



# Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

PHÁRMAKOI Y PROCESOS RITUALES:

ESCENIFICACIÓN DEL SACRIFICIO DE LA DESCENDENCIA

Rogelio Araujo Monroy

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesores: Dr. Raymundo Mier Garza

Dr. Pablo Fernández Christlieb

# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN

La conversión Inicial	5
La disputa primigenia	7
La explicación tentativa	9

## CAPÍTULO I

### EL PROSCENIO CULTURAL DE LA MUERTE

En el origen fue... la muerte	12
La drogadicción comunitaria y el drama social	16
La estructura emotiva de la comunidad local	23

## CAPÍTULO II

### BARRIOS TERAPÉUTICOS

Prácticas de cura y disputa terapéutica: los supuestos de base	26
El barrio terapéutico: territorio de la muerte y la resurrección	30
Producción cultural de la enfermedad	31
La respuesta social de la curación	32
Historia de los interrogantes	34
La articulación psicosocial y antropológica en la idea de barrio terapéutico	37
La antropología de la drogadicción	40
Observación 1	42
Observación 2	43
Observación 3	45
Observación 4	47
Epistemología de la investigación	48
El punto de llegada	50

## CAPÍTULO III

### LA CULTURA FILICIDA

Hipótesis del asesinato de los hijos	51
El origen de la persecución colectiva	51
El sujeto de la persecución	54
La tendencia persecutoria	55
El valor simbólico de la muerte	62

## CAPÍTULO IV

### EL ASESINATO DE LOS HIJOS

La acción filicida	65
El filicidio en los mitos	67
El principio del equilibrio demográfico	70
La explicación psicoanalítica	72
La perspectiva antropológica del filicidio	74
El filicidio ritual	77
Comunidad urbana y filicidio	80

La familia en perspectiva	93
Los sistemas familiares	97
La estructura básica de la familia	99
Grupo familiar público	101
Grupo familiar privado	105
El sistema familiar y la droga	107
El complejo familiar adictivo	108

## CAPÍTULO V

### ¡DROGA!: LA EFICACIA SIMBÓLICA DEL MAL

<i>La droga en perspectiva</i>	116
<i>Pharmakoi</i> : proyecciones míticas de sanación	118
Sociedades que enferman históricamente de significado	124
Hombres que se curan culturalmente de sentido	133

## CAPÍTULO VI

### PROPUESTA METODOLÓGICA

Etnografía: el sistema observador-observado	139
De la observación indiscriminada a la interpretación selectiva	146
De las piedras a los muros: la instauración de la mirada interna	148
Relaciones colectivas como foco de interés	150
Sistemas comunitarios	152
Instrumentos y proceso de investigación	153
La experiencia transferencial	155

## CAPÍTULO VII

### ETNOGRAFÍA URBANA EN LA COMUNIDAD DE TACUBAYA

Ubicación geográfica	162
El símbolo convencional	163
El origen etimológico	164
Las figuras imaginarias de la historia	167
Las ilusiones del progreso y la modernidad	170
El territorio y los escenarios	172
La competencia comercial	173
Los lugares del amor anónimo: los hoteles	174
La alameda desolada	174
Las calles del olvido	175
Las vecindades de los ausentes y los distantes	176
Los nichos de la catarsis (cantinas y pulquerías y otros brebajes)	177
El centro deportivo	178
El centro social	179
El centro Margarita	180
Los altares guadalupanos	181
Los actores y los tiempos	182
La mañana renovante	183
El medio día ajetreado	184
La tarde que fenece	186
La noche absoluta	187
Los actores del drama social	189

**CAPÍTULO VIII  
EL ORDÉN SIMBÓLICO DE LA DROGA**

La drogadicción comunitaria	191
Voces colectivas: los dichos y entredichos, secretos y rumores	192
En la noche de los tiempos	195
El mito de origen	196
Mitológicas instantáneas en relatos a la ligera	198
El personaje de la drogadicción	200
Diario autobiográfico de una experiencia de drogadicción	202
La experiencia frente al límite	202
Testimonio privilegiado del sacrificio	221
La posesión	222
La diferencia social	223
La cualidad del mal	224
El vía crucis	225
El vínculo divino	226
La salvación de los otros	227
La angustia social del personaje	227
La purificación colectiva: la muerte	228

**CAPÍTULO IX  
ESTRUCTURA DE PARENTESCO Y PAUTAS ADICTIVAS**

Historias de Familia	234
El modelo de la drogadicción en el Padre	236
El modelo de la drogadicción en la Madre	238
El modelo de la drogadicción en el Hijo	240
Nomenclatura	241
El dominio autocrático del padre: el matrimonio imposible	242
La drogadicción en la madre: la autoridad subordinada	247
La drogadicción en el hijo: la imposibilidad del cambio social	251
La drogadicción fraterna	253
Las historias familiares, el parentesco y la comunidad	258
Identidades sociales y agrupaciones comunitarias	258
Identidades adictivas: la cocaína contra la marihuana	261
Identidad adictiva	264
El ritual de inicio	264
Rituales de drogadicción	267
El espacio de la prohibición	268
La práctica del filicidio en la comunidad	268
La esquina de la orfandad	270
El edificio del abandono	270
La adolescencia indigente	271
El rostro del miedo	273
La identidad social del grupo	274
Los escenarios y los dramas rituales	274
Las experiencias rituales: el viaje de la purificación	274
¡Apágame la luz!	275
Al principio era el caos	276
Primer día... Culpa	277

El ermitaño de la montaña	278
Peligro en el camino	280
Jalatlaco	280
¿Quién es quien?	281
El guía	282
El chuta	282
Isidro	282
Rafa	283
El Oso	283
El Chango	284
Rafael	284
El Sapo	284
Tercer día... purificación	288
La Misa del Chamán	291
Tacho	292
Procesos rituales del consumo de droga	293
Los vendedores de droga: los distribuidores	293
El conecte	293
Los consumidores	295
Ritos de consumo	296
La entrada al corazón de la ciudad perdida	298
Adentro-afuera	299
La norma	300
Ahora hablamos	301

## CAPÍTULO X CONCLUSIÓN A DOS VOCES

Semántica del <i>pharmakon</i>	303
La experiencia radical	307
El orden semántico	308
El <i>pharmakon</i>	311
Discurso y pensamiento	313
<i>Pharmakon</i> y proceso ritual	318
La gramática del ritual: el lenguaje de las acciones colectivas	320
La escritura del ritual como proyección de la memoria	325
Conclusiones sobre la experiencia etnográfica	325
Sumario Uno: el barrio	326
Sumario Dos: el orden simbólico de la droga	328
Sumario Tres: el personaje drogadicto	330
Sumario Cuatro: la estructura del parentesco	331
Sumario Cinco: los rituales comunitarios	334
Índice comunitario de consumo de drogas	334
Sumario Seis: escalas de la drogadicción comunitaria	336
Consumo de drogas y formas de organización social	337
Sumario Siete: cultura filicida y drogadicción comunitaria	338
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>343</b>

## INTRODUCCIÓN

### La conversión inicial

Cuando la investigación que se presenta ahora comenzó a fraguarse, hace aproximadamente diez años, el interés por el tema de la drogadicción partía de una serie de acontecimientos que, vistos de manera aislada, parecían comportamientos absurdos (jóvenes organizados en grupos para pelear entre sí como bandas de primitivos, rituales de iniciación a la pertenencia del grupo, ceremonias de consumo de drogas, disputas reguladas para la asignación de roles al interior del grupo, aprendizaje de un lenguaje propio del grupo para comunicarse sin ser descubiertos en su anonimato, drogarse hasta la saciedad para experimentar el éxtasis y la agonía de un viaje a la oscuridad), o que estos comportamientos eran el resultado de prácticas sociales de grupos sumidos en la ignorancia, actos irracionales de algunas personas aferradas a sus viejas costumbres de pueblo en proceso de adaptación a los ámbitos urbanos.

Posteriormente, al trabajar en organizaciones que se dedican a la atención de las adicciones,<sup>1</sup> tuve la oportunidad de analizar los métodos ordinarios que la gente realiza para tratar de resolver el problema de la farmacodependencia en las personas afectadas por este misterioso *mal* (maltratarlos físicamente, insultarlos, expulsarlos de casa, internarlos en granjas de alcohólicos anónimos, encadenarlos, desnudarlos y raparlos, evangelizarlos, socializarlos con métodos de rehabilitación psicosocial, etc.). La perspectiva con la que miraba las cosas y los hechos, y la forma de interpretarlos (en aquel entonces), estaba lejos de imaginar los caminos y derroteros por los cuales habría de continuarse posteriormente la pregunta inicial de investigación: *¿cómo llegan las personas a*

---

<sup>1</sup> Desde 1988 he trabajado en organizaciones gubernamentales y no gubernamentales (Centros de Integración Juvenil, Hogar Integral de Juventud, Fundación Ama la Vida I.A.P, etc.) cuyo objetivo de intervención social son los fenómenos de desviación social: farmacodependencia, niños de calle, menores infractores, delincuencia, presidiarios, prostitución, etc. Este antecedente operativo produce una suerte de intoxicación práctica que deja de lado la reflexión teórica sobre estos problemas sociales. La investigación forma parte de esta necesidad de reflexionar sobre aspectos que la intervención práctica soslaya.

*convertirse en drogadictos?*, ese misterioso personaje de la modernidad sobre el que depositamos misterios y milagros, emociones y creencias enigmáticas.<sup>2</sup>

En un principio, la pregunta de investigación estaba donde menos la imaginaba; no en el personaje de la acción de drogarse ni en la particularidad del acto definido como drogadicción, sino en las evidencias del contexto donde se producían las situaciones, las relaciones de intercambio, los sistemas de creencias, el lenguaje, las normas y valores que daban cuerpo a *una práctica cultural*. Este desplazamiento exigía un esfuerzo mayúsculo; ampliar la mirada sobre el actor o el personaje, para visualizar el escenario, la secuencia de los actos, los otros actores de la historia de drogarse y, principalmente, la escena completa que da sentido a *la trama de la drogadicción*. El drama social de las comunidades cuando el objeto cultural droga se vuelve mercancía, fetiche, tótem, don, emblema, identidad, intercambio, parentesco ritual, experiencia comunitaria.

La mirada, puesta al inicio en los jóvenes que se drogaban, se amplió posteriormente a las comunidades que producen estructuralmente la drogadicción de los jóvenes. El problema para pensar a las drogas en su contexto cultural, ya no era cómo y por qué los jóvenes hacen uso de drogas, sino desde otra perspectiva, la manera en que las *comunidades* organizan las condiciones que producen la definición de la drogadicción y prescriben su expresión pública y privada. La drogadicción acontece en una forma de organización social y ésta se cristaliza en una peculiar forma de drogadicción comunitaria, es decir, de una *unidad formal de intercambio simbólico*. Hablamos, entonces, de la drogadicción comunitaria, de una forma de sociedad adicta.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> El punto de partida de la investigación se inscribe en el marco de una experiencia en la cual el sujeto de la investigación se conforma no como un objeto, sino como una relación múltiple entre los hechos de la observación, el sistema de registro de lo observado, la mirada sobre el objeto del análisis y los compromisos institucionales que gobiernan y dan sentido a una forma de contacto con el fenómeno a estudiar. La implicación en el terreno terapéutico religioso de las organizaciones de rehabilitación, en las cuales me encontraba laborando, imprimió por mucho tiempo un sello redentor y omnipotente a la lectura de los hechos sobre las drogas. De este modo, la conversión de los drogadictos tiene su correlato en la conversión de quien los designa y trata como tales; *unos enfermos o portadores de un misterio*. La drogadicción convierte, también, a los evangelizadores de la cura y la rehabilitación.

<sup>3</sup> La drogadicción comunitaria representa una perspectiva del uso de sustancias psicoactivas como una expresión histórica y cultural que toma forma de acuerdo a los elementos estructurales de una comunidad local específica. La sociedad adicta es una figura metafórica para referirnos al nivel o

Para el desarrollo de la investigación, el problema de las drogas y sus poderes farmacológicos pasaba a segundo término y la cualidad de las drogas como elemento cultural ocupaba el primer lugar en el orden de interés en nuestra perspectiva. La cualidad principal de las drogas actuaba no ya como una sustancia intoxicante potencialmente química, sino como una potencia simbólica en el orden del pensamiento social de los grupos y las relaciones de los grupos al interior de las comunidades. La prioridad se desplazaba desde el portador del mal designado por el grupo social, hasta la razón cultural del mal que las drogas encarnan y operan en las diversas formas del orden comunitario, la drogadicción de la comunidad a través de los grupos sociales que la constituyen.<sup>4</sup>

### La disputa primigenia

La práctica de la drogadicción es un acto colectivo en el que predomina la dimensión del sentido cultural, la historia de las comunidades y el lugar preponderante de las *identidades sociales* que delimitan una forma idiosincrásica de la vida social.

El carácter cultural de las drogas dispone de un territorio simbólico en el que el personaje del drogadicto se mueve de acuerdo a un sistema de relaciones estructurado conforme a otros personajes, otros actores, en un escenario de relaciones entre múltiples identidades sociales que se disputan la primacía de un poder especial; este poder en controversia es, la potencia mágica de la *cura*, la acción de procurar alivio, consuelo, seguridad y sentido de la vida. El don de la degeneración y la redención que la droga impone como regla cultural, como *pharmakon*: remedio y veneno al mismo tiempo.

La premisa en emergencia era que la drogadicción no representaba un problema del desajuste psicológico y social de los jóvenes que se drogaban, sino por el contrario, un producto de las relaciones sociales y los sistemas de

---

importancia que las drogas pueden tener para los diferentes grupos sociales de una colectividad o una comunidad.

<sup>4</sup> Mi formación inicial en psicología social, perfilaba la articulación de una aproximación diversa de lecturas donde las fronteras rígidas de las disciplinas no tenían lugar de manera fragmentaria en relación al análisis del sujeto, el grupo y la comunidad en el ámbito urbano.

intercambio simbólicos entre los grupos sociales en un sistema de vida comunitario. La drogadicción en estos términos era el producto normal de una sociedad que da muestras de anormalidad. Es decir, de una sociedad que tiene una forma específica de expresar su malestar social.<sup>5</sup>

Esta idea de anormalidad social no tiene el carácter de una definición psiquiátrica de la cultura, por el contrario, pretende destacar la regularidad de un proceso identificable en todo tipo de orden cultural. Expresa la forma de cómo cada sociedad, en su época, requiere de una manera particular de expresar y definir efectos perturbadores o anormalidades. La expresión cultural de la desviación social en el contexto de las comunidades locales, con la particularidad que esto implica.<sup>6</sup>

La concepción de la enfermedad desde una perspectiva social es una experiencia cultural que sirve de anclaje para articular un conjunto de prácticas rituales; congrega al grupo, identifica al especialista en patologías, coloca en lugares definibles y claros a los actores de la trama colectiva: *la enfermedad, el enfermo y la cura son expresiones de la cultura como una dimensión de lo social*. No existe desviación social sin sus expresiones de malestar social; de la misma forma que no existe malestar social sin una estructura formal e informal de procesos rituales de cura comunitaria, una suerte de sociedad terapéutica, de comunidad reparadora, de barrio terapéutico.

La cura comunitaria (una práctica cultural) es el complemento ineludible de la enfermedad social (un sistema de creencias) que puestos en juego (una forma de movimiento codificado, un drama social) organizan una trama colectiva; en conjunto, prácticas ligadas a un sistema de pautas y de reglas que ponen en marcha el *proceso ritual de la curación*.

La cura comunitaria constituye el conjunto de prácticas rituales que una comunidad se da a sí misma, tanto para *enfermar de significado* (una forma

---

<sup>5</sup> GARY B, T., *La naturaleza humana del malestar social*, FCE, México, 1988, p. 302.

<sup>6</sup> La desviación social constituye el concepto central para la comprensión de la propuesta de barrios terapéuticos. Toda comunidad expresa en sus instituciones sociales el marco estructural que define de múltiples formas el malestar social de sus grupos sociales y al mismo tiempo los procesos rituales que estos grupos sociales instauran para procurarse una cura colectiva.

<sup>7</sup> FITZPATRICK, R., et. al, *La enfermedad como experiencia*, Ed. F.C.E., México, 1984, p. 302.

específica de definición social asignada por la colectividad) como para procurarse *una cura de sentido* (una manera particular de interpretación de la realidad organizada por el grupo de pertenencia).<sup>8</sup>

Nuestra reflexión inicial sobre los procesos de cura institucional para los farmacodependientes, se amplía a la perspectiva sobre los contextos y los actos rituales que dan orden a esta experiencia en el ámbito de la cultura y la forma de organización de las comunidades locales. Las prácticas de cura (en apariencia absurda o irracional) de la gente se inscriben siempre en un territorio, dentro de grupos sociales específicos que hacen uso de un lenguaje simbólico particular que les permite construir una experiencia, la experiencia de la drogadicción.<sup>9</sup>

### La explicación tentativa

Esta perspectiva cultural sobre la experiencia comunitaria de la drogadicción da paso a una idea que trata de organizar los elementos aislados que conforman este campo cultural de las drogas. Esta idea por desarrollar con mayor detalle posteriormente, es lo que denomino una **cultura filicida**, es decir, una forma de organización social que atenta contra los hijos, la descendencia; los niños y los jóvenes que ocupan un lugar secundario en el orden de prioridades de la sociedad en su conjunto. El lugar estructural de la infancia y la juventud es el lugar de la reproducción social y cultural de una comunidad; no es por azar que se designe a los niños y a los jóvenes como los destinatarios de una epidemia moral como lo es la drogadicción. Y que los rituales de cura comunitaria sean muy parecidos a actos de punición y sometimiento.<sup>10</sup>

Ya no es tan abstracta la noción de una infancia sin futuro, porque la realidad estructural que sostiene a esta cultura filicida tiende cada vez más al desamparo de las personas, a la fractura de los vínculos emotivos, a la pérdida de

---

<sup>8</sup> SCHEFF, T.J., *La catarsis en la curación, el rito y el drama*, Ed. FC.E, México, 1986, p. 198.

<sup>9</sup> MARTÍ TUSQUETS y MURCIA GRAU, *Enfermedad mental y entorno urbano*, Ed. Antrhopos, España, 1988, p.298.

<sup>10</sup> ARIÈS, P., *El niño y la vida familiar en el Régimen Antiguo*, Ed. Taurus, México, 1973 p. 548.

la memoria colectiva, al abandono de los nexos con el pasado y el desprecio de las relaciones entre las personas.<sup>11</sup>

Esta *mirada antropológica de la drogadicción comunitaria* pretende destacar los aspectos estructurales que la droga ocupa en la organización social y el sentido que imprime al fenómeno de la muerte infantil y juvenil en los ámbitos urbanos. Se planteará de esta forma una propuesta metodológica para acceder a esta base estructural destructiva que la llamada droga invoca y se propone para ello mirar la estructura comunitaria como una mirada para rastrear las fracturas históricas que llevan a pensar en lo que denomino la cultura filicida.<sup>12</sup>

En el estudio de la comunidad se aventura la idea sobre las condiciones de emergencia de las nuevas zonas de convivencia urbana a las que se denomina comunidad, colonia, barrio, localidad, demarcación o territorio. Una comunidad no se crea ni surge por decreto, sino que se gesta por un proceso paulatino de experiencias y fracasos que le van dando su particularidad en el contexto de la gran ciudad. Cada comunidad local es una pequeña sociedad dentro de otra sociedad en la gran ciudad que continua creciendo desmesuradamente, la ciudad de México.<sup>13</sup>

El denominado política y socialmente *problema de las drogas* es una forma simbólica de expresar el problema de la muerte en la sociedad moderna y particularmente de la muerte de los designados socialmente como menores de edad. Esta es una propuesta que tendrá que sostenerse con argumentos y evidencias que lo demuestren. Por ahora, bastará con decir, como evidencia, que los niños abandonados, los niños de la calle, la muerte de bebés por descuido, el comercio con la infancia en todas sus formas y la criminalización de los jóvenes,

---

<sup>11</sup> La cultura filicida es una propuesta conceptual y la hipótesis teórica que permite reflexionar sobre el lugar que ocupan las drogas como elemento cultural dentro de las comunidades. La drogadicción no es simplemente un comportamiento instrumental de algunos sujetos equipados con alguna falla estructural tanto emocional como socialmente, sino como la expresión estructural del conflicto social entre el cambio y la reproducción social en una sociedad. La aniquilación de los infantes, de la descendencia, práctica habitual en diferentes grupos étnicos, se inscribe potencialmente en las sociedades modernas como una práctica regular y permanente.

<sup>12</sup> RASCOVSKY, A., *El filicidio*, Ed. Orión, Argentina, 1981, p. 139.

<sup>13</sup> La importancia de la investigación radica en destacar el lugar histórico que las drogas juegan a principio del siglo XXI en la sociedad mexicana. El problema del narcotráfico no podría entenderse sin explicar el lugar que las drogas ocupan en la organización de la vida cotidiana de las comunidades locales.

no son actos gratuitos. Expresan por lo menos una estructura del riesgo y la amenaza que, al ponerlos en el centro de la prevención social, los designa y los coloca en el foco del ataque colectivo de las políticas públicas.

Partimos, al inicio de la investigación, de la drogadicción de un sujeto para percatarnos, después de muchos de años de experiencia, de la drogadicción como una práctica cultural en las comunidades locales. Sin darnos cuenta, accedimos a una explicación de la drogadicción cultural como un proceso complejo de organización de las comunidades locales en el ámbito urbano. Sobre este aspecto de la organización, permanencia y reproducción de los aspectos centrales de la vida comunitaria en torno al uso social de las llamadas drogas, versa la investigación de la drogadicción como práctica cultural.

## CAPÍTULO I

### EL PROSCENIO CULTURAL DE LA MUERTE

#### En el origen fue... la muerte

*En 1996, mientras trabajaba en una colonia popular de la ciudad de México, ocurrió la muerte de un joven de 23 años al caer en una barranca cuando era perseguido por su madre para encerrarlo en una granja de alcohólicos anónimos. El muchacho era un usuario de sustancias psicoactivas etiquetado por la comunidad como un drogadicto y delincuente que se reunía en la arboleda de la colonia con un grupo de vagos y malhechores. La desesperación de la madre por ver a su hijo drogado permanentemente, sin trabajar ni estudiar, vagando y fuera de control de su autoridad materna, la llevó a tomar la decisión de internar, por cuarta vez, a la **oveja negra** de la familia para que escarmentara y la dejara en paz al menos por algunos meses. La intoxicación del joven con solventes químicos y la persecución de la madre, lo llevaron trágicamente, aquel día, a una huida sin regreso. La muerte accidental del joven en aquella barranca trae consigo una serie de consecuencias comunitarias que trasciende la sola desgracia de un muchacho y su familia. En la barranca, los jóvenes drogadictos compañeros del difunto, erigen un altar conmemorativo en honor del héroe sacrificado. Pero no sólo eso, el grupo en su conjunto, a partir de ese acontecimiento, adquiere propiedad del lugar. La apropiación del territorio, del lugar donde el joven muere, se produce como efecto del sacrificio. Se erige un altar construido por los agraviados, los otros drogadictos. La muerte del joven drogadicto da certificado de propiedad al lugar del accidente para el grupo de los drogadictos. En adelante, el lugar adquiere sentido para toda la comunidad por la experiencia de la muerte de un muchacho. La comunidad se pone en deuda con el grupo y éste adquiere un lugar simbólico en las relaciones de intercambio; temporalmente, los drogadictos son tolerados en su esquina y la comunidad toma una actitud diferente respecto a los jóvenes que se drogan: "mejor tener niños contentos que jóvenes resentidos" dice la voz de una líder de la colonia que antes del accidente mostraba una actitud intolerante y despectiva contra "los viciosos". Pero esta relación de intercambio no tiene mucha duración, pues pronto las cosas seguirán de nueva cuenta de la misma forma y los*

*jóvenes tendrán que ofrecerse como objeto del sacrificio para restaurar la tolerancia y tranquilidad de la comunidad en su conjunto. Otro acto de violencia u otra muerte servirán para mantener un equilibrio precario de la comunidad que vierte en este acto del sacrificio de los jóvenes, la forma de mediar sus conflictos.*

La anécdota con la que he comenzado esta presentación tiene por finalidad mostrar los elementos fundamentales de la investigación sobre *los procesos rituales de cura de la drogadicción en una comunidad local* de la ciudad de México. El propósito de la investigación es mostrar la manera por la cual la drogadicción o el acto de consumir drogas es una práctica ligada a la organización de las comunidades y la forma en que el consumir drogas perfila una definición de las identidades sociales de los grupos sociales en un territorio.

La perspectiva de la investigación es realizar una lectura antropológica de la drogadicción comunitaria como una forma cultural de *enfermar* y la manera por la cual las comunidades y los grupos organizan *procesos rituales de expiación o cura* de este malestar social. Una extraña relación en donde *la cura* es, al mismo tiempo, el acto de la *enfermedad* en una dimensión cultural de las significaciones entrelazadas en una compleja red de relaciones. La constante de esta red de relaciones es la muerte y particularmente la muerte de los niños y jóvenes que organiza el vértice indisoluble de la enfermedad y la curación como experiencia cultural.

Para entender este *proceso ritual de la enfermedad y la curación* será necesario recurrir a la memoria colectiva y la historia cultural de las comunidades: los recuerdos con los que hacemos la experiencia que orienta nuestra posición en el mundo (el lenguaje);<sup>14</sup> la estructura de relaciones de parentesco que marcan los cauces por donde transitamos en el mundo de la sociedad (la definición de las identidades sociales);<sup>15</sup> los recursos prácticos de la vida cotidiana con los cuales se mediará la relación con los grupos y las comunidades donde las personas

---

<sup>14</sup> CANDAU, J., *Antropología de la memoria*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, p. 127.

<sup>15</sup> RADCLIFFE-BROWN y FORDE, *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1982, p. 430.

tendrán un lugar para sí mismas y una definición para los otros (el lugar y el territorio de la experiencia).<sup>16</sup>

En suma, lo que está teóricamente en juego es el viejo problema de la **identidad social y los procesos rituales** como herramientas conceptuales para la explicación de fenómenos culturales en la sociedad moderna, como en este caso, el uso de sustancias psicoactivas a las que se les denomina drogas.

La anécdota descrita constituye el punto de partida práctico de la investigación. Se establece así una asociación directa de la experiencia de la muerte y la drogadicción comunitaria como marco de dos interrogantes teóricas:

a) La primera se refiere al estatus epistemológico que ocupa el estudio de las identidades sociales en una época que, paulatinamente, parece perder importancia conceptual en el campo de las definiciones teóricas actuales. En un mundo dominado por la globalización y la desterritorialización de las referencias culturales. ¿Se justificará la investigación antropológica sobre el tema de la muerte de niños y jóvenes como eje estructural de la identidad de los grupos sociales respecto del fenómeno de la drogadicción comunitaria en una comunidad local?

b) La segunda interrogante se refiere a la utilidad teórica de los procesos rituales para la explicación de la vida moderna en contextos urbanos. ¿Es posible hablar de procesos rituales en las formas de organización de la vida de las sociedades complejas? Si como se ha pensado, la identidad social es una vaga noción que corresponde más a un estado de conciencia, cuando existían referentes de pertenencia territorial y simbólica que la sociedad moderna sustituye por nuevos mecanismos de relación y, por otra parte, si los actos rituales corresponden a prácticas sociales de las sociedades simples o arcaicas, ¿qué importancia puede ocupar una preocupación por la actualidad de los procesos rituales en las sociedades contemporáneas?

---

<sup>16</sup> AUGÉ, M., *El sentido de los otros*, Ed. Paidós, México, 1996, p. 119.

De la misma forma que la conducta de consumir drogas no es explicable únicamente por la estructura psicológica de los individuos, sino a través de las prácticas culturales de las comunidades, de la forma de organización social, de la misma manera, teóricamente se hace necesaria una lectura antropológica de las identidades sociales y el valor conceptual de los rituales para comprender la dinámica de la vida comunitaria. La identidad social nos permitirá entender a los actores y a los grupos en relación a un comportamiento colectivo, mientras que el proceso ritual podría servir de modelo paradigmático para la comprensión de un conjunto de prácticas sociales ligadas a un sistema de valores y de creencias imperantes en un ámbito cultural.

Pues, aun si los fenómenos sociales deben ser provisoriamente aislados del resto y tratados como si concerniesen a un nivel específico, sabemos bien que de hecho, y hasta de derecho, la emergencia de la cultura seguirá siendo para el hombre un misterio mientras no se consiga determinar, en el nivel biológico, las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro, de las que la cultura fue simultáneamente resultado natural y modo especial de aprehensión, creando de paso el medio intersubjetivo indispensable para que sigan adelante transformaciones, anatómicas y fisiológicas, sí, pero que no pueden ser ni definidas ni estudiadas remitiéndose tan sólo al individuo.<sup>17</sup>

Estas primeras aproximaciones hacen alusión a un asunto médico clínico, intoxicarse, pero corresponden a un proceso cultural de mayor envergadura. No es en el campo de la psicología clínica o psiquiátrica, o en el organismo biológico de los individuos donde podremos entender las conductas aparentemente *irracionales* de los sujetos que buscan en la intoxicación farmacológica la razón de su comportamiento. El juego de la intoxicación puesto en práctica por el drogadicto nada tiene que ver con la lógica del comportamiento individual de las personas, su psicología, es la persona en acto que ilustra en su actuar la puesta en evidencia de una historia, de una estructura social, de una red compleja de situaciones en las que la identidad social permite la construcción de sentido con la que se juegan otras identidades, las pertenencias grupales, la adhesión a una comunidad de

---

<sup>17</sup> LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Ed. Siglo XXI, México, 1979, p. 352.

vida, a un territorio y a un sistema de parentesco que delega herencia social y atributos simbólicos.

