorado ilumina el espacio y el recorrido por el que *caminarán* los sujetos que hacen del café el color de su existencia, su sueño, su esperanza, el caminar por una vida digna.

En la choza, el ambiente se calienta por la presencia de cuerpos arrojados con los colores de la identidad. Y por los gritos en coro que intercalan los pronunciamientos, las expresiones que cada joven realiza para participar en el conjunto. *Amor de rey* es el grito al que se acompaña la alzada del símbolo más importante de la nación: la *corona* que se hace en el gesto de levantar los dedos pulgar, índice, y meñique. Las cinco puntas de la corona corresponden a los cinco principios fundamentales: respeto, honestidad, unidad, conocimiento, amor.

Es preciso notar que la expresión “Amor de rey” muchas veces gritada o solo pronunciada al comienzo y al final de cada alocución dice del amor como condición necesaria para que la organización sea posible. Es el amor (como una dimensión que pertenece a la persona) lo que garantizaría la protección a todos los hermanitos y hermanitas, y representa por lo tanto la dimensión propia de la unión, del intercambio y del vínculo. El grito se produce también para cuando es necesario sostener una fuerte emotividad al subrayar alguna afirmación particularmente intensa expresada por estos jóvenes. De hecho los reyes más antiguos saben muy bien que “amor” es también “fuerza”, con amor se castiga aquellos miembros que cometen errores que en la lógica del grupo es necesario corregir utilizando a veces medios coercitivos, aunque nunca para apartar sino para reafirmar el compromiso de la protección. La expresión “amor de rey” representa una de las metáforas más clara de la relación paterna. Una relación que es al mismo tiempo fallida e inscrita de todos modos en el imaginario de los jóvenes

reyes bajo la forma de un *saber lo que es bueno para el otro*: y si para demostrarlo es necesario el castigo, a él se acudiría repitiendo el gesto paterno por ausencia y presencia a la vez. Ausencia por un padre que muchas veces no vive con el hijo y presente como discurso autoritario y masculino que se imprime en el joven que lo repite.

Otro aspecto importante a resaltar es que no se trata de tributar amor al rey, dentro de una estructura piramidal como en un reino, sino de un amor *de* rey como a querer enfatizar el aspecto de la protección hacia los que la necesitan junto con el respeto hacia los más altos en la jerarquía. Se trata en este sentido de una institución que mira por el todo y por cada una de las partes.

King M nos pide dirigirnos a los hermanitos y hermanitas y que les contemos qué estamos haciendo y a donde queremos llegar. Tomamos la palabra y en seguida va un ADR, fuerte, vibrante que nos sacude literalmente. Ponemos en evidencia que ha sido muy significativo encontrarse con la voluntad de los Latin Kings de hacer de su organización una experiencia de vida colectiva, fértil y propositiva en su difícil desempeño en la sociedad ecuatoriana. Un joven guayaquileño pide la palabra y dice: nosotros estamos convencidos del proceso de legalización, sin embargo, en lo concreto, ¿qué debemos hacer para “legalizar la calle”? ¿Con qué personas, iglesias, casas comunales u otras instituciones podemos y debemos trabajar en la calle? Preguntas que formulan problemas acuciantes y que son un desafío para pensar la intervención con esta organización juvenil. Luego de algunas otras intervenciones – entre las cuales, se dieron las de King Mission desde EEUU, King Manaba desde Barcelona y King Diablo desde Guayaquil– cuyos contenidos alientan las decisiones tomadas e infunden la esperanza de que tendrán éxito si todos los hermanitos y hermanitas se mantienen atentos y compactos. Finalmente unas cortas palabras de King Majesty que preanuncian el *rezo* final conducido por Queen Panita. Puestos todos de rodillas el rezo es una práctica que se da en todas las reuniones de la organización porque esta contemplada claramente en la literatura canónica. Se trata de una práctica que representa un elemento importante en cuanto a la dimensión espiritual. Se asemeja a un rezo de la religión cristiana aunque tiene contenidos que se refieren a la historia de la nación, a sus mitos, a sus muertos y a sus héroes.

Lentamente los presentes abandonan la choza, se dirigen afuera, hacia el jardín, donde algunos hermanitos de Guayaquil me cuentan, ya sin solemnidad, los problemas de la calle (“en la calle lo único que vale es saber qué hacer en los momentos peligrosos, de amenazas que están ahí siempre presentes en cualquier rincón” argumenta King Polo). Muchos de ellos se ven tentados por darse un chapuzón en la gran piscina que el conjunto. Unos pocos apilan las sillas a los costados de la choza, porque luego de la comida que ha sido traída ya preparada, empezará el baile. Al ritmo del reguetón la fiesta latina se prende [apuntes del diario de campo].

De estos apuntes se desprenden algunas implicaciones relevantes. Desde los primeros años de existencia de la nación muchos de los líderes que han transitado por ella, (algunos de los cuales aún permanecen como King M) afirman que el significado de la

nación LK se hace y redefine diariamente y que no basta con conocer las reglas para hacer una buena nación. Es preciso mantener una práctica que está hecha de entrega, de sacrificio porque la nación es la misma vida de uno. Más allá del mecanismo del *reportarse* (típico de organizaciones con una fuerte estructura jerárquica y de tipo militar), lo que garantiza el mantenimiento del orden, lo que más importa es, de hecho, demostrar la voluntad de apoyar permanentemente a la nación en su hacer diario. *Hacer nación* es el imperativo que se impone a esta organización juvenil. Este imperativo se interrumpe, aunque nunca del todo, solo cuando el miembro (el rey o la reina) realiza otras actividades ligadas a su formación personal o al desempeño laboral.

La pertenencia a la nación es de hecho y no de derecho, porque es posible en la medida en que sus miembros se encuentran inscritos en una dimensión cotidiana de un mundo sensible y de afectos que los hace mutuamente reconocibles, sin apelación a una dimensión trascendente. Por ello la nación no propone una membresía de ciudadanos individuos sino de personas. Esto quiere decir que la pertenencia no es a partir de una condición abstracta que excluye todos los rasgos particulares que hacen la existencia del sujeto-persona; por el contrario la nación reconoce una identidad cuyos rasgos son más bien “visibles inmediatamente” como son el aspecto racial mestizo, la proveniencia social y económica o familiar.

Entre los principios fundamentales que conforman las “lecciones” (contenidas en los “manifiestos” que componen la literatura LK) y que los miembros de la nación deben aprender, están los cinco puntos de la corona: respeto, honestidad, unidad, conocimiento y amor. A estos cinco puntos corresponden los cinco sentidos, cuya utilización guía la acción de los reyes y de las reinas. La importancia de los sentidos se torna fundamental para pensar los reyes y reinas como personas. Según reportan Brotherton y Barrios desde la tradición de Chicago: “un miembro debe esforzarse constantemente por vivir de acuerdo con sus lecciones y solo en la medida en que esto se cumpla puede uno llegar a tener éxito en convertirse en un verdadero King” (2003:106). Los reyes o reinas como personas son aquellos cuya orientación en la vida diaria se apoya en lo más básico

de los cinco sentidos. Estos, juntos con los cinco puntos crean un marco moral en el que se desenvuelve el rey o la reina¹¹².

Según Da Matta (1997:223-224), quien se refiere al sistema social brasileño, la distinción entre individuo y persona expresa una dualidad: por un lado la de la aplicación de una ley abstracta y universal y por ello igualitaria bajo la cual el individuo es sujeto, y por el otro la solidaridad y un trato diferencial que dependen de la aplicación de relaciones concretas y biográficas. Sin embargo, a diferencia de lo que plantea Da Matta, para quien la transformación de individuo a persona sería un signo de que el sistema brasileño pasa del estado del anonimato (igualitario) a una posición que expresa jerarquía, en el caso que nos interesa aquí, no se puede afirmar que hay persona donde antes sólo había individuo (ídem:225), dado que es preciso decir que hay persona porque no ha habido individuo¹¹³. En otras palabras, los miembros de los Latin Kings establecen relaciones jerárquicas que son dictadas por características biográficas

¹¹² Cada uno de los cinco puntos tiene un significado. Respeto: respeto por tus hermanos, tu corona, y tu nación. Un Hermano mostrará gran estima hacia su nación. Honestidad: la honestidad está marcada por la verdad. Tu palabra es tu corona y tu corona es tu nación. Un King vivirá por su palabra. Unidad: la unidad es la condición de estar unido a un todo. Todos para uno y uno para todos. Nuestra corona simboliza nuestra gente, los Latinos. Amor de Rey. Conocimiento: el conocimiento hace referencia al hecho de conocer tus lecciones y ruegos ganados a través de la experiencia y los estudios de nuestra nación. Amor: el amor es lo que tú llevas en tu corazón para tus hermanos, tu corona y tu nación. Amor de Rey.

A su vez los cinco sentidos también expresan un significado. Vista: para identificar a tu hermano y ver el Amor y Respeto en la nación. Oído: para escuchar a tus Hermanos pidiendo ayuda y escuchar el mensaje y el propósito de las lecciones. Tacto: para tocar a tus Hermanos y tu gente con el júbilo de la nación. Olfato: para detectar inmediatamente el peligro y cualquier amenaza a la nación. Gusto: para probar el sabor de la victoria sobre las fuerzas contrarias que vienen contra la nación. (Extraído de la “literatura LK”, ver también Brotherton y Barrios op. cit.).

¹¹³ Es necesario aclarar que la referencia que Da Matta hace de la noción de “persona” sin que quiera excluir la posibilidad de aplicarse como en nuestro caso a los miembros de una organización como la de los Latin Kings, es utilizada para mostrar en Brasil la existencia del fenómeno que el autor llama ¿Sabe con quien esta hablando? -que como se sabe no es exclusivo de ese país- y que tiene que ver sobre todo con la adquisición de algunos de una posición social jerárquica y especial ligada a formas de “éxito personal”.

(historias personales) porque no han accedido a ser individuos amparados por una ley. Especialmente en las calles, donde el “imperio de la ley” es sólo aquel que hace referencia al “uso arbitrario” de la fuerza por parte de la policía quien abusa de ese poder, y donde se va imponiendo un conjunto de reglas específicas por las cuales la apelación al individuo, como sujeto abstracto de derechos sociales, queda sin sustento, el recurso a la figura de “persona” como un “alguien” que se va creando por sus destrezas empleadas en sobrevivir en ellas, es el único posible¹¹⁴.

La idea de una nación de personas asume más relevancia si se conjuga con la autocalificación de sus miembros como reyes y reinas. En una conversación con Boy Gean, cuando le formulo la pregunta por el significado de ser un rey la respuesta fue: “Un rey es alguien que tiene la capacidad de decidir por sí mismo, es alguien que sabe cómo tomar decisiones por sí mismo, que sabe qué quiere”. La nación de reyes es entonces una organización en la que la “soberanía” es ejercida por cada uno de los miembros sobre sí mismos y sobre el resto. Se trata de un sentido de la soberanía encarnado en el cuerpo de un rey subsumido a su vez en el cuerpo de cada uno de los miembros. Una vez que se alcanza la autonomía, ser rey o reina significa también ayudar a los demás, dar consejos útiles para los otros hermanitos, estableciendo así lo que Da Matta ha definido una “ética vertical” que hace posible la vinculación de un superior con un inferior mediante lazos sagrados de las relaciones basadas en el patrocinio personal y de la moralidad (1997:240). Según Da Matta esa ética permite mucho más que las relaciones sean jerárquicas antes que antagónicas, y que el gesto del superior hacia el inferior sea uno de caridad más que de filantropía.

Las condiciones de la jerarquía (con la que el superior siempre “sabe lo que es bueno para el inferior” (ídem.:239) y la caridad que se basa sobre las reglas del “respeto y la “honra” (ídem:240) aunque bajo formas asimétricas, son unos de los ingredientes

¹¹⁴ El mismo Da Matta citando a Marcel Mauss hace notar como el lugar del individuo en oposición al de persona es el fundamento necesario de lo que se llama nación, un sistema que es tal cuando existe cierta integración de la sociedad (1997:229). En este sentido, este argumento refuerza la tesis según la cual la nación de los Latin Kings representa un intento de crear un espacio paralelo a cualquier otra nación que no fue capaz de integrar a sus miembros.

principales que muestran los paralelismos existentes entre la concepción de la nación ecuatoriana y de la nación LK. La presencia del personalismo, como una condición para alcanzar una posición social, que se deba a la competencia entre quien por “ser más” se enfrenta a quien “es menos”, de las formas del paternalismo estatal o de las que se sostienen en la caridad, que es la figura utilizada por las instituciones religiosas y corporativas a las que el Estado ecuatoriano ha delegado la resolución de parte de los problemas sociales, son algunos aspectos que tienen relación con aquellos ingredientes.

Los cuales, por parte de la nación LK, son muy bien ilustrados en el siguiente testimonio de KP:

Quien se juzga será el rey, si me entiendes, él mismo, no yo, ni nadie, por los actos que ellos cometen ellos mismos se juzgan- entonces mandarlo a coronación significa que él mismo se ve preparado- ya está preparado, él mismo, ya debería de saber, yo ya sé que el está preparado para ser un King, pero él mismo debe de convencerse que él, el rey es un estado ya- se basa en sobretodo lo que él ha hecho, lo que él ha hecho en el capítulo, lo que él ha ayudado, a las personas que él ha ayudado, a los hermanos que él le dio la mano, en los momentos difíciles de cuánto estuvo ahí, y la hermandad, me entiendes, sentir, sentir, o sea, ayudar, o sea, un rey, en una sola palabra es ayuda me entiendes, un rey en una sola palabra es ayuda, entonces ayuda, él es humildad, entonces uno se da cuenta no, uno dice ya este está apto para ser King, ya este me ha demostrado que, tiene, nosotros consultamos con los reyes del capítulo, entonces hacemos como una junta y nosotros consultamos, y yo les digo yo miren yo tengo una propuesta a King Andy para coronación, entonces tal rey me dice que si pero si pero ese hermanito, como una suposición, dice.. si pues pero a ese hermanito le falta amor, entonces yo le digo, pero como le va a faltar amor si él ha demostrado esto, y esto, entonces en las pruebas, los actos de él lo condenan a lo que él debe de hacer, o debe ser, entonces el otro mi hermanito me dice, no pues ese hermanito es muy alabancioso es muy, no le digo, los actos de él aquí pagan, la humildad, lo que él ha hecho.- *¿es una especie de tribunal?*- casi- casi donde hay algunos que dicen no- si pero yo quiero que esté claro eso, la palabra del inca es ley lo que pasa es que la aprobación para que sea coronado un rey, pasa por todos los reyes del capítulo, me entiendes- *¿puede el inca solo decidir la coronación?*- no, por que, porque si ese hermanito llega a fallarle a la nación, no será culpa del inca sino de toditos los que están en el capítulo.

En uno de los manifiestos del ALKQN de Ecuador se expresa claramente la concepción que subyace al personalismo del rey:

El Rey es alguien que no tiene miedo a nadie o alguien con su propia mente, la persona que no le importa lo que sea, va hablar lo que siente, antes que una persona vaya entrar [que sea miembro de la nación], hay que verlo cuidadosamente, nosotros siempre recordamos que nuestra nación no es un juego ni tampoco una calificación para ser un Rey, esto es muy serio porque tu vida y tu persona en todo momento va estar en la nación. 360 grados es Latin Kings cuando tu mente cuerpo y alma pertenece a tus hermanos, coronas y nación, nadie forzó a nadie para que este en esta

nación, porque si tu escoges ser parte de nosotros esperaremos todo de ti” (subrayado mío).

La otra condición fundamental para ser coronado rey es desarrollar capacidades específicas en cuanto a la resistencia y aguante de golpes físicos. Se trata de las famosas “pruebas” que, siendo un componente esencial en cualquier formación de tipo pandilleril, está presente también en la organización LK. En este fragmento de la entrevista a KM se explica este hecho:

¿Y quién se vuelve rey, ¿cómo se hace uno rey? O sea pasas por procesos, nosotros tenemos niveles, pasas de un nivel a otro nivel, tienes tus enseñanzas, nosotros lo llamamos pruebas. Pero al llamar pruebas, estamos llamando aprendizaje, ayuda respecto de lo que tú puedas pasar, entonces pasamos eso niveles así – ¿y nunca hubo estas otras pruebas de las que hablan los medios, pruebas de aguante, golpes? - sí hay, hay cosas así en la nación sí lo hay, a veces por ejemplo, nosotros lo llamamos defensa personal, porque les enseñamos a los miembros a defenderse en la calle pero no es que te caen 20, 40 encima. O sea se te enseña el arte de defenderte y todo eso.

Contrariamente a lo que normalmente se afirma gracias también a la representación que los medios hacen del fenómeno pandilleril, las pruebas físicas no se ven aquí como “ritos de iniciación” cuya existencia es necesaria para permitir el acceso a la organización. Se trata más bien de ejercicios que permiten, como indica King M, que los jóvenes adquieran la seguridad y las destrezas necesarias para poderse defender en las calles de otros grupos rivales o para sortear aquellos momentos en los que sea necesario agredirlos.

Volviendo a la coronación, ésta obviamente la realiza un “oficial” de mayor rango dada la estructura muy jerárquica de la nación. Una vez efectuada la ceremonia de coronación se elabora una certificación - una especie de cedula de identidad - que es entregada al rey recién coronado. Anteriormente todas las coronaciones se anotaban en el “libro dorado” que fungía como un “registro oficial” de la nación. Luego de que este libro desapareciera, en los últimos años se intenta recuperar esta costumbre. KM afirma:

¿Quién puede coronar?- corona siempre el oficial mayor, o sea el mayor de todos, cuando el oficial mayor delegue otra persona lo puede hacer. –y queda un acta algo escrito de eso?- sí o sea se te tiene que dar, se da un reconocimiento por la nación, si me entiendes, te dan ese papel, que te digo por tal fecha de corona tal y tal cosa...ya y tú guardas eso?- y ese papel tienen que guardar todos los reyes si me entiendes, entonces a veces o otros te apuntan en un libro, quedas registrado en un libro, son papeles así que te dan –y ese libro quien lo tiene quien lo guarda?- ese libro se lo llevó Lucky a la tumba y el que yo firmé se lo llevó a la tumba ya, nadie lo ha visto, pero se lo llamaba el libro dorado, yo traté de hacer algo similar con los actuales hermanos y

todo eso. Entonces estamos volviendo a sacar todo eso por que se ha perdido muchas culturas antiguas, por ejemplo en antes te coronaban no te daban nada ni un reconocimiento como sabían que tú eres un rey quien te hizo rey –ahora ya no se hace eso- ahora ya no pero estamos volviendo a retomar eso otra vez, estamos dando tu reconocimiento para quien te coronó y que fecha fue y todo eso, por que ahí en la nación está la antigüedad, o sea el rey antiguo puede tener posición o no pero tiene voz, voz, voto, palabra , más que uno nuevo, se podría decir por que ha vivido más la nación y conoce más.

“Aquel que atente contra la nación, atenta contra los hermanos difuntos”. Esta es una expresión que se repite muchas veces en las entrevistas realizadas. Dice de un espíritu de cuerpo que hace del sacrificio y de la muerte de otros hermanitos la base a la que volver en cada momento para reafirmar la unión en la nación. Un rey deja de ser tal, en la concepción mayoritaria, cuando necesita una sanción externa por haber cometido alguna falta grave. Ahí es cuando debe demostrar que se puede autojuzgar y tomar los correctivos necesarios para no retroceder porque en la nación esto no se puede hacer dado que como dice KP: “en la nación jamás se podrá retroceder, si tu retrocedes en la nación en ese tiempo -chúticas- date por jodido”. Y agrega:

El King o el rey debe ser como el espadachín como la mitología china o la mitología japonesa cuando fueron espadachines, el espadachín luchaba por su pueblo, era autóctono, pero ya al verse traicionado o al querer traicionar, los demás espadachines al darse cuenta que él había traicionado, él mismo se mataba y yo creo que una vergüenza entera o que señalen con el dedo toda una vida no valdría la vida me entiendes, porque yo prefiero morir a que vivir señalado por un dedo, por que, yo lo estoy diciendo, por los actos de él será juzgado, no más porque yo quiera juzgarlo porque no soy nadie para juzgarlo, el único que puede juzgar es Dios, pero ante la nación hacer daños irreparables, quien mismo se sentencie será el propio rey, nadie más.

¿Pero cual es la diferencia entre amor de rey y amor de que se yo de observación o de pigüis? ¿qué es el amor de rey y en qué se diferencia de los otros amores que posiblemente puede haber?

O sea, te explico, esas son como escalinatas de la nación no, cuando uno entra es interesado entonces uno está bajo eso, o sea el interesado de la nación va por que esta interesado quiero saber, que mismo, o sea puede ser un infiltrado o puede ser cualquier cosa, o sea mi amor de rey no se lo voy a dar a él me entiendes, o sea recién él quiere como empezar, cuando este paso de observación cuando la misma etapa de él dice está siendo observado por nosotros, o sea los reyes estamos ahí observándolos a ellos, me entiendes, todo lo que ellos hagan. Cuando éste ya haya pasado la prueba en el tiempo en el que yo estaba había que trabajar entonces.

Nación en y de Calle

Generalmente solemos entender que la calle es un espacio público, es un afuera. Según Delgado (2007:32) la calle representa un afuera por excelencia, lo cual: “se asocia al espacio no construido y, por tanto no habitable, vasta comarca en que tienen su sede formas de organización social inestables”. Más allá de específicas concepciones que se pueden tener en torno a ese afuera que representa la calle, lo importante es resaltar la distinción entre un “adentro” ordenado y regulado del espacio de la casa o la oficina, y un “afuera” que generalmente se lo proyecta como un espacio *problemático*. Esta percepción de la calle como espacio problemático es a su vez una construcción histórica, dado que la calle ha sido en América Latina un espacio de relacionamientos y encuentros, que sólo bajo determinadas condiciones históricas y como parte de las políticas municipales de exclusión social, se ha ido convirtiendo en problemático (Viqueira, 1995; Kingman, 2009). Por su parte, lo público significa de modo diverso según los contextos nacionales y en función de una relación triangulada entre el territorio, los estamentos sociales y el Estado. En Estados Unidos por ejemplo, lo público se define por oposición a lo privado; es lo no-privado. Se define además por la falta, por ser el límite de lo privado que sustenta su voluntad de perpetuación (la calle es posible de privatizar) y su ambivalencia, es decir su fin (siempre habrá un residuo que se resista a la privatización). Si la valorización extrema de la propiedad privada ubica el concepto de calle en una negatividad -la del peligro, de la presencia de *street gang*-, la apropiación de la calle y del espacio público por parte de minorías étnicas de inmigrantes lo reconstruye como una instancia intermedia, en la que se elaboran sentidos que rearticulan el Estado, la sociedad y el territorio. Las políticas públicas en Cataluña apuntan a fortalecer la convivencia tolerante (la nación LK fue ahí “legalizada”), en el resto de España las políticas reprimen y excluyen (cualquier reunión de los “hermanitos” es tildada de asociación ilícita), y las políticas neoyorquinas reprimen y criminalizan (son considerados enemigos públicos y tratados dentro de políticas antiterroristas).

La preocupación por la construcción de una esfera pública, de un espacio público deliberativo y de reconstrucción del lazo social, es una demanda sobre todo de los nuevos movimientos ciudadanos que parcialmente lidera la academia. En América

Latina la calle se define por las prácticas de vida que en ella se desenvuelven; es un lugar de encuentro y sociabilidad que en la práctica no resulta “ni público ni privado”. Por ello tal vez habría que concebirlo como hace Delgado en relación a los espacios exteriores (2007:40) “no como un sustancia territorial poseedora de propiedades inmanentes, sino una organización singular de la coexistencia (...)”. El problema que se suscita a partir de esta concepción de la calle es si es necesario plantear una “regulación” o la presencia de referentes territoriales que hagan posible y viabilicen esa “singular coexistencia”. Para los miembros de la organización LK es un lugar de constantes abusos policiales y de amenazas por parte de autoridades barriales: es donde “pueden” estar pero donde no los quieren.

De ahí que se plantea, ¿Qué es la calle para la nación LK? De historias o simples percepciones alrededor de la calle están llenos los testimonios. Es probable que sea el significante más utilizado en los relatos. Todos apuntan a definirlo como el espacio más importante para la vida de la nación. El líder máximo de la nación en Ecuador, King M, responde así a la pregunta:

la calle es una experiencia y (...) no hay mucha diferencia entre la calle y el colegio, en ambos circula mucha droga, en la calle uno prueba de todo y solo así encuentra soluciones a los problemas”.

Esto quiere decir que la calle no es un lugar, sino más bien una temporalidad, una duración en el sentido de una vivencia. Puede ser una etapa de la vida, una experiencia formativa, por la cual se pasa y de la cual se aprende, se extrae una sabiduría. A continuación, algunos otros testimonios:

La calle (...) se podría decir, es vida porque tú ahí aprendes de todo, aprendes a pelear, aprendes a sobrevivir, aprendes a triunfar, aprendes a saber defenderte, a saber hacer de todo, aprendes a trabajar, a hacerte más hombre, más fuerte. Esa es la calle. Sin la calle no existiría mundo, es más importante que la discoteca (Marco, rey de Durán).

“La calle es donde se implanta el respeto, y la envidia hace lo suyo” (George Asanza).

La calle es lo que llamamos muchos una selva genuina, donde uno se lo tiene que comer al otro, naturalmente el más fuerte, el más inteligente sobrevive. En la calle si tú eres la persona que anda en un ámbito violento, si no eres más pilas que el otro, marchaste. En el campo espiritual tú no eres fuerte en fe, el diablo te acaba. Entonces te digo para mí es eso, la calle es la vida, es esa (King Chino).

Aunque resulte incomoda la generalización, se puede afirmar con un relativo grado de pertinencia empírica (que se desprende precisamente de los testimonios de los jóvenes

Latin Kings) que la “calle” en las ciudades del Ecuador no es siquiera el espacio de lo público, del afuera común. Es el lugar de la ausencia de reglas mínimas, de garantías y de protección, en donde por tanto se negocia (y pelea) constantemente el poder y el sentido de pertenencia. Así, el modo organizativo de los Latin Kings, al mismo tiempo es y no es de la calle. Lo es porque en la calle sus miembros “caminan” (es una imagen muy utilizada por ellos), se dan a conocer a otros colectivos, compiten por la apropiación territorial, a veces se reúnen, especialmente en parques. La “calle caminada” no simplemente transitada remite a la idea de una direccionalidad, metaforiza la perspectiva según la cual la calle es un objetivo. Pero también no es una organización de la calle en la medida en que no opera exclusivamente en el afuera sino más bien y sobre todo en el adentro de espacios privados y saturados de reglas.

La experiencia de la calle es un componente entre otros. El éxito que se muestra allí, así como la experiencia de sobrevivencia en la cárcel, otorga legitimidad al “gobernante”, ya que le permite saber cómo actuar en el contexto regular (el interno de la organización) y al mismo tiempo por fuera de la normativa, en una situación de desamparo, peligro o violencia. Así, la calle es también para los Latin Kings una metáfora relacionada con la pelea y la capacidad de batirse ahí donde escasean o no hay reglas. “Calle” resume el carácter ambivalente de la estructura interna de la nación: por una parte está la forma de su literatura con códigos y reglas por respetar y por otra está la interpretación y renegociación cotidiana (que se da muchas veces en la calle) de la “ley escrita”.

Esta concepción de calle muestra que el espacio de lo común -ni público ni privado-, es un espacio al límite de lo simbólico en el cual se disputan más bien mecanismos imaginarios y estrategias de fortalecimiento de poderes paralelos a los poderes formales, ya sean estos públicos o privados. En particular la calle, como se puede inferir de algunos de los testimonios, se convierte en la escenificación más visible de la masculinidad, la que subyace al valor de ser guerrero, de ser hombre de “respeto”. En este sentido, el proceso de legalización y reconocimiento formal –apuesta necesaria para volver a hacer posible lo que no fue posible en algún otro momento: la inclusión social – busca seguir respondiendo a las demandas de protección y amparo que también provee la nación a sus miembros. Sin embargo, el conflicto entre calle y

transformación-legalización-institucionalización, resulta casi irresoluble si no hay un empoderamiento que permita transformar el significante “calle”, no solo desde la nación LK sino desde el barrio y desde la ciudad, entendidos éstos como lugares en los que se ejerce un poder para agenciar el espacio público como espacio deliberativo, y también como lugar de recreación y de ocio, como lugar donde ir a “parar”, y a pasar el tiempo libre¹¹⁵. La intervención es un proceso con el barrio y no solo con la nación LK, que implica mediaciones, empoderamientos locales y transformaciones que deberían terminar modificando las políticas municipales sobre el espacio público, concebido como un escenario para la convivencia en paz entre colectivos ciudadanos y particularmente juveniles.