Lo que pretendemos destacar con esta aproximación es cómo en algunas personas y grupos sociales la opción de la drogadicción se convierte en el único recurso de relación social y la única forma de sobrevivencia colectiva, sobrevivencia de grupo, poniendo al descubierto el lugar simbólico de la muerte en las sociedades urbanas. A cada comunidad local corresponde una organización de sus relaciones internas y externas en las que la drogadicción perfila y define identidades sociales y procesos rituales.<sup>18</sup>

### **La drogadicción comunitaria y el drama social**

Durante los últimos cien años en la historia de la humanidad, algunos productos de la naturaleza empleados por el hombre se han convertido en algo más de lo que eran, y algunas prácticas culturales han adquirido un nuevo estatuto, y con ello, un nuevo sentido para el hombre. Uno de estos productos utilizados por el hombre son las denominadas drogas<sup>19</sup> y la experiencia de la ebriedad llamada drogadicción.<sup>20</sup> Este suceso de transformación de significado de los productos culturales alude a un cambio importante en dos aspectos en el campo de la cultura: primero, ciertos productos botánicos adquirieron un plus de valor, un significado diferente conforme a la época y el lugar, y en segundo lugar, el empleo de estos productos botánicos por el hombre adquieren un nuevo sentido, se

---

<sup>18</sup> DIAZ CRUZ, R., Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual, Ed. Anthropos. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1998, p. 333.

<sup>19</sup> La connotación de drogas en este caso hace referencia a los productos que alteran el estado de conciencia y que tienen un valor negativo por su estatuto legal de prohibición. En este sentido la política internacional de las drogas determina su peligrosidad no por sus cualidades psicoactivas, sino por la determinación jurídica de legalidad o ilegalidad. El caso del alcohol en México es representativo de este caso, químicamente es una droga y motivo de las 10 principales causas de muerte y, sin embargo, cultural y legalmente no es una droga.

<sup>20</sup> En la actualidad, el concepto de drogadicción es sustituido por el de farmacodependencia para evitar el sesgo moral que pueda adquirir la designación de drogadicto. Sin embargo, retomamos este término por lo que expresa en el contexto de las comunidades donde es utilizado en sus múltiples acepciones culturales.

transforman en una práctica distinta de lo que eran en épocas y culturas diferentes.<sup>21</sup>

Este acontecimiento histórico, eminentemente cultural y político, se vive en la actualidad como un hecho trascendente en el ámbito de la vida social y de la opinión pública: **es el problema de las drogas y el fenómeno de la drogadicción**. El modelo médico y jurídico considera el problema de las drogas como un problema de seguridad social y salud pública que requiere una intervención para su solución y sobre el cual se han desarrollado diferentes políticas de prevención y tratamiento.

El uso, abuso y mal uso en el consumo de psicotrópicos y otras sustancias que llevan a la dependencia, se incluyen en el rubro genérico de *farmacodependencia*. Ésta es a la vez un síntoma, una enfermedad y un fenómeno psicosocial, cuya condición nociva se ha diversificado ampliamente durante años, al punto que alcanza a grandes sectores de la población mundial y en la mayoría de las naciones representa actualmente un grave problema de salud pública.<sup>22</sup>

Configurada de esta manera en el presente siglo, a través de un largo proceso institucional, se ha gestado la emergencia de un personaje singular: **los drogadicctos**, una categoría nueva en la nomenclatura de las sociedades modernas que ha servido para gestar referencias de identidad social para los sujetos, los grupos sociales y las comunidades locales. Esto expresa, únicamente, la importancia nacional e internacional de un fenómeno propio de las sociedades contemporáneas; la economía del narcotráfico y la organización de la drogadicción.<sup>23</sup>

La droga, la drogadicción y los drogadicctos constituyen, en su conjunto, un sistema de relaciones que organizan una trama, es decir, una **historia dramática** escenificada a partir del poder y la eficacia simbólica de las creencias modernas

---

<sup>21</sup> ESCOHOTADO, A., *Historia elemental de las drogas*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1996, p. 242.

<sup>22</sup> GUIZA CRUZ, V.M. et. Al., *Farmacoterapia de los síndromes de intoxicación y abstinencia por psicotrópicos*, Centros de Integración Juvenil, México, 2001, p. 345.

<sup>23</sup> *Reflexiones sobre el control internacional de las drogas, Informe de una nueva fuerza de trabajo independiente*, Ed. F.C.E., México, 1997, p. 117.

sobre el mal, el estigma, lo impuro y la enfermedad. Esto es lo que, según creo, representan las drogas como unidad simbólica, como producto de la cultura.<sup>24</sup>

La construcción institucional (médica y jurídica fundamentalmente) de la trama de la drogadicción ha dado pie a una definición de uso social de las drogas en las sociedades modernas que hacen alusión al concepto y la idea de la impureza y la contaminación.<sup>25</sup> La cárcel y los hospitales (o sus agencias sanitarias) son respuestas institucionales ambiguas y ambivalentes que la sociedad moderna instaure frente a la emergencia de este nuevo estigma que no alcanza a ser definitivamente pecado, delito o enfermedad.<sup>26</sup> Sin embargo, las respuestas institucionales no se agotan en sus expresiones formales de la cárcel y el hospital, se despliegan en un campo más amplio y diversificado de la vida cotidiana de las personas, en las prácticas y las creencias de los grupos sociales y las comunidades en su conjunto.<sup>27</sup> En palabras de A. Escohotado,<sup>28</sup> cada sociedad y cada cultura tiene un conjunto de respuestas instituidas ante el fenómeno del uso de sustancias estimado con un valor cultural particular ligado a la representación social de las drogas. La perspectiva antropológica puede plantearse de la siguiente forma, *¿cuáles son las respuestas instituidas de la sociedad moderna ante la práctica cultural del uso de sustancias psicoactivas denominadas drogas?*

En torno a esta trama de la drogadicción y al valor simbólico del mal que aportan las drogas, se organizan **identidades sociales** que, ciertamente, no tienen el peso de la permanencia, durabilidad y generalidad de otras identidades (nacionales, étnicas, profesionales, etc.), pero que juegan un papel importante en las formas actuales de organización de las sociedades humanas. Las identidades sociales en una comunidad urbana, constituidas en torno a las drogas,

---

<sup>24</sup> MUCHEMBLED, R., *Historia del diablo*, México, FCE, 2000, p. 360. Encontramos en el estudio demonológico del mal, la unidad simbólica del estigma que configura los rasgos de la perturbación humana; el asalto de la razón por la animalidad del hombre. La tragedia del hombre es su regreso a la animalidad. La licantropía hace alusión también al hombre bestia.

<sup>25</sup> ESCOHOTADO, A., *Aprendiendo de las drogas. Usos y abusos, prejuicios y desafíos*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1995, p. 247.

<sup>26</sup> CASTEL, R. et al, *La sociedad psiquiátrica avanzada. El modelo norteamericano*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1979, p. 301.

<sup>27</sup> SZASZ, T., *Nuestro derecho a las drogas*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1993, p. 220.

<sup>28</sup> ESCOHOTADO, A., *Historia general de las drogas I*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 385.

representan la selección y clasificación de un conjunto de actores sociales: los drogadictos, los narcotraficantes, los especialistas en adicciones, los consejeros profanos, los policías y otros personajes que ensamblan un sistema de intercambios simbólicos. Todos ellos pertenecen a la misma red social que comparte un lenguaje y una semántica de los intercambios sociales; conforman una matriz de identidades referenciales.<sup>29</sup>

En la actualidad las drogas no sólo intoxican a los usuarios que las consumen, tienen un efecto y una eficacia en un plano diferente. Constituyen un punto central en la construcción de una nomenclatura imaginaria de las identidades sociales dentro de las sociedades donde sólo podemos ser ciudadanos anónimos o consumidores con tarjeta de crédito.

En torno a las drogas se organiza una nomenclatura parcial, dinámica y móvil, de identidades sociales que hacen referencia a instituciones sociales que las sostienen.<sup>30</sup> ¿Qué instituciones sociales sostienen la relación entre el significante drogas y las identidades sociales que se organizan en torno a ellas? La relación entre estos tres aspectos: drogas, identidades e instituciones sociales aluden al proceso de una experiencia cultural de la subjetividad organizada en una experiencia denominada históricamente como *ebriedad*.<sup>31</sup>

La ebriedad como acontecimiento cultural es una experiencia social que los grupos humanos han tenido que instrumentar para propósitos diversos. La ebriedad es un acto social con experiencias subjetivas diversas según sea el caso de su utilidad práctica: rituales enteogénicos, terapéuticos o festivos.<sup>32</sup> Estos diferentes ritos de drogadicción comunitaria dan ocasión a diferentes dramas sociales en el ámbito de la vida social y comunitaria.

La drogadicción comunitaria es una forma de hacer referencia al contexto cultural de las drogas en un territorio y en el cual la droga como referente contribuye a construir identidades sociales. Las comunidades incorporan en sus procesos rituales, los elementos de este nuevo elemento emblemático.

---

<sup>29</sup> ASTORGA, L., *Mitología del narcotraficante en México*, Ed. Plaza y Valdés, México, 1995, p. 150.

<sup>30</sup> GOMEZJARA, F. et. al, *El imperio de la droga*, Ed. Fontamara, México, 1992, p. 174.

<sup>31</sup> SAVATER, F., et. al, *Drogas. La prohibición inútil*, Ediciones del Milenio, México, 1996, p. 163.

<sup>32</sup> ESCOHOTADO, A., op. cit, 1989, p. 385.

Si es cierta la existencia de una trama de la drogadicción, deberá ser evidente la existencia de actores que la ponen en juego, que la representan como si fuera una obra de teatro.<sup>33</sup> Las identidades sociales tienen sentido en la actuación de una historia, no en la mera adscripción a una categoría de pertenencia. Esta actuación es fundamentalmente inconsciente,<sup>34</sup> al menos en un plano, en el de la explicación de los **conflictos estructurales** que determinan los tipos de actuación o dramas sociales. La exégesis de la identidad de los actores por sí misma es, por lo menos, parcial e incompleta. No basta con lo que un sujeto diga de sí mismo para definir su identidad, es necesaria la referencia al grupo social y la comunidad a la que pertenezca. La identidad de los actores es una actuación, no un estado de conciencia.<sup>35</sup> La identidad social puede contener una imagen de sí, una representación que se expresa en un discurso narrativo, una concepción cultural del carácter social del grupo, un juicio y una representación, pero esta concepción del *self*<sup>36</sup> no abarca los aspectos estructurales de la identidad como elemento referencial, como punto de diálogo, el rasgo relacional del sistema de intercambio, las etapas de un proceso donde la secuencia, la temporalidad y la continuidad expresan la forma y el proceso de la identidad social.<sup>37</sup>

En el caso de la identidad social del adicto, por ejemplo, existe una concepción específica del actor en su papel de *desviado*, a la cual corresponde una imagen y un juicio, pero la actuación del adicto responde más a una estructura de relaciones donde la adicción es una actuación, una dramatización que sobrepasa los aspectos personales de un sujeto en particular y la conciencia que de sí mismo tenga.<sup>38</sup>

La actuación de las identidades sociales ocurre al interior y respecto a la pertenencia de determinados grupos formados y estructurados conforme un

<sup>33</sup> DUVIGNAUD, J., *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*, Ed. F.C.E., México, 1965, p. 519.

<sup>34</sup> ERDHEIM, M., *La producción social de inconsciencia. Una introducción al proceso etnopsiquiátrico.*, Ed. Siglo XXI, México, 1992, p. 439.

<sup>35</sup> GOFFMAN, E., *Estigma. La identidad deteriorada*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1963, 172.

<sup>36</sup> MEAD, G.H., *Espíritu, persona y sociedad*, Ed. Paidós, México, 1993, p. 403.

<sup>37</sup> RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Ed. Siglo XXI, México, 1996, p. 415.

<sup>38</sup> ZOJA, L., *Drogas: Adicción e iniciación. La búsqueda moderna del ritual*, Ed. Paidós, España, 1985, p. 211.

sistema más amplio de instituciones.<sup>39</sup> Esta actuación estructural se desarrolla dentro de los márgenes precisos de un guión de actuación, un sistema interdependiente de instituciones sociales, de una memoria colectiva, de reglas de intercambio precisas, de patrones que marcan una regularidad que distingue una sociedad de otra, o a una comunidad de otra y que, en términos de ello, se perfilan las anomalías identificadas como tales.<sup>40</sup>

Respecto al fenómeno del consumo de drogas, por ejemplo, pareciera que la drogadicción fuera la misma cosa en todas partes debido a una generalización de elementos que conforman una imagen social, pero la particularidad del sentido y el significado cambia y se diferencia incluso en una misma comunidad local.<sup>41</sup> *La identidad social como actuación sirve al proceso de diferenciación cultural entre grupos sociales.*

Una institución social es la demarcación de estos actos sociales posibles: el escenario de las actuaciones representables.<sup>42</sup> Es a esta escenificación a lo que equiparamos como procesos rituales vinculados a la drogadicción: el internamiento de los jóvenes adictos en anexos o centros de rehabilitación, el juramento ante la virgen de Guadalupe, las procesiones de purificación a Chalma o a la villa de Guadalupe y todos los procedimientos de actuación ritual para enfermar o curarse de drogadicción. Enfermar de drogadicción es desempeñar un papel, es hacer las cosas conforme las instituciones involucradas lo determinan. El problema estriba en saber qué instituciones sirven de escenografía y guión para la representación de la identidad del drogadicto<sup>43</sup> como personaje colectivo.

Pero las instituciones no sólo sirven de mediación para la actuación de una trama, el sostén de una identidad social. Una institución es factible por su relación con otras instituciones y este conjunto de instituciones como sistema o como red

---

<sup>39</sup> BUCKLEY, W., *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1967, p. 320.

<sup>40</sup> BASTIDE, R., *Sociología de las enfermedades mentales*, Ed. Siglo XXI, México, 1967, p. 364.

<sup>41</sup> MILANESE, E. y Merlo, R., *Prevención y cura de la farmacodependencia. Una propuesta comunitaria*, Ed. Plaza y Valdés, México, 2001, p. 435.

<sup>42</sup> BOURDIEU, P., *Sociología y cultura*, Ed. Grijalbo, México, 1984, p. 317.

<sup>43</sup> LE POULICHET, S., *Toxicomanía y psicoanálisis. La narcosis del deseo*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1987, p. 216.

de instituciones constituyen el lugar, la localidad o el territorio donde las relaciones sociales toman forma de comunidad.<sup>44</sup>

Si la identidad social es una forma de diferenciación cultural, el punto de anclaje de un sistema de intercambios, la identificación de estas diferencias no se observan tanto en los aspectos fácticos de la cultura, sino en los elementos emocionales, afectivos y sentimentales de la cultura.<sup>45</sup>

Sobre los aspectos emocionales y afectivos de la cultura se han desarrollado diferentes perspectivas. Turner esbozó una idea sobre los aspectos anti estructurales del orden cultural con su noción de *communitas*.<sup>46</sup> Jung desde una perspectiva psicoanalítica, estudió los arquetipos de un inconsciente colectivo que organizaban las actuaciones humanas dentro de un esquema simbólico de historias eternas.<sup>47</sup> Eliade, desde la mitología, se abocó al estudio de las sociedades emocionales que los mitos representan y la hipótesis de la actuación cíclica de las actuaciones culturales. El mito del eterno retorno que actualiza y reactualiza los mismos procesos humanos por siempre.<sup>48</sup> Cassirer analiza las formas simbólicas que caracterizan a las sociedades humanas en los diferentes momentos de su historia.<sup>49</sup> Más recientemente, se comienza a destacar la importancia de la afectividad colectiva como un electo fundamental de la organización social.

La estructura afectiva de la sociedad y su expresión simbólica es un aspecto destacable en el estudio de las identidades sociales que no se reduce al carácter discursivo en todas sus variantes: mitos, leyendas, descripciones, narraciones, ficciones y relatos. El predominio de la palabra y el lenguaje avasalla el aspecto de la actuación, el acto, las relaciones, los intercambios, las interacciones y los sistemas recurrentes. Pareciera como si existiera solo una sociedad de palabra o una sociedad de actos por separado. La identidad social como estructura afectiva es una interpretación actuada que se expresa por la

---

<sup>44</sup> CASTEL, R., *El orden psiquiátrico*, Ed. La piqueta, Madrid, 1980, p. 343.

<sup>45</sup> FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, P., *La afectividad colectiva*, Ed. Taurus, México, 1999, p. 208.

<sup>46</sup> TURNER, V., *El proceso ritual*, Ed. Técnos, España, 1988, p. 217.

<sup>47</sup> JUNG, C.G., *El inconsciente colectivo*, Ed. Losada Océano, México, 1997, p. 170.

<sup>48</sup> ELIADE, M., *El mito del eterno retorno*, Ed. pensamiento contemporáneo. Origen/planeta, México, 1985, p. 164.

<sup>49</sup> CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas T. I.*, Ed. F.C.E., México, 1964, p. 310.

palabra y en muchas ocasiones se contradice por la actuación, y esta contradicción no quiere decir que las sociedades sean mentirosas o cínicas<sup>50</sup> al recurrir a mitos o a esquemas incongruentes de actuación. Son precisamente estos elementos culturales los *analizadores*<sup>51</sup> por los cuales es posible hablar de la forma en que una sociedad, una comunidad, una institución o un grupo social puede ser estudiado tanto por lo que dice (lenguaje)<sup>52</sup> como por lo que hace (acto).<sup>53</sup>

### La estructura emotiva de la comunidad local

La comunidad humana de un barrio<sup>54</sup> en la ciudad de México es un tipo específico de sociedad que refleja analogías y estructuras de la sociedad en su conjunto.<sup>55</sup> Las drogas se insertan como producto cultural al interior de una estructura social y dentro de esta organización se producen procesos rituales diversos dentro de los cuales se gesta el tipo de drama social que adquiere una forma emotiva y una configuración social de la comunidad.<sup>56</sup>

A partir de esta premisa, se trata de averiguar ¿qué tipo de sociedad se organiza en una región tan pequeña como los barrios, colonias o fraccionamientos? Las diferentes formas de organización humana determinan las instituciones específicas que les corresponden, las identidades sociales que les

---

<sup>50</sup> GÓMEZ DE LIAÑO, I., *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta*, Ed. Tecnos, España, 1989, p. 269.

<sup>51</sup> LOURAU, R., *El Estado y el inconciente. Ensayo de sociología política*, Ed. Kairos, Barcelona, 1979, 242.

<sup>52</sup> HALLIDAY, M.A.K., *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*, Ed. F.C.E., Colombia, 1998, 327.

<sup>53</sup> MOLES, A. y ROHMER, E., *Teoría de los actos*, Ed. Trillas, México, 1983, p. 241.

<sup>54</sup> ANDERSON, N., *Sociología de la comunidad urbana. Una perspectiva mundial*, Ed. F.C.E., México, 1965, p. 619.

<sup>55</sup> GEERTZ, C., *Conocimiento local. Ensayos sobre interpretación de las culturas*, Ed. Paidós, España, 1994, p. 297.

<sup>56</sup> MEAD, M., *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Ed. Gedisa, España, 1970, 134.

son asequibles, pero además, los procesos específicos de identificación social y las reglas precisas de conformación social.<sup>57</sup>

En un barrio hay ceremonias, fiestas, costumbres, tradiciones, rituales y conmemoraciones que lo caracterizan e integran como organización humana, pero otra cosa distinta son las reglas de organización que lo diferencian de otros barrios. Esta variabilidad de las formas de organización humana en la actualidad es posible observarla, no únicamente saliendo del país o de la ciudad, sino al interior mismo de la ciudad como un todo complejo. Este territorio denominado barrio es nuestro campo de interés sobre los procesos rituales en el ámbito urbano.<sup>58</sup> ¿Qué peso relativo tienen las drogas, como elemento simbólico, en la constitución y definición de las sociedades enfermas? ¿Cómo enferman los hombres de drogadicción en los barrios de la ciudad de México? ¿A qué alude este proceso de la enfermedad? ¿Cómo se gestan los procesos rituales de cura y a qué instituciones invoca? ¿Es posible hablar de procesos rituales de curación de la drogadicción en un barrio de la ciudad de México?

Hemos partido de un supuesto básico para pensar el problema de la farmacodependencia como un fenómeno de identidad social, y como tal en un proceso de diferenciación,<sup>59</sup> diferencia que pone en evidencia un sistema de intercambio el cual responde a una forma de organización social y cultural. De esta estructura social lo que importa destacar a fin de cuentas es una configuración social que comprende tanto el lenguaje como la actuación y que esta articulación sintetiza lo que llamamos la *afectividad colectiva* de una comunidad.

Existe algo así como una trama de la drogadicción que hace referencia a una historia de las formas en que los hombres enferman en la actualidad culturalmente de significado, es decir, la manera en que son categorizados y clasificados como drogadictos y que esta definición es un proceso de constitución

---

<sup>57</sup> ALEXANDER, T., *El desarrollo humano en la época del urbanismo*, Editorial el manual moderno, México, 1978, p. 388.

<sup>58</sup> MAFFESOLI, M., *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades postmodernas*, Ed. Siglo XXI, México, 2004, p. 283.

<sup>59</sup> GARCÍA CANCLINI, N., *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Ed. Gedisa, Buenos Aires, 2004, p. 223.

de identidades sociales que denuncian la existencia de instituciones sociales históricamente imbricadas que las sustentan. Sistema de instituciones que organizan diferentes tipos específicos de sociedad que se juegan en cada localidad o barrio. Lugar donde los procesos de cura podrían ser equiparados a procesos rituales. Y que cada barrio de la ciudad de México tiene su forma específica de enfermar de significado y procesos específicos de restablecerse de sentido, es decir, procesos rituales de cura.

Estos son los elementos de base para delinear una lectura antropológica de *los procesos rituales de cura de la drogadicción en un barrio de la ciudad de México.*

## . CAPÍTULO II

### BARRIOS TERAPÉUTICOS

#### **Prácticas de cura y disputa terapéutica:**

#### **los supuestos de base<sup>60</sup>**

La presente investigación se orienta por el eje conductor de las prácticas de curación de la drogadicción en una comunidad urbana. Trataré de mostrar que estas prácticas pueden ser equiparables a procesos rituales de cura y que estos rituales simbolizan un conflicto estructural que se manifiesta en una tensión permanente, puesta en evidencia en la disputa por lo terapéutico que las drogas representan para los diferentes grupos sociales.

Para evidenciar esta propuesta me propongo realizar los siguientes objetivos que harán las veces de escenas en nuestra representación narrativa:

1. Realizar un análisis de los rituales de cura comunitaria en los sistemas familiares, en las unidades domésticas y el contexto de la comunidad. Trataré de ver el lugar que ocupan las drogas en la organización del parentesco, los vínculos familiares relacionados con el problema de la drogadicción y las prácticas de cura de los diferentes grupos sociales de la comunidad. Es el ámbito de los escenarios sociales donde se gesta la constitución de las identidades sociales vinculadas a las drogas.
2. Analizar un diario autobiográfico del personaje drogadicto para rastrear los aspectos simbólicos del lenguaje de la drogadicción comunitaria. Lenguaje que refleja la conciencia colectiva, la representación de la enfermedad social que toma lugar en los sujetos y se expresa en frases recurrentes. El lenguaje de un juicio colectivo donde tiene lugar lo que se dice, la estructura del discurso que da figura social a la metáfora social de la enfermedad llamada drogadicción.

---

<sup>60</sup> ARAUJO MONROY, R., *Dionosio a media calle: la juventud en el olvido*, en EL COTIDIANO, UAM-AZCAPOTZALCO, Año 18, sep-oct, 2001, p.p. 6-16. Se realizó un artículo preliminar sintetizando los objetivos de la investigación general.

3. Describir ceremonias culturales donde las drogas toman lugar sincrético en actos religiosos, peregrinaciones y procesiones que afianzan el rol cultural de las drogas como elementos constantes de la vinculación entre los grupos sociales y mecanismos de regulación social entre los mismos. Los procesos rituales comunitarios que funden las drogas en un espacio donde son al mismo tiempo objeto de la enfermedad y objeto de la curación.

Pretendo con ello poner en evidencia las diferentes formas en que las drogas juegan un papel diferente respecto a cada grupo social y en cada institución donde se manifiesta.

Si puedo demostrar que las prácticas de cura de los diferentes grupos sociales en los diversos espacios públicos de la comunidad, pueden ser equiparables a procesos rituales de cura, trataré de interpretar del rito el valor simbólico ligado a una tensión permanente, a un conflicto específico de las relaciones sociales puestas en juego en una comunidad local. Esta propuesta equivale a poner en evidencia el conflicto social en los fenómenos disruptivos donde la anomalía de drogarse se expresa y la manera como es percibida socialmente. Si drogarse es una anomalía por el designio de la cultura que delinea, designa y regula, el drama social que pone en escena sustenta los principios de un guión o de un esquema con los siguientes elementos:

- a) **La trama de la drogadicción** y los relatos que de ella se desprenden en cada grupo social, como sistemas de representaciones sociales, son la expresión, en el ritual de cura que practican, de una modalidad específica de organización social al nivel comunitario. La expresión de la violencia en los ritos de cura simboliza grados de poder de los grupos contendientes. Trataré de ver cómo la droga puede representar un elemento de poder y cómo este poder se expresa en los ritos de cura.

b) Si los ritos simbolizan un conflicto social en la manera de concebir lo terapéutico en los diferentes grupos sociales, esta contradicción es fundamentalmente un **conflicto estructural**. El difícil pasaje que representa *delegar y transmitir* el poder entre los diferentes grupos sociales de una comunidad. Entiendo este pasaje no como una contienda electoral a nivel del comportamiento político de organizaciones sociales con el objetivo específico de tener la capacidad de tomar decisiones y capacidad de dominio, sino una disputa por el poder en la definición y el control de las relaciones sociales entre los grupos sociales de una comunidad local.

De esta manera, los relatos sobre la trama de la drogadicción no son la expresión arbitraria de una opinión cualquiera, un decir sin sentido, sino por el contrario, el relato que se arma conforme los conflictos estructurales de una determinada organización social. Trataré de mostrar los conflictos estructurales de una comunidad y la relación directa que existe con los tipos de relatos sobre la farmacodependencia que manifiestan los actores en cada uno de sus escenarios sociales. En otras palabras, sostengo que hay una relación entre los relatos sobre la drogadicción y los ritos de cura que imperan en una comunidad de vida.

Comencé esta exposición relatando una anécdota, un hecho que aconteció en mi historia personal, una fracción de mi memoria, un recuerdo que me acompaña. Quería con ello decir el valor teórico que pueden tener **las creencias** en la construcción de **la experiencia**. Y éste es el anclaje teórico sobre el que pretendo reflexionar. Que el pensamiento no es una actividad psíquica interna de los individuos viviendo en privado sus experiencias emotivas, sino por el contrario, que la subjetividad tiene su origen en sistemas de pertenencia y participación cultural donde el parentesco, lugar de las procedencias y los legados simbólicos, encuentran a manera de escenario, dramas sociales que conforman la vida en las comunidades, lugar de encuentro entre la identidad y la alteridad.

El dilema de las ciencias sociales, incluida la antropología, se ubica en esa permanente duda sobre los problemas del hombre, su mundo y las creencias que

median entre ambos. Algunos pensarán que la separación antropológica de la filosofía ha dado el estatus científico a las ciencias de lo social, pero incluso esa creencia es parte de una forma de construir la experiencia.

La sociedad no inicia con cada hombre que nace, y sin embargo, cada individuo vive un mundo diferente. Este es el dilema de partida. Entre las ciencias de lo social y lo individual ha existido una preocupación constante por demarcar sus fronteras, por delimitar sus dominios y de paso, por descalificar a las otras ciencias. Pienso que paulatinamente el campo de estudio social resulta un espacio más compartido entre diferentes disciplinas y que, procesos anteriormente específicos, demandan una lectura desde varias perspectivas.

Este campo conceptual, organizado en torno a la teoría del rito y los procesos de simbolización, se estructuran en torno a un problema teórico más general, **el de la reproducción social y cultural, por una parte, y el cambio social en una comunidad de vida por la otra.**

Al referirme a una trama de la drogadicción hago alusión a *la representación de algo* y *la representación de alguien*, a un relato, a una narrativa, a una forma histórica de usar el lenguaje. Pero el relato y la forma de cómo expresarlo no es pura manifestación literaria, una forma personal de hablar, como en mi anécdota, sino que tienen un soporte estructural, una organización de base que lo sustenta. De la forma como una comunidad da cuerpo, sentido y forma a su organización social, dependerán las formas expresivas de su experiencia. Pretendo que a través de la discusión en torno a las teorías del rito y mediante el análisis de estos procesos sea factible dar cuenta de la mediación simbólica entre los relatos y los hechos, entre la organización social y la experiencia que les corresponde a los grupos y las instituciones.

En el campo de la psicología del que provengo y de la práctica profesional en el que me he formado, aprendí pronto a desconfiar del sentido literal de las cosas tal y como se presentaban a simple vista, y a darme tiempo para entender que los hechos en bruto expresan siempre *otro sentido*. Que los acontecimientos se entienden por la totalidad a la que corresponden y que éstos, como sistemas, se transforman continuamente. Encuentro en los procesos rituales que la

antropología analiza, coincidencias con otras disciplinas sociales, pero fundamentalmente en la concepción de Turner sobre el ritual al cual define como "una actuación transformativa que revela clasificaciones, categorías y contradicciones mayores de procesos culturales". En psicoanálisis, un acto inconsciente es la expresión de una interpretación actuada, un hacer sin la plena conciencia de lo que se hace, pero siempre con un sentido muy preciso de acuerdo a los actores, el escenario y la trama que se pone en juego. Esta trama es una forma de lenguaje con sus signos particulares que expresa una estructura y sus conflictos, sus avatares cotidianos.

### **El barrio terapéutico:**

#### **el territorio de la muerte y la resurrección**

La *indiferencia* es una actitud social y una emoción colectiva, pero también una política pública ligada a la *conformidad social* que rige como criterio normativo de existencia. La vida social en las grandes urbes es un páramo aún desconocido y poco analizado que nos depara un sin fin de misterios por desentrañar. Ahí donde hace algunos años una acción social se manifestaba sin complicaciones, en otro momento aparece con rasgos que vuelven a ese comportamiento una evidencia de algo importante no observado anteriormente. Ejemplo de este proceso de debelación es la manifestación pública de la farmacodependencia, la delincuencia juvenil, los niños de la calle, el ejercicio de la sexualidad de los jóvenes, el trabajo y la explotación infantil, la violencia doméstica entre géneros, el comercio de los cuerpos como mercancía sexual, en suma, la proliferación de una sociedad en las calles distinta de la imaginada dentro de las unidades domésticas y los hogares tradicionales.

La sociedad mexicana al final del siglo XX y principio de siglo XXI se confronta consigo misma sin encontrar los viejos mitos que le permitían sostener ideológicamente una imagen ideal; el fuerte sostén de la familia y el respeto irrestricto por las figuras colectivas de autoridad, Escuela, Iglesia y Estado. La

indiferencia como actitud social es política pública porque sostiene una respuesta cultural donde *la sorpresa y el asombro* desaparecen del marco de posibilidad en la construcción de la experiencia cotidiana de las personas, los grupos sociales y las comunidades.

La lectura antropológica de la drogadicción comunitaria aborda de manera general la relación existente entre esta actitud social de *indiferencia*<sup>61</sup> (ausencia de diferenciación entre grupos sociales, pérdida de efectividad institucional), que no es fruto del azar, y sus manifestaciones sociales en el plano de las relaciones de intercambio colectivo, puestas de manifiesto por la farmacodependencia como producto cultural (analizador histórico o efecto manifiesto de un conjunto de elementos que evidencian un conflicto no resuelto de la estructura institucional), fenómeno que permitirá acceder a un plano estructural de la vida social en una comunidad urbana de la ciudad de México.

El punto de partida para comprender la idea de *barrio terapéutico* lo constituyen dos premisas de orden social: la producción cultural de la enfermedad y la respuesta social de la curación.

### ***Producción cultural de la enfermedad***

a) La primera premisa corresponde a la manera en que las sociedades modernas y en las condiciones de vida urbana de las comunidades locales, **los grupos sociales construyen la experiencia de la enfermedad en sus relaciones de intercambio simbólico**,<sup>62</sup> es decir, hacen que el consumo de drogas aparezca como una producción cultural de orden histórico por medio de la cual la *forma* y la *figura* de la enfermedad como la farmacodependencia expresa pautas relativas a la particularidad del tiempo social y del espacio cultural de los grupos sociales.<sup>63</sup> La historia de las drogas en el desarrollo de la civilización proyecta este efecto relativo del uso de las drogas y sus procesos rituales (festivos, religiosos o terapéuticos) que organizan las prohibiciones selectivas y las formas permitidas de

<sup>61</sup> GIRARD, R., *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1972, p. 338.

<sup>62</sup> MAUSS, M., *Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*, Barral Editores, Barcelona, 1971, p. 435.

<sup>63</sup> DUVIGNAUD, J., *El sacrificio inútil*, Ed. F.C.E, México, 1977, p. 229.

embriaguez humana.<sup>64</sup> La comunidad local como barrio terapéutico (espacio de cura cultural) produce primariamente una definición social de la enfermedad con sus correspondientes representaciones sociales e imágenes colectivas. La mitología moderna sobre la farmacodependencia es parte de esta definición social de la enfermedad social. La relación entre los grupos humanos produce estructuras de significación que resulta a la vez de la estructura social en su totalidad. La producción cultural de la enfermedad es una producción de significación social.

### ***La respuesta social de la curación***

b) La segunda premisa se refiere a la forma en que las comunidades locales de vida disponen de mecanismos para regular los conflictos y las relaciones entre grupos sociales y sus intercambios simbólicos de las cuales dependen los procesos de desviación social.<sup>65</sup> La producción cultural de la desviación, la anomalía, instaura la necesidad de restaurar la salud pública y la seguridad social a través de las instituciones sociales. El intercambio simbólico se realiza a través de actos rituales<sup>66</sup> que sirven de espacios sociales que regulan el sistema de relaciones entre los grupos e instauran un código de actuación e interpretación de la realidad.<sup>67</sup> Existen rituales comunitarios de cura que sirven para restablecer una dimensión de sentido entre los grupos sociales. La producción social de la cura colectiva es una producción social de sentido.<sup>68</sup>

La noción de barrio terapéutico expresa esa dimensión emotiva de las comunidades locales que articula el punto de anclaje de la enfermedad social y la cura colectiva por medio de procesos rituales; lo cual representa la forma en que

---

<sup>64</sup> ESCOHOTADO, A., *Historia de las drogas T. 2*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 440.

<sup>65</sup> PITCH, T., *Teoría de la desviación social*, Editorial Nueva Imagen, México, 1975, p. 218.

<sup>66</sup> CAZENEUVE, J., *Sociología del rito*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1971, p. 279.

<sup>67</sup> GOFFMAN, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1959, p. 273.

<sup>68</sup> LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología Estructural*, Ed. Paidós, Barcelona, 1974, p. 428.

**los grupos sociales enferman de significado<sup>69</sup> y cómo las comunidades organizan ritualmente un proceso de restauración cultural de sentido.<sup>70</sup>**

La experiencia comunitaria de la enfermedad (lugar de aparición de los fenómenos disruptivos como la drogadicción, la inseguridad y la violencia entre diferentes actores sociales) es el tiempo social y el espacio cultural donde los procesos rituales comunitarios organizan mecanismos específicos en la regulación de los conflictos sociales.

La drogadicción, en este campo de manifestación, sólo es una evidencia práctica que sirve al propósito de analizar el conjunto de relaciones estructurales y el sistema de intercambios simbólicos que aluden a procesos de otra magnitud, distinta al de las anomalías puramente psicológicas.

La indiferencia como actitud social evidencia una política pública, es decir, unas condiciones objetivas de producción y reproducción social, pero también una respuesta cultural emotiva donde no hay lugar para la sorpresa y el asombro en la construcción de la experiencia de vida de los grupos sociales. Sostendremos que esta actitud social no es una simple especulación, sino el resultado de un conjunto de evidencias de una situación que la precede y la cual es el punto de arranque de los interrogantes de la investigación. La pauta central de organización social a la que aludía a propósito de la drogadicción es una tendencia estructural que denomino ***cultura filicida***.

En torno a la noción de ***cultura filicida*** organizo un conjunto de hipótesis relativas a la manera en que la drogadicción encuentra lugar en las formas de elaboración significativa de la enfermedad social -como mal moral- y engendra en los grupos sociales referentes de identidad social, y al mismo tiempo, la forma en que en el ámbito de la representación social de esta anomalía en la comunidad se da origen a una serie de ritos que encadenan un proceso comunitario de cura. ***La cultura filicida es así, la relación estructural que organiza un conjunto de pautas y tendencias en el sistema de relaciones e intercambios simbólicos entre géneros y generaciones.*** Es decir, es una forma de relación estructural en

---

<sup>69</sup> LEVINGSON y GALLAGHER, *Sociología del enfermo mental*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1964, p. 283.

<sup>70</sup> MAUSS, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barral Editores, España, 1970, p. 262.

la que se juegan los puntos de conflicto en el campo del parentesco, donde los infantes y los jóvenes ocupan, estratégicamente, un lugar subalterno y desechable en los procesos de constitución de la unidad comunitaria. Los jóvenes sin futuro representan el material de desecho del presente. La cultura filicida es una expresión emotiva de la indiferencia y es también una política destructiva que muy curiosamente repercute en los niños, ese emblema del futuro imposible en el que nadie cree. La violencia es consustancial a esta idea de una tendencia destructiva contra los infantes y los jóvenes. ¿De qué manera la drogadicción es una expresión simbólica de esta pauta cultural destructiva? y ¿cómo ubicar en la estructura de parentesco el origen social de las identidades, el lugar de la vida y la resurrección simbólica?

### **Historia de los interrogantes**

Al trabajar en un Centro de Rehabilitación para personas con problemas de dependencia a drogas, la experiencia ahí construida y expresamente calificada de clínica y terapéutica, me permitió observar un conjunto de circunstancias, al principio curiosas, pero que con el tiempo, atando cabos y aguzando un poco la mirada y la intuición, tenían sentido en un plano que desbordaba la estrecha y limitada relación clínica de los actores participantes en aquella experiencia de relación en una agencia de asistencia social.

Ocurría, por ejemplo, que las personas asistidas en aquella agencia de salud eran proclives a ciertas creencias mágicas sobre los acontecimientos de su vida cotidiana y a la existencia de una relación estrecha en la forma de darse explicación sobre las causas que los habían llevado a ocupar aquel lugar de la desgracia, la *drogadicción*. Es decir, había un *ethos* mágico en la forma de explicar el problema de la drogadicción por parte de las personas implicadas en esta experiencia calificada de enfermedad.

De la misma forma, me percaté que en la experiencia de los intentos por resolver el problema de la drogadicción, se registraban una serie de medidas

esotéricas, mágicas, de medicina tradicional y ocurrencias ingeniosas con las cuales las personas habían intentado curar el mal de la drogadicción que les aquejaba.

Quizá estos acontecimientos no fueran sorprendentes si no hubiera ocurrido un suceso adicional; el dominio de estas creencias mágicas y religiosas permanecía soterradas y ocultas, manifiestamente secretas gran parte de las veces. Sólo con el tiempo y como producto del trabajo con los grupos donde se hablaba de estas cuestiones íntimas, se pusieron en evidencia estas **formas de pensamiento entre las personas**.

La coexistencia de dos formas de pensamiento aparentemente diferentes se imbricaba con relación a un problema enigmático y misterioso como lo es la drogadicción. Un pensamiento que podríamos llamar **profano** sobre las adicciones, matizado de un discurso lógico sobre las enfermedades psíquicas y médicas. Y de otra parte, un sistema de pensamiento **mágico y religioso** vinculado a explicaciones místicas y fuerzas sobrenaturales sobre el mismo problema, un pensamiento **sagrado**.

En un primer momento, debido principalmente al peso de la finalidad institucional de la agencia de salud donde ocurrían estas observaciones, esta coexistencia de pensamientos y el carácter irracional de algunas creencias y prácticas sobre la enfermedad y la curación de la drogadicción, me llevó a interpretar aquellos acontecimientos como un **síntoma** adicional y característico de la psicopatología de las adicciones.

La finalidad que se imponía en ese momento, en aras de la consecución de la salud de las personas, era realizar una intervención para erradicar aquellas creencias primitivas, infantiles e irracionales que obedecían a dos fuentes principales de origen: *la ignorancia de las personas y la patología inmanente al problema de la drogadicción*.

En alguna forma, con esta primera interpretación simplista, el problema era derivado a las mazmorras del pensamiento individual, a la psique perturbada de las personas tomadas como entidades despojadas de cultura, actuando y pensando en un vacío social. Esta primera lectura del fenómeno abordado era una

postura epistemológica psicologista, que interpretaba las creencias ligadas a la drogadicción como actos extraños, irracionales, absurdos, derivados de la ignorancia, una expresión patológica en el contexto de la normalidad.

Conforme la experiencia del problema de la drogadicción se fue ampliando y profundizando con el tiempo, se hizo necesario un análisis en dos planos diferentes; uno **epistemológico**, para replantear los implícitos ideológicos sobre los que descansa una orientación médica, psiquiátrica y asistencial de la cura de las adicciones.<sup>71</sup> Y en un plano **teórico**, el otro, que permitiera un desplazamiento conceptual y una redefinición de los procesos implicados en la relación estrecha entre las nociones de enfermedad y curación en torno al problema de la drogadicción.

Nace de esta forma la necesidad de articular dos lecturas o dos visiones diferentes sobre el comportamiento social vinculado a las adicciones: el de la antropología y el de la psicología social. El problema de la drogadicción, por la naturaleza de su expresión histórica y cultural, constituye un campo de investigación compartido por ambas disciplinas. A propósito de la problemática específica de **los procesos de curación** identificados en las personas implicadas en este fenómeno, surge la preocupación y el interés de realizar una investigación antropológica sobre los procesos de cura de las adicciones en los barrios populares de la ciudad de México. Surge así la idea de los barrios terapéuticos como aquellos escenarios donde se desarrolla un drama social al que denomino drogadicción comunitaria.

Este desplazamiento teórico, de la psicología a la antropología, más que una **ruptura** entre disciplinas, tiene la finalidad de una **integración** de perspectivas que, aisladas, son necesariamente incompletas. Ambas disciplinas pretenderían ubicar, en un razonable lugar, el carácter psicológico de los procesos

---

<sup>71</sup> Se realizó una investigación al respecto titulada *La institución farmacodependencia: el proceso terapéutico de los adictos (del mito de la enfermedad al cuento de la rehabilitación)*, tesis de Maestría en psicología social de grupos e instituciones en la UAM-X. Se intenta destacar la importancia del mito en la construcción de una idea sobre la enfermedad y el proceso de expiación que sirve de ritual de curación de las personas.

culturales y el sentido cultural de los procesos psíquicos. Perspectiva por demás nada novedosa en ambos campos de pensamiento y análisis.

Teóricamente, la propuesta es argumentar la posible relación, articulación e intersección de dos puntos de vista diferentes, antropología y psicología social, sobre un campo de estudio compartido del comportamiento social. El objeto de estudio que se propone para realizar este proyecto teórico lo conforma el universo de acciones, prácticas culturales, creencias, pautas y normas que componen un complejo nexo de elementos a los que denomino convencionalmente como procesos rituales de cura sobre el problema de la drogadicción, elementos que dan forma al barrio terapéutico: territorio de la muerte y la resurrección simbólica.

### **La articulación psicosocial y antropológica en la idea de barrio terapéutico**

S. Moscovici, discutiendo el problema en psicología social sobre la articulación entre lo individual y lo colectivo, se preguntaba hace 30 años en el campo de la psicología social, ¿qué criterios prevalecen en la teoría social para explicar el comportamiento del hombre como una expresión de las leyes de la economía o como resultado de las leyes de la libido? Con esta interrogante hacía alusión al debate tan de moda en los años setenta de los seguidores tanto de Marx como de Freud, para articular la ciencia de la economía y la ciencia del inconsciente.<sup>72</sup>

Ambas posturas teóricas, marxismo y psicoanálisis, ejemplificaban la tensión permanente entre una explicación de los acontecimientos humanos como resultado de un pasado individual determinado por los impulsos inconscientes; el orden indomable de las pulsiones, una suerte de reconocimiento del origen natural del hombre, y una explicación económica de la vida social ligada a las condiciones materiales de existencia, aspectos externos, colectivos y artificiales (o culturales) del trabajo humano que impone a la naturaleza humana las leyes del mercado.

---

<sup>72</sup> MOSCOVICI, S., *Psicología social*, Ed. Paidós, España, 1984, p. 360.

Era sin saberlo ni proponérselo, el origen de una clínica antropológica de la experiencia comunitaria.<sup>73</sup>

Esta aproximación teórica de dos disciplinas opuestas en sus premisas, pero coincidentes en su objeto de estudio, el comportamiento humano y la vida social, vislumbraba lo que sería el derrotero de las ciencias sociales contemporáneas: una articulación de perspectivas en apariencia opuestas y una liberación de los grilletes metodológicos tradicionales. La idea del estudio de barrios terapéuticos obedece a esta articulación entre lo individual y lo colectivo, lo local y lo global, lo público y lo privado, la clínica social y la patología cultural.

El barrio terapéutico postula la propuesta de un estudio articulado del territorio, las modalidades de agrupación humana y las formas simbólicas que organizan la experiencia ritual de las comunidades.

Es esta noción teórica, el barrio terapéutico, una práctica histórica y una creencia cultural vinculada al fenómeno de la *embriaguez*, que en el desarrollo de la civilización ha tenido diferentes significados, la que constituye la matriz cultural para el estudio de los procesos rituales de la drogadicción comunitaria.

La noción de barrio terapéutico es una lectura psicosocial y antropológica de los fenómenos de carácter clínico en el campo cultural, que desde siempre se han pensado como exclusivos del monopolio médico psiquiátrico.

El análisis de los **procesos de cura** que analiza la perspectiva médico psiquiátrica se limita a una contextualización de los procesos de la salud-enfermedad en sus escenarios, orientación que se ve sobrecargada del contexto institucional en donde se lleva a cabo el estudio, es decir, un contexto clínico sobre el cual se pretende investigar. Desde esta perspectiva hay una sobreimplicación de la agencia sobre el discurso que se interpreta. En la actual orientación que presento, la mirada de la investigación se orienta políticamente bajo los preceptos ideológicos de las organizaciones articuladas en el estudio: la

---

<sup>73</sup> ROBINSON, P., *La izquierda freudiana. Aportes de Reich, Roheim y Marcuse*; Ed. Gedisa, Barcelona, 1977, p. 197.

universidad como universo de pensamiento y el campo laboral como universo de la práctica terapéutica.<sup>74</sup>

La propuesta del estudio cultural de las comunidades locales como barrios terapéuticos se realiza a partir de un análisis del contexto *natural* de vida de los grupos humanos como lo puede ser una comunidad urbana. Lugar en el cual se intentarán rastrear aquellas prácticas curativas, mágico-religiosas y civiles relacionadas con el problema de la drogadicción.

El origen de los procesos rituales de cura tiene lugar en el lenguaje de los actores, en la estructura del parentesco ritual de los adictos, en el uso y representación de los territorios, en los grupos sociales de pertenencia y en el carácter simbólico de sus intercambios cotidianos.

No se pretende ver en las prácticas de curación mágico-religiosas un conjunto de acciones patológicas desprovistas de razón, sino una lógica cultural en cuyo contenido se haya un sentido importante de la organización social y sus sistemas de representación, así como una estructura profunda y sus procesos de simbolización. Esto significa que los actos extraños y las creencias absurdas ligadas al problema de la drogadicción son leídos como una expresión normal del universo cultural donde se manifiestan. La conclusión preliminar es que lo patológico no está en la expresión particular de los hechos individuales, sino en los fenómenos de ruptura estructural de los procesos culturales.

El barrio terapéutico es una aproximación en el orden microsociedad de la cura colectiva como proceso ritual en el orden cultural de una comunidad local urbana.

Desde esta perspectiva la interrogante de investigación es *de qué manera se articulan los planos psicológico y cultural del campo de estudio que comparten tanto la psicología como la antropología. Se propone reflexionar sobre un tema poco común en psicología y extensamente abordado en antropología, pero sin un tinte clínico, la psicopatología comunitaria. Este es el pasaje epistemológico de la investigación.*

---

<sup>74</sup> Esta determinación sobre la investigación es ineludible a la hora de la producción y síntesis de la información, porque orienta los contenidos pertinentes y la omisión de datos que pueden dar una visión diferente de los acontecimientos. La incidencia sobre la investigación fue un retraso en la integración de la información que evidencia la turbulencia de los acontecimientos investigados, una turbulencia que evidencia la violencia con la cual me enfrenté a lo largo de la investigación.

¿El paso de la psique a la cultura implica un pasaje de ruptura o de continuidad? ¿A qué orden de explicación pertenecen los fenómenos relacionados con las prácticas y las creencias en relación con la enfermedad y los procesos de cura? Respecto al problema de las prácticas curativas de la drogadicción, ¿cómo se dirime el viejo problema de la articulación entre lo individual y lo colectivo? ¿Qué lugar ocupa el carácter externo de los hechos culturales y el sentido interno de los procesos subjetivos?

Se tratará de mostrar que esta área de intersección o ese punto de anclaje y articulación entre la mirada psicosocial y la mirada antropológica podrían ser abordados a través de la cuestión teórica de *lo simbólico* como un terreno de articulación multidisciplinar. Subyace a este planteamiento una posición epistemológica respecto a la noción de persona y de sociedad que se pone en juego y sobre la cual se discutirá posteriormente.

### **La antropología de la drogadicción**

La antropología de la drogadicción comprende una gama de observaciones en torno al objeto de estudio y al campo de análisis que se pretende observar: la dimensión espacial del territorio, la lógica de los actos sociales, la estructuración de las situaciones sociales, los escenarios públicos, las organizaciones, los grupos y las agrupaciones, las formas de congregación humana, los sistemas de parentesco, las figuras familiares, los nexos y lealtades, la organización simbólica de la experiencia. Estos elementos que comprenden lo que denomino *la drogadicción comunitaria en las comunidades urbanas*. El drama social de la drogadicción que organiza la forma de un barrio terapéutico.

El barrio terapéutico como imagen conceptual tomó forma a partir de un conjunto de observaciones que pueden tener una base estructural común. Estos indicios ilustran en detalle una figura compleja; *las prácticas curativas*<sup>75</sup> ahí donde la creencia profana imponía una grosera interpretación psicologista de mi parte.

---

<sup>75</sup> CAMPOS NAVARRO, R., *Nosotros los curanderos*, Ed. Nueva Imagen, México, 1997, p. 316.

El acto de curar una dolencia, una enfermedad o una aflicción, es más que una mera práctica instrumental entre uno que cura y otro que es curado. Es decir, trasciende la relación simplista de dos actores ligados por la relación de los lugares simbólicos que ocupan la enfermedad y la curación en el contexto de una comunidad, aun y cuando este vínculo es ya sumamente complejo.

En el acto de curar la drogadicción se condensa una relación compleja de índole estructural. Ilustra el pasaje de un proceso en movimiento; es una etapa, una fase, un episodio en el trayecto de un proceso cultural. El acto de curar es una relación simbólica de la comunidad que le otorga un valor social y prescribe una norma cultural. Mirar antropológicamente este acto de curar la drogadicción pretende poner en evidencia esa relación compleja de la cual la acción cultural hace una síntesis. El acto de curar no se agota en el rito de instrumentar una intervención técnica en el momento en que ocurre la relación entre los participantes, los amuletos y sus procedimientos, sino que **identifica y proyecta** elementos estructurales de un orden social en una sociedad emotivamente organizada y lingüísticamente comunicada.<sup>76</sup>

Curar es un acto significativo que tiene sentido únicamente en la estructura de significaciones que le corresponde. En otras palabras, la cura de la drogadicción como proceso ritual en las sociedades modernas ilustra modalidades de organización social de la comunidad local y expresa grados de complejidad en la relación entre los grupos sociales que la componen. La drogadicción no es una cosa que requiera una descripción fáctica, representa una *significación que expresa un proceso*.<sup>77</sup>

Hay un conjunto de indicios que permiten hacer una aseveración como la anterior y que abren una veta de investigación antropológica. Estas observaciones podrían ubicarse en dos universos de análisis inseparables: *el de las creencias sobre las drogas y el de las prácticas sociales en torno a la drogadicción como un problema social y clínico*.

La literatura existente en relación al uso de drogas desde una perspectiva antropológica observa dos derroteros en general; los estudios que describen el

<sup>76</sup> LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Ed. Paidós, España, 1982, p. 428.

<sup>77</sup> SPECK, R. y ATTNEAVE, C., *Redes familiares*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1973, p. 157.

lugar que ocupan las drogas en los escenarios rituales y los estudios donde las drogas ocupan el lugar central de las historias en relación al consumo y el consumidor. En la primera vertiente lo que importa es discernir los elementos estructurales de la trama social que se pone en juego a través de los objetos de estudio etnográfico;<sup>78</sup> o analizar los elementos fundamentales del proceso social que pone en juego la exclusión social a través de los ritos de institución;<sup>79</sup> por el otro lado, las versiones espectaculares y anecdóticas de los consumidores de drogas en sus ambientes y sus argots, ilustran una versión etnográfica donde lo que importa es el valor exegético de los consumidores;<sup>80</sup> perfilando una lectura individualista de la producción cultural del consumo de drogas.<sup>81</sup>

La serie de indicios y observaciones que sirven de apoyo a la propuesta que se presenta, desde la perspectiva de esta investigación, son los siguientes:<sup>82</sup>

### Observación 1

En cierta ocasión, al finalizar una sesión de trabajo con una señora, madre de un adicto, la mujer sacó de su bolsillo un frasco de plástico que contenía un brebaje extraño que le había dado un curandero de su pueblo para que se lo diera a su hijo el cual se encontraba internado en un centro de rehabilitación donde se desarrollaba en ese momento la entrevista. El brebaje tenía que ser dosificado al adicto sin que éste se percatara y en una dosis de veinte gotas en cada comida durante quince días. La señora pedía que los operadores de la institución pudiéramos llevar a cabo la prescripción del curandero. La reacción que tuve en aquel momento fue de ironía y desprecio por la recomendación a la que calificué de producto de la ignorancia de la señora, quien venía de una región de Jalisco. Consideré el caso como una anécdota del regionalismo provinciano.

---

<sup>78</sup> WACQUANT, L., *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2006, p. 251.

<sup>79</sup> MILANESE, E., *Hacia un modelo de inclusión social para personas consumidoras de drogas*, Ministerio de Protección Social. Fundación PROCREAR, Bogotá, 2007, p. 35.

<sup>80</sup> ROMANÍ, O., *La construcción social de las drogas en España* en **Las drogas. Sueños y razones**, Ed. Ariel, Barcelona, 1999, p.p. 85-116.

<sup>81</sup> CAJAS, J., *El truquito y la maroma, cocaína, traquetos y pistolocos en Nueva York. Una antropología de la incertidumbre y lo prohibido*, CONACULTA-INAH, México, 2004, p. 318.

<sup>82</sup> Estas observaciones son anotaciones en un diario de investigación realizadas dentro de un Centro de Rehabilitación para Farmacodependientes (Hogar Integral de juventud I.A.P.).

Posteriormente la curiosidad me llevó a la recopilación de una gran cantidad de estos pequeños *actos exóticos* en los cuales la gente depositaba una fe ciega en sus efectos mágicos; los cuales nada tenían que ver con la eficacia real para los que estaban destinados, ayudar a los adictos a solucionar su problema. Apareció de esta forma un conjunto de actos diversos y en el fondo creativos, sin una aparente lógica racional que los explicara: *limpias* con guajolotes negros en la espalda de los adictos a las doce de la noche; introducir venas de chile en los cigarros de marihuana que fumaban los jóvenes; golpear a los usuarios de sustancias con varas de membrillo a la hora en que se encontraban intoxicados; rezar un novenario a las siete de la noche cada vez que ellos huían de la casa; practicar un exorcismo con un sacerdote o algún otro espiritista; lectura de cartas y astrología, etc. De entre todas estas acciones curativas, resaltó con mayor frecuencia el juramento ante la virgen de Guadalupe para abstenerse de usar sustancias durante un tiempo determinado, acto realizado en las parroquias católicas o en la misma villa de Guadalupe.

Lo que estructuraba esta disparidad de actos exóticos era una secuencia detallada y meticulosa de los procedimientos que los componían; es decir, dentro de su irracionalidad técnica, parecía organizarlos obsesivamente una lógica interna. *En todos ellos se imponía una fe sagrada en su ejecución mágica.* Se actuaba ritualmente una creencia cultural; una voz colectiva se hacía presente.

Un elemento nuevo apareció entre esos actos exóticos de curación que modificó la perspectiva de su observación y análisis. Elemento que se convirtió pronto en el indicio de una búsqueda de ese *algo más* que denotaba la expresividad de los actos exóticos, el significante relativo a la muerte.

## **Observación 2**

La madre de un adicto expresaba en una entrevista diagnóstica en el Centro de Rehabilitación su demanda de ayuda y solicitaba, implícitamente, algo distinto de lo que manifestaba literalmente. Con naturalidad, la señora expresaba el propósito de que su hijo fuera curado con un procedimiento adicional al que ofrecía la agencia de rehabilitación consistente en dar en las comidas del adicto

tres ombligos de bebé recién nacido, asados y espolvoreados en los alimentos del enfermo, sin su conocimiento. Esto no marcaba una diferencia notable respecto de los otros actos exóticos antes mencionados. Hasta que la señora mencionó que si con esa oportunidad que ella le otorgaba a su hijo, al ayudarlo, y si con aquel remedio no se curaba, ella prefería **¡verlo muerto!**

Escuchar la idea de la muerte de una madre para con su hijo marcó en ese momento un hito importante en la escucha de ese discurso, el cual ya no podía ser percibido como un simple relato de ocurrencias curiosas. El símbolo de la muerte en el discurso de las personas introdujo una variante importante. Lo que parecía de inicio insignificante comenzó a adquirir sentido. La estructura del discurso, por las demandas de ayuda hacia las personas en la agencia de rehabilitación, manifestaba un patrón que las distintas personas reproducían esquemáticamente como si se hubieran puesto de acuerdo en algún lugar y a un mismo tiempo. Era la expresión de una voz colectiva que pronunciaban individualmente las personas. Este relato parecía decir siempre lo mismo, **actuar sobre alguien que no deseaba ser intervenido e intervenir sin su conocimiento, casi siempre, con un acto punitivo cuyo desenlace pudiera ser incluso ¡la muerte!**

Los actos exóticos de curación de la drogadicción eran la expresión del deseo de un **representante simbólico** (el que hablaba del problema), sobre un **ausente imaginario** (la figura del adicto). Esta singular relación simbólica era la expresión de una estructura de relaciones por dilucidar. En este momento el problema se planteaba de una manera diferente, ¿qué significaba esta relación a la que los actos exóticos de curación aludían tan veladamente? La transformación de mi lectura era al mismo tiempo, una reflexión epistemológica para pensar de otra forma los acontecimientos ligados a la práctica ideológica de la cura de la drogadicción. Estaba ante un acontecimiento que demandaba una forma diferente de abordar el fenómeno: se manifestaba o insinuaba el universo simbólico de la muerte y su expresión cultural.