En los últimos tiempos, en el Ecuador, organizaciones juveniles como los rockeros, los punkeros, los hiphoperos, han adquirido una visibilidad que antes era inviable. La importancia de las prácticas que los unen depende por un lado de la globalización y de la expansión de las industrias culturales, pero por otro lado está ligada a un posicionamiento político, en donde las reivindicaciones de resistencia funcionan siempre como espacios críticos de los poderes tradicionales. El discurso político de coyuntura, que aparece en el imaginario ciudadano como alternativo a una “partidocracia” ineficiente y obsoleta, ha revalorizado lo juvenil por oposición a lo viejo de la política tradicional. Así, han adquirido visibilidad también agrupaciones políticas juveniles como Ruptura 25. La visibilidad de estos grupos, por más heterogéneos que parezcan, es producto de una lucha por el reconocimiento que está asociado a un

¹¹⁵ Es útil notar que uno de los problemas experimentados por aquellos miembros de la nación que han entrado a formar parte de la Corporación de Reyes Latinos y Reinas Latinas del Ecuador –organización legalmente constituida, con personería jurídica–, es que a partir de ese momento, han tenido una visibilidad mediática en la que se ha podido promover el cambio y la inserción social, y un cese de las prácticas violentas. Sin embargo, en las calles, otras agrupaciones juveniles (como los Vatos Locos en Quito o los Ñetas en Guayaquil) que no han entrado en el mismo proceso, no han dejado de lado las provocaciones, gritándoles frases del tipo “mira ahí van los ahuevados Latin Kings”, una expresión que muchas veces produce reacciones violentas que ponen en entredicho el proceso de transformación, porque renuevan la práctica de no aceptar ser “aminorado” o puesto en un plano de inferioridad por el rival, es lo que suscita aún reacción.

discurso ideológico crítico, de resistencia, revolucionario (aunque sea de la llamada revolución ciudadana que en este tiempo tiene más popularidad en Ecuador que la revolución social e histórica).

Religiosidad y espiritualidad: crucifijo, justicia y sacrificio resignificados

*Mi Amada Corona*¹¹⁶

Hoy yo tengo en mi, una preciosa Corona.
Esta Corona es diferente que cualquier otra en el mundo, mi Corona es llena de Sabiduría, Entendimiento y Respeto.

Esta Corona tiene Cinco Puntos y cada uno representa algo muy valioso para mí; Respeto, Honestidad, Unidad, Conocimiento y Amor.

Mi Corona también tiene Cinco Diamantes cual hace una Corona completa, sentido de la Vista, Oído, Gusto, Tacto y Olfato.

Y de ahí vienen unas preciosas Piedras: Negro, Blanco, Verde, Rojo y Oro.

Mi Corona es 360 grados fuertes e inquebrantables, por algo mi Corona es completa.

Mi Corona es pura de Oro y brilla mucho y trae Luz y Claridad a las regiones más oscuras de lo desconocido, mi Corona no puede ser poseída por nadie, no importa que tan rico sea, solo puede ser poseída por todos esos que están preparados para morir y sacrificar todo por esta Corona, tú sabes porque yo amo mucho a mi Corona porque yo King Blood, El Sol Naciente de la Tribu de los Leones.

AMOR DE REY
KING BLOOD LUIS FELIPE LION TRIBE,
(New York)

A lo largo de los temas que se han venido analizando hasta aquí, se han podido mostrar algunos de los elementos fundamentales de la concepción que los jóvenes miembros Latin Kings tienen de su organización. En este apartado se propone un recorrido analítico-interpretativo por los *ensamblajes* de signos que conforman los emblemas más importantes en las prácticas culturales de la nación de los Latin Kings ligados a la simbología cristiana, a la religiosidad y a la espiritualidad. Estos ensamblajes acaso

¹¹⁶ En www.alkqncorp.blogspot.com, consultado en agosto de 2007.

representan los gestos más interesantes de un proceso de resignificación de prácticas instaladas en el corazón mismo de la religiosidad tradicional y agregan un sentido especial a la acción de los jóvenes Latin Kings.

La yuxtaposición de ciertos signos pone en relación conceptos que desde una perspectiva formal aparecen como paradójicos, contradictorios, ambivalentes o ambiguos: la violencia y la caridad, el sacrificio y la victimización, la agresividad y la valentía. Esta relación es posible en tanto muchos de los signos que alumbran estos conceptos, aún siendo signos duros, o sea dominantes, como el crucifijo o la corona, estos han sido resignificados, resemantizados y en cierta medida han sido desacralizados con respecto a los discursos hegemónicos para ser re-sacralizados desde los discursos y las prácticas juveniles transnacionales de los Latin Kings. Esta operación nos introduce en algunas preguntas: ¿cuál es la relación entre el kingism, religión de los Latin Kings, y el catolicismo? ¿Cuál es el lugar de la fe, de la *creencia* y de la espiritualidad?

Una de las respuestas posibles es la que abreva de la tesis propuesta por Luis Barrios (2003), de que se trata de una “espiritualidad subversiva” impensable por fuera de su contextualización social y política o, se podría decir al menos, una ritualidad “contrahegemónica” que nos obliga a repensar la carga política de lo que se ha dado en llamar la “religiosidad popular” en tiempos de globalización y de lo que, de modo general, está relacionado con la idea de minorías que configuran prácticas ligadas a la exclusión y a la movilidad.

El creer y la espiritualidad de los Latin Kings constituyen una dimensión simbólica importante que reubica la espiritualidad como ligada a las posibilidades del cuerpo, en un espacio de habla que invoca una ética: “el cuerpo de un rey es su armadura y protector de su corazón y alma” (aforismo de la Biblia Latin King). Y la cruz –que pende de los collares de los reyes– es el principal signo de que cargan con un cuerpo sacrificial cotidianamente:

La cruz significa un sacrificio que damos día a día, no un sacrificio que tenemos que hacer. Es un sacrificio porque nosotros podemos tener algo que hacer pero estamos dando y haciendo cosas por la nación. Cuando estamos ayudando, estando en reuniones, colaborando en alguna actividad”. (King M)

Cuando se asiste a una *universal*, se puede ver muchos de los detalles de la estética de la *nación*, su ritualidad así como las distinciones entre los miembros según su posición y antigüedad en la organización¹¹⁷. La primera impresión es clara: existen roles y jerarquías muy definidas. Sin embargo, cuando hay música en vivo por ejemplo, todos se confunden en el *flow latino*. La mayoría de la gente viste pantalones anchos y camisetas amarillas o negras con coronas grafiadas o su chapa (nombre seudónimo por el que los llaman al interior de la nación) o el número 360 con el signo de grados al lado para significar el círculo, también figura emblemática de la nación LK. No hay un solo diseño o modelo de estas camisetas, ni una única forma de llevarlas. Muchos de ellos se amarran la punta de un pañuelo amarillo y la de un pañuelo negro y se los colocan en el cuello, como la casulla de un sacerdote. Estos pañuelos son siempre los mismos, cuadrados y de algodón, existen de todos los colores y actualmente los fabrican en China (los más comunes de estos son de color rojo con finas líneas negras y blancas formando arabescos abstractos y son asociados al “cow boy” o vaquero de los Estados Unidos, que lo usa amarrado alrededor del cuello para cubrirse la boca y el rostro de la polvareda del camino). Los Latin Kings lo usan de un modo particular, cada uno de los dos pañuelos doblado perfectamente a lo largo, el negro de un lado del pecho y el amarillo del otro lado, atados con un pequeño nudo en la nuca, caen de lado y lado como la estola de un pastor en muchas religiones. En general la casulla es un elemento único, en el caso de los sacerdotes católicos está bordada con mucho barroquismo por monjas de claustro. Hay escasas piezas que representan figuras o historias. La complejidad y belleza de la casulla suele ser proporcional al rango jerárquico del eclesiástico. En el caso del pañuelo de los Latin Kings no se trata de una casulla sino que más bien ésta es citada por el pañuelo. Sucede con este elemento lo que muchas de

¹¹⁷ La información que podemos dar sobre las reuniones “universales” es restringida debido a reglas internas de la organización que por un acuerdo ético debemos respetar. En el caso de las reuniones de “coronación” de reyes es aún más evidente la privacidad que estas demandan. De todas maneras hemos incluido aquí elementos suficientes para el análisis que puedan dar cuenta de lo que se busca problematizar.

las figuras que son utilizadas por ellos. No están “en el lugar de” pero “dicen algo sobre, en este caso sobre la casulla del cura.

Jesús hubiera podido ser un Latin King

El collar dorado con negro y el crucifijo: justicia y sacrificio

Nuestro collar significa hermanos sacrificados, conocimiento, hermanos del pasado que sufrieron, hermanos del presente que estamos luchando, sacrificio, amor, nuestro círculo irrompible, el collar que cargamos es nuestra historia, es la historia de cada miembro de la nación, cada miembro de la nación forja su historia, su linaje, su existencia, su forma de vida, su forma de pensamiento.

Cada miembro de la nación tiene diferentes formas de expresarlo, porque para tener el collar debieron sacrificar algo, “yo por tener esto llore, yo por tener esto viví, yo por tener esto conocí

El collar es la unidad de todos los componentes, la lucha de nosotros desde el pasado en presente y por un futuro. (King M)

En el pecho llevan un collar hecho de cuentas negras y doradas. La cantidad de cuentas es significativa, ya que corresponde a la cantidad de grados que tiene el círculo, las proporciones de los dos colores tampoco son un azar sino que tienen un simbolismo del que hablaremos más adelante. Del collar que cae largo sobre el pecho, pende una cruz dorada con un Cristo. Solo los reyes coronados usan collares. Algunos pocos, los que han dado mayor prueba de su valía logrando más acciones en beneficio de la nación, los que “han dado más amor” pueden haber sido reconocidos con más de un collar. Este Cristo que cuelga del collar es muy importante para ellos, al igual que los colores esta práctica de colgarse el Cristo viene de los Estados Unidos como parte de la marca Latin King. Resulta a primera vista sorprendente para muchos que los miembros de una organización considerada marginal y asociada al pandillerismo luzcan collares con crucifijos. A diferencia de los roqueros, no se trata de llevar cruces para desacralizar esas imágenes desde la irreverencia o desde una postura romántica, ni de subvertir -al menos concientemente- una forma de racionalidad o de ideología. Se trata de *hacer propia* una forma dominante de práctica cultural muy común en América Latina como es la práctica de la religiosidad popular. En algunas de las imágenes clichés de la nación que vienen de EEUU y se pueden bajar del Internet se puede ver frases como “In Lord we trust” o “only God can judge me”, tipadas en “manuscrita” sobre unas manos unidas

que rezan con una cruz y un rosario entre los dedos o acompañadas de una virgen dolorosa y de un león, estas imágenes se encuentran entre otras que representan coronas de distinto tipo o fotos de los miembros convertidos en héroes nacionales de los Kings, todos estos elementos también emblemáticos de la nación LK. Este conjunto de signos funciona como un altar barroco bidimensional ya que puede estar armado digitalmente en la superficie que es la pantalla del ordenador -en un portal de la nación o en una página de Hi5- o también se lo puede encontrar impreso en la superficie de una bandera de la nación o dibujado en una página de cuaderno de algún hermanito. Sin embargo el único objeto sagrado de esta ritualidad que no puede ser imagen bidimensional es el crucifijo con su respectivo collar. Pero ¿qué significa este crucifijo?, ¿en qué tipo de religiosidad se inscribe?

El significado de nuestro collar no es lo mismo que el rosario, pero la cruz si, porque en la iglesia católica se cree en la cruz, el muerto.

Nosotros lo llevamos porque prácticamente la ideología de la nación es una ideología católica, pero nosotros respetamos que no le gusta usar la cruz, no obligamos, antes en el pasado si era obligatorio, pero el tiempo nos ha hecho madurar y ahora escuchamos mas a los hermanos, no se les obliga a utilizar el crucifijo.

Representa la persona que murió en la cruz por nosotros, el sacrificio. (King M)

Resultaría terriblemente simplista pensar que la cruz de Cristo es un signo fijo. Hemos visto que ha sido usada con los más diversos fines y en su nombre se han realizado gestos tan diversos que algunos podríamos decir que son de signo contrario. Más allá de la perspectiva sociológica de la religión, hay un aspecto antropológico del uso de la cruz que tiene muchas aristas. En el caso de los Kings es interesante ver que hablan de la cruz invocando a “Dios” como representante de un orden y de una justicia. Ese orden está basado en una moralidad o *deber ser* que ellos reproducen en su Constitución o en el conjunto de la normativa. La justicia es entendida más allá de la institución eclesiástica, es decir como una justicia capaz de entender que las condiciones de desigualdad o de exclusión justificarían los actos ilegales que se comete en beneficio de una comunidad. Algo parecido a lo que sucedía en la mafia italiana u otras organizaciones paralegales (ver Hobsbawm 2001). Se trata de una religiosidad ritual y parainstitucional, pero a diferencia de la mafia esta nación de Latin Kings está lejos de los poderes oficiales o fácticos.

El líder máximo de la organización se refiere a la entrega total que la organización demanda, al nivel de sacrificio personal y a la problemática del poder ligada a la posición:

Desde que entré a la nación yo dejé de estudiar, estudié en la universidad arquitectura hasta el 2do año, tengo más de 15 años que no estudio y es por estar en esta silla, esta silla me tiene atado, a veces quiero despegarme un ratito para ponerme a estudiar cualquier cosa, pero no puedo, esta silla es una cruz muy pesada. Entonces ese es el problema el poder, eso es lo que se trata de enseñar: cómo controlar el poder, hay hermanitos y hermanitas que lo han hecho, pero todos cargamos con nuestra cruz".
(King M)

El poder dentro de la organización es entonces un asunto de equilibrio entre sacrificio, entendido como entrega incondicional a la lógica de la nación, y fuerza, que es la capacidad de mantenerse en medio de las tensiones y los conflictos como un líder y como un guía que busca una justicia diferente a la formal. Una justicia que tiene relación con la confianza y con el amparo. Para un rey latino no hay justicia sin sacrificio, o dicho de otro modo solo el sacrificio de unos puede generar justicia para otros. En ese sentido morir o matar pueden ser parte del sacrificio. Morir puede ser una ofensa pero también un honor, o matar puede ser un honor como un sacrificio. Eso es lo que ellos llaman la lógica del guerrero, que ya se ha analizado en otro capítulo de este trabajo, es el que se sacrifica por sus propios ideales e intereses que comparte con la organización, y no por los ideales de otros o por los intereses de otros como sucede con los soldados de los ejércitos nacionales. Es por esto que Atahualpa, y aún más Rumiñahui, o Jesús, son figuras comparables, representan la lucha y el sacrificio por los ideales de un pueblo y no de una clase.

Para ellos la cruz representa su "apego a la justicia de Dios y a su voluntad", más legítima que la del hombre, y la protección solidaria de los miembros en nombre de esa justicia. En este sentido la idea de justicia divina, siempre entendida desde el cristianismo, no es asociada en ningún momento a un discurso, es decir como una práctica cultural de los hombres, sino que es pensada como una verdad absoluta, es vivida como una creencia, sin ninguna distancia. Aún en los momentos más difíciles - quizás sobretodo en esos momentos-, Dios es invocado como sabio, como justo. Recordemos el "Only God can judge me" (sólo Dios puede juzgarme). Cuando algún miembro ha cometido algún ilícito –aún de mucha gravedad- y es aprehendido por la

policía, se piensa que Dios sabrá entender las motivaciones por las cuales se ha cometido la falta. El desamparo por parte de otra justicia “humana” contribuye a acentuar la idea de un más allá de la justicia. La ausencia de ley, de estado y de institucionalidad, impide entender aún la práctica religiosa como una forma de institución. Los Latin Kings son excluidos hasta de la posibilidad de ser fieles “normales”.

En el seno de esta organización el Cristo crucificado ha sido revalorizado como signo del sacrificio. Hay un devenir-mártir que es leído en la imagen de Cristo. Es decir que Cristo no es solo aquel que murió por nosotros sino aquel que nos muestra cómo podríamos morir. En toda reunión los héroes de la nación son invocados, se trata de jóvenes fundadores de la nación que han muerto para “abrir el camino” de los que vienen. Muchos de ellos han muerto antes de los treinta años, por lo general asesinados de forma violenta o en la cárcel, y otros se encuentran condenados a tantos años de reclusión que se asume que ya no estarán.

Como manifiesta un hermanito: “Cristo hubiera podido ser un Latin King, seguro que no podía ser un rico o un obispo o algo así”, la crucifixión es una forma de ajusticiamiento que solo les ocurre a las clases sociales populares o casi exclusivamente. Es como ir a la cárcel hoy en día, resulta una práctica común para jóvenes marginales, mientras los delincuentes de clase alta tienen el privilegio del exilio y la exención o postergación de la justicia. Recientemente, frente al apresamiento de un hermanito, otro comenta: “a este no le saca nadie, más allá de que sea culpable o inocente, nadie quiere defenderle, ningún penalista se va a ensuciar las manos por él aún si tuviéramos plata nadie puede sacarle limpiamente. La abogada que nos ofreció ayudar tiene miedo de represalias. Otro que se “jode” y se tiene que sacrificar no porque haya cometido un crimen o no, sino por el estigma de ser un Latin King”. Sacrificarse quiere decir no solo “morir por la nación”, sino morir *en* la adversidad de la justicia y de la sociedad, del estado de derecho. Sacrificarse, como el caso de Cristo, quiere decir dar la vida como

gesto límite, como gesto que marca simbólicamente la injusticia del orden de los hombres, del orden social¹¹⁸.

La cruz es algo sagrado en la nación, es lo que pende del collar que es único de cada rey, y está bendecido por un ritual interno de la organización. Se guarda como un tesoro, como una prueba de valía. No cualquiera puede tocar el collar peor la cruz dorada. No está en lugar de lo sagrado, *es* lo sagrado de la religión ALKQN.

Ubicar el signo cruz-Cristo-crucifijo por fuera de una institucionalidad religiosa dominante y devolverle un sentido a partir de una práctica de vida de un grupo marginal, es poner en crisis la colonialidad de la que estaba impregnado el signo mismo casi de forma natural. No se trata de una resignificación popular del catolicismo, sino de una puesta en crisis del sentido mismo de la institución religiosa y su significado como se verá más adelante. No es una versión (una perspectiva nueva de un mismo signo) ni una variación (una versión que trabaja sobre la forma del signo), sino una variable: el signo es apropiado y reinterpretado. Tampoco es entonces una negación del signo “crucifijo” ya que para ellos negar o destruir el signo es aceptar la hegemonía en términos binarios. King R afirma: “yo no soy esto o esto otro [católico o no católico, cristiano o no cristiano], es decir lo que me dicen que puedo ser; yo soy una tercera cosa

¹¹⁸ Antes de entender la complejidad de estas relaciones, estuve como investigador en la situación de opinar sobre la reacción de uno de los líderes frente a un inminente peligro de ataque. En mi situación, de privilegio ante la ley, sugerí al líder quedarse en casa y no exponerse, o pedir una boleta de auxilio, o refugiarse en otra ciudad hasta que se pudiera controlar dicha amenaza. El estaba en absoluto desacuerdo. Sugerí entonces que al menos de camino a FLACSO, a donde él acudía cotidianamente a trabajar en la gestión del proyecto que llevábamos a cabo, tomara un taxi para no exponerse en las calles cuando iba a la estación de trolebús. Él se rió, en mi frustración le pregunté si lo que quería era morir en la calle como un perro, me explicó que no le importaba morir en la calle de camino el trolebús. Me explicó que eso no era morir como un perro ya que todo lo que había hecho para llegar a esa situación había tenido sentido, lo cual hacía de esa potencial muerte una muerte con sentido. Me explicó también que escaparse era hacerle el juego al miedo y a la ley que no lo había protegido. “Yo no le debo nada a nadie, estoy en paz con Dios, no tengo miedo de lo que me espere. Lo único que no quisiera es podirme en la cárcel nunca. Ahí no caes porque haces “huevadas” [cometes delitos], porque hasta los mismos chapas [policías] hacen huevadas, sino porque siempre necesitan algún cojudo que caiga” (conversación con King F).

diferente: lo que a mí me interesa ser o practicar es mi religión”. Este interés tiene que ver también con la operatividad de una moral cotidiana del sacrificio:

El cristo lo uso porque cada día que me levanto pienso en la nación y sacrifico tiempo por la nación, no lo que debería pero intento hacerlo. Por el bien de los miembros, y para que los demás se den cuenta que a veces ellos comenten un error y vean que estas sacrificando algo y ellos pueden hacerlo mejor”. (King D)

El crucifijo apropiado y resignificado muestra entonces la potencial ambivalencia del signo colonial (la cruz aparece en los imaginarios como aquello que explicaría la “conquista española” en términos morales). La identificación con el signo colonial/no-colonial se manifiesta precisamente en tanto este aparece como ambivalente y es esta ambivalencia la que impide la fijación de ese mismo signo: la cruz como centro de la referencia colonial se desterritorializa para ubicarse en una marginalidad, en un lugar limítrofe, en el lugar de la exclusión.

Amarillo y negro, particularidad de la “raza latina fuerza café”

[El círculo y el triángulo, universalidad de la nación]

El collar de cuentas negras y doradas representa un círculo y un rosario a la vez:

Nuestro collar representa a ese círculo y cada hermanito representa cada pepita, es el 3-60 formado.

El círculo representa el lado fuerte, porque fue un círculo donde se sentaron un poco de hermanitos a decir: bueno desde hoy nos vamos a llamar Latin Kings AMOR DE REY, bueno vamos a usar una corona AMOR DE REY.

Un círculo chiquito fue haciéndose grande, grande y se hizo universal.

El círculo está dividido en 90° pero para nosotros el círculo esta dividido en 3 partes, de 120°, esos 120° forman un 3 60, 3 60 es lo que cargamos en nuestro cuello, 3 60 pepas que cargamos es un 3 60, es un círculo donde inicias y no tiene fin”. (King M)

Sin embargo, hace falta ahora contextualizar la importancia intrínseca de cada uno de los dos, darle el sentido que tiene como signo al estar este crucifijo ligado al collar del que pende, y a su vez ese collar ligado al símbolo del círculo.

Los collares que te ganas son por los meritos que haces en la nación, en vez de medallas damos collares. Por honestidad, por amor, por ejemplo.

Si te dan un collar de amor, hay que hacerlo brillar y si pierde amor pierde el collar. Si se muere esto se te retira el collar.

Y si te ganas el collar tienes que seguir cultivando”. (King M)

El collar encierra a la nación, es un círculo, cada pepa del collar representa a un miembro, representa la unión, el núcleo que hay entre hermanos y hermanas, al romperse o alguna pepa salirse estamos rompiendo esa hermandad.

El núcleo representa sacrificio que es la cruz. Porque esta el cristo crucificado, es lo que hizo Yavé por las personas. Tenemos que sacrificar día a día, también encierra el amor entre Reyes y Reinas entre hermanos y hermanas”. (King D)

Para King D “el collar encierra la nación”, y “al romperse o alguna pepa salirse estamos rompiendo esa hermandad.” Es un collar que representa un círculo, una totalidad. El collar al que se refiere tiene cuentas amarillas y negras. Estos colores no funcionan por separado como en la mayoría de las banderas u otros emblemas nacionales, no se trata de una yuxtaposición de simbolismos como en el amarillo del sol, el rojo de la sangre y el azul del mar o el cielo (los colores del escudo del Ecuador). El amarillo y el negro son antes que otra cosa “los colores que mezclados dan lugar al café, color de la raza latina”. Estos dos colores son complementarios y hacen metáfora de otras complementariedades: el día y la noche, la luz y la oscuridad, lo bueno y lo malo¹¹⁹. Luego hay muchos juegos con el amarillo oro como referencia al oro de los incas, al sol, al león símbolo de fortaleza, sin embargo es la idea de lo café, de lo mestizo, aquello que constituye el *leit motiv* mismo de la organización en sus orígenes en los EEUU.

El negro es la oscuridad y el amarillo como la luz, el día y la noche, lo bueno y lo malo, tampoco es que somos los divinos ángeles, representa que hacemos algo bueno y algo malo. ¡Más malo! [*risa*] Pero al unir los dos sale el café. Representan el día y la noche, la creación del universo (King D).

Nuestros colores no son amarillo y negro sino dorado y negro, para remplazar el dorado usamos amarillo cuando no hay el dorado. (King M).

En Ecuador el amarillo penetra con toda facilidad por ser el color de la camiseta nacional y de algunos equipos de fútbol populares como el Barcelona o el Aucas.

Yo me forje en el amarillo y negro por mi hermano que es barcelonista, pero cuando llegue aquí descubrí el verdadero significado del amarillo y negro porque es mi piel, mi vida, mi espíritu, mi alma; el amarillo y negro es el café lo que yo represento, mi piel, mi alma lo que llevo por dentro y lo que me encierra y siempre lo porto (King S).

El dorado y negro son dos colores primarios con los que nos identificamos universalmente, el amarillo puede ser el sol como en la bandera del Ecuador, el sol es la luz, fuerza, claridad.

¹¹⁹ Hay que recordar que - como hemos visto - amarillo y negro son los colores de los militares en Ecuador y los hemos encontrado también como colores fundamentales en el análisis del colegio Mejía.

El negro es un color más fuerte, que es lo que nos fortalece, la lo que nos fortalece en la nación como las enseñanzas, los dos colores son nuestra base, tienen mucho significado.

Al unir estos colores es la fuerza café, raza latina que has de haber escuchado en la nación y a mucha gente, es el principio y el fin, el día y la noche” (Queen T).

Las cuentas del collar son 360, como la gradación del círculo, figura emblemática. El círculo y el triángulo son las figuras abstractas emblemáticas de la nación LK. Para ellos el círculo simboliza aquello que es un comienzo pero que no tiene fin, que nos devuelve nuestro gesto en un constante retorno. Explican que el círculo es algo que nunca acaba, es infinito, como la nación.

El círculo es el inicio de la nación, ahí se inició todo lo grande, todo lo fuerte, de un círculo salió nuestras lecciones, nuestro silencio, nuestros códigos de guerra, un círculo encierra todo eso porque tu dibujas un círculo y nosotros no estamos detrás de la línea del círculo estamos dentro de él y todo lo que se habla ahí queda ahí. ¡Y él que rompe ese círculo...!” (King M).

Es lo más fuerte que hay en la nación, será el principio nunca será el fin” (Queen T).

Hablan de él como si de una cinta de Moebius se tratara, es decir donde no hay linealidad y se confunde lo interior del exterior. Para King S el collar es “un comienzo sin fin, da vuelta y vuelta cada pepita significa a uno de nosotros, sube y sube y no deja de subir, me encierra a mí, a todos.” Cuando dicen “hacer un 360” se refiere a un gesto ritual en el que los miembros se paran unos al lado de otros formando un círculo en el que estando juntos lado con lado pueden mirarse y tomar decisiones. El círculo es un universal compuesto por muchos y diferentes particulares. “Todos para uno y uno para todos” resulta perfectamente representado en la figura del círculo.

El círculo es entonces lo universal e infinito, un *eterno retorno*, en el que también retorna una moral católica, lo que “se hace mal vuelve a ti y se paga”:

“¡El círculo da miedo!, porque nadie lo puede romper, es inquebrantable. ¡Eso da miedo!

[...] lo que yo le tengo miedo es cuando te regresa a ti, yo estoy parado en el 3-60 pero el 3-60 esta avanzando en ti, porque todo lo que tú hiciste y como has tratado a los hermanitos, (porque yo soy el que mando y ustedes tienen que hacer caso) pero no te das cuenta que el 3-60 está avanzando en ti, entonces cuando llega el 360 a ti te regresa, todo lo mal que hiciste viene a ti, de alguna manera llega a ti y te tumba” (King M).

El collar oro y negro es entonces la figura que simboliza: 1. la raza latina; 2. la nación hecha de personas representadas en cada pepa (particular); 3. el círculo como retorno, como flujo, como totalidad (universal); 4. el sacrificio representado por el crucifijo.

La raza latina se define como “fuerza café”, es decir por medio de una figura de resistencia frente a la marginación y a la exclusión, a la vez que una nueva forma de crear separación y exclusión frente a lo que no es “fuerza café”. De todos modos es un pacto circular-horizontal de personas, de miembros de una nación conformada por muchos particulares que hacen un todo. El crucifijo es signo de sacrificio y, a su vez, signo de la relación que se establece con los dos anteriores (raza latina y resistencia espiritual): la perennización de la fuerza café como finalidad del sacrificio infinito, y el sacrificio como vehículo de una resistencia espiritual sin institucionalidad religiosa.