La estructura de esta trama de la drogadicción como enfermedad misteriosa y los actos de cura implementados no podía ser reducida a los puros actos mentales de la fe ciega en una creencia mágica y sagrada. No eran únicamente

productos psíquicos de individuos aislados y perturbados por un padecimiento mental. Esta observación y el cuestionamiento correspondiente no significaba poner culturalmente en duda un padecimiento emocional relacionado al problema del consumo de drogas, sino pretendía poner en evidencia la existencia de una relación estructural en la que los padecimientos psíquicos tienen lugar y dan espacio a una expresión particular dentro de la cual los contenidos culturales no son subsidiarios de la mente, sino esenciales en la constitución de lo definido como elemento psíquico.<sup>83</sup> De la misma forma, la patología de esta psique no es la excepción de la cultura, sino su característica particular. La drogadicción es un significativo en el orden de la cultura, no una expresión anormal de la sociedad.

Redefinida en ese momento la idea sobre la drogadicción, comenzó entonces una preocupación por los aspectos estructurales que organizaban la emergencia de aquellos actos exóticos a los que no se los podía reducir ni explicar como accidentes curiosos y mucho menos mirarlos con cierta gracia como si fueran expresión de algún regionalismo cultural.

Se realizó entonces una evaluación estadística durante un año de trabajo sobre la estructura de la demanda de atención en la agencia de rehabilitación. Los resultados fueron sorprendentes y permitían profundizar más en aquello que de origen era una observación inocente. La regularidad de las creencias y las prácticas en torno a la drogadicción hacían un llamado a la concepción histórica y cultural de la enfermedad y la curación en las sociedades modernas, una perspectiva que imponía una nueva forma de pensar el fenómeno; introducir la dimensión cultural en el campo de observación e intervención clínica en el cual me encontraba.<sup>84</sup>

### Observación 3

Los resultados de la investigación estadística en cuanto a la demanda de ayuda fueron los siguientes: más del 90 por ciento de las demandas iniciales eran casos con más de siete años de vivir el problema de la adicción, pasando un

---

<sup>83</sup> LAPLANTINE, G., *Etnopsiquiatría*, Ed. Gedisa, Argentina, 1978, p. 167.

<sup>84</sup> KAKAR, S., *Chamanes, místicos y doctores. Una investigación psicológica sobre la India y sus tradiciones par curar*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 444.

período de tiempo antes de que la gente pidiera ayuda, impedimento ocasionado principalmente por **vergüenza y pena**. El 98 por ciento ya había probado resolver el problema mediante algún recurso terapéutico disponible. Se observaba además que los métodos de cura eran ineficaces no sólo en el caso de los actos exóticos, mágicos, sino de los procedimientos científicos, médicos y psiquiátricos. Y que gran parte de estos métodos de cura, profana, mágica o científica, tenían en el fondo la intención de infringir al adicto un rechazo y un castigo como método de cura. Al mismo tiempo, el 95 por ciento de las demandas eran expresadas por un familiar cercano al adicto, sólo en el dos por ciento era el adicto mismo quien manifestaba interés en recibir ayuda. Por último, prácticamente todos imaginaban como mejor opción de tratamiento para el adicto su **internamiento** en algún lugar donde no molestara a nadie.

De esta forma, al *orden paradigmático del discurso*, que obedecía a una estructura específica del lenguaje, correspondía *una estructura de las acciones* que organizaban un comportamiento colectivo homogéneo en torno al problema de la drogadicción, una regularidad en su definición social como enfermedad y un esquema sobre el que se organizaban los procesos de curación que ponían en práctica las personas y las instituciones. Se arriba así a un acercamiento que toma en consideración la organización social como escenario cultural, las múltiples escenas e interacciones de los distintos grupos sociales involucrados en estos esquemas de comportamiento.

Desde esta nueva perspectiva, el problema de la drogadicción no era ya únicamente un campo exclusivo de la psique y la psicología, sino un problema en el campo de los estudios culturales y las estructuras sociales. Y que los problemas de la curación no son propiedad de la medicina orgánica o mental, sino un terreno de reflexión desde el campo de la antropología y el sentido histórico de las instituciones sociales.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> ELIADE, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Ed. Fondo de Cultura Económica, España, 2001, p. 484

#### Observación 4

En 1995 se realizó un proyecto de investigación en varias comunidades urbanas sobre el problema de la drogadicción en una población de 1000 jóvenes consumidores de drogas.<sup>86</sup> Algunos datos relevantes en lo tocante a los procesos de curación de estos adictos son los siguientes: el 44 por ciento de los adictos no habían tenido ningún tipo de experiencia terapéutica; el resto, es decir, el 66 por ciento, se distribuía en experiencias terapéuticas de la siguiente naturaleza: en Alcohólicos Anónimos, 24.1 por ciento; en tratamientos psicosociales, 22.3 por ciento; en tratamientos psiquiátricos, 20 por ciento; con métodos **místico religiosos**, 22.3 por ciento; otros métodos, 2.7 por ciento. Estos resultados preliminares se hacen complejos al tomar en consideración que en muchos casos, los tratamientos han sido en varios rubros, una combinación de recursos terapéuticos. De igual forma, con el tiempo y un mayor acercamiento con algunas de las personas consideradas en el estudio, se pudo incrementar el conocimiento sobre los métodos místico-religiosos, que resultan ser más elevados que los reportados estadísticamente.

Pasamos así de un indicio primario y en apariencia caótico, los *actos exóticos*, a una regularidad sistemática; el conjunto de *prácticas curativas* cuya delimitación y homogeneidad hacen alusión a una modalidad cultural que trasciende el plano psicológico tradicional.

La **incidencia** de estos recursos terapéuticos, místico-religiosos, científicos o profanos, indica una respuesta cultural a un problema definido socialmente; un problema demarcado en el ámbito de lo **clínico a un nivel cultural**, no únicamente individual u orgánico. El problema de la salud mental, de la psicopatología en este caso, ha constituido un punto de convergencia de varias disciplinas, un campo en el que se hace coincidir ahora a la antropología y la psicología social respecto al sentido cultural de los procesos de cura de los adictos.<sup>87</sup> La interrogante de partida es la relación entre la **creencia y la práctica** que la acción curativa pone en evidencia, una singular manifestación de lo

<sup>86</sup> MILANESE, E., et. al., op. cit., p. 435.

<sup>87</sup> GUYOTAT, J., *Estudios de antropología psiquiátrica*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 314.

simbólico en algo que podríamos llamar la cultura terapéutica de las adicciones.

### Epistemología de la investigación

Los puntos de convergencia entre psicología social y antropología no siempre son encuentros de coincidencia y acuerdo. En el caso que nos ocupa, las prácticas de cura de la drogadicción parecen ser uno de esos desencuentros disfrazados de coincidencias. Si bien es cierta una necesaria lectura antropológica de los procesos de cura de los adictos, la antropología no se ha detenido mucho a tomar en cuenta *los procesos subjetivos implicados en los contenidos de la cultura*. La reducción de lo psíquico a una categoría derivada de lo mental; la voluntad, lo emocional o lo afectivo, no hace justicia al sentido de los procesos subjetivos de los que la psicología social se haría cargo en algún momento. ¿Qué ocurre psicológicamente en una experiencia ritual?

La idea de una **etnografía de la subjetividad** pretendería reflexionar sobre este problema teórico de la intersección del plano antropológico y psicosociológico. Los antropólogos parecen sentirse seguros en su identidad profesional al realizar trabajo de campo, al hacer etnografía, al contar con los datos fidedignos que se recopilan de primera mano, al carácter aparentemente empírico de su empresa, al mítico **estar ahí**, en el mismo lugar donde acontecen los hechos observados. Omiten, sin embargo, un problema capital en la construcción de sus historias monográficas, el nivel de **implicación y experiencia transferencial** depositada en el proceso de la escritura, la observación y los mecanismos ideológicos que sesgan toda investigación social.

La naturaleza misma del quehacer antropológico, el ir al encuentro del otro para conocerlo, al retornar al pasado y hacer arqueología de la civilización a través de las sociedades primitivas, pasa por alto el nivel emotivo involucrado en su tarea de observación; participar en los procesos de campo en los que se ve *envuelto y convertido* en un personaje más del campo que pretende observar. Es decir, no se hace la etnografía de sí mismo que permita observarse sujeto de conocimiento

implicado en su objeto de estudio.<sup>88</sup> Esta observación no tendría mayor repercusión, si no fuera por la empresa teórica y metodológica que se propone la investigación antropológica.

Si bien la antropología de la drogadicción reclama una consideración de la regularidad de los patrones de conducta de los grupos sociales, el carácter externo de las creencias y las prácticas sociales, así como la probabilidad de la ocurrencia de pautas de comportamiento colectivo; de la misma forma es cierta la consideración de *una forma de relación intersubjetiva en la observación y el registro del trabajo etnográfico*.<sup>89</sup>

El término quizá no muy agraciado de **etnografía de la subjetividad** pretende resaltar el cruce de una variable fundamental en el proceso del conocimiento antropológico moderno; quien investiga antropológicamente ya no analiza una sociedad simple representante del pasado, ni una sociedad distante territorialmente, sino **sociedades complejas y cercanas**, mundos propios al dominio de vida del investigador. La distancia óptima con el objeto de estudio es consustancial a la antropología y a la psicología social; ya sea la sociedad, la cultura o los individuos, el proceso de conocimiento involucra al sujeto de la investigación con su objeto de estudio. ¿Qué lugar ocupan las representaciones culturales del objeto formal de estudio en las representaciones de los sujetos de la investigación? Es este espacio demarcado por el *vínculo subjetivo* lo que la psicología social reclama tomar en consideración. El trabajo de campo y el registro etnográfico no son la condición para la cientificidad o el prestigio antropológico, sino su condición más frágil e incierta. La observación externa es siempre una proyección subjetiva del observador. Es el viejo problema del observador, la observación y lo observado. El antropólogo incurre en el mismo error de consideración analítica que el psicólogo clínico si pretende fundamentar en la experiencia clínica directa, el trabajo de campo en este caso, el fundamento real de su producción científica.

La cuestión plantea un problema epistemológico y metodológico fundamental, el de la validez de los instrumentos de trabajo, la modalidad del

<sup>88</sup> MANERO BRITO, R., *La novela institucional del socioanálisis*, Ed. Colofón, México, 1992, p. 203.

<sup>89</sup> DEVEREUX, G., *Etnopsicoanálisis complementarista*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1992, p. 285.

registro, la síntesis y la interpretación del material de trabajo. En suma, la temporalidad del proceso de investigación.

Esta circulación por los pasajes de ida y vuelta entre lo interno y lo externo del proceso de la investigación, sirven de corolario para plantear la necesidad de considerar los procesos subjetivos en el campo de estudio de la antropología y la psicología social, y que lo que las diferencia y une en algún punto no es el objeto o el campo de estudio, sino los procesos a los que hacen referencia.

Por **etnografía de la subjetividad** se quiere aludir no a los contenidos mentales de índole individual que la antropología ha sabido muy bien demarcar como impropios para la investigación cultural, sino al **campo simbólico** donde es factible una lectura pertinente de la antropología y la psicología social. Repetimos una vez más, esta propuesta en torno a lo simbólico plantea un serio problema metodológico y teórico acerca de la materia específica de estudio.<sup>90</sup>

### **El punto de llegada**

Atestiguamos un recorrido y un desplazamiento central en la formulación del tema de investigación aquí propuesto, *Pharmakoi y procesos rituales; escenificación de la destrucción de la descendencia*. Un recorrido que va de los indicios en apariencia insignificantes y absurdos de los *actos exóticos de cura de la drogadicción*, hasta las *prácticas sistemáticas de curación de los adictos* como la expresión de un acto cultural. Un desplazamiento teórico que señala la necesidad de plantear en un dominio de análisis diferente, el sentido de la relación entre **las prácticas sociales y las creencias culturales** sobre las cuales descansa la experiencia de *enfermar* de drogadicción y el sistema de respuestas culturales disponibles para la *curación* como un acto de expiación colectiva.

---

<sup>90</sup> CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 335.

## CAPÍTULO III

### LA CULTURA FILICIDA: HIPÓTESIS DEL ASESINATO DE LOS HIJOS<sup>91</sup>

#### El origen de la persecución colectiva

Matar niños es una declaración que escandaliza a la opinión pública y suena como una aberración de quien lo sostiene. Pero lo que aquí denomino la cultura filicida es un conjunto de acontecimientos que dejan ver una estructura y un proceso por medio del cual, en la sociedad moderna, es posible identificar el proceso de destrucción de la descendencia como ha ocurrido en otras latitudes y en otros tiempos.

Entendiendo por cultura filicida, abusando del término cultura, la acción estructurada que coloca a los infantes en una condición de exterminio físico y social que comprende una serie de etapas fácilmente identificables. El infanticidio imprudencial que P. Áries identificaba en la sociedad antigua como un indicio de la falta de noción sobre la infancia, es la expresión más directa de la muerte de los hijos. Muerte que ocurría por asfixia en el lecho conyugal, por accidentes en los campos de trabajo, por descuido en los hogares o por enfermedad mal cuidada.<sup>92</sup>

El célebre pedagogo Pestalozzi en el siglo XVIII realiza un estudio jurídico sobre la condición del infanticidio cometido por jóvenes madres que se libraban de sus hijos por temor a enfrentar el oprobio y la vergüenza social.<sup>93</sup>

Históricamente el infanticidio tiene una diversidad de variantes; entre muchos pueblos funge como método de control de natalidad y como control higiénico de la población (la eugenesia), como costumbre religiosa de ofrendar en sacrificio al primogénito. Estas formas estructurales del infanticidio, encontradas a lo largo de la historia, pareciera que son de otros tiempos y de otras culturas. Nuestra hipótesis es que tal destrucción de la descendencia existe en la sociedad

---

<sup>91</sup> ARAUJO MONROY, R., *La cultura filicida*, CONACULTA-FONCA, México, 2001, p. 195. Se publicó una primera aproximación a la temática con el auspicio de CONACULTA sobre estudios culturales.

<sup>92</sup> ÁRIES, P., op. cit. p. 64

<sup>93</sup> PESTALOZZI, J.H., *Sobre legislación e infanticidio (1780-1783)*, Ed. Herder, España. 2002, p.239.

moderna y que el infanticidio, asesinato de los infantes en general, adquiere un matiz particular en el caso de la drogadicción en el contexto de la vida familiar con los llamados adictos.

A mediados de los 80, A. Rascovsky en Argentina inició una línea de investigación sobre el infanticidio desde una perspectiva psicoanalítica a la que definió específicamente como filicidio para dar a entender no sólo la muerte de los niños en la sociedad en general, sino la muerte de los hijos en la familia por decisión y acción de los propios progenitores. La hipótesis del filicidio está vinculada al conflicto triangular edípico en el que la amenaza del parricidio es enfrentado preventivamente con el aniquilamiento de los hijos, la muerte de la descendencia.

Por supuesto que el asesinato de los hijos no sólo se produce como un acontecimiento directo de la muerte del hijo a manos de sus padres, sino que se manifiesta en un conjunto de acontecimientos colaterales, reales o simbólicos. La universalidad del filicidio es equiparada con acontecimientos diversos como por ejemplo: el envío de jóvenes a la guerra, los trastornos alimenticios como la obesidad infantil, el sadismo paidofílico, la simbiosis materno infantil, la ausencia parental en el autismo, la agresión a los niños y la acción persecutoria contra los adolescentes.<sup>94</sup> La particularidad de esta investigación es que el filicidio ya no se considera como un acontecimiento mítico y de otros tiempos ya pasados, sino que produce en las condiciones de la sociedad moderna y en nuestros días.

El interés por los derechos de los niños, prácticamente en todo el mundo, pone en evidencia la condición vulnerable de los menores frente a las adversidades modernas. El filicidio en sus diferentes manifestaciones tiene una base jurídica en sus orígenes que pasa desapercibida en la vida social moderna.

Casi todas las "culturas" han definido el carácter sagrado de niños y niñas y, al mismo tiempo su muerte ha sido motivo central de ofrenda a los dioses. La mayoría de nuestros niños y niñas se han convertido en *niños sacer*. una figura del derecho romano que se traduce por su carácter de insaclicable pero que, a la vez, cualquiera puede matar quedando impune. Miles de niños y niñas mueren cotidianamente y se transforman en niño

---

<sup>94</sup> RASCOVSKY, A. et al., *La universalidad del filicidio*, Ed. Legasa, Buenos Aires. 1984, p. 260.

sacer. Son eliminables y desechables y la característica básica es que su muerte no entraña ninguna consecuencia jurídica. Por lo tanto, en el caso de que mueran de hambre, de enfermedades curables o prevenibles, de que sean víctimas de guerra, de manera sospechosa nadie es responsable de ello. Desde el derecho romano, la vida del niño ha sido definida como contrapartida de un poder que puede eliminarla. *Vitae necisque potestas* designa ya en el hecho de nacer la *potestas* del padre de dar vida o muerte al hijo varón.

En el caso del *niño sacer* incluso puede ser asesinado sin que ese asesinato constituya delito.<sup>95</sup>

La acción contra los niños no es una ocurrencia gratuita, si en el plano clínico es posible la equiparación de acciones de persecución y aniquilación como aspectos patológicos, que bien podrían quedar como actos excepcionales, en el plano social es igualmente demostrable la cantidad de datos que ilustrar la inducción al odio y al exterminio de los menores. En la última década, dos millones de niños han muerto en conflictos armados, catorce millones de niños han sido desplazados por conflictos de guerra, y anualmente entre ocho o diez mil niños quedan mutilados.<sup>96</sup>

La evidencia etnográfica más sobresaliente respecto al infanticidio es la muestra de probabilidad tomada de sesenta sociedades de todo el mundo tomando en consideración la más amplia variedad de lenguajes y regiones. Este estudio fue realizado por Humans Relations Area Files, una organización estadounidense dedicada al montaje de material antropológico dentro de un compendio indexado para facilitar los estudios transculturales. Examinando el material de los HRAF bajo el código 847 de la Guía Murdock referente a infanticidio y aborto, el infanticidio se mencionó en 39 de las 60 sociedades. Los motivos para la ocurrencia del infanticidio se relacionaban con 112 circunstancias. En el caso de los aymará se citan tres circunstancias relevantes: madre soltera, concepción incestuosa y demasiados hijos.<sup>97</sup>

El filicidio es un concepto más amplio y a la vez más preciso para designar el acontecimiento del asesinato de la descendencia en diferentes circunstancias, por diferentes razones culturales y en ocasión de épocas políticas diversas. Por

---

<sup>95</sup> BUSTELO, E.S., *El recreo de la infancia. Argumentos para otro comienzo*. Ed. Siglo XXI, Argentina, 2007, p. 197

<sup>96</sup> *Idem.*, p. 27

<sup>97</sup> DALY, M, y WILSON, M., *Homicidio*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2003, p. 345.

cultura filicida comprendemos la política social de exterminio que comienza con la acción persecutoria en la que se encuentran los menores.

### **El sujeto de la persecución**

La víctima propiciatoria de la persecución en las sociedades modernas es según creo, aquello a lo que se denomina *la infancia y la juventud*. Es decir una categoría que pretende crear un personaje; el personaje de la imaginación del hombre que lo identificará posteriormente según convenga a las políticas de dominación. Si la víctima de la persecución es ambigua por definición, los destinatarios de la punición no lo son tanto. Niños y jóvenes padecen de una deficiencia atribuida gratuitamente; son adultos incompletos, todavía no son personas.

Los niños y los jóvenes son seres vulnerables que pueden caer en la tentación del pecado por inmadurez, pueden volverse drogadictos al contacto mágico con las drogas ilegales. Son drogadictos por la ilegalidad de la droga, no por la droga misma; bastará con que las sustancias sean autorizadas por algún representante de la legalidad para que el consumo de drogas no sea un acto de drogarse. La designación por la palabra crea el acto mágico de la drogadicción. Las drogas médicas inducidas por muchos psiquiatras han inducido en muchos jóvenes el consumo de drogas que desconocían. Lo mismo que el circuito consecutivo de las drogas antagónicas que se utilizan para contrarrestar los efectos de las drogas antecedentes.

Como antaño las mujeres o los ancianos, el criterio de la edad o el género sirve a un propósito preciso y claro; identificar al personaje de una acción colectiva, *el sujeto de la persecución*. El propósito de proteger a los niños con políticas de orientación lleva a los guardianes de la moral a convertirlos en víctimas propiciatorias de aquello de lo que se los quería proteger.<sup>98</sup>

La drogadicción revive una vieja ilusión colectiva: *el poder de los venenos y la eficacia de la contaminación*.<sup>99</sup> Este delirio persecutorio no es nuevo en la

<sup>98</sup> CASTEL, R., *La gestión de los riesgos*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1984, p. 232.

<sup>99</sup> DONOVAN, F., *Historia de la brujería*, Alianza editorial, Madrid, 1978, p. 240.

historia de la humanidad. Renace actualmente en relación al acto de utilizar una droga e intoxicarse. La creencia hace pensar realmente que el mero contacto con las drogas convierte a los sujetos en adictos, que éstos son virus ambulantes que pueden contaminar a los desprotegidos y que merecen, por ese sólo hecho, ser condenados a algún tipo de aislamiento o cuarentena.<sup>100</sup>

Si este encadenamiento de acciones es realmente cierto, estamos ante lo que la moderna y civilizada sociedad creía haber dejado en los archivos del pasado salvaje del hombre: *las viejas prácticas de intolerancia, persecución y castigo*.<sup>101</sup> A propósito de la drogadicción existe en la actualidad una mentalidad persecutoria con todos los elementos que integran una práctica persecutoria: la actitud de terror ante la diferenciación y la abierta promoción de la uniformidad; la atribución de causas sociales y morales en relación al surgimiento del mal y la selección de un personaje singular capaz de producir enormes males al conjunto de la sociedad. Una suerte de psicosis colectiva comienza a imperar cuando la acción persecutoria y la falta de reconocimiento de la alteridad se encadenan en una articulación perfecta. La violencia social encuentra sentido entre los grupos sociales cuando se define al sujeto particular que habrá de padecerla.<sup>102</sup>

### **La tendencia persecutoria**

Las persecuciones colectivas entrañan una estructura de acciones y un sistema de creencias cuya coherencia lógica se fundamenta en una realidad irrefutable; la realidad de las ilusiones, la fe ciega en que el acontecimiento se explica por las representaciones autorreferenciales de las premisas. La secuencia de esta inercia del pensamiento social es como sigue: *la droga es peligrosa, daña a los individuos que las usan, el deterioro de los adictos afecta a las familias hasta destruirlas en sus estructuras y afectos, y sin las familias unidas la comunidad y la sociedad se*

---

<sup>100</sup> GOFFMAN, E., *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1961, p. 379.

<sup>101</sup> GIRARD, R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Ed. Anagrama, Barcelona, 2002, p. 248.

<sup>102</sup> SCHEFF, T., *El rol del enfermo mental*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1966, p. 193.

debilitan produciéndose acontecimientos como la delincuencia, la prostitución y la inseguridad. Esta creencia ciega en la ilusión colectiva de la impureza de la drogadicción no requiere de hechos que la corroboren, su formulación es suficiente. El dogma actúa con suficiente eficacia y es una verdad pública con sustento en instituciones modernas que la avalan: la familia, la religión, la escuela, la medicina orgánica y mental, la legislación y la política.

Por persecuciones colectivas entiendo las violencias perpetradas directamente por multitudes homicidas, como la matanza de los judíos durante la peste negra. Por persecuciones con resonancias colectivas entiendo las violencias del tipo de la caza de brujas, legales en sus formas pero estimuladas generalmente por una opinión pública excitada. La distinción, sin embargo, no es esencial (...) Las persecuciones que nos interesan se desarrollaron preferentemente en unos periodos de crisis que provocaron el debilitamiento de las instituciones normales y favorecieron la formación de *multitudes*, es decir, de agregados populares espontáneos, susceptibles de sustituir por completo unas instituciones debilitadas o de ejercer sobre ellas una presión decisiva.<sup>103</sup>

Con relación a las drogas en la actualidad existe una persecución colectiva inscrita en las políticas internacionales de donde se derivan un conjunto de acciones punitivas y creencias maléficas respecto a las sustancias y, por extensión, sobre los usuarios de ciertos tóxicos. Esta creencia ciega en lo maléfico de las drogas, legal en su fundamento jurídico, se alimenta de una opinión pública domesticada para el rechazo y el miedo. Las emociones de horror y pánico que las drogas provocan en mucha gente que las desconoce, despierta la sospecha de las ilusiones en que se sustentan las reacciones fóbricas de algunas personas.

De acuerdo a la definición de Girard, la persecución se deriva de unos acontecimientos precisos e identificables: la *indiferenciación* en el orden cultural que produce una sensación de uniformidad de la vida social; la explicación de la *amenaza imaginaria* por causas sociales y fundamentalmente morales, y una selección meticulosa de las *víctimas propiciatorias* a partir de la amenaza imaginaria de un peligro y un riesgo.

---

<sup>103</sup> GIRARD, R., op. cit. 1986, p. 21.

La acción persecutoria se deriva de una mentalidad apropiada para ello, una opinión pública con actitudes de intolerancia e indiferencia, un sistema de pensamiento social dominado por la rabia y el recelo, un sentimiento fóbico y susceptible de las peores atrocidades inventadas. La acción persecutoria es el depósito de la actitud sádica y destructiva de la colectividad que *invierte*, en su interpretación de los hechos, la relación de los factores. No es que la presencia de uno, el infectado, tenga la posibilidad de dañar a la colectividad con la posesión de los objetos del mal que lo caracterizan, sino por el contrario, es la comunidad que no puede reconocer en sí misma, en la crisis del debilitamiento de su unidad, el fundamento del peligro para todos.

Mantengo que tanto el abuso de drogas como la Guerra contra las Drogas son mecanismos transitorios para instaurar una acción sin fundamento, pretextos para la creación de desviados que actúan como chivos expiatorios. La comprensión oficial del problema de las drogas reposa sobre imágenes falaces cuyas características son las del chivo expiatorio y un correspondiente enfoque erróneo de su remedio. Por ejemplo, se conceptualiza la automedicación con marihuana como auto-envenenamiento, más bien que como auto-goce, y se utiliza esa imagen de la droga como veneno para justificar que el poder estatal castigue a quienes poseen marihuana. Aunque René Girard no se refiera a las drogas como chivos expiatorios en su importante estudio sobre éstos, sí observa –a propósito de nuestro progreso científico desde la Edad Media hasta el presente– que frecuentes referencias a *veneno* han sido un rasgo constante en la imaginería y retórica creadora de chivos expiatorios. La “química”, concluye, forma parte de una influencia puramente demoníaca. La química que surge, añadiría yo, no es química farmacológica, sino química ceremonial.<sup>104</sup>

La acción persecutoria sobre las drogas y los drogadictos no es gratuita ni surge por generación espontánea; la comunidad niega de sí misma lo que proyecta en la víctima propiciatoria. El surgimiento de una actitud generalizada de rechazo y la legalización de una persecución colectiva evidencia una negación básica; la crisis de las instituciones básicas de la organización social y del orden cultural. Un adicto es perseguido por estar fuera del orden institucional, pero es el orden institucional quien lo ha excluido primero. Y el excluido no es cualquier

---

<sup>104</sup> SZASZ, T., op. cit, 1994, p. 66.

persona, sino un expósito cultural, generalmente un ser incompleto en alguno de sus registros sociales; generalmente, un niño en riesgo o un joven extraviado.

El riesgo de inseguridad proyectado en el consumo de sustancias es el temor de una inseguridad instalada en otro lugar; la crisis vista en el plano emocional de las personas es una crisis institucional en el campo de las relaciones sociales.

En términos bastante proféticos, un neurólogo y psiquiatra americano de finales de siglo comentaba que el uso de sustancias psicoactivas, y en especial de las drogas descubiertas en el siglo XIX (morfina, heroína, cocaína y barbitúricos, fundamentalmente), se vinculaba a una "fragilidad" de la civilización avanzada, y crecería enormemente a medida que pasasen los años. Lo que no sabía es que a este evidente factor iba a añadirse como condición decisiva de expansión la convocatoria de una auténtica Cruzada por parte de un grupo, en principio muy reducido, de empresarios morales (*moral entrepreneurs*), de acuerdo con el término acuñado por algunos sociólogos americanos contemporáneos.<sup>105</sup>

La persecución colectiva de las drogas ha permitido inventar un lugar social y una representación colectiva; la prohibición de las drogas a nivel mundial y la persecución del drogadicto como personaje mítico. Este mito ha perfilado un sistema de creencias que sustentan acciones de una práctica colectiva y la creación de un conjunto de organizaciones destinadas para ello; el ejército lucha contra un nuevo enemigo, el narcotráfico; y la Iglesia combate una nueva herejía, los desviados de la moral.

El lugar cultural del drogadicto es la paradoja de la paradoja, es decir, de alguna manera él asume esa paradoja social; consume el objeto que señala el desvío y se convierte en desviado del desvío, se convierte en el "súper excluido", pero a la vez, necesita de este sistema para ser desviado, ya que si el sistema no tiene una persona que caracterice este desvío no podría sostener el lugar del centro de la designación y para ello necesitaría inventarlo; por eso la humanidad, a través del tiempo, siempre ha conseguido algo para ilustrar ese desvío. Muchas

---

<sup>105</sup> ESCOHOTADO, A., op. cit, 1990, p. 28.

veces decimos: el adicto es el leproso de la época actual, es decir, la persona de la cual hay que alejarse, que puede contagiar, la persona que remite al Mal.<sup>106</sup>

El acto de drogarse no es por lo menos, un comportamiento de carácter exclusivamente individual y aislado del contexto socioeconómico y fundamentalmente cultural de la sociedad, sino una práctica social en la cual se percibe el cruce de factores de articulación entre lo personal y lo colectivo. La imagen del drogadicto como personaje o figura de lo cultural pone en acción un sistema ritualizado de acciones sustentadas en un sistema de creencias y prácticas estructurales, no una simple expresión exótica de unos grupos anormales.

La expresión de la acción colectiva como práctica ritualizada, la acción de drogarse, es sostenida por un sistema de orden simbólico en el que la creencia participa de la creación de un *imaginario social* que organiza la práctica de una persecución colectiva.<sup>107</sup>

Numerosos estudios a este respecto han dado muestra de *la ilusión del mal*, el objeto contaminante que las drogas entrañan y la concreción del peligro de los drogadictos como encarnación de la maldad que nos acecha.

El temor a ser víctima de la delincuencia, unido a una sensación difusa de ataque al orden moral en general, provoca en la población una aguda sensación de alarma que se traduce en el surgimiento de *estereotipos* como el de drogadicto = delincuente y en un discurso menos represivo, pero igualmente estigmatizante, drogadicto = enfermo.<sup>108</sup>

El punto de partida es saber si la persecución colectiva que René Girard analiza en algunos textos literarios y en algunos documentos históricos es una base para mostrar en la actualidad la realidad de un *imaginario social relativo a la drogadicción comunitaria*. La persecución colectiva que la imagen del drogado provoca así lo hace parecer. El sostén de la ilusión punitiva es un conjunto de

---

<sup>106</sup> CALABRESE, A., *Lo social y sus paradojas en relación con el fenómeno de la adicción* en El problema de la drogadicción, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 35-45.

<sup>107</sup> HURBON, L., *El bárbaro imaginario*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 224.

<sup>108</sup> KORNBLIT, A. et. al, *Estudios sobre drogadicción en Argentina*, Ed. Nueva Visión, Argentina, 1988, p. 191.

estereotipos de persecución que son apenas la parte fenoménica del asunto, no la explicación de los sucesos que efectivamente se acontecen.

El hilo conductor de este imaginario social de la drogadicción comunitaria es la categoría de *enfermedad* que la drogadicción concatena a un conjunto de creencias a todos los niveles. Lugar imaginario al que han contribuido sin freno prácticamente todas las disciplinas científicas en el presente siglo, lo que Girard podría llamar la *voz colectiva* de los perseguidores en la trama de la victimización persecutoria.

La *experiencia de la enfermedad llamada drogadicción* como evidencia refuerza la idea de una auténtica existencia del mal en los portadores de la llamada *contaminación*. El estereotipo se sostiene por diferentes frentes de justificación.

Vale la pena anotar ahora que contra el estereotipo del usuario de ciertas drogas sostenido por el credo prohibicionista comienza a conspirar la influencia cada vez más sostenida del pensamiento psicoanalítico, así como la aparición de gremios nuevos con intención de vincularse al terapéutico tradicional (psicólogos, asistentes sociales, etc.), que coinciden en considerar la adicción como consecuencia de una dinámica psíquica compleja, susceptible de aparición no sólo en seres diabólicos, sino en cualquiera.<sup>109</sup>

El problema no reside ahora sólo en la ilusión de la maldad de los portadores, sino en este surgimiento de los gremios y estamentos de la institucionalización terapéutica que refuerzan la acción ritual de la cura de los infectados. Los gremios a los que hace alusión Escohotado no son una inocente aparición de agencias o establecimientos de prácticas terapéuticas, sino el surgimiento de una vocación por la acción curativa de los desviados. La enfermedad nueva que los drogadictos representan, inauguran el despliegue de una práctica terapéutica que dispone de viejos atavismos y antiguas creencias sobre la cura ritual.

La persecución colectiva no es sólo una acción punitiva de defensa contra la contaminación de los infectados, es al mismo tiempo una cura ritual que requiere de sus propios fundamentos expiatorios. La cura ritual contra la

---

<sup>109</sup> ESCOHOTADO, A., op. cit., 1987, p. 46.

drogadicción no es únicamente la acción irracional de unos modernos chamanes o brujos contemporáneos, responde a la presencia imaginaria de un personaje colectivo que sintetiza en sus expresiones y gestos, en sus atavismos y comportamientos colectivos, la razón estructural de su existencia histórica.

La toxicomanía, como entidad, ha servido siempre de soporte a la transmisión de otros mensajes (ideológicos, morales, políticos, ...), retomados por los diferentes medios de comunicación. Por ejemplo, las polémicas sobre la peligrosidad del hachís, validas de la ausencia de certidumbre científica, sirven de soporte al enfrentamiento entre ideologías autoritarias o permisivas en cuanto a la educación y la moral. Si, en los discursos sociales, la toxicomanía es invocada las más de las veces para sostener un mensaje otro, ello ocurre en la medida en que la figura del tóxico solicita un imaginario social particular: parece ofrecer un espejo a las imágenes sociales de la intoxicación.<sup>110</sup>

La cura ritual de la drogadicción parece ofrecer más un repertorio de estas imágenes sociales de la intoxicación como emblema del mal que las comunidades no quieren reconocer. Una manera de debatir la moral con la que habría que vivir las relaciones entre las personas y un debate sobre la educación como ilusión que ya no satisface las expectativas del progreso y la modernidad. Crisis de la religión y sus prácticas y crisis sustancial de la educación y sus prácticas escolares que sirven para seleccionar y excluir antes que para incluir y socializar.

La enfermedad de la drogadicción sintetiza una forma de significación de la pérdida como experiencia cultural y el fracaso de las instituciones sociales para mediar sobre esta experiencia; al mismo tiempo que la cura ritual pretende inaugurar un estamento nuevo de la acción terapéutica como restitución del sentido de la vida y la expiación del pecado por los mecanismos de purificación comunitaria.<sup>111</sup>

Pero, ¿cuál es ese *otro mensaje* del que estaría hablando la experiencia colectiva de enfermar de drogadicción y cuáles serían esas *imágenes sociales* en las que no quiere reconocerse la comunidad que instaura acciones rituales de

---

<sup>110</sup> LE POULICHET, S., op. cit., 1987, p.246.

<sup>111</sup> CASTIGLIONI, A., *Magia y encantamiento*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 392.

expiación colectiva? Aquí la cura actúa como una acción ejemplar con propósitos de repercusión masiva.

La acción terapéutica es un proceso ritual cuyo efecto ejemplar vela el mensaje de ese otro discurso que no se dice, oculta, *desplazando, invirtiendo y negando*, el sentido de esas otras imágenes sociales que los estereotipos deforman y transforman en otras imágenes y figuras. El orden de lo imaginario requiere en este momento, del auxilio de ese otro orden en el campo de lo simbólico,<sup>112</sup> el recurso lingüístico de la dimensión cultural.

La persecución colectiva que se instaura en el plano imaginario y que organiza la experiencia del acto ritual y la representación emotiva, en este caso la drogadicción, requiere del auxilio de una evidencia en el plano de lo simbólico ya que es otra cosa lo que está en juego. Tentativamente, eso otro que está en juego y de lo que no se habla, pero que se actúa, es la dimensión organizadora en la cultura del *valor simbólico de la muerte*; una forma de articular la relación entre el individuo y la cultura a la que pertenece.<sup>113</sup>

La acción simbólica de la drogadicción comunitaria, tanto en sus formas de enfermar como en sus formas rituales de expiación, aluden a la elaboración cultural de la muerte en las sociedades modernas.

### **El valor simbólico de la muerte**

Hemos realizado hasta el momento una simple asociación de ideas: *la persecución colectiva como un acontecimiento factible en la historia de la humanidad y el lugar de la droga y los drogadicctos en la sociedad moderna como un posible objeto de la acción persecutoria de la sociedad contra unas víctimas propiciatorias.*

Esta relación entre persecución colectiva y persecución de la drogadicción es un hecho que varios investigadores han destacado; sin embargo, es una

---

<sup>112</sup> SAHLINS, M., *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Ed. Gedisa, España, 1976, p. 243.

<sup>113</sup> HERTZ, R., *La muerte. La mano derecha*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, p. 146.

relación que no explica mucho; por ejemplo, ¿a qué propósito sirve la acción persecutoria contra las drogas y los drogadictos si es que tal persecución existe?

El desplazamiento que proponemos ahora es de orden práctico y teórico: por una parte, la drogadicción no es un acto de los individuos sino una organización ritual específica de la comunidad y, por otra parte, la acción persecutoria alude a una regla fundamental de la organización social, la violencia que presagia la presencia de la muerte en la sociedad moderna. La experiencia de la drogadicción comunitaria es una manera de presagiar, elaborar y manejar el valor simbólico de la muerte. *La droga es el símbolo de la muerte, drogarse es una experiencia agónica de suspensión de la vida, de muerte y resurrección.*

En el orden práctico, la drogadicción es un asunto de la comunidad como lo puede ser el comercio, la religiosidad, el parentesco, el poder o las celebraciones rituales. Es decir, no es asunto de un individuo ensimismado en su mundo subjetivo o encarcelado en el mundo de sus emociones. La práctica de usar drogas constituye una acción de intercambio comercial en tanto mercancía privilegiada, y al mismo tiempo, una acción simbólica del grupo ejecutante (los drogadictos) respecto del grupo referente (la sociedad). Es en todo caso, un proceso ritual que ejemplifica modalidades de relación social entre grupos sociales.<sup>114</sup>

En el orden teórico, la acción persecutoria pone en evidencia una práctica específica de la violencia en la sociedad moderna. La hostilidad de la persecución se diversifica en un abanico de posibilidades (acciones, posiciones, relaciones, compromisos, vínculos, redes de comunicación) que abarca desde la sospecha del *otro* peligroso (el infectado), hasta la muerte del *extraño* enemigo (el neutralizado).

El personaje del drogadicto es básicamente la representación de un grupo social y este grupo social es la encarnación del *extraño íntimo*, el otro apropiado internamente, el representante del mal dentro de la unidad de la comunidad. Este lugar del *extraño* es el lugar del indispensable, en él actúa la violencia real y simbólica. Él transita los pasajes y las fronteras de la muerte y lo prohibido. Este

---

<sup>114</sup> ROUCHE, M., *La violencia y la muerte* en Historia de la vida privada, Ed. Taurus, Madrid, 1985, p.p. 479-508.

lugar expósito de lo prohibido y el peligro lo atestiguan los mitos en su realidad narrativa en el campo de la ficción, pero también la realidad de muchos acontecimientos históricos que describen las peores atrocidades cometidas sobre víctimas propiciatorias.

La violencia es una necesidad de los grupos y las organizaciones sociales que sirve a un propósito, siempre como derivado de procesos estructurales donde se dirimen conflictos centrales en torno al poder, la economía, la política o el parentesco. La violencia es una forma de relación radical entre los grupos humanos que rebasa la definición específica de un rubro de la organización social. La violencia es una constante de la cultura; tanto como simple sospecha de peligro latente o como la radical muerte de la existencia, *la muerte estructural de la sociedad.*

## CAPÍTULO IV

### EL ASESINATO DE LOS HIJOS: LA ACCIÓN FILICIDA

La persecución de las drogas en la sociedad moderna es una acción violenta (sospecha y muerte) contra un grupo social específico: *los niños y los jóvenes*. No importa el grado de civilización y desarrollo económico de las sociedades, la persecución que en la actualidad genera la práctica de la drogadicción es la misma en todas partes. Evidentemente, cambian las drogas y las modalidades de uso para justificar la prohibición de las mismas, pero el uso selectivo instaura y refrenda el lugar excepcional de ellas.

Niños y jóvenes son representaciones históricas y culturales de la sociedad, que se caracterizan por un elemento común; constituyen la descendencia del grupo social. No es la peculiaridad de la infancia o la juventud lo que las hace destacables como objetos rituales de una práctica cultural, sino ejemplifican estamentos y emblemas similares en el plano de las relaciones de parentesco: son la nomenclatura de un sistema de vínculos sociales en los que la descendencia, es decir, un lugar social y un rol estructural de las sociedades. La descendencia, los hijos, el futuro, se han convertido en una experiencia colectiva que amenaza y un constante temor y riesgo. Si el filicidio no es admitido en las sociedades modernas no es porque no exista, sino porque ocurre disfrazado en otros atuendos culturales: abortos, abuso sexual de infantes y de los propios hijos, prostitución infantil, venta de menores, exterminio de infantes de calle, la infancia callejera, la explotación laboral infantil, violencia infantil, abandono de bebés, maltrato y muerte física de los hijos por los propios padres.

La práctica persecutoria contra las drogas no consiste, solamente, en la prohibición creciente de la epidemia química en un plano mundial, sino en las secuelas y efectos que esta práctica social trae aparejada en la vida cotidiana de la personas y las formas de organización social de los grupos y las

comunidades.<sup>115</sup> El filicidio infantil y juvenil expresa una forma de elaboración cultural de la muerte en las sociedades modernas. La persecución de las drogas es un subterfugio operativo que permite transitar por un circuito que habla de la muerte moderna y estructural.

En todo caso la persecución colectiva no es todo lo que la acción social expresa: el filicidio no es una acción masiva en cuanto *crimen extenso*, sino *crimen intenso* históricamente localizado. El valor social del filicidio no se produce por la cantidad de infantes asesinados, sino por el sentido del crimen contra la infancia y los crímenes asociados a la infancia: el valor cultural de la muerte de los infantes y el lugar que ocupan los jóvenes como representación social e histórica.<sup>116</sup> La eliminación de quien encarna el lugar del sustituto, el devenir del cambio inevitable. La amenaza del parricidio promueve el filicidio como en el drama de Edipo. La peste acecha y la destrucción de la comunidad es una posibilidad latente.

El filicidio en sentido estricto no es un hecho, sino un mito y esto expresa el valor verídico que la ficción proyecta;<sup>117</sup> es una trama de relaciones culturales en las cuales el conflicto de la violencia potencializa la amenaza de la muerte y hace de ésta un regulador estratégico de las identidades sociales en un grupo humano o en una comunidad. Principio y fin, vida y muerte, polaridades de una experiencia donde la identidad del ser es el resultado de un sistema de regulación de las pertenencias estructurales.<sup>118</sup>

Si la muerte es única como experiencia para todo el género humano, la muerte cultural es una expresión histórica de cómo cada comunidad regula la violencia y elabora significativamente la resonancia emotiva de la muerte. El asesinato de la infancia no es exterminio masivo de los hijos por sus padres, sino violencia simbólica contra lo que el objeto de la relación, padres - hijos, articula. El filicidio es el objeto de una relación permanente socorrida en los mitos de las

---

<sup>115</sup> Usó, J.C., *Drogas y cultura de masas*, Ed. Taurus, España, 1996, p. 440.

<sup>116</sup> PESTALOZZI, J.H., *Sobre la legislación e infanticidio (1780-1783)*, Ed. Herder, España, 2002, p. 339.

<sup>117</sup> DURAND, G., *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Ed. Biblos, Argentina, 1996, p. 192.

<sup>118</sup> DALY, M. y WILSON, M., *Homicidio*. Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1988, p. 345.

diferentes culturas. Y este tipo de muerte no es la experiencia general de la muerte, sino una forma cultural de la muerte específica.

La hipótesis del filicidio es la línea de investigación que permite analizar la articulación de tres dimensiones del comportamiento colectivo y la práctica cultural de una comunidad: el territorio, el parentesco y la drogadicción. El filicidio tiene una vertiente múltiple de explicación de acuerdo a lo que diversas disciplinas han podido destacar al respecto. La explicación del filicidio tendrá que poner, al centro de la discusión, no el aspecto moral del crimen contra lo que ahora nos parece una aberración, la muerte de la descendencia, sino el contenido y la forma misma de la muerte y la vida en sus cruces y fronteras simbólicas.

### **El filicidio en los mitos**

El infanticidio es el crimen perpetrado histórica y culturalmente contra la infancia. Muerte de los niños a manos de sus padres directamente o por negligencia, es una acción esporádica registrable en diferentes pueblos y culturas. Como regla o excepción, la muerte de los niños representa una práctica y una fantasía permanente.

Paradójicamente, dar muerte a los niños tiene que ver directamente con el nacimiento cultural de los hombres. La narración de los mitos de las diferentes culturas del mundo tiene como contenido recurrente la muerte de los niños por diferentes motivos. La constante es, sin embargo, la eliminación de los infantes, y esta eliminación tiene, en todos los casos, justificaciones y explicaciones diferentes, pero es una misma pauta cultural la que los motiva: *perpetuar el dominio del padre simbólico (reproducción) y construir la fantasía de la eliminación de la transformación (evitar el cambio)*.

El mito del filicidio no significa que estemos aludiendo a una gran mentira de la imaginación humana, describe un acontecimiento real de las sociedades en todo tiempo y lugar cultural, pero tampoco quiere decir que dar muerte a los niños sea una práctica conscientemente planeada. El mito del filicidio expresa un

conflicto de orden cultural de los grupos humanos y las comunidades que recurren a este ardid por algunas condiciones específicas. El mito actúa aquí como una expresión del orden social y cultural de una realidad factible, no como una ocurrencia puramente literaria. No es gratuito por ejemplo que el filicidio sea el antecedente de una amenaza futura, la fantasía del parricidio. El rey que será destronado por el sucesor del trono. El filicidio actúa como una medida preventiva contra una amenaza por venir. La sucesión y el cambio como experiencias de elaboración cultural.

Rascovsky realizó un acopio de interpretaciones en torno a los mitos que incorporan el filicidio como un contenido central de los relatos en diferentes culturas. En todos ellos el fondo sobre el que se erigen las escenas del asesinato individualizado es el asesinato por el acto del sacrificio humano. "No podemos dejar de considerar el hecho de que la matanza de los niños estaba involucrada en el concepto de sacrificio humano y, por lo tanto, es necesario referirse a las interpretaciones que algunos antropólogos dan de ese ritual".<sup>119</sup>

El mito del filicidio organiza los contenidos de un drama social que no requiere la realización o actualización de los eventos, es decir su ocurrencia real, sin embargo, simboliza la acción que se vislumbra en un cierto tipo de sociedad.<sup>120</sup> El sacrificio humano, por ejemplo, corresponde a las sociedades que ya han desarrollado un nivel de desarrollo religioso considerable, de tal suerte que la ofrenda del sacrificio sirve a la veneración de alguna deidad con la cual se trata de poner en relación. El filicidio es el producto de sociedades centradas en una organización preponderantemente religiosa con una base de autoridad central identificada en el gran hombre o autoridad encarnada en una cabeza jerárquica y simbólicamente legítima de poder.<sup>121</sup> Este representante de la ley es indispensable para que pueda haber sacrificio y para que el filicidio tenga sentido en las pautas de organización social de las comunidades.

---

<sup>119</sup> RASCOVSKY, A., op. cit., 1981, p. 284.

<sup>120</sup> LÉVI-STRAUSS, C., *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 395.

<sup>121</sup> LOWIE, R., *Religiones primitivas*, Alianza Universidad, 1976, Madrid, p. 342.

El filicidio es una de tantas expresiones del sacrificio humano y este ritual requiere una base de sociabilidad mínima y de una estructura de centralización del poder lo suficientemente compleja como para que las prácticas culturales admitan el valor religioso de muchos de sus contenidos.<sup>122</sup> Por eso, el filicidio no es un acontecimiento propio de sociedades primitivas como efecto de ignorancia o sadismo planificado, representa una pauta cultural con múltiples factores de expresión. Las sociedades occidentales y modernas evidencian signos de este efecto filicida en sus infancias.

La introducción de los conceptos sobre filicidio puede esclarecer el muy primitivo impulso de matar y devorar a los hijos en función de la regresión oral-canibalística actuada de los padres. Estos aparecen después idealizados adquiriendo el carácter de dioses. Posteriormente, la imposición de patrones prohibitivos de la sexualidad y otras tendencias instintivas que aseguraron el desarrollo del proceso socio-cultural se han basado en la matanza de un sector de la población y en el amedrentamiento total de la generación en desarrollo, es decir de los hijos. Dado que el proceso civilizador en sí mismo pasó a ser idealizado y sobrevalorado, su fundamentación sacrificial se estableció como una norma indispensable o compromiso universal que debían cumplir todos los individuos adultos para el mantenimiento mismo de la cultura. En efecto, no existe en el mundo ningún proceso sociocultural que no imponga a sus hijos sanciones restrictivas y ritos de iniciación que culminan con el asesinato de parte de ellos de manera evidente o esbozada.<sup>123</sup>

El filicidio en los mitos enuncian una verdad relacional del orden cultural: *las pautas restrictivas y la interdicción en los pasajes de herencia y sucesión*. La transmisión de las pautas culturales no es un proceso automático de mimetismo estructural. La reproducción social es más un acto incompleto, una acción permanentemente fallida de relación entre grupos sociales en la secuencia de los tiempos.

La prohibición como regla normativa es sustancial al orden cultural y el filicidio es, paradójicamente, un efecto y una causa (según sea el caso y las sociedades de que se traten) de las organizaciones que fracasan o son exitosas

---

<sup>122</sup> DUVERGER, C., *La flor letal. Economía del sacrificio Azteca*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 233.

<sup>123</sup> RASCOVSKY, A., op. cit., p. 104.

en relación a la naturaleza de las prohibiciones que se imponen. Por eso, el filicidio es una experiencia transcultural, identificable en muchos momentos y en diferentes épocas, pero no todas las sociedades recurren al filicidio por las mismas razones. El filicidio es un acto cultural; arbitrario, ambiguo y ambivalente. El filicidio aparece y actúa donde la prohibición como norma reguladora falla.

El filicidio en los mitos revela una constante y no una excepción. Alude a una prohibición que exhibe la exigencia de una regulación cultural no sólo de las generaciones, sino de las sucesiones relativas a la reproducción social, a la sobrevivencia de la sociedad misma. La frontera entre la vida y la muerte es una zona oscura y peligrosa que se debate en el orden del pensamiento, pero sobre todo en el del acto inconsciente de las interpretaciones actuadas. El filicidio es una singular evidencia de la gramática de las acciones paradigmáticas, prácticas normativas sin explicación.

La sobrevivencia de las sociedades expresa modalidades de muerte cultural que el filicidio acota en su manifestación histórica. La muerte cultural de los hijos tiene sentido por la búsqueda incesante de la sobrevivencia de los padres. Este problema no es un asunto de psicología individual, sino de las relaciones entre los grupos que constituyen el continente de los hombres como personas, actores de un mundo que apenas si perciben la naturaleza de sus actos.

### **El principio del equilibrio demográfico**

Los testimonios de sacrificio infantil sirven a una explicación funcional de la sobrevivencia de las sociedades humanas en términos del monto de la población total de un grupo social en relación a los recursos materiales que les permiten una sobrevivencia alimenticia. La población es el resultado de un equilibrio permanente entre recursos alimenticios disponibles y las tasas de población en un territorio.

A este respecto son conocidos los experimentos con animales, ratas principalmente, en el que un excedente de comida produce una pronta reproducción biológica y ésta deriva rápidamente en una sobrepoblación que

excede la capacidad de la colonia en un territorio. El efecto directo de esta sobrepoblación en territorios reducidos es el exterminio de la progenie e incluso actos de canibalismo entre congéneres de una misma especie. Otras experiencias, en este caso en ámbitos naturales de vida de las especies, ilustran anomalías parecidas; en grupos de leones, cuando el alimento es escaso y la población de machos crece en abundancia, los leones mayores asesinan a los cachorros. Esta acción tiene que ver con la disponibilidad de los alimentos y de las hembras para el apareamiento.

La explicación del filicidio desde esta perspectiva está basada en un principio de equilibrio demográfico que regula la cantidad de población que se puede sostener en un territorio. El equilibrio ecológico actúa como regulador de los congéneres en el orden de la vida social.

La extrapolación de esta tesis, el equilibrio demográfico, lo realiza la sociobiología<sup>124</sup> al explicar la muerte de infantes en algunas culturas primitivas donde el asesinato de las bebés mujeres se realiza cuando éstas representan un exceso cuya abundancia, traerá consigo en el futuro un desequilibrio en los sistemas de intercambio y emparejamiento entre hombres y mujeres. Esta práctica se ha identificado entre los esquimales y en la Polinesia. En razón de una supuesta densidad poblacional se sostiene la práctica ritual del sacrificio ritual de los infantes en diferentes culturas y en distintas épocas históricas.

La eliminación de los descendientes tiene, en esta perspectiva, un efecto paradójico; se destruye para asegurar la sobrevivencia de la especie. El sacrificio individual tiene por corolario la sobrevivencia colectiva.

El principio del equilibrio demográfico pone el énfasis en dos condiciones fundamentales: 1) el sacrificio individual se supedita a la seguridad de la especie y 2) el orden social se reduce a la reproducción biológica. La razón social del filicidio es de orden supraindividual. El comportamiento social es de orden biológico y se caracteriza por relaciones impersonales entre los individuos donde

---

<sup>124</sup> VEUILLE, M., *Bases biológicas del comportamiento social*, Ed. Grijalbo, México, 1986, p. 116.

da lo mismo uno que otro, de los miembros cuyo valor de intercambiabilidad obedecen a un tipo de sociedad supraindividual.<sup>125</sup>

### La explicación psicoanalítica

La explicación del Edipo como complejo o como mito sirve a la teoría psicoanalítica para dar respuesta a problemas múltiples de la realidad social: resolución individual de la pertenencia social o fundamento colectivo de la existencia de las instituciones en el plano de la cultura.

El Edipo se inscribe en la trama relacional de un triángulo donde la sucesión de las pautas culturales se topan con tres personajes: el padre, la madre y el hijo. Este triángulo se rige por vía del derecho de acceder a la mujer como objeto sexual: la amenaza de sustitución del padre por el hijo se proyecta como temor al *parricidio* que favorece la tentativa del *filicidio* como medida preventiva para evitar la sustitución temida del progenitor por el vástago.

En este contexto interpretativo, el filicidio es la parte olvidada del mito sobre el complejo de Edipo, pues antes de que Edipo asesine a su padre y consume la relación incestuosa con su madre, la amenaza de la sustitución del padre lleva a éste a la tentación y la intención de la eliminación del hijo. Antes que el parricidio, aparece el filicidio como opción y tentativa imaginaria, es decir, acción pensada con el propósito de evitar la muerte del padre.

El proyecto freudiano pretendía explicar el origen social del hombre y la naturaleza de la cultura al equiparar unidad psíquica y universalidad de la cultura. Los seguidores de esta postura han sobrevalorado una especulación psicológica como principio del orden social y cultural. Pero en muy contadas ocasiones, el filicidio aparece en un lugar preponderante de explicación generalizada dentro del triángulo edípico.

La estructura triangular edípica dentro del campo psicoanalítico es empleado hasta la exageración para dar cuenta de gran parte de los personajes

---

<sup>125</sup> LORENZ, K., *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Ed. Siglo XXI, México, 1963, p. 187.

míticos que sirven al propósito de dar muestra de esa pretendida unidad psíquica universal de la cultura.

En el mito aparece Dionisio como una divinidad joven; ello se debe a que el mito representa, *condensadas, dos situaciones*, dos momentos de aquel memorable acontecimiento: uno tal vez real, el otro fantaseado: el parricidio y la represalia – o sea, el crimen y el castigo-.

Es necesario tener en cuenta esta condensación que se ha hecho en el contenido manifiesto, para deslindar, en el contenido latente, las dos situaciones: a) la fantasía del parricidio, y b) la fantasía de la represalia. La condensación tiene por objeto reprimir el sentimiento de culpa, anulándolo con el castigo simultáneo.<sup>126</sup>

La pretensión totalizante del proyecto freudiano no le permitió ubicar la particularidad de la estructura puesta en juego por los elementos componentes de la relación triangular. No era su proyecto del mito edípico (el mito del padre asesinado por la horda fraterna y el impulso canibalístico representado por el tótem o símbolo de la prohibición) la posibilidad de explicar todo el orden de la cultura por una pretendida unidad psíquica universal, sino simplemente los intercambios relativos a una estructura básica donde lo que se pone en juego es la sucesión del orden cultural que el filicidio y el parricidio expresan como polos de una relación conflictiva. No es la consumación en los hechos de la fantasía de matar al hijo o asesinar al padre lo que cuenta en este caso, sino el abanico de representaciones a que esto conlleva. No importa que después sea factible encontrar hechos que pudieran corroborar la fantasía del asesinato de uno y otro lado, sino simplemente la ocasión de un evento que tiene lugar en otro momento de la estructura social.

Poco importa, en consecuencia, que el escenario del parricidio primordial nunca haya existido, poco importa incluso que el totemismo pertenezca al campo de lo que Lévi-Strauss denomina la "ilusión totémica". Lo que se ha dado en llamar "la novela de Freud" funciona como un sueño (Lévi-Strauss). Por mi parte, prefería decir, con Ricoeur, que es

---

<sup>126</sup> ABADI, M., *El psicoanálisis y la otra realidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1986, p. 208.

como "un detector de sentidos", como un operador lógico del cual ya no podemos prescindir.<sup>127</sup>

El mito de Edipo en la explicación psicoanalítica pone en juego una relación triangular que corresponde a una pauta cultural en el orden de las relaciones de parentesco y la forma de resolver en cada caso cultural, el conflicto de la sucesión y la transmisión de las reglas que hacen posible la vida social. El filicidio como acontecimiento, real o imaginario, sirve mejor como ficción que concatena la diversidad de circunstancias en las cuales se produce la muerte pensada, la muerte hablada, la muerte anticipada o la muerte simplemente ( tanto la del padre como la del hijo) como forma simbólica de la cultura.