Hay una figura que no aparece representada con tanta frecuencia pero que hace parte de la literatura fundamental de los reyes latinos, es la figura del triángulo. A la base del triángulo están en cada uno de los dos lados los colores de la nación, el dorado y el negro, y en la cúspide está el crucifijo. Dice un líder que entender el significado de este triángulo es más importante que llevar el collar, da cuenta de que el sacrificio se hace *por* la raza latina representada en la unión del dorado y del negro.

Ser un rey es llevar una cruz encima

[La coronación: reyes sin corona y Cristos sin crucifijo]

Hay algo en los Latin Kings de reyes magos, en el sentido en que los reyes magos son los que buscan. Ellos están buscando algo, tienen la paciencia, la espera, la búsqueda” (Padre Julio, Madrid¹²⁰).

Probablemente, explica el padre Julio, sacerdote católico que acoge a Latin Kings en su iglesia de las afueras de Madrid, “estos muchachos están muy cerca de la figura de los reyes magos”, más que de los reyes monárquicos, ya que los reyes magos son aquellos reyes cuya meta no está definida sino que su virtud es la búsqueda. Se trata de reyes nómadas, transnacionales, que se comunican vía chat, que se reúnen clandestinamente, y que consumen y generan formas culturales locales en un contexto de significación

¹²⁰ El Padre Julio es un sacerdote católico de la Iglesia del barrio de Pan Bendito en Madrid, un barrio difícil en el que viven muchos inmigrantes entre los cuales numerosos ecuatorianos.

hipermediático y globalizado. En ese contexto, la imagen de la corona se utiliza solo como signo de una colonialidad por resignificar, por rever y por cuestionar.

Cuando los reyes son coronados, es decir que adquieren una jerarquía reconocida dentro de la organización luego de haber superado dos etapas previas (de “probatoria” y de “fase”), obtienen un collar en una ceremonia de coronación. Nadie recibe corona, ni siquiera el líder máximo que es un “Inca”. Esta relación invierte la jerarquía colonial: los reyes son comandados por un Inca. No hay un solo rey, hay siempre muchos reyes y reinas, todos aquellos que puedan alcanzar méritos de participación y sean coronados, es decir bendecidos. Recibir la coronación o el collar con el crucifijo es ser digno y a la vez capaz de sacrificio. Podemos pensar entonces que aunque se trata de una organización jerárquica, no hay un solo rey con corona sino muchos reyes con crucifijo. El dorado u oro de la corona “es más bien por nuestras culturas ancestrales de los Incas, Mayas, Aztecas y ellos creían en esos colores, en el día y la noche como hablamos antes”. Para Queen T “no se trata del oro como materia, sino del dorado, del significado de ese color tal como aparece en nuestra literatura”.

Nosotros no tenemos semejanzas con las monarquías, o los reyes de España, talvez usemos la corona, como ellos pero eso no significa que seamos monárquicos.

La nación tiene partes democráticas, y partes dictatoriales, es algo muy confuso que ni yo llego a entender. Hay elecciones pero si eres líder podrías quedarte ahí por siempre, como Fidel Castro” (King F).

Somos una religión hecha de muchas

Nuestra religión se llama ALKQN. Estamos unidos porque tenemos fe en algo que amamos, y lo que amamos es la nación, es una doctrina, una religión para nosotros, dar un rezo, estar con los hermanitos cuando mueren, asistir a una reunión. Somos una doctrina muy fuerte pero de hermandad. (...) No es como la religión católica que van a la iglesia dan un rezo y cuando se ven en la calle no se reconocen. En la nación nosotros nos reunimos, hablamos, nos apoyamos y nos saludamos AMOR DE REY, es algo muy distinto, claro que como en toda familia tenemos miembros que hacen cosas que no tienen que hacer, pero nosotros no juzgamos a nadie, sean lo que hagan o lo que hayan cometido siguen siendo nuestros hermanos y los apoyamos. Se aplica realmente la hermandad, ama al otro, da la mano como dice Jesucristo, siempre tratamos de ayudarnos, en la iglesia católica no hay eso, es una falsedad lo que hay ahí (King M).

Para la mayoría de Latin Kings entrevistados, la organización se convierte en una religión, a través de una ritualidad, de una formación moral y espiritual, y de una nueva

ordenación de la vida a través de las actividades. Si bien este conjunto de prácticas están basadas en el cristianismo, muchos de ellos aceptan este culto y practican esta fe sin reconocerse católicos u de otras religiones o sectas cristianas. King S aclara: “yo uso un Cristo pero no soy católico, porque Cristo en la nación representa el sacrificio. El sacrificio es diario. Es un Cristo que es indestructible como mi fe, que es inquebrantable.” Si bien la mayoría de los miembros vienen de una cultura católica o evangélica, la mayoría de ellos insisten en distinguir el entendimiento renovado que tienen de Cristo como signo del sacrificio. Reprochan la instrumentalidad y la hipocresía de la práctica religiosa católica para hacer notar por contraste la hermandad y la solidaridad que funda la fe de los Kings.

Si observamos la historia de King M vemos que en su propia herencia familiar, hay una mezcla importante de prácticas religiosas, dado que la madre pertenece a una tradición de santeros y el padre es cristiano evangélico. Aquí un extracto de su testimonio:

Mi familia es creyente, de parte de madre de los santeros (de San Gregorio) y de parte de padre son mormones y cristianos evangelistas.

Al comienzo yo era ateo no creía en nada, no creía en dios, escuchaba rock no creía en nada de eso, después comencé a buscar religiones, porque estaba sumergido en drogas y quería buscar una salida, pero todas las religiones eran muy exigentes y todo eso, fui evangelista, testigo de Jehová, también fui mormón ahí fue que encontré la nación porque ninguna me satisfacía, dado que al comienzo era una hermandad, se sentía, que ven y todo eso, te atendían, pero ya estando tu sentado en la silla donde ellos están sentados, había mucha hipocresía, hablaban, tu progresabas y te querían destruir, entonces eso es lo que existe, te ven progresando y te quieren frenar. Entonces en la nación no fue así, pues vivimos una igualdad, todo es igual pues, y fue dejando todo lo otro.

Lo que King M percibe como factor radicalmente distintivo en la apreciación del catolicismo y de otras religiones no es el concepto de Dios, sino más bien el modo de practicar la espiritualidad y la ritualidad. En la organización no se está en una Iglesia fuera de la vida, sino en ella. En el mismo lugar en el que se reza, luego se come, se baila, se habla, se enseña y se aprende de la nación. Es en esta hibridez, no de prácticas religiosas sino de una espiritualidad organizativa en la que se puede entender y definir la espiritualidad de los Latin Kings. Esta responde a una práctica de fortalecimiento de la subjetividad individual y grupal.

La espiritualidad LK

La espiritualidad parece ser un movimiento del cuerpo que tiene la posibilidad de dar sentido a la realidad, por lo cual ha sido pensada como algo trascendente, sin que ello excluya que esa trascendencia equivale decir que es algo no aprehensible por el conocimiento racional o la comprensión intelectual, es decir que no tiene ni una objetividad ni una definibilidad potenciales (ver también Allouch, 2008). Según un Latin King, la espiritualidad se define como “lo más profundo que tienes dentro de ti y que te conecta con el mundo”. Para una pastora luterana, la espiritualidad es “la búsqueda de lo más profundo, el contacto con la esencia, con el origen”¹²¹. Para un sacerdote católico, la espiritualidad es el “puente con Dios”.

Resulta interesante ver que solo el Latin King menciona al *mundo* y esto no es gratuito. Para un King, la mayoría de las formas de conectarse con el mundo son rituales o espirituales, como a través del rezo, al contrario de cómo las entienden otros fieles.

(...) tenemos rezos, nosotros rezamos, para comer rezamos, para ir al cementerio rezamos hasta para ir de guerra rezamos, que para una reunión rezamos, que un hermanito está en el hospital rezamos o sea tenemos esa parte espiritual en la nación (King M).

Una madre de familia católica entrevistada, que habita el mismo barrio que uno de los reyes latinos, define a la espiritualidad sin considerar la dimensión colectiva, social u organizativa. La mayoría de casos entrevistados reproducen esta actitud ante la práctica de la espiritualidad religiosa:

(...) sí soy muy creyente, sí pues así somos todos acá. ¿Qué hago para estar con Dios? Rezo, le pido a Dios, oro o sea pues hago oraciones. Yo cuando rezo estoy sola con Dios. No es tanto que rezo en familia, sino agradezco pero más cuando se tiene un problema y hay que encomendarse. Mi marido en cambio es cristiano. Eso es otra cosa. Yo sí no digo nada mejor calladita me ando con lo mío, me voy a misa y hago mis oraciones y les inculco a mis hijos lo que puedo pero ellos más andan en otra cosa (Rosita, católica, 39 años, Quito).

Para los reyes latinos la espiritualidad se puede practicar en solitario y sin embargo nunca pierde su dimensión colectiva. Rezar es hablar desde la nación. Para entender la

¹²¹ Testimonio de Verónica Flachier, pastora luterana entrevistada en Abril 2009.

importancia de este gesto y distinguirlo de otras prácticas rituales o religiosas, los reyes latinos hacen un aprendizaje. La enseñanza de la espiritualidad es una de las bases de la organizatividad, que otorga un lugar de privilegio a ciertos signos performativos como es el beso de la corona.

Mauro: cómo definirías la espiritualidad? Qué es para ti ser espiritual? porque nosotros observamos que hay mucha espiritualidad en todo lo que hemos dicho sobre crucifijos.

King M: Nosotros llamamos espiritualidad primero en besar la corona, o sea nosotros cuando besamos la corona o un miembro de la nación todo eso, es como decir estamos dando una bendición a ellos, esa es una opción, la cruz menos.

Mauro: cómo es el beso de la corona?

King M: o sea levantas tu corona, la besas en la punta y se la pone en el corazón, o sea un poco los hermanitos hacen eso es cuando un hermanito te está dando una bendición si me entiendes, te está diciendo ¡Qué Dios te bendiga!, eso es para nosotros algo espiritual, luego la cruz es algo que completa el triángulo...; en el collar, si me entiende, o sea es opcional si me entiende porque la cruz ya nosotros ya la llevamos encima. Eso es lo que nosotros enseñamos, la cruz es la que llevamos en si porque la cruz representa todos los problemas que nosotros pasamos, superamos y vivimos en el día, entonces hay unos que la usan, hay otros no la usan, otros no la usan porque tiene un, a parte de tener esto nosotros tenemos hermanitos que tiene otras creencias. Hay hermanitos ateos...

La espiritualidad tiene que ver con una actualización de la performatividad del cuerpo juvenil. En algunos gestos los Latin Kings se reconocen entre ellos (comparten un signo), se saludan (confirman ese reconocimiento y lo celebran) y se visibilizan (se diferencian de otros). Al mismo tiempo, en el saludo recuperan una simbología ligada a la nación, que actualiza la vigencia de su historia y se su devenir a través de lo performático. La importancia de una “nación espiritual” reside en la capacidad de inscribir en el performance, del saludo cotidiano por ejemplo, la dimensión colectiva del gesto. Sabemos que los católicos se persignan y que, por mostrar un contraste, podemos decir que ese gesto está altamente fijado. Un católico no puede persignarse y luego invocar a otros dioses. Es decir si lo hace está violando las reglas de la exclusividad de culto, resulta un católico “new age”, posmoderno, ininteresante a su propia comunidad. La religión, entendida entonces como la dimensión abierta y ritual de la práctica espiritual de los reyes latinos, resulta excepcional: no demanda exclusividad de culto ni de creencia, no es excluyente. Esta tolerancia y respeto hacen parte de su espiritualidad,

“hay hermanitos ateos y de muchas otras religiones y eso lo respetamos mientras ellos luchan por su nación y respeten sus colores [dorado y negro]”.

Interesa subrayar esta relación entre cuerpo y espiritualidad porque remite a una ética: el cuerpo como último reducto de la subjetividad. No por ser un mínimo en sentido estricto, sino por ser la construcción discursiva del cuerpo la que permite pensar “este cuerpo es mío”, “hago con él lo que quiero”, y si *levantar corona* con mis manos o hacer el beso de la corona es inscribir la autoridad de mi gesto en la dimensión de lo social, entonces esto es un gesto ético. La ética es el último reducto del sujeto, sobrepasa la moral y cualquier otro orden o ley, la ética es el sentido de supervivencia en tanto parte de algo más grande como la colectividad y no en tanto individuo. Yo hago con mi cuerpo lo que quiero y ese querer me convierte en un sujeto para otros. Habría cuerpos que actúan sin ese *querer*, cuerpos del *automaton*, cuerpos sin ética, sin subjetividad. Entonces si rezar al interior de la nación es parte de ese *querer*, de ese beso (de corona) que es un beso de afirmación, rezar se convierte en un signo de subjetivación dado que en la mayoría de los casos de los reyes entrevistados ninguno de ellos se había sentido interpelado o atraído por otros rezos, por otros ritos, antes de encontrar la nación.

Yo nunca antes recé con ganas, desde adentro de mi mismo, como sintiendo que es algo mío (Queen T).

En términos de Barrios (2003), la espiritualidad es una estrategia de resistencia frente a la dominación, y es una estrategia colectiva que empodera y cohesiona al grupo que la practica. Se cuestiona la definición de espiritualidad asociada a la idea conservadora de que la vida en la tierra es una “estadía temporal” que hay que sacralizar (Barrios *idem*:120). Asimismo Barrios cuestiona la indiferencia de los investigadores de “pandillas” frente a la espiritualidad como un fenómeno político y social. Si bien no estamos proponiendo que la espiritualidad es una forma de resistencia a la dominación, sugerimos que hay una dimensión de la espiritualidad ligada a la creencia y que esta última abre muchas posibilidades de “resolución” de conflictos individuales en el seno de una colectividad con un nuevo “padre” simbólico. La condición para esta espiritualidad es la escritura, es decir el gesto de generar una memoria o un registro de huellas/marcas que desencadene más acciones en el mismo sentido crítico.

Esta es una especie de nueva conciencia política de sus posibilidades que se inaugura con King Tone en Nueva York en los años 90:

Youth are joining us now because they want to have a claue on somebody to defend them, now they got a voice to be heard and that's what we represent here in New York City. A strong Latino voice [...] we want to be something that stays in the community, for the people, by the people, with the people". (King Tone, citado en Barrios 2003: 7)

El *kingism*: ¿religión, religiosidad popular o espiritualidad subversiva?

Siempre tratamos de ayudarnos, siempre estamos unidos. Si uno tiene un pan todos comemos de ese pan, si algún día una hermano necesita de ayuda la ayudamos. Nuestra creencia, nuestra doctrina es el ALKQN (King M).

Comúnmente se entiende a la religión como un sistema compartido de creencias y en la tradición de pensamiento ya clásico de Cassirer o Lévi-Strauss, la religión es una lengua como lo puede ser el arte, es decir es un sistema simbólico estructurado y es a la vez un "instrumento de comunicación" y un "instrumento de conocimiento" (Bourdieu, 2009: 44).

Para Bourdieu la religión es un campo mediado por intereses y por poderes jerárquicos e institucionales, es decir es impensable por fuera de la institución o de la organización religiosa como productoras del sistema simbólico alrededor del cual se configuran los cultos y los ritos, y el ordenamiento moral. Geertz (1988) propone una definición alternativa de religión:

Es un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (Geertz 1988:89).

Esta última definición parece coincidir con lo que un Latin King dice en sus propias palabras: "Nuestros colores y símbolos, nuestros rezos, son lo que nos sirve para seguir adelante y para mostrarnos el camino, siempre con el amor de nuestros hermanos". De la religión quedan dos aristas por entender en este caso: cómo se define a la espiritualidad y la relación entre poder y espiritualidad. Si omitimos la institución u organización religiosa estamos pasando de las relaciones de poder, lo cual vuelve incomprensibles las condiciones de posibilidad de la práctica religiosa; y si pasamos de la espiritualidad dejamos de lado aquello que produce la religión: el efecto y la reacción

de los cuerpos frente a las preguntas planteadas al mundo interior y exterior -o sea a la realidad-.

Antes teníamos un sacerdote, sacerdote se llamaba a la persona que escuchaba espiritualmente a todos los hermanitos, si me entiende, entonces tenía que ser una persona que, que se base a ese punto. [¿y era un corona también?] No, era un oficial, se podía decir de un rango para mí casi igual al del corona porque se lo crea a él para que levante a todos los kingism, o sea el va, kingism, el va caminando y atrás está el kingism, entonces todos los kingism son los hermanitos que son oficiales, que tiene todo completo [¿y que pasó con ese sacerdote?] Lo que pasa que lamentablemente no se puede llevar muchas cosas porque la ambición daña muchas mentes, si, piensa en ambicionar mas, comenzaban a ir, igual se pagaban sus diezmos, todo igual como una, tu caridad y todo eso, mal uso de los dineros, todo eso, entonces como en Ecuador un país ya con corrupción, se puede decir, todos buscaban ese beneficio entonces por eso es que se bloqueaba lo que es el sacerdote y es tiene actualmente lo que es kingism aguantaba, o sea ya no se está formando, ni se está siguiendo nada, hasta tener nuestra próxima universal y tomar decisiones y ya con todo el pueblo y todo eso” (King M).

Podemos observar que ni en el discurso ni en la práctica religiosa de los kings aparecen las nociones ni de don ni de gracia, pero sí de justicia, de poder y de diezmo. En el testimonio anterior vemos que uno de los intentos de institucionalización de la práctica religiosa se hace con la aparición de este sacerdote pero que es rápidamente eliminado porque “no logra manejar el poder” y empieza a generar corrupción por el “mal manejo de los dineros”. Ese poder se ve mejor revelado y controlado en el uso de una mitología interna de legitimación de las jerarquías, que invoca nombres de antiguos líderes de los años noventa en Nueva York: King Blood, Queen Zulma, etc. Esto refuerza la idea de que no hace falta una función única de sacerdote sino líderes que cumplan con la dimensión espiritual y de guía que el pueblo requiere, y que las decisiones y rezos se hagan colectivamente. Una especie de panteón de los kings se despliega *religando* las relaciones entre los antiguos y los actuales, y reflejando esa misma unión entre los actuales líderes y su pueblo. Esta es una legitimación del poder jerárquico que hace parte de los rituales espirituales de los kings y que inscribe su práctica en una red de poder. Hoy, en lugar del diezmo, existe una cuota que es entregada por los hermanitos no exclusivamente para fines rituales sino para diferentes necesidades administrativas y

operativas de la organización y sus líderes, es decir para un sostenimiento del poder y de la estructura¹²².

Sí creemos, pero en la organización

[La fe de y en la organización]

Los collares con crucifijo y las otras imágenes que hemos analizado son exclusivos de los Latin Kings, de su práctica religiosa específica. No han sido popularizadas, permanecen en el relativo secreto de la organización, como marcas de su especificidad cultural. No se trata de un culto religioso que gana fieles, que busca adeptos. Se trata de una organización que, entre sus diversas prácticas culturales, apuntala una dimensión espiritual que se sostiene, como tantas otras prácticas culturales “cultas” o “populares”, en figuras religiosas híbridas. Nos encontramos entonces en una situación particular: no es una religión o secta, o una comunidad de devotos de determinado santo, sino una organización juvenil que inventa o reinventa una práctica religiosa tomando distintos elementos de las culturas populares y nacionales de distintos países de América Latina y adaptándolas a sus necesidades específicas. Esta operación de traducción y resignificación, aparentemente banal y sencilla, resulta única, puesto que se elabora en función de necesidades colectivas y que no busca institucionalizarse sino únicamente practicarse con fines a fortalecer la organización y sus objetivos.

¿Qué significa esto en términos religiosos? Que la fe se constituye en términos fenomenológicos y no trascendentes y que, en consecuencia, la “comunidad” y los

¹²² El de las cuotas ha sido un tema difícil y conflictivo al interior de la organización. Ha sido también visto por las autoridades de policía y una parte de la opinión pública en Ecuador y también en España e Italia como un elemento que comprobaría la existencia del delito de extorsión y explotación de menores. Sin entrar a fondo a descifrar estas acusaciones diré solamente que con las cuotas (que actualmente han sido abolidas) la organización financia no solo el trabajo de los líderes (como lo que se da en cualquier otra organización), sino que alimentando el “cofre” (la cuenta única de la organización) permite financiar actividades e incluso emergencias sanitarias que como podemos imaginarnos se presentan y no de modo muy escaso. De tal modo que la existencia de las cuotas podría garantizar la aplicación del principio de redistribución.

“otros” le son necesarios y contingentes. La religiosidad en este sentido no es un asunto de individualidad sino de la colectividad.

Para explicar la fenomenología de la fe, Sebastián Carassai (2007) argumenta que la religión, sobreviviente a todos los ataques del positivismo, de la ilustración, del materialismo y del relativismo cultural, ha sido más un asunto de afirmación de la conciencia que un asunto de fe. Quiere decir que mucho más allá de las problemáticas institucionales de la Iglesia –no menos importantes-, la religiosidad es también un asunto de espiritualidad, y resulta que la fe en contextos de cultos populares funciona como un *aparecer*, como un *hacer* y como un *querer*. Siendo aún más foucaultianos y materialistas que Carassai, diremos que la espiritualidad es un problema de relación del cuerpo con los límites y en esa medida la espiritualidad es también un problema de la institucionalidad: la institución moldea los cuerpos, los delimita.

Retomemos el problema de la creencia desde la perspectiva psicoanalítica. No podemos dejar de notar que una expresión que ha sido pronunciada varias veces por reyes latinos hace parte del título de un libro de Julia Kristeva ya citado “la necesidad de creer” (*La increíble necesidad de creer. Un punto de vista laico*). Kristeva (2009) profundiza de modo muy interesante en el esquema de las relaciones entre el aparato psíquico y la “necesidad de creer” que resume haciendo énfasis en el “sentimiento oceánico”: “la creencia no en el sentido de una suposición, sino en el sentido fuerte de una certeza inquebrantable, plenitud sensorial y verdad última que el sujeto experimenta como una supervivencia exorbitante, indistintamente sensorial y mental, hablando con propiedad ek-stática.”

Esa especie de mínimo de la plenitud sensorial nos remite nuevamente al cuerpo como la más importante de las construcciones subjetivas: aquella que nos permite la certeza de que el “religare” es posible. *Religare* se refiere a reconstruir lazos y relaciones, uniones. Dri (2003) habla de *religazones*, refiriéndose a un momento de ruptura radical que ejemplifica con la desobediencia de Adán, el destierro del alma contado por Platón, o la primera decisión del adolescente en contra de la familia. Es un momento de absoluta negatividad dice Dri, luego del cual –que es una lucha a muerte y para evitarla- hay que “producir la *religazón*. Hay que volver a ligar lo desligado”, y esto es volver al

“objeto”, al “animal” o a la “materia” frente a los cuales, a su “amenaza”, surge la *cultura*, la *religión* o el *mito*, generando un nuevo *ethos* (Dri 2007:17).

Nación y “gobierno colonial”

La nación LK puede ser concebida como una estructura que se propone elaborar un orden simbólico paralelo al Estado-nación moderno. Entonces surge la pregunta ¿Por qué autodenominarse “nación” y no simplemente “asociación” o “club”, como otras agrupaciones juveniles a las que les basta un nombre como marca¹²³? La característica diferencial de esta organización aparece en la anteposición del término de nación y no hay una sola respuesta a esta pregunta. En primer lugar, hay que referirse al momento histórico en que esta organización aparece. El primer periodo va desde su nacimiento en Chicago, a finales de los años 1940, hasta los ochenta, cuando los Latin Kings son sobre todo una banda de jóvenes boricuas que funciona como tantas otras organizaciones que reunían a comunidades emigrantes –mexicanos, cubanos, judíos, afroamericanos procedentes del sur de los Estados Unidos, polacos, etc.– bajo el modelo de las organizaciones ilegales italianas presentes en Chicago desde principios del siglo XX, y que se configuraban casi siempre por razones de exclusión y racismo. Durante los años sesenta y setenta la organización se involucra en actividades delictivas que generan un estigma mediático que no se distingue de la representación de cualquier *gang*, y en esta visibilidad se basa su convocatoria a otros jóvenes latinos estigmatizados y en situación de exclusión. Solo desde los años ochenta se puede hablar de la “nación” Latin Kings (Almighty Latin Kings and Queens Nation, que se traduce como la Todopoderosa nación de Reyes y Reinas Latinos). Esta aparece con la escritura de las reglas que la definen, y los principios fundamentales son puestos “negro sobre dorado” (los colores constitutivos) por dos miembros que caen presos. Esa normativa escrita es difundida y logra convocar a miles de adeptos en pocos años, sobre todo jóvenes inmigrantes de origen latinoamericano en la mayoría de ciudades grandes de los Estados Unidos. La nación no solo coincide con la escritura y circulación de una literatura fundacional, sino

¹²³ Como los Vatos Locos o los Masters.

que depende de ella. Este conjunto de textos (la biblia LK) constituye el primer universo simbólico al que el *modus operandi* de la nación se refiere. Como todo proyecto nacional, hay una producción simbólica que sostiene el aparato aglutinante y unificador conformado por imágenes. La comunidad imaginada de los Latin Kings estaría basada, así como todo proyecto de nación moderna, en una serie de estrategias discursivas que operan desde textos culturales, en este caso populares ya descritos anteriormente. En cada actualización¹²⁴, estos textos se acompañan de actos del habla que muestran que esos registros simbólicos están operando, que hacen que los conacionales digan al unísono “amor de rey” o que “levanten corona”, desplegando procesos de identidad estereotípicos, altamente efectivos.

Sin embargo, más de veinte años después de la escritura de esa compilación de principios y reglas, se observa que la nación se ha transnacionalizado por razones siempre inherentes a los fenómenos de la migración laboral. Después de analizar cómo funcionan esos textos en Ecuador, y cómo los miembros actúan al interior de la nación, nos damos cuenta de que constituyen más bien un texto colonial marcado por la ambigüedad, y no un texto “nacional”. Al decir de Bhabha, el texto colonial constituye un tipo de registro que posterga la deliberación democrática sobre las reglas y principios.

Durante los noventa y principios del año 2000, mientras la organización ecuatoriana se mantiene separada de la “madre tierra” Chicago, sin contacto con los Estados Unidos en

¹²⁴ Esas actualizaciones pueden ser de distinta naturaleza. Una de las más importantes, simbólicamente hablando, se da en los discursos durante las universales. En ellas cada orador se dirige a la colectividad, estableciendo una visión personal y a la vez confirmando las reglas desde un contexto local. El contexto de los Estados Unidos de los años setenta u ochenta no corresponde al Guayaquil de los años noventa, es por ello que si bien los principios, como el rechazo de las prácticas racistas, se mantienen, no constituyen ya la motivación principal para entrar y movilizarse en la organización. Sin embargo, en todos los casos los jóvenes en situación de exclusión social y marginalidad demandan procesos de reconocimiento y visibilidad que la organización es capaz de proveer. A decir de King Boy Gean: “No es solo para luchar contra el racismo que nos unimos en Ecuador, ya que aquí la mayoría somos mestizos, sino y sobre todo para luchar contra la hipocresía”.

general, la diferencia entre el texto colonial y sus interpretaciones locales en Ecuador no tiene consecuencias directas, no produce ambivalencias en la medida en que la autoridad colonial no tiene representación; se trata, por así decirlo, de una colonia sin colonizadores, sin mecanismos de vigilancia metropolitana¹²⁵. Desde el 2000 como hemos visto, a consecuencia de la masiva migración laboral ecuatoriana a España y a Italia, se fundan capítulos de la nación en Madrid, Barcelona, Murcia y otras ciudades españolas, y en Génova y Milán, aunque menos numerosos. En Barcelona se crea un contacto con autoridades e investigadores que apoyan, desde el trabajo académico, a los diferentes capítulos de la organización para concretar proyectos de reconocimiento y legalización. Es en este contexto que en el 2006 se realiza en Génova un encuentro de jóvenes e investigadores de distintas proveniencias –entre ellas Nueva York–, en donde se da el primer contacto entre los hermanitos ecuatorianos en Génova y King Mission, uno de los líderes de la nación en los Estados Unidos, trazándose por primera vez un puente directo entre ese país y Ecuador, vía Europa. Esta conexión no fortalece el vínculo de respeto de la literatura y de los principios fundacionales sino que más bien empieza a ahondar en diferencias y conflictos de poder. A decir del líder máximo de la nación en Ecuador, el único contacto previo que él había tenido con líderes en Estados Unidos era vía Internet para reportar sus pueblos de Ecuador y de España, intentando seguir el mandato de las leyes de la organización. Después de un año de dicho contacto, se empiezan a producir diferencias con respecto a la literatura, normas y principios que ahí se establecieron. Esta relación entre los Estados Unidos, lugar de origen del texto colonial, y Ecuador, vuelve palpables una serie de problemáticas: 1) La legitimidad del

¹²⁵ Según las normas socializadas en Ecuador por King Boy Gean y King Lucky, los dos deportados, respectivamente coronados en Nueva York y en Chicago, que no se conocían antes de encontrarse en Ecuador, se vieron en la situación de haber fundado la misma nación por duplicado y debían negociar su legitimidad. La regla decía que “aquel rey que viene de Chicago, tierra madre, tiene derecho a plantar bandera en otro país sin requerir de permiso o autorización alguna, mientras que aquel rey que viene de Nueva York, puede plantar bandera pero con una autorización” (testimonio de King Chino Ice). King Boy Gean tenía autorización y Lucky venía de Chicago, así que los dos tenían legitimidad aparente. Años después se pondría en cuestionamiento la legitimidad del permiso de King Boy Gean, situación que solo refuerza la problemática de las condiciones de actualización del texto colonial.

poder colonial en la perspectiva de una crisis de reconocimiento de la autoridad metropolitana. 2) La ambivalencia de la interpretación del texto colonial y su actualización nacional a través de actos del habla. 3) El fortalecimiento de los procesos de transformación como procesos locales de empoderamiento. 4) La afectación de la organización en su acercamiento a los investigadores organizados en red, y el rol del investigador en la construcción de un otro que no representa ni a un enemigo ni a un poder colonial.