De cualquier manera, la versión psicoanalítica ha permitido traer a colación la presencia permanente de la prohibición del incesto como una regla sustancial en el plano psíquico y cultural que entraña diversos desenlaces sociales.

El marco cultural del filicidio, como fantasía o como acontecimiento real, se produce en las estructuras del parentesco y en las transacciones del matrimonio. Es básicamente una forma de relación entre grupos que luchan por perpetuarse o por morir. Un parentesco en entredicho.

### **La perspectiva antropológica del filicidio**

La muerte ha sido un tema recurrente en el estudio de la cultura y ha representado una veta importante de la antropología social y particularmente de los estudios culturales. A través del estudio de la muerte como pauta cultural se ha profundizado el estudio de los ritos, el parentesco, la magia y la religión como prácticas y creencias determinantes del comportamiento colectivo.

La muerte, en su carácter cultural, es una expresión simbólica de las formas de organización social de la civilización. Una expresión de la conciencia del hombre y lo tortuoso de esta cualidad al saberse mortal, limitado, incompleto. La muerte no es sólo un acontecimiento del individuo que fallece o el impacto que sus

---

<sup>127</sup> LAPLANTINE, F., op. cit, p. 56.

familiares sufren, sino la evidencia de un proceso cultural de la comunidad en su conjunto. La muerte es una repercusión colectiva y un efecto de movilización de los grupos que experimentan una pérdida y una ganancia. La ausencia de alguien por la muerte de un miembro del grupo, requiere un restablecimiento en el orden de la organización social; los rituales funerarios permiten el restablecimiento del equilibrio por la pérdida y la ganancia de un grupo humano. La muerte y el manejo ritual de sus exequias expresan la forma de ser de una sociedad.

La imagen de la muerte, las representaciones que los hombres se hacen de ella, son necesariamente de origen social, por lo tanto investidas, trabajadas, colmadas por la experiencia de la edad, de clase, de región, de clima, de cultura, de lucha y de utopía.<sup>128</sup>

La muerte en la sociedad humana tiene múltiples formas de expresión: muerte natural, muerte por guerra, muerte por enfermedad, muerte por suicidio, etc. Desenlace ineludible, la muerte no es buscada, pero sí organizada por las reglas de una determinada cultura. Estas reglas de la comunidad expresan la unidad compleja que constituye la muerte como acontecimiento cultural. La muerte es un acontecimiento, un evento inevitable, un acto de la existencia, pero también una representación que la cultura y los individuos necesitan poner bajo control emotivo y simbólico. Los mitos y los ritos ligados a la muerte constituyen esfuerzos por elaborar, es decir, hacer objeto de pensamiento e interpretación, de producción de sentido, la experiencia de la muerte.

La pesada carga afectiva que contienen los mitos reside en la estructura de conocimientos que comunican. En efecto, este conocimiento no se transmite como una fría fórmula científica, es vivido con una intensidad emocional profunda. Esto es muy claro en los "ritos de pasaje" que sancionan el desarrollo social del sujeto: ritos de nacimiento, de pubertad, de matrimonio y de muerte.<sup>129</sup>

La muerte no es un acontecimiento abstracto en el marco del pensamiento social de los hombres, una expresión filosófica sin referentes prácticos; la muerte se

<sup>128</sup> ZEIGLER, J., *op.cit.* 1976, p. 345.

<sup>129</sup> VÁZQUEZ, H., *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte*, FCE, México, 1897, p. 130.

adjetiva de acuerdo a cada situación particular en la que ocurre. La muerte significa por la interpretación colectiva de su acontecer. El infanticidio entre los Toda expresa la posibilidad de la poligamia como un mecanismo de relación matrimonial.

Para hacer posible la poligamia hay condiciones definidas que deben satisfacerse: ya sea que los hijos de un sexo determinado sean voluntariamente destruidos (una costumbre que se sabe existe en algunos casos raros, como el mencionado infanticidio femenino entre los Toda).<sup>130</sup>

El filicidio es una muerte particular y específica de la sociedad moderna. Su ocurrencia no es un accidente, sino el reflejo de la transformación de una sociedad fragmentada y aglomerada en territorios sobrepoblados donde la muerte pierde importancia ritual y adquiere valor práctico o instrumental.

Esta dialéctica del símbolo cumple funciones diferentes tanto en el plano de la colectividad como en el del sujeto individual, y está más ligada a la afectividad que al intelecto. Es por su intermedio que la comunidad se solidariza con el cosmos, como lo hace la parte con el todo. Discrimina también lo sagrado de lo profano y consolida la cohesión del grupo comunitario asegurando la armonía entre las relaciones intersubjetivas y entre el cosmos y la comunidad.<sup>131</sup>

La muerte que resulta del filicidio es un tipo particular de proceso ritual. Las sociedades que no se permiten el cambio mueren a través de uno de sus representantes, los niños y los jóvenes. El proceso de reproducción social y la transformación regulada queda supeditado a la obturación de las pautas culturales que deberían permitir los pasajes de sucesión.

El filicidio es un tipo específico de sacrificio ritual. La institución del sacrificio toma forma en esta experiencia de muerte infantil y juvenil. La descendencia que debe fenecer es una expresión de la posición emotiva de las organizaciones

---

<sup>130</sup> LÉVI-STRAUSS, C., *La familia en Hombre cultura y sociedad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p.p. 363-387.

<sup>131</sup> Idem, p. 130.

sociales respecto del valor atribuido a los continuadores de la cultura de un pueblo.

La muerte no es, pues, para estos pueblos un acontecimiento singular que sólo se produce una vez en la historia del individuo, sino un episodio que se repite indefinidamente y se limita a señalar el paso de una forma de existencia a otra.<sup>132</sup>

La recurrencia de la muerte hace de este hecho un signo de interpretación para los pueblos y las culturas de todos los tiempos; enigma de lo siniestro porque nadie puede decir lo que ocurre después de la muerte. Las dimensiones múltiples de la muerte están en su fundamento terrenal aun y cuando se lo argumenta signo de lo sobrenatural. Ruptura y continuidad, estabilidad y cambio, principio y fin de un proceso que nunca termina. La muerte de infantes es símbolo de una sociedad y producto de una organización específica; no es que ocurra todos los días y que todos los niños estén amenazados por una especie de epidemia o maldición, pero sí ocurre que la infancia padece y muere de una manera que la muerte de los niños sirve a un propósito de elaboración cultural: la imposibilidad de transformación y la permanencia de mecanismos de intercambio simbólico que no corresponden al mundo abundante de los estímulos. Hay una incongruencia entre la oferta de significados y la disponibilidad que permita el acceso al mundo simbólico del cual la socialización no puede dar cuenta.

### **El filicidio ritual**

La documentación de experiencias rituales de infanticidio se encuentra en diversos documentos históricos, principalmente religiosos. Uno de ellos es la Biblia, lugar en la cual se encuentran narraciones de eventos en el que algún personaje tiene el deber de ofrendar a dios la muerte del hijo como prueba de fidelidad y apego leal.

---

<sup>132</sup> HERTEZ, R., op. cit. 1990, p. 67.

Comenzaremos por la Biblia donde pueden encontrarse significativas narraciones de orden cuantitativo. Así, se describen matanzas masivas de niños cuando el faraón condena a ser ahogados en el Nilo a todos los niños judíos en ocasión del nacimiento de Moisés. El mismo proceso se repite en relación con los primogénitos egipcios cuando el Éxodo y en la matanza de los niños nacidos en Belén ordenada por Herodes en persecución de Jesús. En todos estos casos una figura representativa del padre, a saber: el faraón, el rey o el señor, es quien exige la matanza universal de los niños.<sup>133</sup>

En la trama de esta narración, repetida en varias ocasiones, se reproducen las mismas condiciones del filicidio: el nacimiento de un futuro rey amenaza la posición del rey presente quien ordena el exterminio del neonato como medida preventiva contra su propia sustitución. El sacrificio del infante tiene el propósito de evitar el cambio profetizado y la transformación del representante de todos los poderes.

Frazer<sup>134</sup> testimonia en sus registros, de igual forma, acontecimientos similares en sociedades primitivas en las cuales el sacrificio de un niño se efectúa por alguna razón cultural; el filicidio tiene un lugar no sólo en la fantasía sino en los acontecimientos potencialmente rituales de las culturas humanas. La muerte simbólica de los jóvenes se refiere a ritos de iniciación que testimonian los pasajes de ingreso de los jóvenes a la sociedad de los adultos; es necesaria la muerte de las características y los rasgos identitarios de los jóvenes como seres sociales. La representación social de los jóvenes, más que los jóvenes mismos, constituyen el enemigo a combatir. Es el adversario, el otro, el enemigo, el futuro enigmático, el que vendrá pese a todo.

En este orden de cosas, todas las culturas con una mediana organización estructural del poder, de centralización de la autoridad, presentarán este problema estructural del control social; la disputa por el lugar del poder que los jóvenes amenazan por ocupar o reclamar en algún momento. El problema de la reproducción social se centra en las condiciones de la sucesión y la herencia.

---

<sup>133</sup> RASCOVSKY, A., op. cit. p. 98

<sup>134</sup> FRAZER, J.G., *La rama dorada. Magia y religión*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1922, p. 860.

Los jóvenes expuestos a procesos rituales de iniciación viven la experiencia parcial de la muerte dentro la cual puede ubicarse el filicidio en tanto referencia imaginaria. Otras razones distintas pueden, en otros casos, culminar en la muerte real de los infantes. Condiciones múltiples dan ocasión a esta conducta recurrentemente.

Asimismo, se mataba a los niños como sanciones culturales de matrimonios irregulares, nacimientos irregulares o circunstancias similares. Platón recomendaba la eliminación de los hijos inadaptados en La República. La violación de las prohibiciones del incesto conducía frecuentemente al infanticidio y al castigo de los padres. A veces se han considerado causas del infanticidio condiciones anormales del feto o anomalías en el nacimiento (por ejemplo, parto de nalgas), como entre los pueblos Nadi de África.<sup>135</sup>

La muerte infantil es perpetrada culturalmente, esto quiere decir que responde a determinados grupos sociales y a formas de organización social del parentesco. El filicidio es una veta para rastrear el análisis de las estructuras emotivas de las sociedades que infringen asesinato como necesidad social de sobrevivencia. Significa que la matanza de los niños no tiene que ver con niveles de desarrollo cultural o de civilizaciones simples o complejas, sino con formas básicas de organización social.

Esto quiere decir que el filicidio no es propio de narraciones míticas o de documentos etnográficos sobre otras culturas, sino que es posible identificar en las sociedades complejas factores que evidencian una determinada cultura filicida en las sociedades urbanas altamente complejas.

El estudio cultural del filicidio en las sociedades urbanas con grados altos de complejidad permitirá analizar la razón de un conjunto de *expresiones destructivas* contra la infancia en los escenarios donde la ocurrencia de formas de desviación social tiene sentido por la estructura básica de organización social; sociedades altamente centralizadas sin capacidad de transferir la autoridad y el poder.

---

<sup>135</sup> Rascovsky, A., op. cit. p. 30.

## Comunidad urbana y filicidio

Si el filicidio no es el resultado de la imaginación humana, la trama de un mito por ejemplo, cabe preguntarse ¿en qué momentos históricos y culturales hace su aparición en las formas de organización humana y en qué momento es rechazado abierta y declaradamente como algo ignominioso? Si el filicidio es sólo una figura mítica o si se reduce a experiencias exóticas de sociedades primitivas, a actos rituales excepcionales, hay una razón simbólica para su uso práctico como mito o como ritual. Pero aun en estos casos, el mito tiene un sentido práctico y un lugar en la sociedad moderna contemporánea, no es un acontecimiento de las sociedades tradicionales o una expresión instrumental de las comunidades sin historia.

El filicidio, asesinato de la descendencia, muerte de los hijos a manos de sus propios padres, es más que una simple ilusión producto de la imaginación humana. P. Ariés analiza históricamente el desarrollo de la imagen y el lugar de la infancia en el Antiguo Régimen. Ilustración que sirve para ubicar la concepción de la infancia y la juventud como un producto de las épocas y los lugares.

En primer lugar, llamaría la atención sobre un fenómeno muy importante y que empieza a ser mejor conocido: la persistencia hasta finales del siglo XVII del infanticidio tolerado. No se trata de una práctica admitida como lo era el abandono de niños en Roma. El infanticidio era un crimen castigado severamente. No obstante, se practicaba en secreto, quizás frecuentemente, disimulando en forma de accidente; los niños morían naturalmente ahogados en la cama de sus padres con quienes dormían y no se hacía nada para vigilarlos o para salvarlos.

J.L. Flandrin ha analizado esta práctica oculta en una conferencia de la Société du XVII siècle. Este autor ha demostrado que la disminución de la mortalidad infantil observada en el siglo XVIII no puede explicarse por razones médicas e higiénicas; cesó sólo el dejar morir o el ayudar a los niños que no se deseaban conservar.

En la misma serie de conferencias de la Société du XVII siècle, el P. Gy ha confirmado la interpretación de J. I. Flandrin citando pasajes de los rituales postridentinos en los cuales los obispos prohíben, con una vehemencia que merece reflexión, acostar a los niños en la cama de sus padres, donde con mucha frecuencia perecían ahogados.

Si el ayudar a la naturaleza eliminar seres tan poco dotados de un ente suficiente era un hecho que no se declaraba, tampoco era consignado como algo vergonzoso. Formaba parte de las cosas moralmente neutras, condenadas por la ética de la Iglesia y del Estado, pero que se practicaban en secreto, en una semiconciencia, en el límite de la voluntad, del olvido o de la torpeza.

La vida del niño se consideraba, pues, con la misma ambigüedad que la del feto hoy día, con la diferencia de que el infanticidio se ocultaba en el silencio y el aborto se reivindica en voz alta, pero ésta es toda la diferencia entre una civilización del secreto y una civilización de la exhibición. Llegará una época, el siglo XVII, en la que la comadrona, esa bruja blanca recuperada por los Poderes, tendrá por misión proteger al niño; cuando los padres, mejor informados por los reformadores, sensibilizados a la muerte, se tornarán más vigilantes y querrán conservar a sus hijos cueste lo que cueste.

Eso es exactamente lo contrario de la evolución que se efectúa ante nuestros ojos hacia la libertad del aborto. Se ha pasado de un infanticidio secretamente admitido a un respeto cada vez más exigente de la vida del niño.<sup>136</sup>

La imagen de la infancia y la interpretación de la vida infantil son expresiones de la sociedad contemporánea y producto de un proceso de la civilización occidental, pero no una condición dada por la naturaleza de la especie o constitucionalmente heredada a través de la genética. El descubrimiento de la infancia y el juicio atribuido a esa condición excepcional se alimenta de los cambios ocurridos de manera paulatina a lo largo de los siglos; tampoco puede darse de la noche a la mañana una focalización trascendental como ocurre en la actualidad: la humanidad ve reflejada en la infancia el futuro del hombre en la faz de la tierra, y ésta es también una forma de interpretación.

La infancia, o mejor dicho, la categoría de la infancia en las sociedades urbanas, ilustra la forma de socialización de la descendencia en las ciudades, la relevancia de los vínculos de parentesco, es decir, un acotamiento de los espacios vitales y los nichos ecológicos donde se efectúa la reproducción biológica y social de las comunidades. La interpretación actual de la infancia pasa por alto, todavía, las diferencias de estas condiciones donde no todos los niños son urbanos ni todas las estructuras de parentesco tienen el mismo peso en la determinación de los procesos de endoculturización.

---

<sup>136</sup> ARIÈS, P., *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Ed. Taurus, México, 2001, p. 548

La pregunta sobre la infancia urbana y moderna en la actualidad es ¿por qué predomina la preocupación de una catástrofe epidémica sobre los niños y en consecuencia sobre la juventud? La inconsistencia de esta preocupación consiste en que la infancia como categoría social, representación ideológica, ideario del futuro, símbolo emotivo o sistema de representación, no corresponde signo por signo con las prácticas culturales relacionadas con los niños y los jóvenes. La necesidad de una declaración universal de los derechos de los niños expresan una forma de pensar las relaciones de reproducción social que asume sin aceptar la condición de riesgo de la descendencia. La política internacional de prevención social de riesgos habla de la fragilidad de los sistemas de seguridad en las sociedades modernas. El extremo de estas condiciones de vulnerabilidad queda plasmado cuando los niños o los jóvenes a quienes se pretende proteger, se convierten ellos mismos en los objetos de la amenaza: criminales infantiles, delincuentes juveniles y asesinos potenciales. Una carrera revalorada y un destino posible para los jóvenes y los niños en las actuales condiciones de la vida en las ciudades.

La vida urbana ha impuesto en las comunidades locales de vida una forma de pensar a la infancia y ha impuesto un régimen ritual de control y dominio. Ahí donde mucho tiempo se creyó que las instituciones modernas habían sustituido la acción ritual de las sociedades tradicionales, aparecen signos colectivos de viejas prácticas ceremoniales disfrazadas de atavismos modernos: la violencia contra los subordinados, incluidos los hijos colectivos, masificados como infancia o juventud. Esa condición de riesgo que toda la humanidad vive, esa enfermedad que se cura con el tiempo, ese misterioso pasaje de la corta edad hecha pasión y sentimientos. Una simple representación cultural de la infancia y la juventud promovida históricamente.

En realidad, no hace tanto tiempo que la mayoría de los jóvenes de la sociedad industrial eran sacrificados al ideal de la formación del capital. La transformación del joven, que dejó de ser parte del activo familiar como fuerza de trabajo para convertirse en pasivo familiar como estudiante-consumidor, se

generalizó en los Estados Unidos antes que en otros países, y en el presente ha producido ya importantes efectos.<sup>137</sup>

La sensibilización histórica por la categoría social de la infancia y la juventud parece no correr paralela con la humanidad cultural de los actores de esta representación; los niños y los jóvenes viven expuestos a las leyes que no los protegen, a la educación que los segrega, a los sistemas parentales que los expulsa del paraíso. Estructuralmente los grupos humanos se relacionan y diferencian por las mismas condiciones ineludibles de siempre: el sexo y la edad. El imperio de la dominación a través de los géneros y las generaciones, aunque las fronteras de estas definiciones nunca sean algo claro y respondan más a las arbitrariedades de los tiempos históricos. La sensibilización histórica por la infancia y la juventud, como afirma Aries, derivada de una sensibilización por la idea colectiva de la muerte, ha terminado por identificar en los destinatarios del riesgo, los orígenes de la amenaza.

En el intento de considerar un "síndrome" aplicable a la juventud, se han elaborado teorías acerca de la rebeldía y la rebelión juvenil, la revolución sexual, el carácter de los estudiantes; la permisividad y la adaptabilidad, como factores para explicar las causas de una conducta común que se postula perjudicial. Definir el concepto juventud es una tarea de actividad multidisciplinaria que va desde lo académico hasta el vigor de la praxis social y política, y que aspira, más que a desentrañar los motivos de la transición del individuo, a establecer una correcta apreciación de la transmutación colectiva de la "unidad generacional". Resultan más complejos aún los cambios que dicha tarea introduce y fija para reconocer una "generación" que el paso biológico de la infancia y adolescencia a la edad adulta. Es posible aceptar la interpretación histórica de las generaciones como "cohortes demográficas", que se identifican a través de acontecimientos sociales trascendentes, de acción colectiva; lo anterior no apunta ni reafirma las tesis derivadas de la llamada "impugnación o brecha generacional".<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> DENNEY, R., *Panorama de la juventud norteamericana moderna. Un elenco más numeroso, una pantalla más amplia*, en *La revolución de la juventud en el mundo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1969, p. 321.

<sup>138</sup> TENORIO, A., *Juventud y violencia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 127.

Las sociedades modernas han creado una mitología de la juventud y han construido una concepción ideológica sobre la infancia que hace de esta categoría social un imperativo sin sustento en la realidad de las comunidades y las sociedades ordinarias, las sociedades de todos los días. Hay una distinción fundamental entre la categoría social y sus atribuciones colectivas de la infancia y la juventud por una parte, y la diversidad geopolítica de los tratos modernos de la vida social de los niños y jóvenes de carne y hueso. Y sin embargo, la mitología creada a propósito de la infancia expresa una necesidad colectiva.

La mitología antigua dio cuerpo a los sueños de inmortalidad, y aportó respuestas a los grandes interrogantes del hombre sobre la muerte de la infancia y la prueba de la adolescencia. Inventó y escenificó todos los casos simbólicos de esta dolorosa iniciación a la condición humana. Todos estos mitos han fijado en la memoria colectiva unos arquetipos que, habiéndose perdido su simbolismo, se han convertido, a través del lenguaje corriente y la imaginería popular, en estereotipos como el del bello Adonis y el rapto de Proserpina. Volvamos a partir del mito original. Éste encontró la plenitud de su encarnación en la encrucijada de Oriente y Occidente, en el Mediterráneo helénico que también había asimilado todas las aportaciones de la cultura.

Los griegos, con su intuición genial, concibieron una diosa de la juventud, proyección de los sueños de los hombres que viven el envejecimiento y deben aprender a morir, sin dejar de aspirar a la inmortalidad: Hebe.

Hebe, de finos tobillos, sirve a los huéspedes del Olimpo, en una copa de oro, la ambrosía, brebaje que les proporciona la juventud eterna.

Es la hija de Hera, esposa de Zeus, rey de los dioses. Hera quiere conservar en Hebe la imagen de la joven que ella fue.<sup>139</sup>

El anhelo de inmortalidad que el mito de la eterna juventud pregonaba, o lo que la categoría de la juventud formula simbólicamente, es un conflicto sobre la regulación de la reproducción y cambio de las comunidades humanas: la lucha encarnizada de los grupos humanos por el dominio del territorio, el control de las relaciones institucionales y la organización simbólica de la vida cotidiana en los sistemas de vida comunitaria. El eterno adolescente es el ideal del dominado

---

<sup>139</sup> DOLTO, F., *La cusa de los jóvenes*, Ed. Paidós, Argentina, 1990, p. 235.

perfecto, un invento de la imaginería moderna sobre los temores colectivos a la muerte comunitaria.

La palabra "adolescencia" deriva de la voz latina *adoleceré*, que significa "crecer" o desarrollarse hacia la madurez". Para los fines del presente estudio, las siguientes definiciones generales parecen ser las más apropiadas: sociológicamente, la adolescencia es el periodo de transición que media entre la niñez dependiente y la edad adulta y autónoma. Psicológicamente, es una "situación marginal" en la cual han de realizarse nuevas adaptaciones; aquellas que, dentro de una sociedad dada, distinguen la conducta infantil del comportamiento adulto. Cronológicamente, es el lapso que comprende desde aproximadamente los doce o trece años hasta los primeros de la tercera década, con grandes variaciones individuales y culturales. Tiende a iniciarse antes en las niñas que en los varones y a acortarse en las sociedades más primitivas. Los términos "adolescencia", "edad adolescente", "periodo adolescente" se usan como sinónimos.<sup>140</sup>

La mitología sobre la juventud se inscribe ineludiblemente sobre las estrategias de relación entre los grupos humanos; el género o la edad son fronteras de un conflicto permanente acotado por las contingencias de los tiempos y las culturas, pero constante en todas las latitudes. El desplazamiento de este conflicto hacia una política criminal en torno a la juventud es un asunto de clasificación relativo no a la imperfección en el desarrollo de los agentes aludidos, los problemas de desajuste social de los jóvenes, sino un problema de poder en el ámbito comunitario. El conflicto que es de todos, se localiza y focaliza en un sector o en unos agentes, como recurso de simplificación en el cual se explica la enfermedad o las catástrofes. La categoría de la juventud es una representación social y la unidad semántica de una interpretación colectiva, una moneda de cambio en las comunidades modernas. Al mito de la eterna juventud, el ideal de la inmortalidad, de la permanencia contra el cambio y la transformación, le sigue el mito de la delincuencia juvenil. Una de las primeras expresiones ideológicas sobre la destrucción de la descendencia.

Al iniciar un estudio del trabajo tipológico referido a la delincuencia juvenil, podemos partir de dos hechos. El primero es que se han formulado ya sobre la delincuencia juvenil

---

<sup>140</sup> MUSS, R. E., *Teorías de la adolescencia*, Ed. Paidós, México, 1989, p.10-11.

muchas más clasificaciones tipológicas que sobre la criminalidad en los adultos; de aquí que contemos con una colección más abundante de tipologías propuestas. En segundo lugar, se han intensificado mucho a fechas recientes estos trabajos, especialmente los que pretenden analizar "subáreas de cultura".

Jenkins muestra que es posible verificar la existencia real de un grupo de transgresores agresivos que se resisten a entrar en sociedad (asociales), otro grupo de transgresores socializados o pseudosocializados que pertenecen a subáreas de cultura delictiva y un tercer grupo de individuos que sufren alguna perturbación emocional y que se localizan en las áreas de delincuencia grave. El autor procede a indicar que estas categorías fundamentales de delinquentes resultan de los diferentes procesos causales de cada tipo. En los casos de comportamiento agresivo, como el que muestran los individuos que rechazan a la sociedad, suele encontrarse un previo rechazo parental, muy severo, como factor explicativo causal; en cambio, en el caso de los delinquentes socializados no suele apreciarse un rechazo de los padres, sino simple descuido y permisión de influencias corruptivas. Hay otro estudio de Reiss efectuado sobre el condado de Cook, en Illinois, que muestra bastante paralelismo con las investigaciones de Jenkins; los sujetos examinados fueron un grupo del tribunal de menores que ya gozaban de libertad vigilada. Los datos de Reiss confirma la existencia de los tipos clasificados.<sup>141</sup>

La sensibilización histórica sobre la categoría de la infancia y la juventud ha permitido a las sociedades modernas hacer un nuevo sistema de clasificación colectiva; ahí donde decrece la importancia de las relaciones de parentesco, es decir, un vínculo comunitario, surgen tipologías relativas a definir colectivamente a los sujetos para identificarlos con los grupos de pertenencia directa: los delinquentes, los drogadictos, los expósitos, los innombrables. Esta necesidad de clasificación social de los grupos, clasificación sustituta de los vínculos y proximidades estamentarias de las nuevas comunidades, es un proceso que en la sociedad mexicana se puso en evidencia en la segunda mitad del siglo XX, como resultado de la transformación rural de las comunidades, en comunidades urbanas.

Además, del pasado del México tradicional, atávico, al país moderno que prometía el régimen no era fácil. Aunque el contexto ya no era exactamente el mismo, gran parte de la

---

<sup>141</sup> GIBBONS, D. C., *Delinquentes Juveniles y Criminales*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 53, 55.

sociedad continuaba con los viejos prejuicios y se complacía en los convencionalismos, en el moralismo fariseico, en el enérgico ejercicio del machismo, sexismo, racismo y clasismo, y en el predominio de un autoritarismo paternalista que apestaba por doquier. Los chismes y el qué dirán daban a la hipocresía el rango de gran máscara nacional. Los modos de vida se rigidizaban y se perdía la profundidad de antes. No es de extrañar entonces que muchos jóvenes de clase media no se sintieran a gusto. Por una parte crecían en ambientes urbanos, no pasaban demasiadas estrecheces y oían hablar de progreso y oportunidades; en México todo estaba perfecto, se les decía, aquí la Virgen María dijo que estaría mucho mejor. Por otra parte, las costumbres eran excesivamente rígidas, las formas de vida en la familia y la escuela resultaban camisas de fuerza; el deporte y las diversiones no bastaban para canalizar la enorme energía propia de esa edad, pues también había salido de los viejos y ya inoperantes moldes.

Los grandes cultos religiosos, como el católico, ya no cumplían bien su función de preservar la salud psíquica de las comunidades, además de que el furor anticomunista de la época vitaminó una intolerancia que se intensificó a principios de los sesenta, después de la represión a los maestros y ferrocarrileros, y de la aparición de los rebeldes sin causa y de la revolución cubana. La represión a jóvenes e inconformes se volvió cosa de todos los días.<sup>142</sup>

El surgimiento del valor de la juventud viene aparejado con los mecanismos de control que las comunidades locales guardan en su memoria colectiva. Dos elementos indisociables parecen contribuir al desasosiego de la tranquilidad familiar; la transformación de las relaciones de parentesco y el cambio en los sistemas comunitarios de convivencia. La salud psíquica de las comunidades, las anomalías colectivas y la desviación social, dependen de formas de organización en proceso de transformación permanente, tanto a nivel nacional como internacional. La transformación de las sociedades ofrece un panorama nuevo en los eventos que ilustran las formas de perturbación pública, de malestar social, de desviación social.

En Estados Unidos, entre 1987 y 1992 el número de infanticidios aumentó 50 por ciento, según el Comité nacional para la Prevención del Abuso Infantil de Chicago. Actualmente en la Unión Americana cada día mueren cinco niños a causa de malos tratos o abandono de sus propios padres. Más de la mitad de estas víctimas no alcanza el año de edad, y los

---

<sup>142</sup> AGUSTÍN, J., *La contracultura en México*, Grijalbo, México, 1998, p. 245.

sociólogos las consideran resultado directo de la depresión silenciosa de la juventud norteamericana, cuya tasa de pobreza se ha duplicado en los últimos años... ¿Qué podemos esperar del maltrato y abandono de niños, y aun del filicidio, en los países del llamado tercer mundo?

Los niños suelen ser víctimas potenciales y reales de múltiples desavenencias de sus padres. Una de las más frecuentes se presenta en la crisis por la separación de la pareja. En las rupturas contrastadas y ambiguas, con odios intensos y atracciones todavía irresistibles, entre resentimientos, intentos de reconciliación, arrebatos de amor, reacciones explosivas y represalias, gran parte del encono y la furia de las parejas en pugna deriva hacia los hijos, y éstos son blanco de la ira de los padres en conflicto.<sup>143</sup>

En el deterioro y transformación social de las formas de convivencia, el filicidio aparece subrepticamente enunciado como correlato de otros acontecimientos, sin que por sí mismo se tome en cuenta la especificidad del aspecto cultural que engloba. La relación social de estamentos, grupos, categorías o agentes, se ve supeditada a un fenómeno sociológico determinado por la pobreza extrema y todo lo que de ella se cuenta; la antropología de la pobreza<sup>144</sup> narra episodios de esta naturaleza sin que los analizadores del drama social tengan un lugar en la unidad compleja de la comunidad. El filicidio puede ser reducido a anécdota o patología grupal de comunidades humanas en desventaja social. Pero el filicidio como acontecimiento colectivo, como pauta de organización social, representa un fenómeno de mayor profundidad: *el valor simbólico de la muerte en las comunidades urbanas*. El valor de la ausencia y la pérdida, preferentemente la de niños y jóvenes, en unidades de población densamente habitadas.

La muerte de una madre suele dejar más de dos niños sin cuidado o en condiciones de extrema pobreza. En México se han realizado estudios acerca del impacto de la muerte materna sobre la situación posterior de la familia. En uno de ellos, realizado en Morelos, se compararon las familias de mujeres que fallecieron y las de otras que sobrevivieron a problemas de salud materna, en términos de la sobrevivencia de los hijos y los cambios en la vida de la familia –deserción escolar, migración, cambio en el estado civil de las hijas o embarazo de las mismas -. El riesgo de que los hijos mueran en los primeros cinco años de

---

<sup>143</sup> AMARA, G., *La violencia*, Conaculta, México, 1998, p. 356.

<sup>144</sup> LEWIS, O., *La antropología de la pobreza*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 187.

vida fue mucho mayor para aquellos cuya madre había muerto, y la probabilidad de que la situación familiar presentara cambios desfavorables fue 17 veces mayor en el mismo grupo.<sup>145</sup>

El filicidio en las comunidades locales dentro de la sociedad mexicana del siglo XXI es más que una realidad exótica de algunos lugares recónditos y olvidados de la república. El filicidio es un evento regular de la sociedad en su conjunto que organiza los elementos de una trama social. El exterminio de la descendencia no es asesinato masivo y directo, sino aniquilación selectiva y sintética, pero es una pauta que domina los elementos que componen la organización en un territorio, los vínculos entre los grupos sociales y la forma de elaboración cultural de los conflictos estructurales. El filicidio por inanición en comunidades rurales y miserables tiene su correlato en comunidades urbanas donde se abandona a bebés en basureros públicos, o en la expulsión de niños a la calle, o en la persecución moral contra los jóvenes que no tienen lugar en los sistemas institucionales educativos o religiosos.

Llama la atención que en el estudio de Lozano et al.(1993) no se hayan identificado diferencias entre municipios utilizando un índice resumen que incluye variables que pueden vincularse de forma más inmediata con la mortalidad infantil (e. g. condiciones de vivienda); mientras que en el estudio de Casas se identificaron diferencias al utilizar indicadores que, a primera vista, no se relacionan directamente con la mortalidad infantil pero que dan cuenta de la forma en que se organiza una sociedad (estructura agraria). En este sentido, parece que en el análisis de salud y enfermedad colectiva no basta con indagar las condiciones inmediatas de reproducción de los grupos, sino que además es indispensable analizar las formas en que los grupos se relacionan con otros grupos y con los medios con que se genera la riqueza.

Otro aspecto de los estudios que relacionan procesos sociales con la mortalidad infantil es que han demostrado cómo en las sociedades capitalistas, caracterizadas por la desigualdad, la mortalidad infantil se distribuye diferencialmente entre los grupos y espacios territoriales en función de dimensiones de la organización social, tales como la apropiación inequitativa de la riqueza. Una dificultad con la que se enfrenta este tipo de estudios es que por lo regular los conceptos utilizados al ser operacionalizados tienen que

---

<sup>145</sup> ORTIZ HERNÁNDEZ, L. et. al, *Mortalidad infantil y desigualdad territorial en México*, UAM-X, 1999, p. 131.

restringirse a alguna de las dimensiones de ellos. Para finalizar, hay que resaltar que varios autores han visto la necesidad de hacer una distinción entre los espacios rural y urbano (Bronfman y Tuirán, 1984; Lozano et al., 1993), o bien, solo han estudiado el espacio urbano (Blanco y Sáenz, 1994) o el rural (Casas, 1981).

Por otra parte, la ventaja de utilizar la mortalidad infantil como un indicador del proceso salud-enfermedad en poblaciones es que corresponde a la noción de que lo social no tiene especificidad etiológica (Cassel, 1979) y por lo tanto, no deben buscarse relaciones de causa efecto entre condiciones socioeconómicas y determinados padecimientos, sino que se debe partir del reconocimiento de que los individuos en situaciones sociales desventajosas presentan con mayor frecuencia la mayoría de las patologías.

Tradicionalmente se ha considerado a la mortalidad infantil como un indicador de las condiciones de vida de las poblaciones (Lozano et al., 1993). Sin embargo, tiene la desventaja de que es susceptible de ser modificada por medidas puntuales que no implican mejoras del bienestar. Así, se han reportado que los programas de rehidratación oral y de suplementación alimentaria logran disminuirla (López y Blanco, 1993), limitando en cierta medida su uso como indicador para estudiar el "impacto" de la desigualdad social en las condiciones de salud de las poblaciones.

En esta investigación se abordaron dos problemas sobre la relación entre desigualdad social y la salud – enfermedad. El problema principal fue demostrar que la distribución de la MI se asociaba con procesos estructurales de la sociedad mexicana. El otro problema, de carácter metodológico – técnico, fue mostrar que la propuesta desarrollada en este estudio tenía mayor capacidad de discriminar los diferenciales en la MI entre grupos de municipios que los indicadores que tradicionalmente han utilizado la salud pública.

Con relación al primer problema se demostró que en comparación con los municipios urbanos, los rurales se concentraban en los niveles más altos de MI. La transferencia histórica de recursos del campo a la ciudad y la actual crisis del agro mexicano han condicionado que los ámbitos rurales se caractericen por condiciones precarias de trabajo y de vida, lo que implica niveles más altos de muerte infantil.

Al interior de los espacios rurales y en transición rural-urbano, los municipios campesinos se ubicaron en los niveles más altos de MI, mientras que los proletarizados lo hicieron en los más bajos, situación que estuvo asociada con la pobreza de los municipios campesinos. En los territorios urbanos, los municipios con alta informalidad laboral fueron los que se ubicaron en los niveles más altos de MI, al tiempo que los municipios con baja informalidad se ubicaron en los niveles más bajos.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> ORTIZ HERNÁNDEZ, L., op. cit, 1999, p. 131.

La mortalidad infantil es sólo un indicador de las pautas filicidas de una organización social, pero la forma más directamente observable entre las modalidades de destrucción de la descendencia. Las diferencias estructurales de esta pauta entre comunidades rurales y urbanas indican una comparación en el orden de los medios de elaboración cultural de las condiciones de vida, pero fundamentalmente de las condiciones de muerte. Esta diferenciación inicial entre las comunidades locales, urbanas y rurales, respecto de la mortalidad infantil nos permite pensar con mayor detenimiento la diferencia en el consumo de drogas entre los niños y los jóvenes en las comunidades urbanas respecto de las comunidades rurales.

Todo niño en situación de pobreza extrema es candidato a ser desnutrido (muerto o superviviente herido), desertor escolar, niño callejero, trabajador en autosubsistencia y, finalmente menor infractor, reprimido por la policía y encerrado por consejos tutelares.

México está considerado por la UNICEF como un país de alto riesgo para la supervivencia infantil. Un documento interno de dicha organización, divulgado en septiembre de 1990 por el CEMEDIN, decía que por lo menos un millón de menores de cinco años murieron en seis años, víctimas de la crisis económica y de las razones de estado, y unos diez millones quedaron limitados para el resto de su vida. El informe explica que la mayoría de las muertes infantiles se producen por la desnutrición y por enfermedades asociadas a ella. Se calcula que por cada niño que muere, diez sobreviven con daños físicos y mentales irreversibles.

Quinientos niños menores de cinco años mueren cada 24 horas a causa de la desnutrición –añadía UNICEF– y por la misma causa cada día se suman a la población la cantidad de cinco mil menores dañados físicamente y mentalmente de por vida.

En 1989, la Cruz Roja dijo lo mismo: De los 2.200.000 niños que anualmente nacen en México, 100,000 mueren de hambre antes de cumplir los cinco años y el 50 por ciento sobreviven con defectos físicos y mentales a causa de la desnutrición.

Los niños de la calle, conocidos también como los huérfanos del asfalto, se escapan de la miseria y de la violencia de sus familias: durante 1989, un menor murió cada semana por homicidio de los padres en la ciudad de México. En la calle tienen que robar para comer y la violencia institucional sustituye al maltrato familiar. Según el CEMEDIN, la policía tortura a los niños y a menudo son encarcelados con los adultos.

El consejo tutelar – dicen los padres de los chavales – es una fábrica de delincuentes donde reciben palizas y consumen drogas.<sup>147</sup>

Por los datos estadísticos anteriores, el filicidio tiene un patrón de incidencia diferencial que define modalidades de muerte infantil directa por desnutrición y enfermedades curables entre las comunidades locales rurales, y destrucción crónica, lenta y regular en las comunidades urbanas, destrucción infantil que despliega un abanico amplio de posibilidades. La ignorancia de este patrón de muerte y aniquilación puede ser una pauta del equilibrio poblacional en una sociedad donde la infancia es mayoría, pero además, una forma de transición cultural de los continentes humanos donde los hombres entran en relaciones y no saben cómo controlar sus contextos. El filicidio tiene una base estructural donde los indicadores de aniquilación de la descendencia son insoslayables y no una apreciación subjetiva; lo no dicho de esta realidad tiene lugar en la experiencia de las comunidades donde la regularidad de la vida y la muerte instituyen un orden de permanencia y renovación.

---

<sup>147</sup> MEDEM, J.M.M., *Niños de Repuesto*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p.p. 50-51.

## La familia en perspectiva

Para comprender la relación que existe entre la familia como institución y el consumo de sustancias como un fenómeno social es necesario hacer un recorrido conceptual para la comprensión de las estructuras y los procesos que subyacen a estos dos aspectos de la realidad social y, con ello, poder ubicar el filicidio como un acontecimiento específico derivado de esta relación.

La familia moderna constituye, como objeto de estudio, el centro de un debate como anteriormente lo ha sido el estudio del parentesco en tanto estructura y base de explicación de los acontecimientos que les son propios. La familia nuclear se ha constituido en el pilar ideológico de la sociedad occidental para instaurar el parámetro de normalidad de las sociedades contemporáneas. La particularidad de la familia como grupo cultural es que puede constituir dos universos de articulación social: *el grupo de la vida privada y el grupo con relaciones externas en el ámbito social*. El grupo familiar donde se construye la vida privada de los sujetos, alude a los aspectos íntimos de la vida familiar donde se construye esa realidad privada de los sucesos cotidianos de la historia de una familia, nuclear o extensa. Ahí donde se piensa que la familia no está vinculada con la vida social y comunitaria. Por el contrario, el grupo familiar en sus relaciones sociales externas es aquel que organiza la familia en relación a los vínculos sociales y su adhesión a una identidad social más amplia; la memoria colectiva de una comunidad, la participación en un sistema de creencias, la participación en un lenguaje social de mitos, rituales comunitarios y la participación en historias colectivas del origen común.<sup>148</sup> Una forma de articular la relación entre la familia como grupo social y el parentesco como estructura social es esa distinción entre grupo privado y grupo público para referirse al aspecto privado de la familia y el aspecto público del grupo doméstico, la ramificación del parentesco en el ámbito de la comunidad.

Esta división de la vida familiar obedece a un problema fundamental en el orden de clasificación y explicación de los acontecimientos producidos en la

---

<sup>148</sup> RUDINESCO, E., *La familia en desorden*, F.C.E. Argentina, 2002, p. 215.

familia: *el aspecto público de la familia y la dimensión privada de la vida doméstica*. La institución familia desarrolla dos universos de relaciones materiales y simbólicas distintas; por una parte, la vida íntima de los intercambios personales, las escenas domésticas de la vida cotidiana, los recuerdos de instantes, imágenes, accidentes, gustos, estilos, aplicación específica de normas y la elección de valores que dan figura paradigmática de la familia. Por otra parte, el universo formal de la familia como regla cultural, como sistema de parentesco que define los lugares y los significados de los roles sociales, como grupo social, define las distancias y las cercanías permitidas entre los miembros de distintos grupos sociales. La subjetividad de las historias familiares en el hogar al que sólo los que pertenecen tienen acceso, por una parte, y por la otra, regla que prescribe los lineamientos de la acción social en el ámbito público. Ambos universos de la vida familiar representan experiencias en una misma unidad de vínculos, *la familia en perspectiva*.

Esta demarcación territorial y espacial del orden familiar como grupo privado y grupo público, establece una discusión conceptual en torno a la importancia del parentesco en la vida social: *las sociedades tradicionales en las cuales el parentesco organiza la vida social y económica, y en las sociedades modernas donde el parentesco parece abandonarse en el rincón de los olvidos*. En cada una de estas posturas se destaca el problema de la primacía que el parentesco tiene en la organización de la vida social y comunitaria. La familia, dentro de la sociedad tradicional, se caracteriza por una organización cerrada y limitada a una comunidad local con un nivel mínimo de organización centrado en las relaciones del hogar, el clan y las relaciones de parentesco cercanas. El linaje como principio regulador de la pertenencia y la identidad social. Por el contrario, la familia, dentro de las sociedades modernas, se organiza en un escenario distinto de las relaciones cercanas cara a cara, es la vida familiar dentro de las ciudades estructuradas en relaciones institucionales complejas. Esta diferencia es lo que algunos autores han dado en llamar el pasaje de la vida en comunidad hacia una vida organizada en la sociedad compleja.

Así, se sugieren dos respuestas a la separación entre la conyugalidad y parentalidad: por un lado hay que tomarla como un llamado y un retorno a la unidad de antaño, cuando lo familiar estaba al servicio de la ciudad; por el otro, al contrario, designa un nuevo reto que hay que vencer a partir de la modernidad misma y no contra ella. Para ir más allá de esta alternativa entre tradición y modernidad.<sup>149</sup>

En la presente investigación abordamos el tema de la familia como un sistema de relaciones sociales organizadas en un conjunto de nexos y articulaciones considerados como un todo. En cuanto tal, este punto de partida distingue dos universos de tratamiento de este tipo de vínculos culturales, sociales y emocionales:

- a. La familia en cuanto sistema de relaciones internas al grupo mismo.
- b. La familia en cuanto sistema de relaciones externas al grupo mismo.

Esta distinción primaria tiene por propósito recurrir a dos instrumentos de investigación aplicados sobre un mismo campo de estudio. Se trata de analizar a la familia, en cuanto grupo de relaciones privadas, con el recurso de los *genogramas*, por una parte; y estudiar al sistema familiar en tanto grupo público, como unidad externa de relaciones sociales en una arquitectura de nexos de parentesco utilizando las *genealogías*, líneas de descendencia y asociación de relaciones grupales de pertenencia.

La idea de partida es comparar las *pautas y regularidades* al nivel de parentesco como estructura de relación externa del grupo familiar, con algunas *pautas de organización* interna del grupo familiar para destacar las reglas de organización que caracterizan los sistemas familiares adictivos y el estatus asignado al adicto en esa compleja red de relaciones.

La forma como se relaciona el sistema familiar como grupo de vida privada y la familia como grupo de vida pública presume mostrar evidencias de una forma paradigmática a la que llamamos aquí *sistemas familiares adictivos vinculados estrechamente con la forma de organización de la comunidad*.

---

<sup>149</sup>PHILIPHE, J., *Dejarás a tu padre y a tu madre*, Ed. Siglo XXI, México, 1989, p. 156.

El concepto hipotético de *Sistemas Familiares Adictivos* pretende ser esta aproximación sistemática de las diferentes formas en que las familias se organizan en torno a un elemento común de estructuración; la droga en tanto elemento cultural y, por lo tanto, fundamentalmente simbólico en su capacidad de incidencia en la organización de los grupos humanos.

Partimos de las hipótesis de trabajo siguientes:

1.- La droga actúa, por su potencial simbólico, en el campo de la comunidad como un emblema de grupos sociales específicos que son ubicados con una cierta representatividad social: la clasificación de estigma social o de prestigio público depende de la familia de la cual se trate en la comunidad.

2.- La droga actúa como un mecanismo estratégico, en algunos sistemas familiares, que sirve de vínculo transmisor de un capital simbólico en la comunidad. La memoria colectiva de la comunidad se transmite a través de la familia y el estigma o prestigio depende de los lazos sociales o las relaciones de poder.

3.- Los sistemas familiares adictivos muestran, en su organización interna, la proyección simbólica de las formas de organización social de toda una comunidad local.

El eje de esta primera aproximación, a través de los sistemas familiares, pretende realizar una lectura de los procesos rituales de cura comunitaria. La organización local de las redes familiares implementa sus mecanismos de regularización social y procuración de seguridad para los diversos grupos sociales de la comunidad. El valor práctico de los rituales de cura comunitaria actúa como instrumento de mediación entre la familia en tanto grupo privado y grupo público.

## Los sistemas familiares

La familia es un sistema normativo de relaciones de pertenencia grupal. Esta pertenencia reglamentada se divide en dos órdenes de participación distinta una de la otra: *el grupo familiar privado y el grupo familiar público*. La pertenencia y participación dependen de esta articulación en los dos órdenes de organización del sistema familiar. La familia en cuanto sistema es un grupo de transformación y regulación de los conflictos estructurales de la comunidad. En este sentido, la familia es un medio cultural y no un fin moral que totalice la vida de los sujetos. Antes de adentrarnos a estos grupos que la institución familiar define, es necesario señalar algunas precisiones importantes en relación a la familia como institución, sistema y estructura.

La familia es un producto de relaciones culturales y sociales, no un espacio de relaciones biológicas de apareamiento y procreación. Los lazos que se inscriben al interior del sistema familiar no son nexos biológicos de descendencia y reproducción biológica únicamente. Por el contrario, la familia es un espacio social de relaciones culturales de transmisión y reproducción social y cultural: la estructura familiar desciende y se extiende: es una topología de lugares simbólicos y un lugar social donde se escenifican encargos y demandas; la familia construye un proceso de simbolización y ritualización de la vida cultural.

En cuanto espacio simbólico y temporal, la familia es un escenario de relaciones estructurales donde la división entre géneros y generaciones encuentra en las pautas culturales, las reglas normativas que regulan los intercambios fundamentales de la vida comunitaria. La regla insta interdicciones y obligaciones que los procesos rituales habrán de explotar en su máxima eficacia: distancia y proximidad seguirá jugándose en esta normatividad de las culturas. La alteración de esta normatividad estructural puede producir perturbaciones en el campo de las relaciones estereotipadas de la familia.

La estructura familiar puede estar viciada, y los papeles se revelan malos organizadores para situaciones estereotipadas en un mecanismo de homeostasis: los hijos crecen, los padres evolucionan, el campo de los deseos se modifica, los papeles se cargan, pero

secretamente, de componentes nuevos, los mensajes dichos o actuados toman varios sentidos, con frecuencia defensivos, que alteran su significación.<sup>150</sup>

La red compleja de relaciones entre los géneros y las generaciones, su obviedad práctica, se evidencia ahí donde la regla se infringe y se perturba. La alteración de las relaciones en una familia no es el resultado de un mal funcionamiento de los elementos que componen al grupo, sino de los obstáculos y alteraciones que ocurren en la comunidad que da sustento a la familia. Es la comunidad la que proporciona los recursos con los cuales una familia se desarrolla o muere, y no a la inversa como el sentido común lo piensa. El vínculo de la familia con la comunidad se pone en evidencia por medio de los rituales comunitarios en los cuales se participa por acto u omisión. Rituales en los que los sujetos participan de manera activa y directa o de manera indirecta y pasiva, pero nadie queda exentos de ellos.

El designio cultural se hace escuchar con la voz de una reacción colectiva de respuestas punitivas cuando las expectativas no se cumplen en el interior de las familias; el castigo social pretende restablecer lazos de significación perdidos donde parece no cumplirse con la ley cultural. La familia es un filtro para llevar a cabo este control estricto de la comunidad sobre los individuos. La sanción comunitaria se hace escuchar en la moral familiar que reprime o facilita los actos de transgresión.

La familia instauro un campo de riesgos sociales porque la dimensión temporal de la vida cultural se actualiza permanentemente en ella, y el grupo humano que se desarrolla actúa en una doble relación; con las exigencias internas del grupo doméstico y las obligaciones sociales externas. Esto ha hecho suponer que la familia sea una imagen ideal a la cual todos tendríamos que ajustarnos sin contemplar las diferencias históricas y culturales. Es en la familia donde se juega la transformación cultural de la vida social y este proceso tiene que pagar su costo a un alto precio. Los tiempos del cambio son los tiempos de la crisis. Y la familia está en constante cambio, es decir, en crisis permanente.

---

<sup>150</sup> CASTELAIN-MEUNIER, C., *Padres, madres, hijos*, Ed. Siglo XXI, México, 2003, p. 92.

Pero era importante subrayar que aquello que otrora se llamaba familia no se identificaba con la tríada padre-madre-niños, y que no se puede estudiar esta tríada, en los siglos XVI, XVII Y XVIII, sin ocuparse de sus relaciones con el linaje o con el parentesco, por una parte, y por otra parte con la domesticidad.<sup>151</sup>

La familia es así una organización histórica y es, al mismo tiempo, una institución social, es decir, una estructura de perdurabilidad y el mecanismo de transformación en un sistema en permanente cambio. En ella se crean los hombres bajo un régimen normativo, y en ella también se destruyen los hombres bajo el pretexto de la sobrevivencia del grupo. La familia es tradición y modernidad al mismo tiempo, cambio y reproducción. No es que la familia esté en crisis y por ello vaya a derivar en otra institución distinta idealmente mejor, la crisis es consustancial a la vida normativa de la familia.

### **La estructura básica de la familia**

El grupo familiar es una forma de organización que no tiene una figura universal única, por el contrario, es una expresión de las épocas y las culturas que dependen estrechamente del tiempo y del espacio. Sin embargo, las formas diversas de la familia tienen bases estructurales comunes o elementales. Esta arquitectura de la familia en su expresión cultural y temporal depende de las relaciones de parentesco imperantes en cada sociedad. En las sociedades modernas, las formas familiares se caracterizan por ser sistemas abiertos, multilineales y conyugales.

La familia conyugal, compuesta por padres e hijos, tiene una importancia fundamental en todos los sistemas de parentesco. Lo característico de nuestro sistema es la ausencia de unidades importantes terminológicamente diferenciadas que escindan el ámbito de las familias conyugales, incluyendo a algunos miembros y excluyendo a otros. Los únicos casos de este tipo de unidades son las parejas de familias conyugales que cuentan con un miembro común. En el lenguaje cotidiano, es significativo que sólo contemos con la palabra

---

<sup>151</sup> FLANDRIN, J.L., *Orígenes de la familia moderna*, Ed Grijalvo, Barcelona, 1979, p. 186.

familia, que se refiere generalmente a la unidad conyugal, y parientes, que se refiere no a una unidad solitaria sino a todos los individuos que reúnen las condiciones del parentesco.<sup>152</sup>

El sistema familiar es un conjunto de articulaciones y nexos entre los diferentes elementos que la componen.

Para analizar la relación que existe entre comportamiento individual y grupo familiar en un único acto de observación, es necesario considerar a la familia como un todo orgánico, es decir, como un sistema relacional que supera y articula entre sí los diversos componentes individuales.<sup>153</sup>

La familia es una derivación de la estructura del parentesco que en cada sociedad impere, sea de una importancia capital en la forma de vida social o sea un elemento secundario para las mismas. De cualquier forma, la unidad familiar es más un modelo de referencia a partir del cual se explican las relaciones entre grupos sociales y las normas que regulan los intercambios entre individuos que actúan como representantes simbólicos de los valores que se ponen en juego.

Desde esta perspectiva, se destaca la importancia de las normas de regulación y los referentes de pertenencia que el sistema familiar interpone como grupo social en la regulación de las relaciones sociales entre los géneros y las generaciones. Sin duda, la familia no puede ser explicada en su totalidad con una sola lectura sobre el tema. La propuesta que se realiza aquí sólo tiene la intención de resaltar un conjunto de regularidades en el sistema familiar relacionadas con el fenómeno de la farmacodependencia. Para poner en evidencia estas regularidades estructurales, se divide el campo de observación en dos puntos de referencia; el grupo familiar privado y el grupo familiar público, con la finalidad de identificar las pautas regulares entre los géneros y las generaciones que se ponen en juego en una comunidad y que esta comunidad sanciona y reglamenta.

---

<sup>152</sup> PARSON, T., *La estructura social de la familia* en *La familia*, Ed Península, Barcelona, 1985, p. 329.

<sup>153</sup> ANDOLFI, M., *Terapia familiar*, Ed. Paidós, España, 1979, p.179.

## Grupo familiar público

El parentesco como estructura social es la mejor forma de ubicar una noción formal como la familia en tanto sistema de relaciones sociales. Es decir, la familia no es un grupo aislado con existencia independiente del contexto que le rodea en una comunidad específica. La familia como grupo público representa esa dimensión de la familia donde sus relaciones externas las vincula con la red de relaciones comunitarias donde se instauran otras relaciones rituales de parentesco. El consumo de drogas, por ejemplo, instaura un tipo de complicidad, hermandad y compadrazgo que afianza las relaciones sociales de poder en la comunidad;<sup>154</sup> sea en el caso del consumo ritual o en el de la distribución ilegal del narcotráfico. En este sentido, la familia es una expresión de la estructura de parentesco imperante en una comunidad, pero esta estructura es una expresión de la sociedad en su totalidad a la que pertenecen la familia y la comunidad.

Dentro de los sistemas de parentesco, la familia importa en tanto unidad particular dentro de una unidad social mayor que no es de orden biológico, sino cultural, es decir de orden simbólico.

Sin duda, la familia biológica está presente y se prolonga en la sociedad humana. Pero lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que debe conservar de la naturaleza: es el movimiento por el cual el parentesco se separa de ésta. Un sistema de parentesco no consiste en los lazos objetivos de filiación o de consanguinidad dados entre los individuos: existen sólo en la conciencia de los hombres; es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho.<sup>155</sup>

La familia es el producto social de una compleja transacción cultural del sistema de relaciones de intercambio entre grupos sociales. El intercambio entre grupos sociales de ascendencia distinta marca simbólicamente el contacto social; el principio normativo de la cultura. La descendencia social, sistema triangular de relaciones entre géneros y generaciones, es la posibilidad de ese paso entre

---

<sup>154</sup> NUTINE, H.G. y BELL, B., *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, F.C.E, México, 1989, p. 457.

<sup>155</sup> LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, Ed. Paidós Básica, España, 1995, p. 428.

pasado y presente, entre la naturaleza y la sociedad.

La familia en tanto unidad de intercambio social, el paso al orden de la cultura, merece un lugar fundamental en la explicación de los sistemas de comportamiento colectivo. Simbólicamente, la unidad familiar registra la historia colectiva de acontecimientos culturales que los individuos habrán de manifestar en sus acciones y sus comportamientos. La familia es un continente de memoria colectiva inscrita en el sistema normativo que regula las relaciones entre unidades diversas de relación: la división entre sexos en la sociedad moderna incorpora un conjunto de pautas que dificultan la comprensión de un sistema de intercambio claro y definido, porque las relaciones no son de carácter biológico, sino fundamentalmente culturales.

En la sociedad moderna, la institución familiar es paulatinamente sustituida en sus funciones prácticas por un sistema tecnológico de bienestar que altera los lugares y los roles sin modificar las estructuras de poder dentro de la organización social de la comunidad.

Si el matrimonio es una relación social que une a dos actores sociales distintos, define al mismo tiempo la diferencia entre dos grupos de pertenencia diversa. Es esta unidad y esta diversidad la que las relaciones entre géneros no logran transmitir a las generaciones descendientes, al menos en el caso de los sistemas familiares adictivos. Ahí donde se exige reproducción social y transmisión cultural, las relaciones entre géneros no encuentran los cauces y los mecanismos conducentes para la transmisión. Las rupturas culturales constituyen un conjunto de pautas que caracterizan un sistema normativo entre géneros difusos, ambiguos y ambivalentes.

Sin embargo, otros rasgos objetivos, los modos de organización de esta autoridad familiar, las leyes de su transmisión, los conceptos de descendencia y de parentesco que comportan, las leyes de la herencia y de la sucesión que se combinan con ellos y, por último, sus relaciones íntimas con las leyes del matrimonio, enmarañan y oscurecen las relaciones psicológicas. Su interpretación debería ilustrarse, así, con los datos comparados de la etnografía, de la historia, del derecho y de la estadística social.<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> LACAN, J., *La familia*, Ed. Argonauta, Argentina, 1997, p. 143.