¿Cómo entender en este contexto la nación Latin King; cómo se reconfigura y qué significación tienen los actos del habla que la fundan?

Retomemos la pregunta inicial: ¿A qué actos del habla (de signo nacional) y a qué literatura (de signo colonial) nos referimos? Ninguna de estas dos figuras debe ser entendida de manera ortodoxa y por separado. Las dos se relacionan en forma conflictiva pero son impensables por separado, es decir son complementarias al momento de hacerse operativas.

La literatura es de signo colonial porque se refiere a un registro o archivo de normas que están en lugar de la autoridad colonial. Se trata de una serie de textos que explican principios y reglas, en tanto orden simbólico, en tanto ley. No son textos fundacionales en el sentido tradicional; no son formas culturales y pedagógicas que configuran un imaginario que sostiene un determinado proyecto económico y social subyacente al proyecto cultural de nación, como sucede con la mayoría de proyectos intelectuales que configuran las naciones latinoamericanas. Se trata más bien de un instructivo y a la vez de una retórica de origen, en cuyos contenidos se confunde el proyecto mismo con las estrategias discursivas que lo hacen viable. Este cruce es posible porque se trata de un proyecto en el cual la moralización de la vida es el eje que articula todos los aspectos.

Los actos de habla, en cambio, son todos aquellos gestos representativos o rituales que actualizan contenidos específicos de ese texto colonial, pero apropiándose los; es decir fundando una comunidad nacional. Por ejemplo, al actualizarse el principio antirracista como fundador, éste se matiza: la lucha contra el racismo y la exclusión pensada desde “lo latino” pierde fuerza en un contexto mestizo y de consumos culturales mayoritariamente “latinos” incluso en sus estratos sociales altos, por lo que se empieza

a poner énfasis en la idea de la “fuerza café”¹²⁶ frente a un proceso de constante blanqueamiento social. Esto pone por delante del racismo el tema de la exclusión social. Sistemáticamente los líderes de la nación van a hablar de oportunidades de inclusión en sus discursos privados y públicos, y van a enfatizar en su condición de jóvenes, dejando de lado su condición de “latinos” o de “mestizos”.

La afirmación y reproducción de mitos fundacionales propios del texto colonial se hacen presentes en toda reunión “universal”. Alguno de los reyes se encarga de nombrar a los primeros reyes de Estados Unidos, citar momentos de la historia de la nación LK desde sus inicios, y aunque ésta se conozca solo de modo fragmentario y a veces contradictorio, sirve casi de modo exclusivo para sostener el proyecto moral de la nación, sobre la base de valores y principios. Al dar importancia a los nombres y las acciones de los reyes que se sacrificaron por su causa, la historia de la nación funciona como una historia oficial; no recupera historias de grupos o de minorías sino que construye héroes y los consagra. Su mito tiene una enorme funcionalidad, sobre todo porque se asume que se trata de casos ejemplares, de sujetos especiales que dieron su amor y su sacrificio para que otros no sufran lo mismo que ellos. Es en este sentido que reafirmamos la idea de una nación de personas, es decir una nación de sujetos doblemente escindidos (excluidos del Estado-nación ecuatoriano y en relación colonial con la ley LK). Escisión entre el grito “amor de rey” que reconstruye historias de sacrificio y amor (como un “amén” con una intensidad que recuerda la fuerza de tipo militar) y los saludos en los que levantan corona con sus manos (y remiten a su vez a las jerarquías del saludo militar); entre los rezos memorizados de la biblia LK y las oraciones que siguen y expresan el deseo de que el proceso particular que están viviendo sea exitoso.

En toda reunión “general” (más restringida a ciertos miembros), o “universal” (abierta a la totalidad de los miembros), los discursos se suceden y muchas veces no se orientan definidamente hacia el mismo horizonte. No existe un guión preciso, y cada versión

¹²⁶ Esta idea surge de la utilización simbólica que los LK hacen de sus colores fundamentales (negro y amarillo), cuya fusión produce el café.

nueva se transforma en función de las experiencias y de las vivencias locales, y aunque tengan un horizonte común, esos textos tienden a entrar en conflicto con las realidades particulares. El carácter dual se reafirma en estos actos del habla; los discursos articulan o alinean argumentos contradictorios y hasta opuestos que aparecen como similares, asociados o consecuentes. No es extraño escuchar afirmaciones como la siguiente:

Nosotros queremos dejar las armas, la violencia, todo eso. Pero tampoco es que somos unos giles (tontos) que nos vamos a dejar ver la cara. Nosotros ya les hemos dicho que dejen la violencia a los hermanitos de la nación, pero tampoco podemos decirles que no se defiendan. O sea que dejen la violencia, pero si tienen que darse, que se den. Pero seguimos adelante con el proceso (de transformación).

En el contexto de las luchas locales por el reconocimiento se establece también una ambivalencia interesante con respecto a la literatura oficial:

Para ser un rey tienes que tener sabiduría. La sabiduría la obtienes de la vida que has vivido, de los reyes que te enseñaron y que caminaron contigo, y de la literatura y las reglas de la nación que respetas. Nadie está por encima de la constitución. Por eso, si yo tengo una duda, puedo hablar con mis hermanitos que están más tiempo en la nación para que me guíen y saber qué tengo que hacer, porque a veces las reglas no son suficientes para resolver algunos casos, porque además no fueron hechas aquí en nuestro país y en este tiempo.

Cada separación del texto colonial fortalece el texto local. Las actualizaciones terminan por ser el lugar privilegiado de la diferencia con respecto al texto originario. A finales de 2007, ante la propuesta venida de Nueva York de cambiar la constitución en función de eliminar la legitimidad de las actualizaciones locales, es decir modificarla hasta que se convierta en un solo y único texto válido para todos los capítulos en todos los países, uno de los líderes en Ecuador comentó:

Pero eso es absurdo. No es que va a ser más fácil porque haya un solo texto. Eso no se puede hacer porque para poder hacer una nueva constitución habría que consultar y hacer participar a cada uno de los capítulos o países.

Quizás el mayor ejemplo de una escena colonial en donde la hegemonía simbólica se pone de manifiesto, es aquella escena mítica, casi fundacional del capítulo ecuatoriano de los Latin Kings, en la que King Boy Gean y King Lucky (los dos fundadores por separado de la nación) se enfrentan en el momento en que se cuestiona la legitimidad del permiso que habría tenido Gean para plantar bandera. De esta confrontación que he relatado en la historia, dan testimonios algunos reyes. Gean y Lucky discuten y aclaran en una lengua que los demás no entienden: en inglés. El uso del idioma inglés como

lengua de prestigio y el consumo de algunos productos culturales impregnan de colonialidad el signo local.

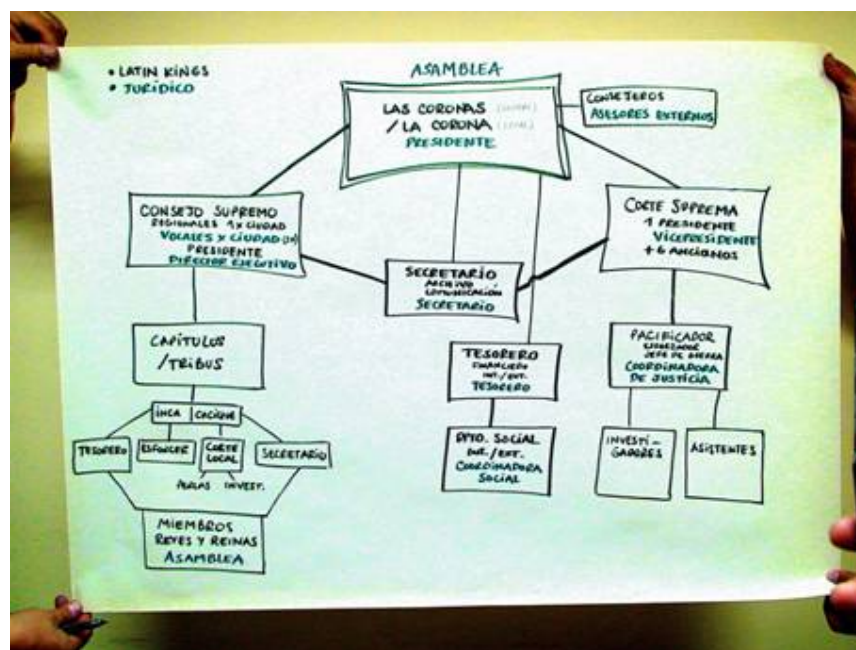
El mestizaje idiomático del español y el inglés, en tanto estereotipo de lo latino en Estados Unidos, persiste como una forma “tolerada” del inglés. Como diría Bhabha (2001), es casi lo mismo pero no exactamente, no lo suficiente. En ese residuo que se desprende del “casi inglés”, cohabitan el secreto –la lengua inentendible– como mito colonial y las prácticas de apropiación de la lengua del colonizador (como en el inglés de los boricuas). La lengua del colonizador fija el signo de lo latino, lo estereotipa y se construye por contraste. Lo latino (como lo inmigrante en general) provee a lo hegemónico-metropolitano de ese otro que necesita para afirmarse. Y el poder local –en cada capítulo latinoamericano– reproduce esas ambivalencias del poder colonial: no solo se desea también aquello que se rechaza y se estereotipa (Hall 1999), sino que se naturaliza la doble moral en nombre de prácticas estratégicas de preservación del poder. El proceso de transformación, por ejemplo, es una figura de unificación, de reconocimiento y de trabajo colectivo para el bienestar de la nación, pero es también aquello que amenaza con destruir los legados más atesorados: el secreto, el orden clandestino y las jerarquías.

Es aquello que convoca al cese de la violencia pero que cuesta muchas violencias directamente implicadas. Es como si esta forma ambigua del poder colonial también fuera una de las reproducciones de las formas dominantes de la cultura. Así, mientras el Presidente de la República recibe a miembros de la nación LK para apoyarlos en su proceso de transformación, funcionarios del partido de gobierno buscan a los mismos jóvenes para capitalizarlos como fuerza de choque. La naturalización de estas prácticas ambiguas y ambivalentes reside en una especie de inconsciente colonial que aparentemente solo se deconstruye a partir de experiencias de intercambio y de empoderamiento, que permiten a los líderes de la nación LK “decidir” sobre la orientación de la organización, y movilizar a sus miembros en nombre de un interés común y de un proceso participativo, que por supuesto tiene sus límites.

Cuando a principios del año 2007 se empieza a trabajar en los estatutos de la Corporación de Reyes Latinos y Reinas Latinas del Ecuador, para poder llevar a cabo el

trámite de legalización, el abogado sugiere que en un primer momento se nombre una directiva formal que corresponda a lo que la Ley pide –aunque funcione solo como una pantalla–, mientras ellos siguen actuando con la directiva interna que han conocido siempre. King M decide que antes de tomar una decisión así de ambigua sería necesario intentar hacer coincidir la estructura interna de la nación con el directorio que exige la Ley.

El ejercicio consistió entonces en crear un organigrama de funciones en el que íbamos encontrando la correspondencia entre lo “legal interno” y lo “legal externo” (ver cuadro abajo). Al hacer esa traducción, descubrimos que en la nación Latin Kings está claramente identificada la división de los poderes (casi una fiel copia de la clásica tripartición en ejecutivo, legislativo y judicial). Existen mecanismos de control y gestión, así como aparatos de justicia. Además, a pesar de la estructura jerárquica y piramidal de la organización, se dan también instancias que remiten a una dimensión más horizontal de su funcionamiento, como en el caso de los líderes de tribu que son dos y no uno solo. Una vez más el comportamiento de la nación LK puso en el límite al texto colonial (“ley interna”), equiparándolo con otro texto colonial (“ley externa”), en un ejercicio de flexibilidad interpretativa.



Nación, tiempo y reunión en la diáspora

Las experiencias etnográficas realizadas en Madrid, Murcia y Barcelona, me ha permitido reunirme con los jóvenes LK en locales de Burguer King, de los centros de las ciudades, en canchas deportivas de barrios periféricos habitados en su mayoría por inmigrantes magrebíes, africanos, asiáticos o latinoamericanos, a veces en sus casas. Dado que los ecuatorianos son el segundo colectivo más numeroso de inmigrantes residentes en España (aproximadamente un millón entre legales e indocumentados), se organizan regularmente en asociaciones como la Asociación Rumiñahui, que lucha por la regularización y los derechos de los inmigrantes o en asociaciones deportivas y culturales que organizan torneos de fútbol, fiestas y otros encuentros. Como hemos visto en el relato de F, ya sea de manera organizada o en redes de grupos de amigos o familias, el uso “a la ecuatoriana” del espacio público español es una de las marcas de la reunión en la diáspora¹²⁷. El parque o las canchas deportivas son lugares abiertos que no se recorren sino que se habitan; en ellos se desarrollan (aún en invierno) actividades deportivas como partidos de fútbol, se cocina y come las actualizaciones de los platos típicos ecuatorianos, se juega cartas, se bebe, se canta, se ríe y llora, se organiza y planifica.

Homi Bhabha describe su vivencia de la migración¹²⁸ como

...el momento de la dispersión del pueblo que en otros tiempos y en otros lugares, en las naciones de los otros, se vuelve un tiempo de reunión. Reuniones de exiliados,

¹²⁷ A diferencia de la diáspora judía, expulsión que se inicia por la toma de Jerusalén por Tito, la diáspora ecuatoriana retoma la idea de la semilla (*spora*) que se dispersa en busca de un sentido a las retóricas y discursos que operan en sus prácticas culturales.

¹²⁸ Cuando Homi Bhabha explica la “disemiNación”, término que toma del ingenio de Jacques Derrida, habla de su propia experiencia de migración, de reunión en el borde de una cultura. Del mismo modo, nosotros, antes que investigadores metropolitanos somos “sujetos nómadas”, por nuestras propias historias personales y por haber decidido hacer de este proyecto no un simple trabajo sino un sentido que media en nuestra vida familiar, en la vida de nuestros hijos, algo que nos pone a hablar desde un lugar que construimos juntos como un lugar político.

emigrantes y refugiados; reunión en el borde de culturas "extranjeras"; reunión en las fronteras; reuniones en los guetos o cafés del centro de las ciudades... en la fluidez inhabitual de la lengua de otro; reunión de los signos de aprobación y aceptación... reunión de las memorias del subdesarrollo, de otros mundos vividos retroactivamente; reunión del pasado en un ritual de nostalgia; reunión del presente. También la reunión del pueblo en la diáspora: personas reducidas a servidumbre bajo contrato (*indentured*), inmigrantes, internados; la reunión de las estadísticas de incriminación, de los comportamientos educativos, de los estatus legales, de los estatutos de inmigración... (Bhabha 2002:129).

La nación Latin Kings ilustra muy bien la liminalidad de la nación moderna. Como apunta Eric Hobsbawn (1998), la nación moderna se consolida como un hecho histórico mayor desde mediados del siglo XIX, cuando se produce la más grande ola de migraciones vividas por Occidente. Se podría leer, como lo hace él para el occidente europeo, a la nación latinoamericana desde las masivas migraciones, movimientos y fugas que construyen territorios de ausencia y reconfiguran la metáfora como marca por excelencia del imaginario nacional (Bhabha 2001:130).

Lo metafórico del proyecto de nación moderna hace que al interior de una nación como el Ecuador – cuyo poder simbólico intenta representar de modo homogéneo a la sociedad como una totalidad holística en la que clase, raza y género constituyen expresiones colectivas unitarias -, aparezcan metáforas que, en lugar de imponer la naturalizada antigüedad, la historicidad y la monumentalidad de la nación ecuatoriana, propongan la nación Latin King, la juventud, la migración y la temporalidad de la nación moderna. “¿Por qué las naciones celebran sus canas, y no su asombrosa juventud?” pregunta Benedict Anderson (2000). Como una expresión sintomática de los límites del Estado-nación moderno latinoamericano, incapaz de procurar garantías sociales basadas en la secularización y en la universalización de los derechos, el desempeño de la nación liminal LK es más que una celebración, pues muestra que la retórica mayor del nacionalismo asentado en el Iluminismo no puede construir una totalidad social ya que necesita siempre de su otro. Así como la Ilustración europea necesitó construir un otro bárbaro para justificar su proyecto civilizatorio, la nación construida sobre un proyecto cultural iluminista como la nación indígenista-ancestralista ecuatoriana, fracasa en su intento totalizante puesto que también necesita su otro. Bhabha lo sostiene cuando cita a Partha Chaterjee, quien lo define así:

El nacionalismo... trata de representarse a sí mismo en la imagen de la Ilustración y no lo consigue. Pues la Ilustración misma, para afirmar su soberanía como el ideal universal, necesita su Otro; si siempre pudiera realizarse en el mundo real como lo verdaderamente universal, se destruiría de hecho a sí misma (Bhabha 2001).

Así, la nación moderna periférica no es posible porque no tiene un otro sobre el cual construirse, a menos que lo ubique dentro de sí misma. Esos son los refugiados conacionales y excluidos a la vez. En este contexto paradójico, la migración o la diáspora aparecen no solo como una alternativa laboral, sino sobre todo, como una posibilidad de sentido para la metáfora (lugar de la falta) de la nación, dada por la ausencia de sentido del significante aglutinante de lo indio en tierra ecuatoriana. En España “Rumiñahui”, como nombre de la asociación de ecuatorianos, adquiere mucho más sentido del que tiene en los textos escolares de historia del Ecuador. Lo “Inca” es una de las jerarquías máximas de la nación LK. Por su parte, la Sagrada Tribu Atahualpa Ecuador muestra en un solo y mismo nombre el residuo de una nación ecuatoriana por fuera del Estado secularizado (“Sagrada”), el nomadismo y la temporalidad de la nación periférica (“Tribu”), al tiempo que le da sentido en el acontecimiento cotidiano, urbano y juvenil al significante indigenista (“Atahualpa”). Esta perspectiva transnacional de la nación LK confirma, desde el testimonio de vida de sujetos subalternos, que el proyecto de la nación moderna abre en las prácticas culturales formas de resistencia que imputan, al significante global y homogéneo, el imperativo de vivir la localidad de la cultura, sobre todo en condiciones de exclusión social y de saturación de referentes globales.

El testimonio de F. (líder de la nación deportado de España porque “sospechoso” de asociación ilícita), muestra este juego que confirma el acontecer cotidiano, los actos de habla y la localidad como estrategias de resistencias que apuntan a convertirse en saberes poscoloniales:

King Mission no nos puede descalificar o expulsar en nombre de Chicago, ahora de pronto, diciendo que hemos violado las reglas. Nosotros respetamos mucho a Chicago pero yo pregunto también en qué nos han ayudado en estos quince años que la nación tiene aquí en Ecuador. Si quiere que venga y hacemos un 360.

De este modo, la transnacionalidad, condición de origen de la nación LK, debería ser también una de las condiciones para transformar, los actos del habla, en memoria y escritura de saberes juveniles poscoloniales que se actualicen en el desenvolvimiento

mismo de los ritos y mitos que narran la historia de la organización. “Que venga y hacemos un 360” podría ser una “estrategia mímica” (Bhabha 2001), en el sentido de que se asume el poder hegemónico o colonial el momento en que se da la invitación a comparecer bajo el rito simbólico y el mecanismo leguleyo que este poder ha inventado: el 360.

REFLEXIONES FINALES

En vez de ser un objeto a ser examinado, la cultura de bandas necesita ser yuxtapuesta con la cultura dominante e insertada dialógicamente (Bakhtin) para la profundización mutua del entendimiento que lleva hacia la compasión y la humildad, y el auto-entendimiento que lleva a la crítica, a la responsabilidad social y a la acción ética. En vez de material de autocomplacencia, como si nosotros fuéramos puros de violencia, y ellos dados a la violencia, necesitamos reconocer a las bandas callejeras como espejos magnificantes en los que podemos ver claramente la violencia, la territorialización y el militarismo en nosotros mismos.

(Conquergood 1994)

A lo largo de esta investigación he querido describir e interpretar los modos de funcionamiento de la organización juvenil transnacional de los Latin Kings, que se encuentra instalada en Ecuador a comienzos de los años noventa, y en otros países latinoamericanos y europeos en años posteriores. En contra de visiones que reducen el fenómeno de los Latin Kings asociándolo al pandillerismo, he querido mostrar y sostener otra perspectiva, que esta organización nacida en los EEUU hace ya seis décadas, y que se autodenomina a sí misma como una “nación” obedece a fenómenos más complejos relacionados con la forma como se construyen las identidades juveniles en contextos al mismo tiempo transnacionales y locales. En el caso del Ecuador nace, prospera y tiene razón de ser y estar en las entrañas mismas de la modernidad fallida y del proyecto nacional ecuatoriano. Aquello que ha sido rápidamente tachado como conducta criminal desviada o como consecuencias de situaciones disfuncionales o irregularidad propias de la familia contemporánea o también como el resultado de la propia condición de inestabilidad emocional de la juventud, resulta ser una organización juvenil cuyas condiciones de posibilidad de su existencia he ido buscando al interior del modo como se ha ido construyendo esa otra “nación grande” que es el Ecuador. Los elementos contradictorios de la nación ecuatoriana han alimentado y permitido que esa otra -la nación chica de los LK- se haya dado y reproducido. Las formas militaristas y de masculinidad hegemónica, la religiosidad y el telurismo han sido algunos de los ingredientes que he querido mostrar y que nos hacen plantear un relativo paralelismo a

la hora de pensar ambas naciones. De mismo modo algo parecido sucede con el carácter inequitativo y excluyente de la nación ecuatoriana que hace que estos elementos nacionales se reproduzcan en sus “márgenes”. He querido ofrecer algunos argumentos para el análisis a fin de mostrar cuán ineficiente, e incluso absurdo, puede ser el querer de parte de las instituciones del estado intentar desarticular esta u otras organizaciones similares con una retórica discursiva que se presenta abiertamente hipócrita. Porque si la existencia de estas organizaciones depende en buena medida de las formas de construcción de la nación y del estado, de sus inconsistencias, de sus promesas desatendidas, de su base de inequidad y desigualdad; si la existencia de organizaciones como la de los Latin Kings es el resultado de la producción de un “resto” en el proceso de marginalización y exclusión que ha sido históricamente una constante de la acción del estado ecuatoriano, ¿cómo no tener en cuenta estos y otros elementos a la hora de diseñar políticas públicas de juventud en materia de organizaciones juveniles de la calle y también para aquellas de naturaleza abiertamente pandilleril? En vez de querer combatir las para aniquilarlas, nunca será suficiente el entender a fondo el lugar sociológico, cultural e histórico desde donde provienen estas organizaciones, los modos con los que se inscriben en los procesos históricos y sociales de larga duración del país, las formas de reproducción, de resistencia y de resignificación del orden constituido.

En este sentido, he intentado discutir y entregar elementos que permiten entender que la nación de los Latin Kings no se proyecta como una organización “antisistema”, de rechazo conciente de la autoridad y la ley, aunque, sin duda muestra el interés de un sector de la juventud por encontrar espacios de expresión y reconocimiento. Más bien y al contrario, en la reproducción de muchas de las formas del ejercicio del poder y la jerarquización y en la apropiación de ciertos valores patrios como hemos visto sostenidos en discursos militaristas, masculinos y teluristas, se muestra como una organización hiperconservadora. Una organización cuya concepción se basa en una moral aparentemente férrea que hace apología de valores tradicionales como la autoridad paterna (cuando no un abierto paternalismo), la defensa de la familia como núcleo de control y vigilancia (espacio de moldeamiento de la personalidad por medio de la disciplina que cuando falta justifica buena parte de la acción de la nación en este

mismo sentido), la coerción y la prohibición como ejes articuladores de buena parte de su razón de ser.

Y sin embargo, es precisamente el análisis de algunas de estas características (otras podrán asomar en próximas indagaciones) lo que se reviste de un significado político importante. Interpretar a la nación Latin Kings es una invitación (y una provocación) a ocuparse y entender de qué modo esas mismas características se dieron en el contexto de constitución de la nación y del estado ecuatoriano y sobre todo de qué manera pudieron generar (o fueron incapaces de evitar) el apareamiento de organizaciones como la de los Latin Kings. De ahí la apuesta por repensar y cuestionar (en el sentido de una asunción de responsabilidad) el contexto social e histórico en el que se ubica el fenómeno. A la vez, como se ha señalado, la escritura de este texto puede significar para los sujetos interesados que en primer lugar son los miembros de la nación LK, la apertura de un espacio de discusión en torno a esas mismas características desde una mirada más distante que la que pudieron tener en los momentos de interlocución con el investigador, lo que tal vez permita la adquisición de una conciencia sobre el hecho de que aquellas características no solo les pertenecen por una tradición ya consolidada y transnacional o por una práctica interna a la organización, sino que son también el reflejo de una historia y una práctica de la conformación de la nación ecuatoriana en su conjunto. Si el texto efectivamente permitirá o no esto último que anotamos, no se puede decir de antemano. Sin embargo, como todo texto escrito tendrá al menos el valor de dejar una huella, un registro no sólo antropológico o sociológico sino político en la medida en que se inscribe en un momento de debate interno de la propia organización, y por lo tanto tener una vigencia que podría permitir que en algún momento sea retomado y cumpla con la función de un cuestionamiento. La principal apuesta que se ha querido hacer con este texto es intentar construir un lente, una perspectiva y una mirada, que sirva para interpretar a la nación de los Latin Kings, ayudar a que ellos como grupo juvenil se interpelen y, al mismo tiempo, una interpelación (ciertamente incipiente) a la nación y al estado ecuatoriano. La una, la de los Latin Kings, se vuelve entonces un pretexto para que una vez descifrado sus elementos constitutivos, permite entender de qué modo ha funcionado la otra, la nación ecuatoriana. Asimismo, mi preocupación respetuosa por la organización de los jóvenes Latin Kings, contribuye a

descriminalizarlos para ubicarlos en el escenario público como un posible ente político. Por medio de la observación empírica, su pregnancia a la hora de formular la hipótesis de que la nación LK se ha ido alimentado no de modo coincidental de algunos de los mismos ingredientes que han hecho posible el proyecto ecuatoriano de nación, es posible replantear -como hemos dicho- no solo la responsabilidad de esta última en relación a la existencia de la primera, sino la reescritura de una historia patria y nacional desde una perspectiva crítica y no celebratoria. En este sentido seguir celebrando una forma de escritura de la historia ecuatoriana, aquella que reivindica las gestas heroicas y el militarismo masculino más exacerbado, tiene que ser puesto bajo un serio examen de revisión y reflexión. Se podría afirmar que hay organizaciones similares a los Latin Kings que han aparecido en países cuyas historias se han escrito de otro modo, sin triunfalismos. Es posible. Sin embargo, si bien no sería procedente establecer una relación directa, es decir mecánica, entre las que hemos definido como condiciones de posibilidad de los discursos nacionalistas -en un plano eminentemente simbólico- y de la dominación y exclusión -en un plano más de tipo material- y el apareamiento de la nación LK, tampoco se podría (o se debería) desconocer que la utilización o reproducción de esos discursos caen bajo el simple hecho de la coincidencia o de lo fortuito. Si los miembros de los Latin Kings usan a Atahualpa, Rumiñahui y otros personajes del panteón ecuatoriano, así como ciertos emblemas nacionales, como signos fundamentales de su identidad; si reclaman para la nación ecuatoriana una más aguerrida actuación que sería posible -según ellos- reviviendo ese glorioso pasado que fue el Reino de Quito, si estos y otros elementos son “imitados” para estructurar “su nación”, entonces no se puede descartar fácilmente el grado de influencia que vía textos escolares y por los imaginarios dominantes en las familias y en la sociedad en su conjunto, ha tenido en estos jóvenes esa interpretación de la historia ecuatoriana. Pero además estos horizontes simbólicos son asumidos y exacerbados como respuesta a lo que como hemos visto los jóvenes perciben como inconsecuencias en la construcción del discurso de la nación ecuatoriana.

Paradójicamente, la nación de los LK representa todo lo que pudo haber sido un país, y que no logro ser. En realidad es el único “país” posible para sujetos que nunca han sido incluidos en un país “normal”. Es todo lo que es necesario imaginar, con sus reglas de

convivencia (la estructura organizativa), los colores (emblemas) que se respetan porque significan y dan sentido a la pertenencia y a la acción. Las reglas y los emblemas reproducen tal vez una retórica impuesta por las elites como en la mayoría de proyectos nacionales de los países latinoamericanos, pero que es resignificada por los distintos sectores involucrados. La diferencia reside en que los ingredientes constitutivos de la nación LK, que plasman la existencia de quienes en ella se reconocen con fervor, representan un conjunto de elementos “partisanos”. Ellos, por un lado, tienen la fuerza de mostrar las fallas y las contradicciones de aquel sistema que no supo (o no quiso) crear las condiciones para hacer factible lo que en parte prometía, esto es un proyecto de ciudadanía en base a la aplicación de un Estado de derechos. Por otro lado, hablan de una forma de resistencia a los intentos de integrarlos “a como dé lugar”, porque estos intentos están basados en la concepción según la cual se debe responsabilizar a una parte de la juventud por los comportamientos “desviados” que protagoniza y no reconocer la existencia de otras responsabilidades de parte del Estado. Por lo que la mayoría de esos intentos ponen como condición necesaria que esa parte de la juventud reconozca como sus errores a esos comportamientos y su expresa voluntad de enmendarlos. ¿De qué deberían arrepentirse los jóvenes LK para poder acceder a la “normalidad” cuando son las instituciones y el funcionamiento de la sociedad las que los expulsan limitándolos a la reproducción mimetizada de su mismo sistema de valores? La respuesta podría sorprender porque configura un drama. Estos jóvenes deberían arrepentirse de haber nacido ecuatorianos aunque el Ecuador no es exclusivo en crear condiciones desfavorables para los jóvenes. La Nación es un cuerpo cuyos miembros se expanden por todos los lugares donde, de algún modo, se hace “necesaria” su presencia, por esto es un fenómeno no sólo nacional sino transnacional. Ahí, donde existen grupos de jóvenes que viven bajo condiciones agudas de desamparo y discriminación surge la nación u otras organizaciones similares. La nación se inscribe en el lugar de la piel de sus miembros, en los tatuajes que expresan marcas y huellas profundas de una pertenencia, aquella de las múltiples experiencias vividas a su interior.

Las perspectivas que he querido utilizar en este trabajo permite plantear que la de los jóvenes es una condición que se inscribe directamente en las características de su clase social y a los vaivén históricos del país en el que les toca vivir. Cualquier intento de

esencialización de lo juvenil, especialmente cuando se trata de grupos u organizaciones cuyo escenario principal es la calle o el margen social, queda desvirtuado.

A los jóvenes de los sectores populares y de clase media les queda muy poco espacio de maniobra para reproducirse socialmente, aunque muestren en ocasiones –como en el caso de los Latin Kings – tener capacidades extraordinarias para construirse un orden simbólico paralelo que les hace posible el ejercicio de la vida social y el reconocimiento que como sabemos es un bien irrenunciable para cualquier ser humano. Algunos de los jóvenes de los sectores populares se las ingenian para construirse un mundo a parte - como afirmaba F- porque en el otro en el “normal no caben. Que nadie intente desarticular ese mundo sin tener en cuenta debidamente de donde viene y por qué se ha constituido. Hacerlo es repetir una vez más la infamia de quienes conscientemente o no han dejado que la exclusión sea el fundamento de su normalidad y el privilegio la base de su orden constituido.

La nación de los Latin Kings “está ahí” para mostrarse en todo el significado y alcance de un síntoma, de un espejo en el que se reflejan muchas de las cosas que la sociedad “normal” no está dispuesta a ver. Cada vez que se utiliza el arma de la estigmatización hacia la juventud popular que, presente en los países latinoamericanos (y no sólo) se resiste y sobrevive a pesar de las peores condiciones sociales y económicas a las que está expuesta, es posible afirmar que esa misma operación, vuelve a su remitente como un boomerang. Es necesario aplicar al menos el principio de la corresponsabilidad y tener conciencia de que a veces es más fácil inventar chivos expiatorios a quienes atribuir culpas o responsabilidades, que intentar dar solución a problemas que son de incumbencia de las instituciones públicas, las cuales deberían dotarse de capacidades para formular respuestas oportunas. No percibirlo o no reconocerlo significa seguir siendo, como dicen los jóvenes LK, hipócritas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y CONSULTADA

- Abad, José Miguel y Jaime Andrés Gómez (2006). *Pandillas juveniles en Centroamérica: Cuestiones relativas a los derechos humanos, la labor policial efectiva y la prevención*. Disponible en www.albedrio.org. Consultado en abril 2009.
- Abad, José Miguel y Jaime Andrés Gómez (2008). *¡Preparados Listos ya!: Una síntesis de intervenciones efectivas para la prevención de violencia que afecta a adolescentes y jóvenes*. OPS- GTZ. Disponible en: www.paho.org/Una_sintesis_de_intervenciones_efectivas.pdf. Consultado en mayo 2009.
- Acevedo, Carlos (2008). *Los costos económicos de la violencia en Centroamérica*. En consultoría para el Consejo Nacional de Seguridad Pública. Disponible en: http://www.ocavi.com/docs_files/file_538.pdf. Consultado en marzo 2009.
- Acland, Charles (1995). *Youth, murder, spectacle: the cultural politics of "youth in crisis"*. Boulder: Westview Press.
- Affergan, Francis (1991). *Esotismo e alterità: Saggio sui fondamenti di una critica dell' antropología*. Milano: Mursia.
- Agamben, Giorgio (1996). *Mezzi senza fine, note sulla política*. Torino: Bollati.
- Aguilar, Jeannette (s/f). "Pandillas juveniles transnacionales en Centroamérica, México y Estados Unidos". *Diagnóstico de El Salvador. Versión Borrador*. San Salvador: Instituto de Opinión Pública (IUDOP) de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA).
- Aguilar, Jeannette y Marlon Carranza (2008). "Las Maras y Pandillas como actores ilegales de la región". Ponencia presentada en el marco del Informe Estado de la Región en Desarrollo Humano Sostenible. San Salvador.
- Amin, Samir (s/f). *El reto de la mundialización*. Disponible en: <http://www.globalizacion.org/desarrollo/AminGlbzEconomiaTnz.htm>. Consultado en enero 2009.
- Anderson, Benedict (2000). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Andino, Tomás (septiembre 2006). *Las Maras en la sombra. Ensayo de actualización del fenómeno pandillero en Honduras*. Tegucigalpa M.D.C.: Universidad Centroamericana “Simeón Cañas”, Instituto Universitario de Opinión Pública.
- Andrade, Xavier y Gioconda Herrera (ed.) (2001). *Masculinidades en el Ecuador*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Andrade, Xavier. “Culture” as stereotype: public use in Ecuador. Disponible en: www.flacsoandes.org/antropologia.../public_uses_of_culture.pdf.
- Andrade, Xavier (1994). “La dimensión cotidiana: violencia y vida cotidiana en el Ecuador”. En: Echeverría, Julio y Amparo Menéndez- Carrión, *Violencia en la región Andina. El caso de Ecuador*. Quito: FLACSO- Sede Ecuador.
- Appadurai, Arjun (1999). “Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía posnacional”, en *Nueva Sociedad*, N° 163, Buenos Aires, FES pp. 109-125, además, disponible en: http://www.nuso.org/upload/articulos/2799_1.pdf
- Appadurai, Arjun (2006). *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Durham: Duke University Press.
- Arana, Ana. *Como las pandillas invadieron en América Central*. En: Foreign Affairs En Español. Vol 5. No. 3.
- Arendt, Hannah (2005). *Sobre la violencia*. 1ª edición. Madrid: Alianza Editorial.
- Arendt, Hannah (2006). *Alcune questioni di filosofia morale*. Torino: Giulio Einaudi.
- Argudo, Mariana (1991). *Guayaquil Futuro: Pandillas juveniles en Guayaquil*. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales. ILDIS. 1ª edición.
- Armstrong, John (1982). *Nations before nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Augé, Marc (1996). *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. 2ª reimpression. Barcelona: Gedisa.
- AVANCSO (agosto 1998). *Por si mismos: Un estudio preliminar de las “maras” en la ciudad de Guatemala*. Cuadernos de Investigación. No. 4. Asociación para el avance de las ciencias en Guatemala.

- Ayala Mora, Enrique (1999). *Resumen de Historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ayala Mora, Enrique (2008). *Manual de historia del Ecuador. Época Republicana*. Quito: UASB, CEN.
- Bajtin, Mijail (1997). *Hacia una filosofía del acto ético. De los Borradores y otros escritos*. 1ª edición. Barcelona: Anthropos.
- Balibar, Etienne (2004). *Derecho de Ciudad. Cultura y política en democracia*. 1ª edición. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, Étienne (2005). *Violencias, identidades y civilidad: para una cultura política y global*. Barcelona: Gedisa.
- Barrios, Luis, David Brotherton y Marcia Esparza (2006). “Barcelona desde Nueva York. Amor de rey de corazón: Transnacionalización de resistencia”. En: Feixa, Carles et all. *Jóvenes latinos en Barcelona*. 1ª edición. Barcelona: Anthropos- Ajuntament de Barcelona.
- Barthes, Roland (1962). *Ensayos Críticos*. Barcelona: Seix Barral.
- Barthes, Roland (2002). *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Bastidas Tello, Guillermo (2004). *Psicología Comunitaria*. Disponible en: <http://www.xpertia.com>. Consultado en diciembre 2008.
- Bauman, Zygmunt (2007). *Voglia di comunità*. Quarta edizione. Bari: Laterza.
- Bauman, Zygmunt (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Bauman, Zygmunt (2004). *El retorno de la violencia*. En: Beriain, Jesetxo, *Modernidad y violencia colectiva*. 1ª edición. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Bauman, Zygmunt (2002). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt (2005). *Modernidad y Ambivalencia*. 1ª edición en castellano. Barcelona: Anthropos.
- Bauman, Zygmunt (2005). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- Benjamin, Walter (1995). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- Benjamin, Walter (1982). *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Seconda edizione. Torino: Giulio Einaudi.
- Bergalli, Roberto e Iñaki Rivera (coords.) (2006). *Emergencias Urbanas*. 1ª edición. Barcelona: Anthropos.
- Beriain, Jesetxo (2004). *Modernidad y violencia colectiva*. 1ª edición. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Beriain, Joesetxo (2005). *Modernidades en disputa*. 1ª edición. Barcelona: Anthropos.
- Bertaux, Daniel (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Beverley, John (2004). “Hacia un nuevo latinoamericanismo (after 9/11)” En: [A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina, Vol. 2. No. 1.](#)
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BID (2006). *Informe: La política de las políticas públicas. Progreso económico y social en América Latina*. Disponible en: <http://www.iadb.org/res/ipres/2006/?language=Spanish>.
- Blanco, Amalio y Luis de la Corte (2003). “Introducción. Psicología de la violencia: la perspectiva de Ignacio Martín – Baró”. En: Martín - Baró, Ignacio, *Poder, Ideología y Violencia*. Madrid: Trotta.
- Bloom, Salomón (1975). *El Mundo de las Naciones: el Problema Nacional en Marx*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Bonilla Adrián (ed.) (1999). *Ecuador-Perú: horizontes de la negociación y el conflicto*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- Botello, Santiago y Ángel Moya (2005). *Reyes Latinos. Los códigos secretos de los Latin Kings en España*. Madrid: Ed. En Primera Persona.
- Bourdieu, Pierre (2009). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos.

- Bourdieu, Pierre [et all.] (1999). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Bourdieu, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre y Loic Wacquant (1995). *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourgeois, Philippe (2005). “Más allá de la pornografía de la violencia. Lecciones desde el Salvador”. En: Ferrándiz, Francisco y Carles Feixa (eds.) *Jóvenes sin tregua: culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos.
- Breuilly, John (1994). *Nationalism and the State*. 2nd edition. Chicago: Chicago University Press.
- Bronfenbrenner, Urie (1987). *La ecología del desarrollo humano: Experimentos en entornos naturales y diseñados*. Barcelona: Paidós.
- Brotherton, David (2008). “La globalización de los Latin Kings, criminología cultural y la banda transnacional”. En: Cerbino, Mauro y Luis Barrios (Eds.) *Otras naciones: jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- Brotherton, David y Luis Barrios (2004). *The Almighty Latin King and Queen nation. Street politics and the transformation of a new city gang*. New York: Columbia University press.
- Brown, Monica (2002). *Gang nation: delinquent citizens in Puerto Rican, chicano, and chicana narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Burt, Martha (1996). *¿Por qué debemos invertir en el adolescente?* Urban Institute. Documento preparado para la conferencia Salud integral de los Adolescentes y jóvenes de América Latina y el Caribe, Washington DC: Organización Panamericana de la Salud; Fundación W. K. Kellogg.
- Bustamante, Fernando (1988). *Los Militares y la Creación de un Nuevo Orden Democrático en Perú y Ecuador*. Santiago de Chile: FLACSO - Sede Chile. (En: Documento de Trabajo Programa FLACSO-Santiago de Chile No.370.)
- Bustos, Guillermo (2007). “La hispanización de la memoria pública en el cuarto centenario de la fundación de Quito”. En: Büschges, Christian (comp.) *Etnicidad*

y poder en los países andinos. Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.

- Butler, Judith (2006). *Vida Precaria*. 1ª edición. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Cadena, Marisol de la (2000). *Indigenous mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Caillois, Roger (2007). *La comunione dei forti; la sola autorità stabile è quella che constringe con l'esempio e che si fonda sulla stima es l'ammirazione*. Prima edizione. Torino: Bollati Boringhieri.
- Caine, Barbara y Glenda Sluga (2000). *Género e Historia. Mujeres en el cambio sociocultural europeo de 1780 a 1920*. Madrid: Narcea.
- Calabrese, Omar y Ugo Volli (1995). *I telegiornali. Istruzioni per l'uso*. 1ª edición. Roma-Bari: Laterza.
- Carassai, Sebastián (2007). "Para una fenomenología de la fe: la devoción al Cristo de Mailín". En Rubén Dri (coord.) *Símbolos, fetiches y religiosos en la construcción de la identidad popular*. Argentina: Biblos.
- Carranza, Marlon. "Programas de prevención, rehabilitación y reinserción de jóvenes en pandillas". Managua: Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP) Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". Disponible en: <http://www.comunidadyprevention.org/docs/>. Consultado en abril 2009.
- Carretero, Mario y James F. Voss (2004). *Aprender y pensar la historia*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Castells, Manuel (2001). *La era de la Información: economía, sociedad y cultura*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Centeno, Miguel Ángel (2002). *Blood and Debt. War and the Nation-State in Latin America*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Cerbino, Mauro (2006). *Jóvenes en la calle: cultura y conflicto*. Barcelona: Anthropos.
- Cerbino, Mauro y Luis Barrios (ed.) (2008). *Otras naciones: jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- Cerbino, Mauro (2001). *Culturas juveniles: cuerpo, música, sociedad y género*. Quito: Abya - Yala.

- Cerbino, Mauro (2004). *Pandillas Juveniles*. Quito: El Conejo.
- Cerbino, Mauro (ed.) (2005). *Violencia en los medios de comunicación. Generación noticiosa y percepción ciudadana*. 1ª edición. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- Chabod, Federico (2006). *L'idea di nazione*. Italia: Laterza.
- Chambers, Ian (1994). *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Champagne, Patrick (1998). *La doble dependencia. Algunas observaciones sobre las relaciones entre los campos político, económico y periodístico*. Barcelona: Gedisa.
- Champagne, Patrick. (1999). "La visión mediática". En Bourdieu, Pierre: *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Chiriboga, Héctor et all. (2008). "Diagnostico y análisis de los modelos de atención en el sector justicia, en el ámbito de la protección integral de niños, niñas y adolescentes en alto nivel de exclusión en algunas provincias del litoral ecuatoriano". Universidad Católica de Guayaquil.
- Cohen, Stanley (1972). "Breaking out, smashing up and the social context of aspiration". En: Riven, B. (ed.) *Youth at the Beginning of the Seventies*. Londres: Martin Robertson.
- Cohen, Stanley (2002 [1972]). *Folk Devils and Moral Panic*. London: Routledge.
- Concha-Eastman, Alberto y Angela Gardner (2000). *Child Abuse in Latin America and the Caribbean*. Washington D.C.: PAHO. Disponible en : www.paho.org/English/AD/DPC/NC/canada.ppt
- Connell, Robert (1997). "La organización social de la masculinidad". En: Teresa Valdés y José Olavarría (eds.) *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Ediciones de las Mujeres, nº 24. Isis Internacional, FLACSO - Chile.
- Connell, Robert (2001). "Educando a los muchachos: nuevas investigaciones sobre masculinidad y estrategias de género para las escuelas". Bogotá: Revista Nómadas No.14.
- Connell, Robert (1987). *Gender and Power*. Inglaterra: Polity Press.

- Conquergood, Dwight (1994). "How street gangs problematize patriotism". En: Simons, Herbert W y Michael Billing (eds.). *After postmodernism. Reconstructing ideology critique*. London: Sage Publications.
- Costa, Mara y Rafael Gagliano (2000). "Las infancias de la minoridad. Una mirada histórica desde las políticas públicas". En: Dustchatzky, Silvia (comp.) *Tutelados y asistidos. Programas sociales, políticas públicas y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Cruz, José Miguel (ed.) (2006). *Maras y pandillas en Centroamérica. Las respuestas de la sociedad civil organizada*. 1ª edición. Volumen IV. San Salvador: UCA editores.
- Cruz, José Miguel (2005). *Los factores Asociados a las pandillas juveniles en Centroamérica para el Centro de Estudios Centroamericanos*. Disponible en: http://www.uca.edu.sv/publica/ued/eca-proceso/ecas_anter/eca/2005/685-686/art5-eca-685-686.pdf. Consulta realizada el 19 de febrero de 2009.
- Cruz, Manuel (coord.) (2007). *Odio, violencia, emancipación*. 1ª edición, Barcelona: Gedisa.
- Da Matta, Roberto (1997). *Carnavales, malandros, héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dammert, Lucía y Liza Zúñiga (ed.) (2007). *Seguridad y violencia: desafíos para la ciudadanía*. Santiago de Chile: FLACSO - Sede Chile.
- De Certeau, Michel (1995). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Mauro, Tullio (1984). *Storia linguistica dell'Italia unita*. Roma-Bari: Laterza.
- Dei, Fabio (a cura) (2005). *Antropologia della violenza*. Roma: Meltemi.
- Deleuze, Gilles y Carmelo Bene (2002). *Sovrapposizioni*. Italia: Quodlibet.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Delgado, Manuel (2007). *Sociedades Movedizas: pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Delpino, Maria Antonieta (2007). *La inserción de los adolescentes latinoamericanos en España. Algunas calves*. En: Observatorio de la Infancia No 4.

- Démélas, Marie Danielle (2003). *La invención política*. Lima: IFEA, IEP.
- Démélas, Marie Danielle e Yves Saint Geours (1988). *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador 1780-1880*. Quito: IFEA/CEN.
- Di Ciaccia, Antonio (1999). "Presentazione". En: Zenoni, Alfredo. *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi*. Milano: Bruno Mondadori.
- Di Ciaccia, Antonio y Massimo Recalcati (2000). *Jacques Lacan: un insegnamento sul sapere dell'inconscio*. Milano: Bruno Mondadori.
- Díaz-Argudo, María José (2005). *La violencia de los adolescentes como reflejo de la sociedad adulta*. En Ponencia en Congreso Ser Joven. Madrid.
- Dri, Rubén (2003). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. 1ª edición, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Duany, Jorge (2003). "La religiosidad popular en Puerto Rico: reseña de la literatura desde la perspectiva antropológica", en Ángel Quintero Rivera (ed.), *Virgenes, Magos y Escapularios. Imaginaría, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*. San Juan: Universidad de Puerto Rico - Río Piedras, Centro de Investigaciones Sociales, Centro de Investigaciones Académicas. Universidad del Sagrado Corazón.
- Echeverría, Bolívar (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México D.F: UNAM, El Equilibrista.
- [Elias, Norbert](#) (1987). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, Roberto (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. 1ª edición. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fanon, Frantz (1968). *Piel Negra Máscaras Blancas*. La Habana: Instituto del Libro.
- Feixa, Carles (1998). *De jóvenes, bandas y tribus*. 1ª edición. Barcelona: Ariel.
- Feixa, Carles (2002). *Movimientos juveniles en América Latina. Pachucos, malandros, punketas*. 1ª edición. Barcelona: Ariel.
- Feixa, Carles et all. (2006). *Jóvenes latinos en Barcelona*. 1ª edición. Barcelona: Anthropos, Ajuntament de Barcelona.

- Fell, Claude y José Vasconcelos (1989). *Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionario*. México: UNAM.
- Ferrándiz, Francisco y Carles Feixa (eds.) (2005). *Jóvenes sin tregua: culturas y políticas de la violencia*. Barcelona: Anthropos.
- Figueroa Pérez, José Antonio (2001). *Del nacionalismo al exilio exterior: el contraste de la experiencia modernista en Cataluña y los Andes americanos*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Fournier, Marco Vinicio (2000). “Violencia y Juventud en América Latina”. En: *Revista Nueva Sociedad* No.167.
- Gaborit, Mauricio (2005). *Los círculos de la violencia. Sociedad excluyente y pandillas*. Disponible en <http://www.uca.edu.sv/publica/ued/eca>. Consulta realizada el 19 de febrero de 2009.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar en la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Méndez, Emilio (1993). *Legislaciones infanto-juveniles en América Latina: modelos y tendencias*. Disponible en: http://www.iin.oea.org/Legislaciones_infanto_juveniles.pdf. Consulta realizada el 17 de febrero de 2009.
- García, Bertha (2005). “El 20 de abril: presente y pasado de un proyecto militar Corporativo”. *Revista Iconos* No. 23. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- García, Cesar (2005). “Evaluación del plan Súper Mano Dura y Mano Amiga en la Prevención del delito Juvenil”. Ponencia en el Seminario Internacional “Política Pública de Seguridad Ciudadana”, Guayaquil, Ecuador.
- Geertz, Clifford (1988). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Gellner, Ernest (2001). *Naciones y nacionalismo*. Tercera reimpresión. Madrid: Alianza Editorial.
- Giddens, Antony; Zigmund Bauman; N. Luhmann.; Uldrich Beck (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. 1ª edición. Barcelona: Anthropos.
- Gilmore, David (1994). *Hacerse hombre: concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- Girard, René (1995). *La violencia y lo sagrado*. 4ª edición. Barcelona: Anagrama.
- Giró, Xavier (2005). *Los medios y la cobertura de la violencia*. San Salvador: PNUD. Disponible en: <http://www.violenciaelsalvador.org.sv/documentos/otros/xgiro.pdf>. Consultado en marzo 2009.
- Goffman, Irving (2003). *Estigma: la identidad deteriorada*. 1er edición- 9na reimpresión. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving (2001). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goubaud, Emilio (mayo 2008). "Maras y pandillas en Centroamérica". En: Revista Urvio. Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana No. 4.
- Gramsci, Antonio (1975). *Quaderni dal carcere*. Torino: Einaudi.
- Grinberg, León (1984). *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Guattari, Félix (2000). *Cartografías Ezquizoanalíticas*. Buenos Aires: Manantial.
- Guemureman, Silvia (2006). "Ni bandas ni pandillas: la miopía de las teorías de las subculturas para explicar la violencia juvenil". En: *Revista Temas Sociológicos*.
- Guerra, François-Xavier (1997). "La Nación en América Hispana. El problema de los orígenes". En: Marcel Gauchet, Pierre Manent y Pierre Rosanvallon (dir.). *Nación y Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gusterson, Hugh (2007). *Anthropology and Militarism*. Annual Revue of Anthropology No. 37.
- Gutmann, Matthew (ed.) (2003). *Changing men and masculinities in Latin América*. Durham: Duxe University Press.
- Gutmann, Matthew y Catherine Lutz (Abril 2009). "Feature: Becoming Monsters in Iraq". En: *Antropology now*, Volume 1, No 1.
- Gutmann, Matthew (1997). "Traficando con Hombres: La antropología de la Masculinidad". En: Annual Review of Anthropology No. 26.

- Habermas, Jürgen (1984). *Historia y crítica de la opinión pública*. 3era edición. México: Gustavo Gili.
- Habermas, Jürgen (1994). *Teoría de la Acción Comunicativa Complementos y Estudios Previos*. 2ª edición. Madrid: Editorial Cátedra.
- Hall, Stuart (eds.) (2006 [1975]). “Once more around Resistance through Rituals” y “Some notes on the relationship between the societal control and the news media, and the construction of a law and order campaign”, en *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in post-war Britain*. New York: Routledge.
- Hall, Stuart (1997). *Representation. Cultural representation and signifying practices*. New York: Open University.
- Hall, Stuart (1990). “Cultural Identity and Diaspora?” En: Jonathan Ruedford (ed.) *Identity: Community, Cultural, Difference*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Hannerz, Ulf (1986). *Exploración de la ciudad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hannerz, Ulf (2001). *La diversità culturale*. Italia: Il Mulino.
- Harvey, David (1993). *La crisi della modernità*. Milano: Il Saggiatore.
- Haupt, George, Michael Lowy y Claudie Weill (1982). *Los Marxistas y la Cuestión Nacional: La Historia del Problema y el Problema de la Historia*. España: Fontamara.
- Hayes, Carleton (1931). *The historical evolution of modern nationalism*. Nueva York: R. Smith.
- Hebdige, Dick (2004). *Subcultura, el significado del estilo*. Barcelona: Paidós.
- Herrera, Gioconda y Jacques Ramírez (eds.) (2008). *América Latina migrante: Estado, familia, identidades*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- Hobsbawm, Eric (2003). *Rebeldes primitivos: Estudio sobre las formas arcaicas de movimientos sociales en los siglos XXI y XX*. Barcelona: Crítica.
- Hobsbawm, Eric (2000 [1990]). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.

- Hopenhayn, Martín (coord.) (2008). *Juventud y cohesión social en Iberoamérica: Un modelo para armar*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Hroch, Miroslav (1985). *Social preconditions of national revival in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- http://www.elpais.com/articulo/opinion/excepcionalidad/espanola/elpepuopi/20090218elpepiopi_13/Tes.
- <http://www.forodeseguridad.com/artic/discipl/4107.htm>. Consulta realizada el 5 de enero de 2009).
- Huntington, Samuel (1995). *El soldado y el estado: teoría y política de las relaciones cívico militares*. Buenos Aires: GEL.
- Ilardi, Massimo (2007). *Il Tramonto dei non Luoghi. Fronti e frontiere dello spazio metropolitano*. Roma: Meltemi.
- Imbert, Gérard (1995). “La prensa frente al desorden: representaciones de la violencia y violencia de la representación en los medios de comunicación”. En: *Visiones del Mundo, La Sociedad de la Comunicación*. Lima: Universidad de Lima y Fondo de Desarrollo Editorial.
- Imbert, Gérard (1992). “Los escenarios de la violencia, conductas anómicas y orden social”. En: *España Actual*. Barcelona: Icaria.
- Olavarría, José (coord.) (2004). *Adolescentes. Conversando la intimidad. Vida cotidiana, sexualidad y masculinidad*. Santiago de Chile: FLACSO - Sede Chile.
- Jiménez-Ocampo, Sandro (2008). “Etnografía y crisis: algunos debates y una práctica de investigación en contextos de violencia”. En: *Nómadas* No. 29 (La práctica de la investigación: poder, ética y multiplicidad). Colombia: IESCO Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central.
- Kazyrtyski, Leanid (2005). *Memoria científica del proyecto: Estudi Qualitatiu comparat sobre bandes juveniles: concepte, tipalogia I dinamiques*. Universidad de Manchester, School of Law.
- Kemiläinen, Aira (1964). *Nationalism, Problems concerning the world, the concept and classification*. Jyväskylä: Kustantajat Publishers.
- Kim, T. (2004). *Youth gangs*. Riverside: Southern California Center of Excellence on Youth Violence Prevention, University of California.

- Kingman Garcés, Eduardo (2006). *La ciudad y los otros: Quito 1860 - 1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- Kingman Garcés, Eduardo (2008). “Orden Urbano. Sociabilidad barroca y trajines callejeros”. En: Kennedy Troya A. (coord.) *Escenarios para una patria: paisajismo ecuatoriano 1850-1930*. Quito: Museo de la Ciudad, Fundación Municipal de Museos.
- König, Hans-Joachim (2000). “Nacionalismo y Nación en la historia de Iberoamérica”. En: Hans Joachim König, Tristan Platt y Colin Lewis (coord.) *Estado-nación, Comunidad Indígena, Industria. Tres debates al final del Milenio*. Cuadernos de Historia Latinoamericana No. 8. Holanda: Editorial AHILA, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos.
- Kontos, Luis; David Brotherton y Luis Barrios (2003). *Gangs and Society*. New York: Columbia University Press.
- Kontos, Luis; David Brotherton y Luis Barrios (ed.). (2003). *The Almighty Latin Kings and Queen Nation and the spirituality of resistance: Agency, Social Cohesion, and Liberating Rituals in the Making of a Street Organization, in Gangs and Society*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kristeva, Julia (2009). *Esa increíble necesidad de creer. Un punto de vista laico*. 1ª edición. Argentina: Paidós.
- La Clave, 27/02/2004)
- La Razón, 30/10/2003).
- La Vanguardia, 30/10/2003).
- Lahosa, Josep M. (26-30 de mayo de 2008). “Bandas Latinas en Barcelona, una Respuesta de Recuperación Social”. En: X Coloquio Internacional de Geocrítica. Diez años de cambios en el mundo, en la geografía y en las ciencias sociales, 1999-2008. Universidad de Barcelona.
- Le Breton, David (2005). *La pelle e la traccia. Le ferite del sé*. Roma: Meltemi.
- Lea, J y J Young (2001). *¿Qué hacer con la ley y el orden?* Buenos Aires: Editores del Puerto.
- Lleixà, Joaquim (1986). *Cien años de militarismo en España: funciones confiadas al ejército en la restauración y el franquismo*. 1ª reimpresión. Barcelona: Anagrama.

- López Martínez, Jorge; Scandroglio, Bárbara y San José Sebastián, Ma. Carmen (2008). *La Teoría de la Identidad Social: una síntesis crítica de sus fundamentos, evidencias y controversias*. Psicothema Vol. 20, Nº. 1.
- López- Alves, Fernando. (2000). *State Formation and Democracy in Latin America 1810 – 1900*. Durham & London: Duke University Press.
- López, Laura A. de y Raúl López (1966). *Terruño. Tercer Grado. Provincia de Pichincha*. Décimo Tercera Edición. Quito.
- López-Alves, Fernando (2000). *State formation and democracy in Latin America 1810-1900*. Durham: Duke University Press.
- Loveman, Brian (1999). *The iberian military tradition: from the kingdom of Las Españas to La Patria*. Wilmington: Scholarly Resources.
- Luna, Milton. *Estado Nacional, Nacionalismos y textos escolares en Ecuador del siglo XX*. Trabajo inédito.
- Lutz, Catherine (Noviembre 2006). “Empire is in the details”. En: *American Ethnologist*. Volume 33. No 4.
- Margulis, Mario et all. (1998). *Viviendo a toda, Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Marroquín, Amparo (s/f). *Pandillas y prensa en El Salvador. De los medios como oráculos y de la profecía que se cumplió... con creces*. Disponible en: http://www.insyde.org.mx/images/pdf_AMPARO_MARROQUIN_FINAL-2.pdf. Consultado en enero 2009.
- Martel, Roxana (2007). “Las maras salvadoreñas: Nuevas formas de espanto y control social”. En: Valenzuela, Alfredo; Nateras, José; Reguillo Cruz, Rossana (coord). *Las Maras: Identidades juveniles al límite*. 1ª edición. México: El Colef, Universidad Autónoma Metropolitana, Casa Juan Pablos.
- Martín - Baró, Ignacio (2003). *Poder, Ideología y Violencia*. Madrid: Trotta.
- McGuire, Connie (December 2006). “Working paper on Central American Youth gangs in the Washington D.C. area”. En: *Washington Office on Latin America*.
- Meinecke, Friederich (1911). *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. Munich: Oldenbourg.

- Monod, Jean (2002). *Los Barjots*. 1ª edición. Barcelona: Ariel.
- Montúfar, César (2000). *La Reconstrucción Neoliberal: Febres Cordero o la Estatización del Neoliberalismo en el Ecuador 1984-1988*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
- Moore, Robert (1993). *La Nueva Masculinidad: Rey, Guerrero, Mago y Amante*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Moya, David (Abril 2008). “Intervención pública sobre las pandillas juveniles latinoamericanas. Algunas consideraciones desde el régimen jurídico de extranjería y su aplicación en Cataluña”. En: Revista CIDOB`d Afers Internacionals No. 81.
- Muratorio, Blanca (2000). “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia.” En *Cuadernos de Historia Latinoamericana* No. 8.
- Musitu, Gonzalo; Juan Herrero; Leonor Cantera y Marisela Montenegro (2004). *Introducción a la psicología comunitaria*. Barcelona: Editorial UOC.
- Narcia, Elva. *Maras: la cultura de la violencia*. En BBCmundo.com; miércoles 2 de mayo del 2007.
- Nateras, Alfredo (coord.) (2002). *Jóvenes, culturas e identidades*. 1ª edición. México D.F: Universidad Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Nateras, Alfredo (2007). “Adscripciones juveniles y violencias trasnacionales: cholos y maras”. En: Valenzuela, Alfredo; Nateras, José; Reguillo Cruz, Rossana (coord). *Las Maras: Identidades juveniles al límite*, 1ª edición. México: El Colef, Universidad Autónoma Metropolitana, Casa Juan Pablos.
- Navia, Silvia (s/f). *La reivindicación del Reino de Quito en la historia del reino de Quito en la América Meridional del Jesuita Juan de Velasco*. Disponible en: www.flacsoandes.org/biblio/catalog/resGet.php?resId=24382. Consultado en abril de 2009.
- Olavarría, José (2004). *Adolescentes: conversando la intimidad. Vida cotidiana, sexualidad y masculinidad*. Santiago de Chile: FLACSO- sede Chile.

- Olavarría, José y Rodrigo Parrini (2000). *Masculinidad/es: identidad, sexualidad y familia*. Santiago de Chile: FLACSO- sede Chile.
- Ong, Walter (1996). *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*. Segunda reimpresión. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz Batallas, Cecilia (2006). *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador, Abya-Yala.
- Padawer, Ana (octubre 2004). “Esencialismos para la antropología: las bandas y tribus juveniles o la vigencia del culturalismo” En: *KAIRÓS, Revista de Temas Sociales*. Universidad Nacional de San Luis Año 8. No. 14.
- Padilla, Arturo (comp.) (1998). *La construcción de lo juvenil: reunión nacional de investigadores sobre juventud 1996*. México D. F.: Causa Joven.
- Pandillas juveniles transnacionales en Centroamérica, México y los Estados Unidos, presentado por el Centro de Estudios y Programas Interamericanos (CEPI) del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) 2006.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo (1986-1990). “La gran revolución liberal”. En: *ECUADOR: Historia de la República*. Quito: Unidad Nacional.
- Pedone, Claudia (1 de agosto de 2001). “La inmigración extracomunitaria y los medios de comunicación: la inmigración ecuatoriana en la prensa española”, *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona No. 94. <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-43.htm>. Consultado en mayo de 2009.
- Perea, Mario (noviembre 14 de 2006). Pandillas en México. Informe de investigación. Red Transnacional de análisis sobre maras y pandillas.
- Perniola, Mario (2004). *Contro la comunicazione*. Torino: Giulio Einaudi.
- Platt, Anthony (1992). *Los “salvadores del niño”: o la invención de la delincuencia*. México: Siglo XXI.
- Portes, Alejandro y Josh de Wind (Coords.) (2006). *Repensando las migraciones*. México: Universidad Autónoma Zacatecas y Miguel Angel Porrúas.
- Prat, Joan (2001). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. 2ª edición. Barcelona: Editorial Ariel.

- Pruitt, Bettye (2005). “Prevención del Crimen y la Violencia en el Ámbito Comunitario en las Ciudades de América Latina y el Caribe. Estudio de Caso: La Estrategia de Boston. Una Historia de Alianzas Improbables”. Banco Mundial – Departamento de Finanzas, Sector Privado e Infraestructura -Región Latinoamericana. Washington D.C.: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento, Banco Mundial.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Journal of World- Systems Research, VI, 2.
- Quijano, Aníbal (s/f). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Anibal%20Quijano.pdf>. Consultado en mayo 2009.
- Quintero, Rafael y Silva Erika (1998). *Ecuador, una nación en ciernes*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.
- Radovic, Jenny (editora) (2007). “Cambio social y Nuevo fenómeno del espacio”. Cuaderno de trabajo No 4. Santiago de Chile.
- Rancière, Jacques (2000). *Le partage du sensible, esthétique et politique*. Paris: Éditions La Fabrique.
- Ranum, Elin. *Pandillas juveniles transnacionales en Centroamérica, México y Estados Unidos: Diagnóstico Nacional Guatemala*. Disponible en: http://www.iidh.ed.cr/BibliotecaWeb/Varios/Documentos/BD_707101606/Pandillas%20Juveniles%20Diagnostico%20Gua%2007.pdf?url=%2FBibliotecaWeb%2FVarios%2FDocumentos%2FBD_707101606%2FPandillas+Juveniles+Diagnostico+Gua+07.pdf. Consultado en diciembre 2008.
- Red Transnacional de Análisis sobre Maras (2005). Disponible en: <http://interamericanos.itam.mx/maras/>. Consultado en diciembre 2008.
- Reguillo, Rossana (2008). “Las múltiples fronteras de la violencia: jóvenes latinoamericanos entre la precarización y el desencanto”. Guadalajara: ITESO.
- Reguillo, Rossana (2009). Ponencia: “América Latina en el siglo XXI, Comunicación y poderes”. Organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar y ALER, Quito.
- Reguillo, Rossana (2000). *Emergencia de las Culturas Juveniles. Estrategia del desencanto*. Bogotá: Norma.

- Reguillo, Rossana (1995). *En la calle otra vez; las bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. Guadalajara: ITESO.
- Renan, Ernest (1987). *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza Editorial.
- Rey, Germán (2005). *El cuerpo del delito*. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para America Latina, Fredrich Ebert Stiftung.
- Rio Caldeira, Teresa Pires do (2007). *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.
- Rivera Vélez, Fredy and Franklin Ramírez Gallegos (2005). "Ecuador: Democracy and Economy in Crisis". En: Russell Crandall, Guadalupe Paz and Riordan Roett, (eds.) *The Andes in Focus. Security, Democracy and Economic Reform*. USA: Lynne Rienner, Boulder.
- Rivera-Velez, Fredy (2008), "Estudio introductorio. Seguridad multidimensional en America latina". En: Rivera-Velez, Fredy (ed.) *Seguridad multidimensional en América Latina*. Quito:FLACSO- Sede Ecuador, Ministerio de Cultura.
- Rocha, José Luis. "Lanzando Piedras, fumando "piedras"". Evaluación de las pandillas en Nicaragua 1997-2006. Universidad Centroamericana (UCA). Managua Noviembre 2006.
- Rocha, José Luis (Marzo 2000). La mano que empuña el mortero. En: Revista Envío No. 246.
- Rocha, José Luis (Junio de 2000). Nicaragua. Pandillas: una cárcel cultural. En: Revista Envío No. 219.
- Rodríguez, Ernesto (2006). *Políticas públicas y marcos legales para la prevención de la violencia relacionada con adolescentes y jóvenes: Estado de Arte en América Latina 1995-2004*. Lima: OPS/GTZ.
- Rodríguez, Ernesto (2005). *Prevención social del delito y la violencia juvenil: experiencias innovadoras en América latina*. Montevideo: Informe Especial del Washington Office on Latin America (Wola).
- Rodríguez, Ernesto. (2007) "Jóvenes y violencias en América Latina: Priorizar la prevención con enfoques integrados". En: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* No.5 (julio-diciembre).

- Roig, Arturo Andrés (1979). “Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador”. En: *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*. Quito: Banco Central, CEN.
- Romani, Oriol (2006). “Barcelona desde la Academia (o los avatares de una antropología implicada)”. En: Carles Feixa et all. *Jóvenes “latinos” en Barcelona: espacio público y cultura urbana*. 1ª edición. Barcelona: Anthropos-Ajuntament de Barcelona.
- Rodríguez, Ana (2003). *Representación del indio en la pintura indigenista*. Trabajo inédito.
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y Verdad: la reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya - Yala.
- Rotker, Susana (ed.) (2000). *Ciudadanía del miedo*. 1ª edición. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Rouquié, Alain (1982). *El estado militar en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Rubio, Mauricio (Septiembre 2006). “La faceta ignorada de la violencia juvenil. El caso de Panamá”. Banco Interamericano de desarrollo. Serie de Estudios Económicos y sectoriales.
- Said, Edward (1990 [1978]). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, Prodhufi.
- Salazar, Alonso (1990). *No nacimos pa’ semilla*. Colombia: Editorial CINEP.
- Salazar, Alonso (1998). “Violencias Juveniles: ¿contraculturas o hegemonías de la cultura emergente?”. En: Varios Autores *Viviendo a toda, Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Salazar, J. M. (1987). “El latinoamericanismo como una idea política”. En: Montero, M. y Martín-Baró, I. (Ed.) *Psicología Política Latinoamericana*. Caracas: Panapo.
- Santacruz-Giralt, María y Alberto Cocha (2001). *Barrio Adentro. La solidaridad violenta de las pandillas*. 1ª edición. San Salvador: Instituto Universitario de Opinión Publica Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Santamaría, Gema (Marzo 2006). *Las Maras centroamericanas, una identidad que ha dejado de tatuarse: posibles lecciones para las pandillas mexicanas*. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM).

- Santamaría, Gema (s/f). *Maras y pandillas: límites de su transnacionalidad*. Disponible en: <http://portal.sre.gob.mx/imr/pdf/04GemaS.pdf>. Consultado en enero 2009.
- Savenije, Wim y Beltrán, Maria Antonieta (2007). *Compitiendo en Bravuras. Violencia Estudiantil en el área Metropolitana de San Salvador*. 2ª edición. El Salvador: FLACSO- Sede El Salvador.
- Scheper Hughes, Nancy (2002). “Coming to our senses: anthropology and genocide”. En: A. L. Hinton, *Annihilating difference. The anthropology of genocide*. Berkeley: University of California Press.
- Scheper Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil*. 1ª edición. Barcelona: Ariel.
- Scheper Hughes, Nancy y Philippe Bourgeois (Eds.) (2004). *Violence in War and Peace*. Malden: Blackwell Publishing.
- Schlenker, Alex (2008). *La Frontera Hablada*. Trabajo inédito. Quito: Becas CEDIC para Investigaciones Visuales y Sonoras.
- Sen, Amartya (2007). *Identidad y Violencia: la ilusión del destino*. 1ª edición. Buenos Aires: Katz Editores.
- Sennett, Richard (2003). *El respeto: sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.
- Sennett, Richard (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Serrano, Manuel Martín. “Adolescencia producida y adolescencia vivida. Las condiciones de la socialización”. En: Congreso “Ser Adolescente Hoy”. Libro de Ponencias, Fundación ayuda contra la drogadicción, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Madrid (22,23,24 de noviembre del 2005).
- Silverstone, Roger (2004). *¿Por qué estudiar los medios?* Buenos Aires: Amorrortu.
- Solís, Luis Guillermo (coord.) (2007). *Pandillas Juveniles y Gobernabilidad Democrática en América Latina y el Caribe*. Memoria del seminario. Madrid: FLACSO- Casa América (16 y 17 de abril).

- Sorrentino, Carlo (1995). *I percorsi della notizia. La stampa quotidiana italiana tra politica e mercato*. Bologna: Baskerville.
- Spergel, Irving A (2002). "Pandillas juveniles. Una crítica de estudios recientes". En: Revista Delito y Sociedad, Revista de Ciencias Sociales No. 17, Buenos Aires.
- Spergel, Irving A (1995). *The youth gang problem: a community approach*. New York: Oxford University Press.
- Stolcke, Verena (1995). "Nueva retórica del exclusión en Europa", versión revisada y resumida del artículo "Hablando de la cultura: nuevas fronteras, nueva retórica de la exclusión en Europa", *Current Anthropology* 36, Chicago University Press.
<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/NUEVA%20RETORICA%20DE%20LA%20EXCLUSION-STOLCKE.pdf> Consulta realizada el 20 de enero de 2009.
- Street, Susan (2003). "Representación y reflexividad en la autoetnografía crítica: ¿Voces o diálogos?". En: Revista Nómadas No.18, mayo de 2003.
- Suárez-Orozco, C. (2000). "Identities under siege. Immigration stress and social mirroring among the children of immigrants". En: Robben, A. y M. Suárez-Orozco (Eds.). *Cultures under siege. Social violence & trauma*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Sullivan, John (s/f). "Pandillas Transnacionales: el impacto de las pandillas de la Tercera Generación en América Latina". Disponible en: <http://www.airpower.maxwell.af.mil/apjinternational/apj-s/2008/2trimes08.htm>. Consultado el 25 de noviembre de 2008.
- Tajfel, H. *Human groups and social categories*. Cambridge, Cambridge University Press. 1981.
- Taylor, Charles (1999). "Democratic Exclusion (and its Remedies?) The John Ambrose Stack Memorial Lecture". En: Alan C. Cairns et al. (eds.) *Citizenship, Diversity, and Pluralism: Canadian and Comparative Perspectives*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Thrasher, Frederick (1927). *The Gang: A study of 1,313 Gangs in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press.

- Tilly, Louise A. y Charles Tilly (1981). *Class, Conflict and Collective Action*. Londres: Sage Publications.
- Tokatlian, Juan Gabriel (s/f). “El militarismo estadounidense en América del Sur”. Disponible en: <http://www.iade.org.ar/modules/noticias/article.php?storyid=2597>. Consultado el enero 27 de enero del 2009.
- Traverso Yépez, Martha (1998). *La identidad nacional en Ecuador: Un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*. Quito: Abya Yala.
- Turner, Victor (1999). *La selva de los símbolos*. España: Siglo XXI.
- USAID, (2006) Bureau for Latin and Caribbean Affairs Office of Regional Sustainable Development. Central America and Mexico Gang Assessment.
- Valenzuela, José Manuel (2007). “Introducción. Cien años de choledad”. En: Nateras, José y Reguillo Cruz, Rossana (coords.) *Las Maras: Identidades juveniles al límite*. 1ª edición. México: El Colef, Universidad Autónoma Metropolitana, Casa Juan Pablos.
- Valenzuela, José Manuel (2007). “Las Maras en mi familia”. En: Nateras, José y Reguillo Cruz, Rossana (coords.) *Las Maras: Identidades juveniles al límite*. 1ª edición. México: El Colef, Universidad Autónoma Metropolitana, Casa Juan Pablos.
- Vasconcelos, José (1995). *La raza cósmica*. 18a. reimpresión. México: Espasa Calpe Mexicana, col. Austral No. 802.
- Vasconcelos, José (1958). *Obras completas*. México: Libreros Mexicanos Unidos.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2004). "El lenguaje de la violencia en los medios de comunicación: las otras formas de ser de la violencia y la prensa escrita", en *Aportes para la convivencia y la seguridad ciudadana*. El Salvador: PNUD (ONU) Programa hacia la construcción de una sociedad sin violencia, PRODECA.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (1997). “La construcción de representaciones sociales. Discurso político y prensa escrita. Un análisis sociológico, jurídico y lingüístico”. Barcelona: Gedisa.

- Vattimo, Gianni (1996). *Crear que se cree*. 1ª edición. Barcelona: Paidós.
- Venkatesh, Sudhir (2003). “A Note on Social Theory and the American Street Gang”. En: Barrios, Luis; Brotherton, David; y Kontos, Louis; *Gangs and Society. Alternative perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Vera y Cuspinera, Margarita (1979). *El pensamiento filosófico de Vasconcelos*. México: Extemporáneos, Col. Latinoamérica.
- Verón, Eliseo (1995). *Construir el acontecimiento: los medios de comunicación masiva y el accidente en la central nuclear de Three Mile Island*. 2ª edición. Barcelona: Geodisa.
- Vigil, James D. (2003). *A Rainbow of gangs. Street Cultures in the Mega- City*. Austin: University of Texas Press.
- Vigil, James, (2007). “Marginalidad múltiple: un marco comparativo para comprender a las pandillas”. En: Valenzuela, Alfredo; Nateras, José; Reguillo Cruz, Rossana (coord). *Las Maras: Identidades juveniles al límite*, 1ª edición, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Colegio de la Frontera Norte, Casa Juan Pablos.
- Vigil, James (1988). *Barrio gangs: street life and identity in southern California*. Austin: University of Texas Press.
- Viqueira Albán, Juan Pedro (1995). *¿Relajados o reprimidos?: diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wacquant, Loïc (2006). *Entre las cuerdas: cuadernos de aprendiz de un boxeador*. 1ª edición. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wacquant, Loïc (2000). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial.
- Wacquant, Loïc (2007). *Los condenados de la Cuidad: gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel. *Alla scoperta del sistema mondo*, manifestolibri, Roma,
- Wallerstein, Immanuel (2003). *Alla Scoperta del sistema mondo*. Roma: Manifestolibri.

- Washington Office on Latin America (WOLA). Daring to Care. Community-Based Responses to youth gang violence in Central America and Central American Immigrant communities in the United States. Washington, D.C. October 2008
- Washington Office on Latin America (WOLA). Pandillas juveniles en Centroamérica: Cuestiones Relativas a los Derechos Humanos, la Labor Policial Efectiva y la Prevención. Washington, D.C. october 2006
- Whyte, William F. (1943) *Street Corner Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wiarda, Howard J. (ed.) (2004). *Authoritarianism and corporatism in Latin America: revisited*. Gainesville: University Press of Florida.
- Wielandt, Gonzálo (2005). *Hacia la construcción de lecciones del posconflicto en América Latina y el Caribe. Una mirada a la violencia juvenil en Centroamérica*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Wolf, Mauro (1996). *La investigación de la comunicación de masas*. México: Paidós.
- www.elfaro.com.sv/Secciones/Noticias/20040614/Fespad2_LeyAntimaras.doc. consultado el 25 de febrero del 2009
- Young, Jock (2003). *La sociedad excluyente: exclusión social, delito y diferencia en la modernidad tardía.*, Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales.
- Yúdice, George (2002). *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.
- Yuste, Juan C. “An ideology of subordination. (Masculinities, militarism and patriarchy)”, LOLApress. Nov 2002:46 (4). Gale, FLACSO. 31 Jan 2008
- Yuste, Juan C (2004). *Antimilitarismo y feminismo. O el cuestionamiento a la cultura patriarcal de dominación*. MOC Paraguay. Disponible en: <http://www.antimilitaristas.org/spip.php?article513>
- Zarzuri, Raúl, y Rodrigo Ganter (comp.) (2002). *Jóvenes: la diferencia como consigan. Ensayos sobre la Diversidad Cultural Juvenil*. Santiago de Chile: Centro de Estudios socio-culturales.

- Zenoni, Alfredo (1999). *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi*. Milano: Bruno Mondadori.
- Zizek, Slavoj (2007). *La violenza invisibile*. 1ª edizione. Milano: Rizzoli.
- Zizek, Slavoj (2004). “Más allá del análisis del discurso”. En: Laclau, Ernesto *Nuevas reflexiones sobre la revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.

ANEXO

MILITARISMO Y MASCULINIDAD EN ESCUELAS Y TEXTOS ESCOLARES

Los textos escolares especialmente los de historia y realidad nacional, cívica y valores son artefactos construidos en los que se condensan los discursos dominantes y las voces “autorizadas” sobre temas fundamentales relacionados con estos ámbitos cognitivos de aprendizaje. Representan uno de los instrumentos más potentes para la transmisión de contenidos que intentan fijar determinados significados en torno a acontecimientos históricos, leyendas, mitos y valoraciones morales de la nación. En buena medida contribuyen a la formación del “sentimiento nacional” logrando activar conjuntamente al nivel cognitivo una serie de “resortes” de tipo emocional. De acuerdo con Luna, en el Ecuador del proyecto alfarista, cuyo discurso nacionalista liberal sobre educación a partir de los primeros años de 1900, se tomó la decisión de introducir en el plan de estudios dos materias fundamentales que pudieran cumplir con los principales propósitos de ese proyecto político ideológico: Moral y Cívica e Historia, ambas para difundir la “historia patria” depurada de la influencia del discurso religioso. para el en el plan de estudios para a raíz

Cuando se analizan algunos de los textos escolares (como veremos más adelante) que se utilizan desde los niveles básicos de la escuela hasta los más altos del colegio, nos encontramos con que un conjunto de discursos militaristas y masculinos se plasman en los contenidos para poder sostener un imaginario en torno a la nación en base a la construcción de una identidad estable, fuertemente cargada de emotividad. Por medio de la enseñanza de la historia patria o la educación cívica y en valores, se reproducen un conjunto de estereotipos que apuntan a salvaguardar concepciones maniqueas que suscitan adhesiones emocionales en cuanto a la constitución de “lo nuestro” en oposición a “un ellos”¹²⁹. Estos “otros” son sujetos de sospecha, porque son exiliados

129 Es oportuno distinguir entre la historia narrada en los textos escolares y la historia como una disciplina que genera conocimiento y da claves de lecturas sobre el pasado. Si con la disciplina histórica se pretende complejizar la comprensión del pasado de una nación o de una colectividad, con la enseñanza

hacia la frontera de los enemigos de la nación y de la patria, con lo que se construye un sentimiento de “ciudadanía” alejado de la solidaridad y marcado por una diferencia irreconciliable. La pertenencia a la nación se asienta en una conciencia que obliga a apartarse de manifestaciones de debilidad y de cobardía, las cuales son condiciones consideradas como indignas y asociadas a la traición. Es probable que en muchos de estos textos este implícito un mensaje: se debe aprender a buscar el propio beneficio, que se obtiene negando a los demás o inferiorizándolos. Estos imaginarios se alimentan de una concepción según la cual el ejercicio de la autoridad debe ser fuerte, masculino, valiente en términos de hombría. De ahí que se asocie la patria con lo militar y las grandes gestas que los ejércitos han cumplido en los múltiples conflictos armados que han protagonizado en la historia nacional. Los héroes nacionales son principalmente militares o “civiles militarizados” que han defendido a la patria frente a un enemigo externo colindante. La presencia de formas y valores militaristas de apelación a la nación contribuye a crear un escenario de socialización escolar y fuera de él, en el que prima una dinámica competitiva excluyente. Estas formas y valores no se plasman solamente en los textos dado que confluyen y se observan en las celebraciones de fechas históricas relevantes y en otros gestos y prácticas marciales que escuelas y colegios despliegan a su interior. La utilización de uniformes, la formación de las denominadas “bandas de guerra” (bandas musicales que cada colegio tiene para competir con las de otros colegios), el “juramento y beso de la bandera” y la elección de “abanderado”, son gestos que representan una ritualidad “combatiente”, la reafirmación de una disciplina jerárquica y la sobrevaloración de la obediencia. Por ello no es del todo exagerado afirmar que existe una similitud entre el espacio escolar y el cuartel militar, dado que ambos se alimentan de un imaginario de nación y de patria sostenida en una oposición y competencia beligerantes, de vocación y estilo guerrero, cueste lo que cueste. Carretero (2007) señala que la celebración de las “fechas patrias”,

de la historia escolar con lo que se trata es de “moldear” en los estudiantes actitudes que se reflejan en el ámbito de la socialización, por lo tanto más allá del espacio educativo (ver Carretero, 2007).

organizando el calendario escolar y las actividades de la institución, se constituye en el eje de la memoria colectiva y de la concepción del tiempo en general.

Por medio de textos y calendarios escolares se ha contribuido a introducir la práctica de gestos y rituales militaristas como parte de los comportamientos de la vida cotidiana, en la que - desde otra perspectiva - se pueden observar esos mismos gestos y rituales escenificados en diferentes ámbitos. Lo que ha significado además, desde el punto de vista político y al menos para un parte numéricamente relevante de la opinión ciudadana en el Ecuador, que se haya ido reproduciendo la convicción de que la entereza y el orden de la nación precisan de una tutela militarista, sin la cual se cree que los riesgos de desintegración son muy altos.

Colegio Mejía: un Ecuador en “chiquito”

La escuela además de ser un ámbito en el que se adquieren destrezas por la apropiación de contenidos culturales, es también el espacio en el convergen las ideas dominantes y las influencias políticas tienen su asidero. Por lo tanto se puede afirmar que es un espacio privilegiado de la acción pública del Estado porque tiene repercusiones directas en la construcción de imaginarios y mentalidades en niños y adolescentes, la que a su vez se verá reflejada hacia el conjunto de la sociedad. Según Carretero

la escuela no es una institución más del Estado nacional, sino un órgano central de su desarrollo (...) la alfabetización y la escolarización son dispositivos que, más que aplicarse a la infancia, se aplican en general a toda la sociedad a través de los niños y los jóvenes, que los llevan a contextos más amplios, empezando por el familiar (2004:82).

Para el caso ecuatoriano los trabajos de Ossenbach (2005) muestran como la consolidación del Estado nacional, impulsado de modo determinante por el gobierno de García Moreno, tuvo en el sistema educativo su base principal. Ossenbach define como *Estado docente* el desempeño estatal en este sentido¹³⁰.

Para poder mostrar de qué modo algunos de los elementos que se desprenden de los discursos del militarismo y de la masculinidad hegemónica se van plasmando en el

¹³⁰ Se pueden ver también los trabajos de Bustos algunos inéditos.

sistema educativo ecuatoriano, tomaré como un ejemplo muy representativo al colegio Mejía de Quito. Al decir representativo me refiero a que el Mejía es el colegio que mejor resume las características de esos elementos discursivos, de tal modo que se puede afirmar que por esos elementos se trata de un escenario en el que estaría representado al Ecuador entero. Se trata de observar cómo se van fijando y reproduciendo esos elementos en algunos de los gestos que se ritualizan en el colegio y que han ido alimentando los imaginarios de los estudiantes durante varias generaciones. Además, sabemos que algunos hermanitos de los LK están estudiando en el colegio y que de él han salido los miembros de otra organización juvenil de la calle que se llama “los bayardos”.

Fundado en 1897 por Eloy Alfaro, como uno de los primeros actos en el marco de su revolución liberal, el Instituto Nacional Mejía junto con otros colegios nacionales y normales, fueron la punta de lanza de un proyecto ideológico que apuntaba a una reforma estructural de la educación ecuatoriana por medio de un proceso de profunda laicización. Para el “viejo luchador”, la educación laica depurada de los intereses y las prácticas de los grupos religiosos, debía constituir un pilar imprescindible en la constitución de un estado ecuatoriano moderno. El Mejía venía a representar el ejemplo más cabal de la puesta en marcha de estos ideales liberales.

A través del relato de Eduardo Puente, ex estudiante del Mejía en los años 70, quien además tuvo su padre como estudiante del mismo colegio y ahora a su hijo, se intenta reconstruir una parte de aquellos imaginarios que han permitido que se fuera consolidando un “Patrón Mejía”, un modelo dominante que perdura hasta hora y cuya influencia rebasa el mismo ámbito del colegio.

Formas militaristas en el colegio Mejía

Por medio de una larga entrevista de casi tres horas, Eduardo va narrando las experiencias que vivió en el colegio, cuyo significados surgen de un trabajo minucioso de la memoria con el se van hilando situaciones, recuerdos, convicciones y consideraciones del “ahora” con el “antes”, una operación que Eduardo puede realizar por su ubicación privilegiada dado que está en el medio de tres generaciones de

estudiantes del Mejía, entre su padre y su hijo. Una continuidad que va articulando un periodo de más de 60 años, en el cual son más las cosas que permanecen de las que han cambiado; estas últimas normalmente se merecen una apreciación negativa de Eduardo, porque como el dice, corren el riesgo de hacer desviar al colegio del rumbo principal que se había propuesto, que él resume como la necesidad de que un colegio fiscal (esto es estatal) pueda competir en cuanto a calidad de la formación con los colegios particulares y que sea capaz de contribuir a reducir la brecha que existía y existe en términos de movilidad social entre jóvenes de sectores populares y los otros de sectores pudientes. Explica así el hecho de que en el Mejía el significante “nacionalista” esté firmemente instalado.

Para mí el Mejía tuvo y siento que todavía tiene una enorme carga chauvinista en la formación de los estudiantes, pero nosotros sentíamos que era una forma de compensar una relación desigual frente a jóvenes de sectores medios que tenían acceso a la educación particular; es decir el Mejía (y por eso la connotación de patrón) el estudiante del Mejía, estudiante que viene de clases más bien bajas, que a través del colegio tiene la posibilidad de ponerse a la altura para competir con jóvenes de otro estrato social, y ganarles dentro de esa competencia, entonces el nombre, el apelativo de patrón Mejía, para mí tiene un enorme grado de significación, porque refuerza en el imaginario la posibilidad de que el muchacho pobre se puede imponer al muchacho rico desde otras vertientes que no sean las económicas, es decir desde el estudio, desde el deporte, desde la bronca (los pleitos), esos elementos que son de desquite frente a una situación económica precaria claramente influyente que sufren los estudiantes del Mejía.

Entonces todo ese ímpetu nacionalista estaba marcado por la necesidad de ser los primeros, los mejores, sobretodo cuando se enfrentaba a colegios particulares, a colegios militares, porque había en el imaginario del Mejía la bronca frente a los militares. Es decir formalmente se combatía al militarismo, pero hacia adentro existía todo un manejo disciplinario no represivo, como en los otros colegios, en el tema de ser los primeros. Entonces para ser mejores que ellos teníamos que marchar mejores que ellos, tocar la banda más fuerte que ellos; entonces éramos anti militares y sin embargo reproducíamos los ritos militaristas, esa era la paradoja.

Nótese de qué modo Eduardo resume lo que define una paradoja: el colegio por expresar siempre la voluntad de ser el primero en relación a los otros colegios, de tener que reafirmar en cada momento el valor irrenunciable del “patrón” que representa, tiene que seleccionar a un adversario que sea digno de su valor que este a su misma altura, y esto es el colegio militar con quien entablar una competencia sin fin, y hacerlo recurriendo a los mismos gestos empleados por sus “enemigos” a los que

despectivamente se los llama “gorilas”. Lo que tenemos es entonces la reproducción de gestos militaristas para enfrentarse a “lo militar”. Esos gestos son: la conformación de un consejo estudiantil “guerrero”, la banda de guerra, los estandartes y toda la simbología que esta utiliza, los colores (priman el amarillo y el negro igual a los que identifican al colegio militar), las competencias deportivas y en ciertas ocasiones hasta la pelea. Eduardo no recuerda muy bien de donde viene el término “patrón”, sin embargo está seguro de que se utilizaba para afianzar supremacía por sobre el resto de colegios, especialmente los particulares, los católicos y militares, *“era como crearse un estatus, de estar sobre el resto”* afirma.

La banda de guerra

Una de las prácticas con las que se reproduce el gesto “castrense” es la conformación de las bandas de guerras, conjuntos musicales compuestos por estudiantes entre los que priman los que tocan los tambores, en virtud del hecho que es el tambor el instrumento necesario para determinar la cadencia de la marcha. Cada colegio tiene una banda y en todos es motivo de orgullo porque representa el signo principal de su identidad. Las bandas actúan en desfiles cívicos que conmemoran las “fechas patrias”, aquellas que se refieren a batallas, independencias, fundaciones de ciudades, etc., que van marcando el calendario escolar. Los miembros de las bandas visten uniformes “militares”, llevan los estandartes del colegio y hacen gestos marciales al ritmo de los tambores. El “patrón Mejía” tiene en muy alto el nombre de su banda guerra, la que ha llegado a ser considerada la mejor.

La banda del colegio, la banda de guerra del colegio, es una cosa muy especial dentro del Mejía, antes lo era y ahora es mucho más, yo diría ahora es una estructura, dentro de otra estructura que es el colegio. Ahora tu vas a la entrega de reconocimiento al abanderado, posesión del consejo estudiantil, están todos de la banda de guerra, ubicados firmes, ubicados como guardia, con sus cascos, entonces cuando yo fui por última vez al Mejía, dije estoy entrando a una academia militar.

No todos los estudiantes pueden conformar la banda. Solo en base a una selección. Por estatura por ejemplo. Tu para ser del tambor debes tener determinada estatura, sino no tienes no puedes ser, y ese mismo criterio se aplica en la policía y en el ejército. Además debes ser destacado como estudiante, si no recuerdo mal debes tener un promedio de 17 o 18 sobre 20 sino no puedes entrar en la banda, y dentro de la banda de guerra hay todo un proceso de jerarquización, el antiguo (igual que en el ejército), éste tiene poder sobre el nuevo. Incluso sucede que si tocas mal te pegan, así

claramente militarizado, la banda de guerra del colegio es claramente militarizado y ojo incluso se mantiene vigente la banda de guerra de los ex estudiantes, de los egresados del Mejía, cuyo cachiporrero es Frank Vargas Pazzos por ejemplo [se trata de un general de aviación hoy retirado muy conocido en el país además por haber sido candidato a la Presidencia de la Republica].

Gritábamos: Somos Mejía, Somos del Patrón Mejía, y la banda nuestra era con silbos (silbidos) y la frase ritual era: adelante el Mejía, adelante siempre irá, adelante siempre ha ido y jamás sucumbirá M E J I A, ese es el grito tradicional, ahora lo han cambiado un poco en entonación, pero le han agregado, “Hoy y Siempre” y gritan “!M E J I A!“, eso no había en mi época no, yo creo que existe un manejo, es exacerbar el chauvinismo sin un sustento como había en mi época, en mi época había militancia de izquierda, había profesores que practicaban el laicismo ahora se ha retrocedido en el laicismo, es una contradicción. Es un retroceso terrible en aspectos, yo veo por mi hijo, aspectos que apelan a Dios, hay textos que apelan a las buenas costumbres, pero las buenas costumbres entendidas como lo socialmente aceptado y aceptable, lo cual me parece terrible, en el Mejía no era así la formación. Mi madre, hasta ahora se va a verle a la Banda de Guerra del Mejía, es la más fanática del Mejía. Y más bien me reclama, y me dice: “*oye, tú deberías ir a la sociedad de egresados*”.

Conflictos con los otros colegios

El esquema que se reproduce en la puesta en marcha de los conflictos con los otros colegios es el del amigo-enemigo, y el enemigo es aquel que se debe inferiorizar con el insulto o denigrándolo. Eduardo dice que los otros colegios son calificados como “mh”: medio huevo, una clara insinuación a que son “ahuevados” es decir cobardes.

Nosotros le decíamos medio huevo y al Montalvo (que es otro colegio) le decíamos papá Montalvo, y como era más popular que el Mejía, nosotros nos bronqueábamos (peleábamos) con el Montalvo y también con el Montufar a pesar de ser de la misma extracción de clase, precisamente porque todos compartíamos la enemistad con los otros colegios “añiados” (pijos). Por otra parte imagínate una vez hubo una bronca a la que participé con el colegio militar, fue bronca porque en esa fecha se les mandó a los cachorros a hacer las barras, y claro los cachorros que eran del Mejía se empezaron a exacerbar, y los militares les pegaron, les golpearon, les trataron realmente mal. Era el tema de que éramos así – conflictivos -, y los del militar les pegan a los chicos les dan con correas y todo, entonces llegan muchos heridos, golpeados al colegio, y un hecho así ya no pasa por profesores o inspectores, ahí se trata de una organización interna del consejo estudiantil, entonces vamos quinto y sexto al colegio militar, y les dijimos ahora sí van a ver ustedes que se han metido con los pequeños, ahora es con nosotros el enfrentamiento. Empezaron a darnos bala para persuadirnos, pero ¡qué va! esto nos enfureció más. Entonces tratamos de ingresar, ellos nos lanzaban disparos al aire, quemamos llantas, les decíamos cobardes salgan, pero claro las autoridades no les permitían porque hubiera sido una masacre, porque nosotros éramos alrededor de unos ciento cincuenta.

Un elemento más de la paradoja que se ha señalado arriba en torno a que el enfrentamiento con los estudiantes del colegio militar se diera utilizando ritos militaristas, es la constatación de que para muchos en el colegio la mayor aspiración es

volverse un militar o un policía. De hecho muchos oficiales militares o policiales salieron del Mejía.

Masculinidad

En el Mejía se condensan las formas de una masculinidad hegemónica más tradicionales: jerarquización, disciplina y subordinación, pruebas de valentías para “hacerse hombre”, castigos físicos, capacidad para la pelea, entre otras. En buena medida estas formas se concentran en la acción de *Cachaflor*, profesor de educación física, figura emblemática del colegio que sin embargo trasciende el espacio del Mejía volviéndose un icono de la disciplina y de las competencias de gimnasia, siendo reconocido y adquiriendo una fama muy grande por su severidad con la que realizaba el entrenamiento y la formación de los jóvenes en los ejercicios corporales. Varios testimonios confirman que los métodos utilizados por este profesor para “formar” siempre fueron violentos. Reprimendas, humillación y golpes físicos eran los recursos empleados, que generaban miedo en los jóvenes paralizándoles en toda posibilidad de réplica, lo que terminaba por generar una relación de profunda subordinación.

Había profesores que eran un símbolo en el Mejía, el profesor de educación física *Cachaflor*, por ejemplo, era de los más exigentes y lo era para hacernos hombres, con una disciplina vertical, pero amparada o escondida bajo el chauvinismo. Tenías que ser bueno en todo, el Mejía debía ser bueno en todo, entonces tenías que marchar bien sin equivocarte, tenía que ser aseado porque el Mejía no puede ser un sucio. Ese tipo de cosas estaban respaldados en una imagen lírica del Mejía que debía ser el mejor. Pero, ¿por qué el mejor? Porque era un colegio fiscal, colegio de gente pobre, y los pobres debíamos demostrar que sí podíamos ser los mejores en todo.

Al profesor “*Cachaflor*” nadie lo cuestionaba porque él reivindicaba la represión a partir de la figura del Mejía; por ejemplo él podía ir y te pateaba porque le estabas haciendo quedar mal al Mejía, porque un buen Mejía no hace eso. Cuando hacíamos educación física nos decía que nos saquemos los zapatos y las medias (porque te iba revisando si estabas cortado las uñas etc.) si no estabas bien te pateaba. y pobre de uno si mostrabas dolor y no te aguantabas. Recuerdo de un compañero a quien le dio un chirlazo en la espalda porque lo vio que estaba sucio el cuello y le dijo: ¡Cómo carajo” un mejía va a ser sucio!, has de tener una enamorada pendejo y así la haces quedar mal. Si estos hecho hubiesen sucedido fuera del colegio o si no hubiesen estado respaldas por “una idea del Mejía”, una idea consolidada de cómo debía ser el colegio, habrían provocado reacciones violentas. Otra vez, acuerdo de un profesor que le insultó a un estudiante, y el estudiante lo desafió a golpes, entonces el profesor le dijo “perfecto, pero no en el colegio, porque vamos a deshonorar al Mejía vámonos a la Alameda [un parque]. Efectivamente se pegaron y nosotros le hicimos barra al

estudiante, y luego el profesor se acercó a darle un apretón de mano y le dijo “eso es ser Mejía”.

A nosotros nadie nos podía cuestionar, mientras que ahora creo que ha habido como un disciplinamiento por lo que a los estudiantes les han quitado esa capacidad de ser rebeldes, de tener libre iniciativa. Ahora el laicismo está herido de muerte en el Mejía, que es el colegio que mayormente dio la lucha laica, no sería de extrañar que por ahí un profesor diga vamos a rezar un Padre Nuestro en el Mejía, y esto sería terrible.

En el Mejía, los primeros y segundos cursos tienen un nombre, se les dice los cachorros, entonces los cachorros del Mejía tenían que aprender desde las barras, el himno y todo, entonces ahí se nos decía el patrón Mejía, y se le inculca, hasta ahora veo, ese lema en latín que dice *per aspera at astra*, es decir por los caminos con asperezas hay que pasar para alcanzar la cumbre, hay que saber sacrificarse para superar los obstáculos porque al final llegas a la cima.

En el Mejía te haces hombre a la fuerza, ser hombre significaba pegarse, trompearse, que no te debes dejar “cargar” decíamos en esa época.

Tenías que defender tu masculinidad a codazos y a golpes, ahí te ganabas el respeto. Yo siento que éramos, sobre todo con los cachorros, profundamente tiranos. Los cachorros por su condición de inferioridad tenían que pasar por fases como en un cuartel militar. Había bautizos, en los que debían recibir golpes para obtener como recompensa un sándwich.

Otra cosa que se veía era la lealtad, por ejemplo cuando se hacían cosas para fregarle al inspector, nadie delataba a pesar de que había amenazas de que si no se decía quien eran los responsables todo el curso recibiría 0 en las calificaciones. Cuando salía de la clase el profesor se convencía al que había sido, pero para que el mismo asuma y le cuente al profesor. Por esto existía un código estricto, solo cuando el culpable se daba cuenta de que todo el colectivo estaba sufriendo debido a lo que había hecho él decía, “¡yo fui!”.

Las reglas y las formas de comportamiento al interior del colegio son incorporadas por las familias. En efecto, son ellas las que han seleccionado este centro de estudios especialmente para que los hijos tengan una educación “fuerte” que los “haga hombres”. Eduardo confiesa que a su segundo hijo le dijo que lo iba a matricular al Mejía para que el colegio le corrigiera “*esas ínfulas de aniñado que mostraba*”.

La decisión que los padres de familia tomaban seleccionando el Mejía para sus hijos, significaba que si a veces éstos llegaban con un moretón en la cara debido a alguna pelea, este hecho no solo venía tolerado sino que podía ser leído como una prueba de hombría.

El padre de Eduardo, que había estado en el Mejía y no había podido graduarse ahí y sus padres decidieron enviarlo a un colegio religioso para culminar el bachillerato, “era muy hinchado del Mejía, hizo de todo para que estudiáramos ahí y entonces cuando llegábamos a la casa golpeados, él nos decía: mira así se forma uno. Nunca tenía disensos con el

colegio, solamente una vez protestó porque me quisieron negar la matrícula en sexto curso, recuerdo que éramos 8 a los que querían negar la matrícula, nos acusaban de haber roto una puerta en una manifestación. Entonces mi padre habló con el rector, ¿y cuál era su argumento? era uno increíble porque decía: yo puse aquí a mi hijo precisamente porque... ¡este colegio garantiza la libertad de expresión que ahora usted le quiere negar!”.

Imaginarios de Nación

Finalmente, pregunto a Eduardo sobre cuáles son los imaginarios que en torno a la Nación ecuatoriana circulan en el colegio. Lo que sobresale es la idea de una nación que se va constituyendo por una permanente vulneración y por el eterno enemigo peruano. Los estudiantes del colegio se perciben como los portadores de una tarea, la de no solo apoyar a la nación cuanto revertir la imagen perdedora que ha tenido en el pasado y transformarla en una nación triunfadora. También se evidencia de modo emblemático la tensión entre la influencia de la iglesia católica y el proyecto laico en la educación que existe desde la implementación del proyecto liberal alfarista.

La idea de nación es muy fuerte, yo creo que hay un elemento general, no solamente de los que estudiamos en el Mejía, creo que en general de todos los que estamos, los que pasamos esa época en la educación secundaria, y es que es una nación que tienen raíces profundas en la historia, ese es el mensaje que nos dieron. Y sin embargo que la nación ha sido muy maltratada, muy venida a menos y que era necesario fortalecerla, ese era un poco el mensaje que uno recibía en la época colegial. Recordemos que hay el fuerte componente de un problema no resuelto con el Perú, que no marcó solamente a mi generación, sino a las generaciones anteriores, y también a las generaciones posteriores. Nosotros teníamos una materia que era Cívica, en la que se resaltaba los valores de la nación ecuatoriana, de la Patria, que habían sido humillados, pisoteados, por enemigos externos, pero también por enemigos internos, y los enemigos internos eran los malos gobiernos; se insistía mucho en esas cosas. La heroicidad del soldado ecuatoriano no estaba en duda, ni siquiera en el Mejía, lo que era muy cuestionado era el manejo que hizo el gobierno de Arroyo del Río, cuando firmó el protocolo de Río [en base al cual al Ecuador le venía cerciorado una parte significativa del territorio amazónico para que el Perú tomara su posesión]. Era algo muy intenso, porque nosotros nos criamos con el criterio de que el Ecuador era y es amazónico, y ese es un slogan utilizado como ahora que se habla que “la Patria es de Todos”, en esa época: “el Ecuador, es, ha sido y será un país amazónico.

Entonces se insistía mucho sobre el hecho de que el Perú nos había robado territorio, nosotros en definitiva creíamos de que la nación ecuatoriana tenía raíces muy profundas en la historia pero que había sido muy maltratada por agentes internos y externos. Esa es un poco la idea general. De ahí que se decía: somos una “patria

chica”, pero en cambio somos grandes en historia”. Lo que sabíamos era que éramos un país que tenía referentes históricos importantes. Para nosotros el iniciador de la nacionalidad, desde el punto de vista de la educación, en aquella época era Atahualpa. Un Inca quiteño, y claro en nuestro imaginario, la guerra con Huascar, era la guerra entre Ecuador contra Perú. Claro nunca nos atrevimos a pensar mucho o demasiado en el hecho de que el Ecuador y Perú como repúblicas, o como estados, no existían en esa época. Pero claro, Atahualpa es lo nuestro y Huascar es el traidor; es el hermano traidor, representado por el Perú. Y Atahualpa estaba en los libros, representado de modo fuerte. Entonces eso nos duró mucho tiempo, hasta que - ya universitarios - empezamos a leer otros textos, leímos textos peruanos y ahí la historia era completamente contraria. Entonces esa historia que se nos había enseñado en el colegio, que se había como naturalizado, empezó a entrar en contradicción, y empezar a entender que era un discurso. Pero en aquella época, sin duda, ciento por ciento creíamos en ese tema: Atahualpa el iniciador de nuestra nacionalidad, además indígena rey, era noble finalmente, era Inca, que le venció al traidor, su hermano Huascar. De ahí que era lo único que podíamos reivindicar desde lo histórico respecto del levantamiento con los del sur, el único hecho del cual salimos victoriosos. Este hecho se reflejaba también el día del juramento de la bandera, que era un coro muy solemne para recordarnos que fuimos ganadores al menos una vez con la victoria de Atahualpa frente a Huascar. Así los únicos dos triunfos que puede exhibir una idea de nación, son el triunfo de Atahualpa contra Huascar, y el triunfo de Sucre contra Lamart en la famosa batalla de Tarqui; no hay más en la historia escolar. Entonces estos actos son como sublimados, claro hay otros hecho que no se los toma en cuenta, son mudos, como las derrotas, etc. Esto es a grandes rasgos el escenario general que nos inculcaron de estudiantes a todos, no solamente en el Mejía”.

Eduardo reseña como muchas de esas ideas en torno a la nación estaban presentes y llegaban a ellos vía textos escolares, que en su época venían elaborados directamente y distribuidos por el Ministerio de Educación tanto a colegios fiscales como particulares. Es indudable que la derrota padecida en el 1941 ante el Perú, que obliga al Ecuador a firmar el tratado de Río el año siguiente, en el que se estipula la pérdida de una parte importante del territorio nacional, haya conducido a una radicalización del discurso chauvinista precisamente en los colegios y escuelas normales. Según Luna, si bien el componente territorial siempre estuvo presente en los discursos nacionalistas de las décadas pasadas, sin embargo era un factor secundario, mientras que a partir de los años 40, “el tema territorial se convierte en el factor gravitante en la construcción del imaginario colectivo y de la identidad nacional” (inédito:16). Siempre según Luna, la exigencia de mantener vivo el problema territorial en contra de los argumentos peruanos, significó que muchos historiadores o escritores ecuatorianos recurrieran a la invención de un estado “indio” –el Reino de Quito– para justificar por medio de una

legitimidad ancestral la posesión de amplios territorios en los que el reino se había desarrollado (ídem:17)¹³¹.

De ahí que se volvía crucial la elaboración de nuevos textos escolares que sostuvieran esas nuevas tesis nacionalistas.

En esa época el Estado tenía muy fija la formación, es decir la elaboración de textos. Ahora nosotros en el Mejía teníamos una fuerte influencia antimilitar, éramos enemigos de los gorilas actuales, de los militares actuales y sin embargo reivindicábamos lo heroico que eran los soldados ecuatorianos en las gestas contra el Perú en el 41. De hecho el héroe, uno de los héroes quizá el más grande de la guerra del 41, en el Mejía era el teniente Hugo Ortiz, que se enfrentó él solo con su pelotón a una cantidad 5, 10 veces mayor de peruanos, exactamente como Abdón Calderón el que había sido el héroe de la batalla de Pichincha por la independencia de los españoles. Resulta que el militar Hugo Ortiz había sido del Mejía. Entonces eso como algo muy Mejía, hacía referencia al tema de la identificación con los enemigos de la nación.

La mayor identificación que tienen los estudiantes del Mejía es con el “viejo luchador” Eloy Alfaro, quien rebasa incluso la figura del propio José Mejía Lequerica (el patrón) que dio el nombre al colegio. El general Alfaro es considerado el emblema de una idea de nación ecuatoriana por su ideología liberal y por sus gestas heroicas y batallas relacionadas con la nación: “Alfaro está luchando contra el Perú en 1910, siendo Presidente de la República no duda en encargarse del poder para irse a la frontera a luchar contra el enemigo. Entonces el espíritu del Mejía se encarna en Eloy Alfaro”.

Eduardo lamenta que el laicismo, razón de ser de la existencia del Mejía desde su fundación, ha sido herido de muerte porque los sectores pudientes del país, las elites, se opusieron violentamente a este proyecto. El gran líder (Alfaro) es asesinado y arrastrado y las ideas del laicismo con él. Lo que prevalece entonces es el imaginario de una nación o mejor de un Estado ecuatoriano que habría cumplido con el deseo de García Moreno de consagrarlo a la religión católica¹³².

¹³¹ Milton Luna en ese texto inédito cita al historiador Oscar Efrén Reyes quien escribió la Breve Historia del Ecuador, un texto en el cual el autor cita entre otros al padre Juan de Velasco que como hemos visto es a su vez el autor de la historia de la Real audiencia de Quito”.

¹³² Derek Williams (2007:319) escribe a propósito del gobierno de García Moreno: “A finales de 1873, una asamblea de dignatarios eclesiásticos en Quito ofrendó la “nación” ecuatoriana al ”sagrado y

El Estado ecuatoriano nunca logró ser laico y se entregó al Sagrado Corazón de Jesús. Las Fuerzas Armadas son devotas de la virgen de la Merced. La Policía tiene la virgen del Cisne como su patrona. Entonces creemos que la tarea del Mejía está aún por cumplirse. Esta tarea es poder salir de la frustración y construir una nación no perdedora sí triunfadora.

Textos escolares

En este apartado analizaremos los contenidos de algunos de los textos escolares que se utilizan en escuelas y colegios particulares y fiscales de Quito y del resto del país. El análisis no pretende en absoluto ser exhaustivo y sobre todo no se lo realiza de modo longitudinal ni en un lapso temporal histórico, lo que permitiría dar cuenta del proceso según el cual los textos escolares hayan ido apareciendo a lo largo de un determinado periodo. Más bien se trata de una aproximación a un número reducido de textos – algunos de los cuales seleccionados al azar– y en los que ir rastreando varios de los ingredientes de lo que hemos definido como discursos militarista y de masculinidad hegemónica.

Los textos son: “Terraño”, texto para cuarto año de educación básica que se usa desde hace medio siglo y cuyos autores son los cónyuges Laura A. de López y Raúl López (edición 2008)¹³³; “Sociales y Realidad nacional” para el tercer curso de Bachillerato Técnico, texto concebido por Cosme Morales Ponce (edición 2004); “Cívica y valores” para sexto curso del bachillerato del autor Alejandro Martínez Estrada (edición 2003); y un texto de los más recientes, publicado en 2009, bajo la supervisión del Ministerio de Educación que se titula “Ecuador cívico”, de educación cívica, para el bachillerato, editado por Edinun.

amantísimo Corazón de Jesús”. A su aprobación por parte del Congreso unas semanas más tarde, Ecuador se convirtió en la primera y única república de Hispanoamérica en consagrarse a sí misma al culto del Sagrado Corazón”.

¹³³ Según Milton Luna se trata de uno de los textos más difundidos en el medio educativo ecuatoriano (op. cit.:22).

Terruño

Como el título lo indica, se trata de un texto que pretende “sacralizar” al territorio por medio de una operación esencialista que traduce ese espacio físico en el que se ancla la vida de una ciudad, de una región o de un país.

El texto se abre con una carta escrita por la autora en su aniversario de “bodas de oro”, en cuyo párrafo final se dice que la obra debería aportar positivamente al trabajo del maestro, quien deberá inculcar “en los niños el amor y el respeto a su terruño”.

El primer contenido que se desarrolla son los “símbolos nacionales”: el himno nacional, el escudo de armas, la bandera nacional, la planta nacional. Del himno se hace notar su fortaleza y la permanencia de su letra, dado que en varias ocasiones se ha intentado variarlo. “Pero nadie ha conseguido modificarla, porque en su letra está presente la historia de la Patria”. Lo que es indiscutible entonces es la “historia patria”, que no puede modificarse y queda fijada en la letra del himno a la manera de una inscripción en una piedra. De ahí que la veneración y el respeto totales son la actividad que los alumnos tienen que realizar como parte del aprendizaje. La letra contiene algunos significantes de interés en los términos de lo que hemos definido como militarismo y masculinidad: “romper ese yugo servil”; “de esos héroes al brazo de hierro nada tuvo invencible la tierra”; “al león destrozado se oía de impotencia y despecho rugir”; “oh Patria (...) que nos dio el heroísmo feliz; de las manos paternas la hubimos; nadie intente arrancárnosla ahora, ni nuestra ira excitar vengadora (...)”; “venga el hierro y el plomo fulmíneo, que a la idea de guerra y venganza se despierta la heroica pujanza, que hizo al fiero león sucumbir”.

De los otros símbolos nacionales el texto reporta sus respectivas minucias descripciones, de cada parte del escudo de armas o de color de la bandera se establece un significado que a su vez remite a un valor. Del primero “la gloria”, “el triunfo”, “el poderío”, “la grandeza”, “el valor” son algunos. Del segundo símbolo el de la bandera, que un decreto del general Alfaro determinó que debía tener el amarillo con una latitud doble a la de los otros dos colores (azul y rojo), se recuerda que en las fiestas cívicas debe ser “izada aprisa y arriada despacio” y hay que guardarle siempre “veneración y

respeto”. La bandera tiene su propio día nacional en el que se la festeja que es el 26 de septiembre¹³⁴.

Como se ha dicho, existe una planta que es asumida como símbolo nacional, es la quina o cascarilla, y ello se debe a su origen ecuatoriano, a su virtud medicinal y a su belleza. El capítulo dedicado a los símbolos nacionales se cierra con una “ofrenda a la Patria” en la que se puede rescatar la frase: “lo que soy y lo que tengo de lo debo, Patria mía”. Ha de notarse que en los contenidos analizados hasta aquí nunca asoma la palabra “nación”, en su lugar sin embargo varias veces como hemos visto se dice “patria”.

Si en el himno nacional se inspira claramente en las gestas libertarias de la independencia de España, siendo este país el que se identifica como enemigo del Ecuador naciente “Indignados los hijos del yugo que te impuso la ibérica audacia”, en el himno dedicado a Quito (compuesto aproximadamente 80 años más tarde que el primero) que se describe a continuación en el texto, España es reivindicada de algún modo como “madre patria” y “amiga” y Quito es nombrada e invocada como “ciudad española en el Ande”. Su grandeza se debe al mismo tiempo al hecho que la hizo Atahualpa y también porque España la amó. En efecto, en la descripción del escudo de armas de Quito consta claramente que este ha sido una concesión de los reyes de España a la ciudad por motivos que se anotan: porque los vecinos de la ciudad “apoyaron para que los españoles pudiesen tener bajo el yugo real a los indígenas”.

Pienso que estos contenidos disimiles o abiertamente contradictorios que hemos señalado, que además de referirse a los españoles una vez como enemigos acérrimos y otra vez como amigos entrañables, establecen dos versiones del “yugo”, la una en la que la patria se crea cuando se libera del yugo español y la otra en la que Quito se crea para

¹³⁴ Cuando el *Terruño* describe la bandera del Ecuador y el tricolor nacional reporta para cada uno de estos términos las letras de dos himnos diferentes, la sorpresa que el lector se lleva es que del tricolor se dice que el autor es ecuatoriano y de la bandera se dice que es guayaquileño. Considerando que el *Terruño* es un libro que se usa en la provincia de Pichincha, ¿se trata de un error involuntario o es el signo del regionalismo que existe entre las mayores regiones de la sierra y la costa –Pichincha y Guayas–

mantener bajo el yugo a los indígenas¹³⁵, pueden resolver esta condición de contradicción a pacto que se los encuadre en la transmisión de valores de mayor trascendencia. En efecto el texto señala en rojo, es decir resalta gráficamente, un conjunto de valores que se repiten a lo largo de sus páginas: “fortaleza”, “nobleza”, “lealtad”, “respeto”, “veneración”, “soberbia”. Valores masculinos y militaristas que apelan más a los sentimientos que a la racionalidad, la cual podría invocarse si en el texto hubiese explicaciones en torno a las contradicciones señaladas.

Antes de llegar a tratar una serie de temas generales, el Terruño emplea unas cuarenta páginas (el texto completo consta de 384) para describir escudos, banderas e himnos de la provincia y de los diversos cantones que la componen. Son más de una decena de símbolos y la relativa explicación del significado de cada forma y color, además de las letras de los himnos. Hay que recordar que los escudos son siempre “de armas” y que las letras de los himnos se refieren principalmente a gestas militaristas.

(Del himno a Pichincha):

No es de shyris vivir de rodillas, nuestra insignia es luchar y vencer, la grandeza del pueblo se forja en la lucha por la libertad.

Si otra vez nos reclama la Patria la victoria alcanzar en la lid, empezando de nuevo la historia cambiaremos por ti el porvenir.

El libro contiene un capítulo dedicado a “Cuentos, Fabulas y Poesías” en el cual se evidencian contenidos que vale la pena señalar. Observemos el resumen de ese cuento:

Dos hombres blancos llegan al África con un esclavo negro para apoderarse de un tesoro de millones de “dólares” de una tribu de indios. Estos dos personajes se muestran valientes al mater un tigre feroz que los ataca, sin embargo el esclavo negro es arrastrado por una boa pitón hasta desaparecer en el pantano. Para cumplir con la misión los dos intrépidos blancos despistan a los ingenuos indios empleando astutamente unos fuegos pirotécnicos, lo que les permite apoderarse del tesoro y regresar triunfantes y millonarios a su patria.

Es un cuento que reconoce y valora una masculinidad colonial y racista, que asume que los legítimos dueños del tesoro (que está compuesto por dólares y no cualquier otra

¹³⁵ No hay que olvidarse que el icono patrio por antonomasia, que es Atahualpa, es indio.

moneda o especie), son los blancos, además de reafirmar el valor de las pruebas cuya superación es necesaria para obtener el resultado deseado.

Un contenido relevante para los fines de este análisis que atraviesa el libro en su totalidad es la caracterización que se hace de los personajes históricos. Sus cualidades apelan siempre a condiciones de masculinidad incluso cuando se trata de mujeres.

Así, Huaynacápac era “hombre de pocas palabras, justo y duro para castigar”; Artigas (padre del Uruguay): “siempre demostró valor y coraje”; Montalvo: “cuando supo que García Moreno había asesinado dijo: “mi pluma lo mató”. Atahualpa (desde niño): “tuvo carácter fuerte. De cuerpo robusto, sus enormes ojos se le irritaban fácilmente cuando sentía cólera. (De adulto): “era más alto que mediano de estatura, siempre se mostro fuerte con los malos vasallos. Por los ojos se le conocía al hombre guerrero, valiente. En su mirada había cierto aire de ferocidad, fue el Inca más querido respetado y temido de los indios”.

Rumiñahui: “luego de que Atahualpa fue toma prisionero por los españoles, Rumiñahui organizo la defensa del territorio, nada lo acobardó, más de un año y medio peleó sin descanso, prefirió lanzarse a los abismos antes que caer prisionero, murió sin confesar sus secretos, sin pedir misericordia, sin reclamar perdón a nadie”. Píntag: “era notable en él su valentía, sólo después de bravas peleas pudieron apresarlo”. Abdón Calderón (herido a los dos brazos) en la batalla de Pichincha dice: “para vencer el enemigo no se necesitan brazos”. García Moreno: “un gran educador pero también el brazo de hierro”. Eloy Alfaro: “fue niño rebelde y alumno díscolo, constante lucha fue su vida”, “General de las derrotas”, “viejo luchador”.

La galería de “personas notables” consta de treinta y cuatro hombres y solo cuatro mujeres. Es interesante anotar brevemente los perfiles de cada una de ellas que permiten entender por qué están incluidas en esta galería de personalidades. Una es la reina española Isabel la Católica de quien se reporta como suyo el lema: “Tanto monta, monta tanto, Isabel que Fernando, y que aunque estuviese enferma, desde la cama gobernaba el mundo”; otra es Rosa Zárate que se describe como: “hermosa e inteligente, todos la conocían por su carácter varonil”, “también que una gran facilidad de palabra adornaba su persona, además de ser esposa fiel, madre valerosa, heroína ecuatoriana”. De la

tercera, Mercedes Gonzales, se resaltan sus dotes de madre, y finalmente tenemos a una santa, Mariana de Jesús, cuya imagen principal es la del sacrificio dado que: “la mayor parte de su vida la paso en su celda, sometida a cilicios, ayunos, cruces, coronas de espinas y cadenas. Allí aprendió a morir”. Ser madre, esposa fiel, tener carácter varonil y saber sacrificarse son las cualidades con las que el Terruño describe a las mujeres notables de la historia ecuatoriana.

Quiero finalizar este rápido recorrido por los contenidos del Terruño con una referencia a la policía nacional. De ella se afirma que sus obligaciones son entre otras, la de “juzgar y castigar a los culpables” – como si se estuviera hablando de jueces un papel que evidente no recae en la policía – y de “conservar la moralidad pública – como si de una entidad moral se tratara. Al finalizar su descripción se invoca a que todas las personas le debemos “mucho respeto y gratitud”.

“Ciencias Sociales” y “Realidad nacional”

Elaborado para estudiantes de bachillerato (de tercer año), entre los objetivos de este libro consta el de “entender la dinámica geopolítica que ha producido la desmembración del territorio ecuatoriano” poniendo en evidencia que el asunto territorial es uno de los más importantes de tener en cuenta. La historia patria que se reporta es la de la época republicana y, del mismo modo que se ha visto para el Terruño, de lo que se trata es de narrarla por medio de una galería de personajes (la historia pensada en términos de acción de personas y no de procesos). Existe una sección que se llama “curiosidades”. La primera de ellas es que: “la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”, así califica el libro a la democracia: una curiosidad.

De los hechos y obras que se atribuyen a los personajes históricos, el texto sugiere una distinción entre aspectos negativos y positivos, es decir una aproximación valorativa basada en una dicotomía. A la base del período republicano se indica al militarismo (se distingue entre extranjero y nacional) como su acción principal aunque en el apartado que se denomina “mini diccionario” no se incluye explicación alguna sobre ese el significado de “militarismo”.

De Flores –el primer presidente del Ecuador (que era venezolano)- se afirma que: “no tuvo una educación formal. Se dice que fue analfabeto. Pero cuando empezó a escalar los rangos militares emprendió su autoeducación. De García Moreno se afirma: era capaz de viajar toda la noche a caballo de Quito a Guayaquil con la finalidad de observar personalmente cómo trabajaban los funcionarios públicos”. “Ponía en todo los medios humanos para triunfar”. De Eloy Alfaro dice: “no fumaba, no bebía, no era libertino. Como buen retoño de la raíz hispánica, tenía un alto un concepto de la hidalguía”.

El arzobispo Gonzales Suarez escribió en aquellos días [a propósito del diferendo con el Perú de 1911 en época alfarista] sobre este tema: “Si ha llegado la hora de que el Ecuador desaparezca, ¡que desaparezca!, pero con el arma al brazo, y no enredado en los hilos de la diplomacia.

Sobre la revolución juliana de 1925 protagonizada por un grupo de militares el texto afirma que: “como todos opinaban y nadie entendía, el ejercito designo al Dr. Isidro Ayora como presidente constitucional”, un signo del tutelaje militar de los gobiernos civiles”. De la invasión peruana de 1941 se hace hincapié sobre que las fuerzas armadas nacionales lucharon en desventaja con escasos hombres y medios bélicos (debido a la desorganización de los gobiernos para solucionar el viejo problema de límites), “y solo con el patriotismo y el entusiasmo del pueblo que ama a su tierra y a su historia”.

La perspectiva moralista y militarista del texto aflora con relativa claridad cuando se describe el corto período presidencial de Arosemena Monroy (quien sucede a la cuarta presidencia de Velasco Ibarra): “debido a su inveterada afición al alcohol protagonizo algunos hechos bochornosos para la dignidad que ostentaba, por lo que (...) fue depuesto por los militares”. El tomar alcohol es definido por el texto como “vicio masculino” una expresión de de garciana memoria (Williams 2007), lo que infaliblemente llevó a Arosemena a que se hundiera como político. También se indica como responsable de su fracaso “ciertas tendencias antinorteamericanas”; ante esto el mando militar dio “paso a los cambios que el país necesitaba”. Renglón seguido el texto lamenta que los militares “pudieron haber cambiado el país pero solamente hicieron” (algunas cosas)...De Velasco Ibarra se dice que tenía “atributos de jefe”, “fanático de la acción e incapaz de estarse quieto en lo material ni en lo ideológico”.

Llegando ya a la sección de “nuestro tiempos”, en una breve reseña se afirma que los últimos 25 años –desde el retorno a la democracia hasta la actualidad– el país ha ido de mal en peor. Entre los momentos peores se indica a la capitulación que protagoniza el presidente Mahuad ante el vecino sureño (el Perú), quien le “entregó otra parte del territorio”, y “regaló el territorio que habíamos defendido por cientos de años”. Este “hecho” hace del gobierno de Mahuad –según el texto– el peor gobierno de los últimos tiempos.

(De “La invasión peruana en el Cenepa”)

El gobierno de Sixto Duran tuvo que enfrentar la invasión peruana en el río Cenepa, en la región oriental. Era sabido que este río era un referente de la inejecutabilidad del Protocolo de Río de Janeiro. Para inicios de 1995 el ejército peruano se tomó estos sitios enmarcados en la cordillera del Cóndor, pero fueron repelidos por nuestras Fuerzas Armadas. Nuestro ejército combatió valientemente al invasor y le infringió grandes pérdidas humanas. Se dice que no menos de mil soldados peruanos quedaron muertos en la selva, en tanto que nuestra aviación destruyó cuatro helicópteros de combate.

Una treintena de hombres ecuatorianos perdieron la vida defendiendo nuestra heredad, más unos ochenta heridos, y pese al ultimátum peruano y a la presencia del presidente Alberto Fujimori no cedimos un paso, Tiwintza fue el baluarte de nuestro ejército y las numerosas fuerzas peruanas no pudieron desalojarnos.

Para el 17 de febrero se firmó un alto al fuego, que fue aprovechado por el Perú para atacar de nuevo, con resultados catastróficos para el vecino sureño. Solamente en mayo de 1995 los países garantes lograron la separación de las fuerzas en contienda.

El presidente Sixto Duran Ballén, el alto mando con el general José Gallardo Román, el general Paco Moncayo, los coroneles Luis Hernández y José Grijalva, entre otros, fueron los que planificaron con éxito al defensa de nuestras tierras. A esto se sumó el patriotismo de todo el pueblo ecuatoriano.

El texto publica una foto del presidente Duran Ballén rodeado de militares y está claro que el principal contenido expresado en torno a su gobierno es “la defensa de nuestras tierras” del invasor peruano pasando por alto otros aspectos relacionados por ejemplo con las decisiones económicas que ese gobierno tomó y que fueron de las más impopulares. Ha de resaltarse aquí la utilización de una retórica militarista que impregna de patriotismo al problema del diferendo territorial con el vecino del sur; es una narración que parece de “otros tiempos” de aquellos en los que se venía constituyendo la patria, tiempos de independencia. También es oportuno señalar que los militares citados en este fragmento terminaron todos por convertirse en actores políticos y candidatos a elecciones populares: una vez más la guerra entrega una visibilidad tal que

algunos aprovechan para alcanzar cargos políticos. Resulta evidente cómo la utilización de una perspectiva militarista y patriótica en relación al “asunto territorial con el Perú” determina el profundo contraste con el que el texto explica lo actuado por los presidentes Duran Ballén y Mahuad: el primero trajo del conflicto del Cenepa consecuencias beneficiosas para su gobierno, el segundo por firmar la paz con el Perú (y un mal manejo económico) fue defenestrado. El texto además duda de la firma de paz (en el capítulo de la breve historia de límites la paz definitiva es un interrogante) porque afirma: “se ganó, aparentemente, la paz entre los dos pueblos”, por ello invita al lector a no olvidar todos aquellos “hechos históricos” que pueden (y deben) sostener que seguir demandando al Perú por el territorio que cercenó es una legítima aspiración del Ecuador.

Es necesario recordar que:

De Quito salió la expedición que descubrió el río Amazonas;

Que Felipe II nos dio como escrituras la Cédula Real de 1563, que fijó nuestros límites verdaderos, como la Real Audiencia de Quito;

Que Jaén, Mainas, Valladolid siempre fueron nuestros territorios;

Que nuestros abuelos y padres dejaron sus vidas y su amor para que tuviésemos una herencia;

El General Richelieu Levoyer, héroe de nuestra Patria, decía: “Mientras el Ecuador sea un edén (...) siempre habrá envidia y deseos de arrebatar nos nuestra heredad. Por esto debemos estar preparados y no dormimos creyendo que ha pasado el peligro”.

Es interesante en primer lugar subrayar, aunque solo de paso, que la reivindicación de un territorio “originario” en base a estos recordatorios se da sobre la base de una concesión colonial - la cédula de la Real Audiencia de Quito entregada por el rey de España - que incluso es celebrada aún en tiempos recientes por la constitución de 1998 que en el artículo segundo de los principios fundamentales hace mención a la Real Audiencia como parte fundamental del territorio ecuatoriano.

En segundo lugar no se puede pasar por alto la reivindicación de una “tierra sagrada” ecuatoriana por la sangre derramada según una línea directa de masculinidad que define una herencia entre abuelos y padres. Llama también la atención el reporte de las expresiones del general Levoyer quien atribuye a la envidia el motivo por el cual los enemigos le arrebataron al Ecuador sus tierras, y que por ello jamás se puede dormir en paz. Como hemos visto la envidia es uno de los principales argumentos que los

miembros de pandillas esgrimen para justificar la acción violenta, también hablan como veremos más adelante de que es obligación de cada uno de ellos no dejar dormir el león que está a su interior: la coincidencia, si de esto se tratara, no podría ser más sorprendente.

En el capítulo correspondiente a la historia de los límites del Ecuador, el texto repasa el conjunto de tratados, protocolos y negociaciones que marcaron el diferendo con el Perú. El acento está puesto en la vulneración permanente que la patria ha padecido en este lapso de tiempo por un enemigo que ha querido “mancillar el honor de los ecuatorianos”. Un honor que no obstante es salvado por algunas figuras militares que supieron con valentía enfrentarse al enemigo, es el caso por ejemplo, de la actuación del capitán Moran Valverde que “desde el viejo cañonero “Calderón” derrotó al crucero peruano “Almirante Villar””. Lo que más nos interesa resaltar aquí es el modo como el texto considera a la paz, como un pesar como algo que hay que lamentar si se permite escribir lo siguiente:

Pese a que las Fuerzas Armadas del Ecuador defendieron exitosamente el solar patrio en la última confrontación de 1995, ganamos la paz;

Pese a que los países garantes demarcaron las fronteras con el Perú de acuerdo a sus intereses, ganamos la paz;

Pese a que defendimos con éxito a Tiwintza, el fortín del honor nacional y que éste pasó a manos del Perú, ganamos la paz;

Pese a que las Fuerzas Armadas y el pueblo ecuatoriano estaban en desacuerdo con los hitos que nos pusieron los países garantes, ganamos la paz.

Parece ser que estas consideraciones han sido redactadas por un militar o por alguien que tiene a bien plantear que el problema con el Perú era, es y será un asunto militar y que la paz, parafraseando a Clausewitz, es la prolongación de la guerra con otros medios (la única paz posible es una paz armada).

Cívica y valores

Se abre con un prólogo en el que se afirma que la cívica es una disciplina que fortalece en los y las estudiantes el amor a la Patria y la lealtad hacia sus valores. Estos valores que son intrínsecos de todo Estado moderno son el patriotismo, la nacionalidad y la

democracia. Debido a esta concepción, la materia a la que el texto remite es una combinación de cívica con valores.

Una fotografía que ocupa media página en la que se define la educación cívica retrata el conocido gesto de un joven besando la bandera del Ecuador que lleva la siguiente leyenda: “es importante despertar en la ciudadanía el civismo, para que contribuya al engrandecimiento del país”. Educar en civismo significa por un lado despertar y desarrollar los sentimientos de patriotismo y por el otro fortalecer la “identidad de la juventud con los valores, principios y tradiciones que caracterizan a nuestro país”. Se pretende balancear estos postulados que apelan a un nosotros con la idea de que hay que formar ciudadanos respetuosos de la diversidad cultural que sin embargo es la de la humanidad no del Ecuador (el Ecuador hay que pensarlo como un todo homogéneo, un nosotros precisamente). De todos modos parece prevalecer en la concepción de cívica lo que el texto llama “amor a la patria”, cuyo fortalecimiento depende – se afirma – de la historia porque descubre lo que hemos sido y lo que somos.

En el capítulo dedicado a la nación la foto que ilustra su definición es una batalla militar relacionada con la independencia a su vez considerada como parte del proceso de constitución de la nación ecuatoriana. La foto con la imagen de Rumiñahui plasmada en un busto que lo retrata en una pose de orgullo con el rostro mirando el horizonte, lleva un pie que dice: símbolo de la nacionalidad ecuatoriana. Otro párrafo expresa la indistinción de nación y patria, habiendo sido esta última una confederación de tribus que fueron conquistadas por los Incas y de ahí pasaron al dominio de Atahualpa. La lectura que se propone sobre la nación es un extracto de la Enciclopedia de la política de Rodrigo Borja ex presidente del Ecuador; en él el autor afirma que: “con la fuerza irresistible de la imitación se homogeneizan los usos y costumbres [las elementos fundamentales que hacen a la nación] y que “la tradición los trasmite hacia el futuro y forma entre las generaciones una continuidad en el tiempo”. Para de ahí pronunciar una frase llena de implicaciones: “La nación está formada más por los muertos que por los vivos”. Es probable que se trate de una alusión al carácter sagrado de toda nación que tiene su propio Panteón de héroes muertos como un elemento constitutivo.

Cuando el texto llega a tratar en torno a la patria, introduce una distinción con la nación porque afirma que la primera tiene que ver con la interiorización individual de la

segunda, por lo tanto con la subjetivación de aspectos de naturaleza psicológica. Se puede entender desde esta perspectiva que la patria es vista como aquello que suscita un sentimiento nacional y en efecto el patriotismo es entendido como el sentimiento que expresa el amor y la lealtad que cada individuo debe dar a la patria. Entre los deberes para con la patria constan dos que es menester mencionar. El primero es el de “respetar y hacer respetar los símbolos patrios” que como hemos dicho representan aquel conjunto de escudos de armas, banderas, himnos y fechas históricas que marcan el calendario escolar y la vida ciudadana. El segundo es “comprender el papel que en nuestra sociedad tienen las Fuerzas Armadas y Policía Nacional”, en una clara apelación a valores militaristas como fundamentales para pensar la patria.

Ecuador cívico

Para finalizar el análisis de algunos de los textos escolares me ocuparé ahora de un nuevo texto de educación cívica que recién ha sido adoptado a nivel de bachillerato. Quiero establecer una comparación con el anterior texto de cívica para mostrar que el Estado ecuatoriano por medio del ministerio de educación, se ha venido dotando de nuevos instrumentos analíticos y reflexivos cuya utilización ha permitido de algún modo ir depurando el texto escolar de las referencias militaristas, nacionalistas y patrioterías que hemos encontrado en los anteriores textos. Además, a pesar de que subsisten algunas de esas referencias, en su conjunto este libro apuesta a crear condiciones más favorables para la generación de un pensamiento más crítico. Al tiempo que se guarda bien de desacralizar la historia patria, propone una discusión de los acontecimientos históricos y de la formación de una “identidad ecuatoriana” sobre bases culturales, sociales y políticas, evitando alimentar la memoria por medio de la única recurrencia a figuras heroicas y guerreras. Ofrece en este sentido una perspectiva más compleja con la que abordar el problema territorial con el Perú que como se ha visto se ha ido reduciendo a un asunto puramente militar.

Aproximándonos a los contenidos del libro una de las primeras cosas que salta a la vista es la ausencia de fotos o imágenes que retraten batallas, gestas militares o héroes. En el capítulo dedicado a la patria sin embargo se observa el “infaltable” beso a la bandera, se pasa reseña a los símbolos patrios, los que “merecen un especial respeto” aunque ahí mismo se afirma que “un espíritu crítico no significa falta de patriotismo. El Escudo

Nacional merece respeto, lo que no quiere decir que no se pueda hacer un análisis crítico de él”, y efectivamente cuando se realiza este análisis –afirma el texto– “se notan ciertos limitantes, como no representar al país en todo su conjunto”.

En cuanto a la identidad nacional se argumenta que los símbolos patrios no son los únicos que la definen junto con los héroes nacionales; existen otros símbolos ligados a la producción cultural, a la música por ejemplo o a particulares especies animales características del país. Lo importante en términos conceptuales es que el texto defina la identidad como un proceso cambiante y no como algo anclado en un pasado incuestionable. Cabe resaltar que al hablar de elementos aglutinadores que configuran la “ecuatorianidad” se pone al mismo nivel un acto bélico como es la guerra del Cenepa con la competencia emprendida para la clasificación al mundial de fútbol.

Se reconoce que el país con la independencia ha heredado también “un sistema etnocentrista y excluyente que buscaba permanecer en medio de una gran inestabilidad por la pugna interna entre la clase política criolla, grandes hacendados y la clase militar que se organizó con la independencia”. Se problematiza el diferendo limítrofe y el conflicto con el Perú mostrando las consecuencias de un tratamiento que ha puesto énfasis en la enemistad. Por un lado se evidencia la secuela de impotencia, frustración y resentimiento que produjo por mucho tiempo; y por el otro, que se ha convertido en un elemento vertebrador de una unidad interna del país de este modo se mostraba como frágil por depender de la aplicación de una “simple” lógica del enemigo externo.

De ahí que el texto sugiere voltear la página para no seguir alimentando una historia que ha sido dolorosa y que sobre todo ha sido el signo evidente de una profunda incapacidad de ambos países de superar los problemas heredados del coloniaje y así mandar al traste con el sueño para el que lucharon los próceres de la independencia.

Tanto los pueblos de Perú como de Ecuador han sido víctima de malos gobiernos que han encontrado una forma de distracción en los diferendos limítrofes”. “Es peligroso fijar la razón de ser propia [la identidad] en un factor externo, mucho más en un sentimiento reivindicatorio, por más justo que sea.

El carácter más abiertamente antimilitar o no militarista es expresado cuando se establece que la tarea fundamental para permitir llevar a cabo un proyecto nacional es: “enmendar errores históricos que nos hacían creer que la fuerza de un país se mide por su armamento y no por su unidad interna”. La soberanía de un país no es una cuestión

que hay que salvaguardar militarmente, porque: “el mayor riesgo no es una posible invasión (...) sino la falta de atención, de servicios básicos a estas comunidades [se refiere a las fronteras con Colombia a raíz del conflicto suscitado recientemente con este país] para obtener una calidad de vida digna. Sigue siendo el Estado el gran ausente en estas zonas”.

Esta última frase asume el significado de una nueva visión en cuanto al rol histórico del Estado y su compromiso con el presente, que es el de una progresiva “desmilitarización” de la idea de patria y de su historia. Del cumplimiento de este compromiso que tendrá reflejarse en la proposición de diferentes contenidos pedagógicos, pienso que dependerá la renovación de los imaginarios sobre la nación, la vida y las relaciones sociales, la convivencia y equidad y la justicia, instancias a las que los discursos militaristas y de masculinidad hegemónica han condicionado a tal punto que muchos jóvenes han quedado atrapados, sin poder no solo cuestionarlos sino reproduciéndolos, sin darse cuenta muchas veces del daño que les puede acarrear.