El matrimonio en tanto institución es la expresión paradigmática de cómo se regulan los intercambios en una comunidad de vida, la manera como se equilibra la compleja articulación de la unidad y la diversidad entre los grupos sociales de origen y ascendencia diversa. Así, es el problema de la pertenencia lo que se pone en juego al intentar realizar un pacto social como el del matrimonio, acción que ejecuta no una relación entre individuos aislados, sino una articulación entre grupos y roles diferentes. Al unirse en matrimonio dos actores diferentes, se actúa un mandato de orden colectivo; se definen las fronteras que unen y separan, se dibujan los opuestos básicos de contraste, reciprocidad y complemento. Cualquiera que sea la forma que la familia tome, la relación básica de unidad y diversidad entre los géneros que asumen el cargo matrimonial, delinean las fronteras de lugares simbólicos diferentes en el ámbito comunitario. Integración y diferenciación es lo que el matrimonio formula como producto cultural en el ámbito de la comunidad y las relaciones que la constituyen.

El valor significativo del matrimonio es una representación simbólica de frontera cultural en el ámbito de la vida comunitaria, no una definición ideológica de familia ideal. La relación entre géneros, mediada a través de esta demarcación significativa como lo es el matrimonio, asigna y designa un lugar social, es decir, el peso de responsabilidad de derechos y obligaciones por la pertenencia a un rol social y el desempeño de un papel social. Padre, madre e hijo conforman esta estructura de roles que demandan una sanción pública a través de procesos rituales específicos.

Los intercambios culturales que el matrimonio impone como pacto social normativo, valor y regla, define el marco y las fronteras de las relaciones entre la diferencia que debe mediar los límites y las posibilidades de los actores, y los representantes de los grupos sociales en contacto.

Es en las múltiples vicisitudes de este contacto social reglamentado entre los géneros donde la identidad social se multiplica a través del matrimonio y es aquí donde ocurren las principales fracturas básicas de las relaciones sociales. Los sistemas familiares adictivos expresan con particularidad estas fracturas

sociales de orden simbólico en el campo cultural. El fracaso resultante es la imposibilidad de realizar la integración y diferenciación necesaria de todo grupo social. Este fracaso expresa, en la práctica, la imposibilidad de procurar seguridad, protección y cuidado para el grupo privado y sus miembros.

El carácter público del grupo familiar lo determina la importancia de los espacios de participación que la estructura del parentesco prescribe en cada caso. Lo que se pone en juego es el sentido de pertenencia necesario para la posibilidad de participar en el intercambio social básico de los grupos sociales. La importancia del matrimonio en este caso no es por el carácter legal de contrato que establece, sino porque simboliza la expresión de contacto social entre actores de orden social distinto. Reglamenta la posibilidad de una clasificación social de pertenencia y normaliza la posibilidad de intercambios en el ámbito de los procesos culturales, "... tal vez merezca la pena hablar de recursos internos -familiares- y recursos externos -de red-".<sup>157</sup>

En este sentido, el parentesco es una demarcación clasificatoria que define fronteras culturales; este cruce de frontera en el ámbito del sistema familiar define una problemática central, la cuestión de la *permeabilidad* de la ocupación de diversos lugares en el campo de las relaciones sociales. El superávit de significados aludido antes hace referencia también a este aspecto donde el parentesco, como sistema de demarcación, se ve perturbado. El principal problema en el terreno de las relaciones sociales es el de la transmisión cultural que ya no se produce entre generaciones en una comunidad local sino horizontalmente entre culturas de una misma época.

La perturbación en el campo de estos intercambios simbólicos que el parentesco establece, se evidencia con particular nitidez en los sistemas familiares adictivos. Padres que no reconocen a los hijos, madres que no diferencian de sí mismas a los hijos, hermanos que no encuentran sus fronteras y confines, grupos privados que no tienen la capacidad de volverse grupos públicos. La familia que se consume a sí misma en sus capacidades y competencias.

---

<sup>157</sup> SLUZKY, C. E., *La red social: frontera de la práctica sistémica*, Ed. Gedisa, Argentina, 1997, p. 225.

## Grupo familiar privado

La idea más perniciosa en la historia de la humanidad es haber creído que el hombre es una criatura que nace desnuda en su cuerpo y considerar su pensamiento como una tabula rasa, una pantalla en blanco. El hombre nace con el atuendo de la historia particular de su ascendencia y el legado cultural de su grupo familiar inmediato. Es el producto de una memoria colectiva que lo arroja en un atuendo invisible pero efectivo, nadie puede ser menos de lo que el legado cultural le precede y determina. El nacimiento de un hombre es, siempre, la evidencia de una *reproducción* fallida, es decir, alguna otra cosa que lo precedía. Y en este sentido, el nacimiento es una falla y una ruptura que marca para siempre. Pero en todos los casos, el *Hombre* es otro distinto del grupo del que proviene y sin embargo da origen común a un grupo familiar privado que designa un destino ineludible. A fin de cuentas la transmisión cultural se verifica o se desmiente en ese grupo al que llamamos familia.

Sin duda, el grupo familiar privado, como unidad sociobiológica, tiene por función la reproducción y la supervivencia biológica, pero el nacimiento cultural de la humanidad no es el resultado exclusivo de principios evolutivos ni mucho menos se reduce a una programación genética.

Un grupo familiar privado integra la historia de la unidad particular del parentesco y de las reglas culturales generales de la sociedad histórica; es, a la vez, el legado cultural y la formación biológica. Dualidad que acompaña el largo camino para explicar al hombre y las sociedades.

Lo que marca el rasgo principal de este grupo familiar interno es el sentido de pertenencia a una unidad histórica de formación, no únicamente el nexo biológico de relación genética de procreación. El apareamiento y la reproducción humana es, como en todas las especies un principio universal, un acto de selección, pero las formas de selección obedecen a reglas normativas derivadas de la cultura, no de principios biológicos únicamente.

Este sistema de relaciones sociales de pertenencia a la que denominamos grupo familiar privado es fundamentalmente una unidad social primaria de

organización. El escenario inmediato del nacimiento cultural del hombre: se nace bebé, pero lo que importa es haber nacido varón o hembra, hijo y hermano, primogénito o ultimogénito. Se nace culturalmente pariente de alguien, se nace acompañado de una historia familiar particular.

El sentido cultural de la pertenencia familiar a un grupo primario designa un destino por el origen común. El grupo familiar marca y designa (destino cultural) por las relaciones de intercambio, no como elección sino como prescripción. Pertenecer al grupo familiar es actuar un lugar designado por la cultura. Se es en el mundo por lo que se actúa conforme a una intimidad secreta e inconsciente.

Esta pertenencia íntima al grupo familiar es una actuación cultural arbitraria y no electiva. La familia es un escenario donde se representa una obra, los actos de la trama son una representación de los intercambios simbólicos, productos culturales en movimiento, designaciones históricas. Pertenecer es actuar una intimidad familiar, es la particularidad cultural en el campo de las generalidades históricas. El actor es un representante de la representación (grupo familiar) representada (novela familiar).<sup>158</sup>

La familia como unidad básica de la sociedad es una vieja idea sociológica que supone una abstracción imposible. La familia no es una sociedad en pequeño o por el contrario, la sociedad no es una familia monumental con líderes ocupando el lugar de padres ideales.<sup>159</sup> La sociedad no es una suma de familias, pero tampoco podríamos pensarla como una suma de relaciones familiares. El temor de que la sociedad se desmorone sin familias es absurdo y, al mismo tiempo, la idea de que hay familias disfuncionales no tiene sustento. La llamada disfunción pone en evidencia no una patología individual o de grupo sino un pasaje de transición en el orden de la cultura.<sup>160</sup>

Un grupo familiar privado se refiere a un sistema de relaciones de pertenencia y a un orden de intercambios simbólicos donde la participación social es posible gracias a un conjunto de mecanismos que pertenecen al régimen de las instituciones sociales que actúan al interior de las familias. Es una condensación

<sup>158</sup> BOURDIEU, P., *¿Qué significa hablar?*, Ed. Akal Universitaria, España, 1993, p. 189.

<sup>159</sup> FREUD, S., *El malestar de la cultura*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 134.

<sup>160</sup> PITCH, T., op. cit., 1980, p. 218.

cultural que se traduce en la particularidad de un grupo social, su intimidad, las reglas generales de la historia cultural de la sociedad o lo social. Es una suerte de subjetividad compartida por cada grupo familiar, es el lenguaje cotidiano de cada unidad familiar y la singularidad de sus actores. El problema de la familia en la actualidad estriba en las formas como la participación social de sus miembros se está llevando a cabo.

### **El sistema familiar y la droga**

En el conjunto de relaciones sociales que organiza la familia como unidad social de pertenencia y participación, se estructuran dos principios generalmente opuestos respecto al problema de la farmacodependencia: de una parte, se piensa que la familia en abstracto es el continente que sufre el ataque maligno de las drogas a través de la caída de uno de sus miembros en esa aberrante conducta. La familia aparece como la víctima de un enemigo externo que mina sus entrañas sin que pueda hacer otra cosa que defenderse. En el fondo de esta concepción la representación de la farmacodependencia actúa como una amenaza de contaminación permanente, una especie de virus infeccioso contra el cual no hay vacuna.

Por otra parte, una lectura distinta es colocar al conjunto de las relaciones familiares como variable gestora del fenómeno farmacodependencia. En este caso, la familia es la instancia de producción de la farmacodependencia y no la entidad que recibe los efectos del problema. Desde esta perspectiva, la visión del problema se ubica no únicamente en el sistema complejo del espacio que los integrantes de una familia ocupan en la producción del fenómeno, sino además en la dimensión temporal de transmisión de las reglas de organización que hacen posible la aparición pública del consumo de sustancias.

Según se opte por una u otra versión, la farmacodependencia es un mal necesario en un caso e inevitable en el otro. En cualquiera de las versiones, la farmacodependencia deja de ser un problema individual o del orden mental de los

sujetos en aislado. La farmacodependencia se convierte en la expresión espacio temporal de un legado cultural y social que tiene a la historia como escenario de las tramas que se producen. Drogarse es un acto ritual que expresa la organización de la familia, una estructura de poder y una concepción histórica de un grupo social específico.

Continuar colocando a la familia y el consumo de drogas como una correlación simple en un tipo de relación lineal reduce la complejidad de los múltiples nexos en que la farmacodependencia aparece al interior de la familia y en la forma en que produce un sentido en el orden comunitario. La farmacodependencia al interior de los sistemas familiares adictivos tiene una significación correlativa en el campo de las relaciones comunitarias. Los sistemas familiares adictivos producen a los farmacodependientes, pero éstos no son simbólicamente elementos privados de la vida doméstica, sino enclaves culturales de la vida comunitaria. Creer que únicamente esta relación estrecha entre sistema familiar y vida comunitaria se da en comunidades primitivas o sociedades simples, es omitir un complejo proceso donde la transmisión cultural, el legado social, la memoria histórica de los grupos se activa en los múltiples nexos de relación posibles.

Parece que la familia como institución y la droga como elemento cultural representan, en la actualidad, una forma de organización social contemporánea por la prohibición colectiva que impera.

### **El complejo familiar adictivo**

La familia como unidad social no es un átomo indivisible y por lo tanto no puede ser considerado como una variable simple. Por el contrario, es una unidad compleja de niveles y escalas; un conjunto delimitado por fronteras cambiantes en el tiempo y en el espacio. Culturalmente es un continente de recuerdos donde se almacenan los recursos de la herencia social, los enclaves de una transmisión cultural que no implica, por este simple hecho, la posibilidad del cambio social en

automático.

Los sistemas familiares adictivos son un momento particular y una clase de organización familiar que actúan en permanente crisis de relaciones internas, donde la transmisión básica de elementos culturales que hagan factible el cambio social se hace imposible. La relación triangular del parentesco entre géneros y generaciones se encuentra perturbada en sus mecanismos de relaciones de intercambio. La drogadicción en la familia actuaría de esta forma como una señal de los quiebres culturales de una comunidad.

En cuanto al grupo social doméstico, la familia adictiva no es una serie de individuos que por azar se mezclan y se benefician o hacen daño consciente o inconscientemente por una suerte de caos arbitrario. No es un sistema azaroso de la historia, por el contrario, es el resultado de un proceso de cambio prolongado y duradero a través de varias generaciones que termina por instalarse en sus posibilidades de transformación. La farmacodependencia, y otras manifestaciones problemáticas, evidencian este resultado de bloqueo cultural. Un sistema familiar adictivo es un grupo en un espacio social donde puede rastrearse este bloqueo de relaciones simbólicas de la estructura de relaciones de parentesco en un proceso de cambio o bloqueo cultural.

La familia como sistema es un complejo de dimensiones espaciales y temporales donde se juegan dos principios de orden cultural: *pertenencia cultural* y *participación social*. La perturbación de esta estructura de referencia conduce a un prolongado deterioro alimentado de fracturas, quiebres, rupturas que no encuentran elementos sustitutos adecuados a un tiempo y a un espacio histórico. El resultado de este deterioro es la tendencia que he llamado cultura filicida de una sociedad. La destrucción de la descendencia no es por patología individual de los integrantes de una familia, sino por la destrucción de los principales mecanismos de transmisión cultural: lenguaje, marcos jurídicos, arraigo espacial a un territorio, adscripción a grupos sociales, definición colectiva de formas simbólicas, reconocimiento de las diferencias y los mecanismos de intercambio elementales.

Una familia adicta no existe por el hecho de que uno o varios de sus

integrantes tengan por conducta el hábito de consumir algún tipo de sustancias psicoactivas, a las que socialmente denominamos drogas. Un acto individual o colectivo de uso de drogas no es criterio suficiente para designar a una familia con el adjetivo de adicta o alcohólica, el cual es un rubro con similares coincidencias.

El complejo familiar donde acontece el uso de sustancias es un momento en la historia del desarrollo de un grupo social con particularidades y nexos en su constitución cultural al interior de la red social local. Por una suerte de analogía paralela, al interior de la familia ocurre lo mismo que acontece al interior de la comunidad local: se instituye la trasgresión a la ley, se alteran las relaciones de intercambio, las creencias se vuelven materia plástica y efímera, la regulación entre los géneros se convierte en conflicto secreto irresoluble, el poder social se enmascara bajo el rostro del deber moral.

El sistema familiar adictivo requiere una base de organización capaz de sostener la expresión ritual que la comunidad local requiere para la evidencia del riesgo que implica portar y manifestar el mal simbólicamente. El grupo familiar, en su organización interna, encuentra lazos de unión con los grupos sociales a través del intercambio material y simbólico que la farmacodependencia expresa en sus procesos rituales de consumo y curación. Una expresión colectiva del mal (estigma social) que sirve a la cohesión de la comunidad local en su conjunto.

En primer término, postulamos que existe una estructura pre-adictiva. Es decir que la adicción no se contagia a través del aire, como la gripe. Existen muchas personas que pueden experimentar con drogas, pero no todas se vuelven drogadictos.<sup>161</sup>

Una estructura pre-adictiva consiste en las pautas antecedentes que un sistema gesta a lo largo de su historia y procura un legado social que ancla en el espacio posible de la vida comunitaria. La coexistencia de sistemas familiares y comunitarios es perfecta para designar en el primer caso y refrendar en el segundo, el camino que el futuro farmacodependiente habrá de jugar en esa identidad social de adicto. Se requiere una compleja trama familiar y un escenario comunitario propicio para su expresión pública. "Es decir que el adicto es alguien

---

<sup>161</sup> KALINA, E. et. al, *La familia de adicto*, Ed. Nueva visión, Argentina, 1990, p. 192.

que cumple con un pacto criminoso, en el cual participan él, la familia y la sociedad".<sup>162</sup>

El vínculo entre la trama familiar y el contexto comunitario parece estar enlazado por una particular relación simbólica entre adicción y muerte.

Por ello parece justo presumir que existe una suerte de vínculo entre la adicción y la muerte en estas familias. La adicción forma parte de un continuo de autodestrucción que es instigado, sancionado, o al menos no resistido por la mayoría de los miembros de la familia. Esto puede relacionarse con el citado problema de la separación, pues muchas familias declaran explícitamente que preferirían la muerte del adicto a verlo con gentes ajenas a la familia. En estas familias parece existir un contrato donde el rol del adicto consiste en morir o acercarse a la muerte. Se convierte en un mártir que se sacrifica por mandato de los familiares.<sup>163</sup>

El conflicto no resuelto en estos sistemas adictivos es, entonces, la imposibilidad de separación en la estructura de los vínculos primarios y la construcción de la experiencia de abandono. Los sistemas familiares adictivos estructuran un complejo intercambio de signos que organizan las fracturas del sistema de parentesco, las relaciones entre géneros y generaciones, en una tendencia destructiva que es la regla del sistema mismo. Son procesos familiares en crisis permanentes por la ausencia de una base de pertenencia y la falta de un espacio de participación social adecuado. La expresión de este proceso de transformación es el incesto, los vínculos simbióticos del grupo interno y la necesidad de recurrir al sacrificio del adicto como mecanismo de expiación y purificación.

La familia adicta o la expresión de uno de sus derivados, la familia alcohólica, representan una nominación arbitraria que sirve al propósito convencional de describir un estado a partir de un momento específico. El criterio predominante en este tipo de lectura es tomar como punto de anclaje el síntoma y generalizar al sistema completo como paradigma del acto específico, en este caso, la incidencia del uso de sustancias psicoactivas como elemento central de la

---

<sup>162</sup> Ibid, p. 17.

<sup>163</sup> STANTON y TODD, *Terapia familiar del abuso y adicción a las drogas*, Ed. Gedisa, Argentina, 1998, p. 325.

organización estructural de la unidad familiar.

La denominación de familia alcohólica se utiliza cuando nos referimos a familias en las cuales el alcoholismo se ha convertido en un principio organizador central. Las familias en las cuales no se ha producido esta reorganización sistémica serán designadas como "familias con miembros alcohólicos" o "familias con alcoholismo".<sup>164</sup>

El valor central de la sustancia como organizador central del sistema familiar en su totalidad, tiene un significado autónomo en el concepto droga. El poder otorgado al producto droga como elemento independiente designa un tributo mágico al poder químico de la sustancia. Los efectos farmacológicos de la sustancia imperan sobre las condiciones de influencia cultural e histórica de los escenarios donde suele acontecer el acto social del uso de sustancias. La droga adquiere estatus de un ser autónomo con voluntad intrínseca e intención maléfica por sí misma. Las drogas son así, proyecciones de demonios encarnados, sujetos al propósito de la destrucción de sus consumidores, los adictos, de los escenarios y los contextos donde suelen invadir para aniquilar a las familias y a las comunidades.

La familia suele ser el territorio invadido por la droga que destruye por intermediación de uno de sus elementos tomado o atrapado como cómplice. La mejor forma de nombrar a este territorio invadido es la de ámbito de codependencia. La adicción es una esclavitud que condena a cadena perpetua a la familia que los contiene.

De acuerdo con esta versión, quizá la más popularizada en la opinión pública, la relación paradigmática de sustancia, consumidor y hábitat, ocurre como si realmente pudiera diferenciarse la independencia de las tres entidades. Esta lectura epidemiológica refleja la importancia de los elementos interactuantes, pero nada dice de fondo, el pasado y el escenario de los intercambios, y mucho menos del valor simbólico de los componentes, los vínculos, los polos de relación y el sentido de la trama que se pone en juego. El acto individual y parcial se impone sobre la obra completa. No es que las interpretaciones de esta versión estén mal o sean erróneas en sus premisas, ocurre simplemente que están invertidas.

---

<sup>164</sup> STEIGLAS, P., *La familia alcohólica*, Ed. Gedisa, Argentina, 1985, p. 405.

El portavoz de un acto de institución como lo es la drogadicción no ocurre del individuo a la familia y de ésta a la comunidad, sino del proceso de nominación comunitaria a los actos rituales de la familia que sirve de mediación y pasaje hacia los sujetos de la trama social. La aparente disfuncionalidad del grupo familiar o la patología individual son la expresión del acto institucional: segregar, marginar y excluir hasta el asesinato son simples pasajes de este acto donde se inviste de un lugar que servirá de emblema a los que no lo vivan. El adicto es un ejemplo simbólico de la muerte actuante.

¿Qué lugar ocupa en el sistema familiar el acto de consumir sustancias si tal acontecimiento no es producto del azar ni puede ser reducido al defecto constitucional de la estructura psíquica de un individuo aislado? ¿Cuál es el valor de los lazos de relación entre la sustancia denominada droga, el sujeto y el escenario donde se vive el acto sintomático? ¿Entre los lugares sociales y los lazos colectivos habrá algo así como un vacío y un silencio que el sistema familiar no haya contemplado y que ilustre la trama histórica de la adicción?

La droga, interpretada como producto farmacológico, tiene por sustento la hegemonía del modelo médico respecto al problema de las adicciones. Una versión individualista y organicista de la enfermedad que ubica en los cuerpos y los individuos el continente de los malestares. Las versiones psicologistas de la anormalidad abrevan en esta fuente de explicaciones donde la enfermedad no es una experiencia cultural, sino una dolencia orgánica.

La explicación de la drogadicción en las familias, de acuerdo a esta versión, sostiene una teoría del contagio que tiene por fundamento una idea de la difusión y contaminación de los elementos mórbidos que se mueven de forma expansiva. La droga y su poder mórbido se expanden incontrolables sobre el resto de los elementos dentro de un sistema de relación. El viejo refrán sobre la manzana podrida que echará a perder el canasto completo ilustra esta imagen paradigmática del contagio que impera en esta versión. La droga por sí misma es la encarnación del mal y contagia a la familia en general, sin que ésta tenga una posición de defensa posible.

La droga hace víctima a la familia al invadirla con su poder destructivo. El

adicto, cómplice y verdugo, colude con su ser perverso y en contubernio actúa contra la familia. La construcción de este enemigo imaginario que es la droga, obliga a parapetar a la familia como una fortaleza asediada en cuyo interior se trata de resguardar la ilusoria pureza.

Esta descripción simplificada pone en evidencia un patrón cultural de relaciones históricas no dichas pero actuadas en el relato sobre la familia adicta: una pauta de relación entre la pureza y la contaminación que reclama una interpretación cultural e histórica de la relación entre ebriedad-sobriedad. Elementos y componentes de una relación entre lo profano y lo sagrado en forma invertida y secularizada. Aquí, el lugar del ritual ocupa una posición central en la articulación de los signos que permiten visualizar el mal y poner en evidencia el sistema adictivo en el campo de la vida comunitaria; el proceso ritual del enfermar de drogadicción en la familia y ser sacrificado colectivamente en la vida pública de la comunidad significa restaurar un equilibrio perdido.

El poder mágico de las drogas, atribuido a las cualidades farmacológicas de las sustancias psicoactivas, encuentra un escenario propicio para jugar el despliegue de efectos que cubren un vacío pertinente. Entre el excedente que la droga provee y la carencia que las familias producen se encuentra en un vínculo perfecto; la droga sagrada se apodera de las relaciones humanas en el centro de las relaciones sociales profanas. El efecto contaminante de la droga disemina su sacro poder en el territorio profano de las relaciones entre los hombres; las familias contaminadas por la droga, enturbiadas por ese misterio sagrado de lo desconocido, producen miedo y terror por unos fantasmas que al tocar dejan indeleble una mancha por siempre impura.

La relación entre drogas y familia no es una relación entre entidades independientes y autónomas, es una misma historia cultural sobre el sentido de la ebriedad en las sociedades modernas, proclives a la ambigua posición de recriminar lo que desea y castigar el deseo propio convertido en pecado ajeno.

Los sistemas familiares adictivos son conjuntos de relaciones históricas y culturales en las cuales se articula la memoria colectiva de una comunidad y las formas particulares de la unidad doméstica. Al interior de la familia las drogas

actúan en un sentido y al exterior de la familia las drogas toman una representación distinta.

## CAPÍTULO V

### ¡DROGA!: LA EFICACIA SIMBÓLICA DEL MAL<sup>165</sup>

#### *La droga en perspectiva*

Cuando la expresión droga circula en la opinión pública se alude más que a una simple palabra con un significado único. Droga expresa un valor polisémico, es decir, un elemento simbólico con múltiples sentidos. A la idea general que ahora le adjudicamos a las drogas,<sup>166</sup> le antecede una historia particular y un contexto cultural en cada momento y época donde se manifiesta. Memoria histórica e información cultural son dos elementos básicos para la comprensión de la expresión drogas.

La experiencia del trance extático o de estados verdaderamente alterados, generados por alcaloides naturales, y su contenido culturalmente condicionado así como la interpretación subsecuente, son plenamente compatibles con los sistemas filosófico-religiosos tradicionales que valoran e incluso alientan los caminos individuales hacia poderes sobrenaturales y hacia una confrontación personal con ellos, como quiera que se les conciba o se les nombre. La evidencia, arqueológica o de otro tipo, es tal que podemos afirmar con seguridad que la mayoría de las sociedades, si no todas, que todavía utilizan plantas alucinógenas en sus rituales lo han venido haciendo desde hace muchos siglos, si no es que milenios. Las plantas tiene una historia cultural; lo demuestran las tradiciones que comparten todos los miembros de la sociedad.<sup>167</sup>

De esa multiplicidad de sentidos sobre la droga cabe la interrogación por la asociación entre **drogas y juventud**.<sup>168</sup> La representación social dominante es atribuir el problema de la drogadicción a un asunto exclusivo de los jóvenes y un potencial peligro para los infantes. De tal suerte que la atención permanente

<sup>165</sup> ARAUJO MONROY, R., *¡Droga! La eficacia simbólica del mal*, en REVISTA MEXICANA DE LA JUVENTUD, Instituto Mexicano de la Juventud, México, 1999, sep-nov., p.p. 46-56.

<sup>166</sup> EHRENBERG, A., et. al., *El Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos*, Ed. Nueva Visión, Argentina, 1994, p. 336.

<sup>167</sup> FURS, P., *Alucinógenos y cultura*, Fondo de Cultura Económica. Colección Popular, México, 1992, p. 341

<sup>168</sup> ZOLOV, E., *Rebeldes con causa. La contracultura mexicana y la crisis del Estado patriarcal*, Grupo Editorial norma, México, 2002, p. 414.

parece crear territorios de riesgo en los grupos de edad entre la infancia que termina y la adolescencia que comienza. Una política que tiene historia en la tendencia internacional sobre las drogas<sup>169</sup> como un elemento dañino y contagioso que adviene perfectamente como política autoritaria contra los menores en la sociedad mexicana a partir de los años sesenta.

La juventud y la infancia no son entidades vacías de contenido ni aisladas de las redes semánticas de significado. Son categorías y escenarios donde la sociedad instituye modalidades específicas de expresión cultural y tipos sociales de integración grupal. Infancia y juventud son atuendos efímeros, imposible de mantener permanentemente.<sup>170</sup> Son etapas arbitrarias por las que se transita. Parafraseando a Heráclito, *nadie puede bañarse en la misma infancia dos veces*. El tiempo nos sorprende para hacer del presente el acervo de la memoria. Pero ¿de dónde nace la idea de asociar el peligro de las drogas en los jóvenes y los niños?

La literatura reciente sobre el consumo de drogas y el perfil de los consumidores continua una tendencia que encontramos desde los años treinta una vez consolidada la prohibición internacional de drogas; un abanico que comprende la permisividad del uso de drogas en el contexto de las culturas juveniles,<sup>171</sup> hasta la persecución médico-jurídica de los modelos sanitarios.<sup>172</sup>

Las respuestas a esta interrogante pretendemos encontrarlas en el análisis de una tendencia estructural de las sociedades modernas a la que denominamos **cultura filicida**. Las drogas actúan en este contexto histórico y cultural como una respuesta instituida en dos sentidos opuestos:

- a) Las sociedades filicidas que atacan a los jóvenes con el pretexto de las drogas.
- b) Los jóvenes que se curan con drogas de las sociedades persecutorias.

<sup>169</sup> ESCOHOTADO, A., *Historia elemental de las drogas*, Ed. Anagrama. Compactos, Barcelona, 1996, p. 242.

<sup>170</sup> FEIXA, C., *De jóvenes, bandas y tribus*, Ed. Ariel, Barcelona, 1999, p. 287.

<sup>171</sup> FEIXA, C. et. Al. *Movimientos juveniles en América Latina. Pachucos, malandros, punketas*, Ed. Ariel. Social, Barcelona, 2002, p. 173.

<sup>172</sup> KORNBLIT, A. et. Al., *Nuevos estudios sobre drogadicción. Consumo e identidad*, Ed. Biblos, Argentina, 2004, p. 174.

Esta tendencia estructural a la que llamamos cultura filicida actúa como un imperativo donde el lugar definido como infancia y juventud sirve al propósito de una probabilidad: *el contagio de una epidemia moral, la mancha de la drogadicción*. Representada así, la droga es como un fantasma que asedia para perseguir y culpabilizar, curiosamente, únicamente a los jóvenes y a los niños. Como si en esta acción se actualizara el viejo paradigma del sacrificio infantil.<sup>173</sup>

Desarrollo a continuación, el problema de la impureza y el mal en las sociedades modernas (culpa), y cómo el problema de la drogadicción ha servido de vehículo para inculpar a los jóvenes de adolecer, de perseguir a los niños por vulnerables y carentes, humanos incompletos de alguna forma. Y cómo estas reglas de organización social, culpar y perseguir, sirven a la definición de una relación de poder entre los actores sociales. Una manera de dar salida a una contradicción elemental entre las generaciones (adultos y jóvenes) y una forma de regular una oposición universal entre los sexos (mujeres y hombres). Como si las diferencias estructurales se zanjaran en los nuevos conflictos tribales de las sociedades modernas.<sup>174</sup>

### **Pharmakoi: proyecciones míticas de sanación**

René Girard propone una hipótesis acerca de las relaciones humanas en las comunidades de vida: que la permanencia y cohesión de la comunidad humana depende de las modalidades de cómo se elabore y resuelva el conflicto de base de toda cultura, es decir, de cómo la violencia se regula por la institución de la violencia a través del *ritual de sacrificio*. El autor propone identificar en el análisis de textos literarios e históricos esta trama intrincada de la violencia de un acto humano por excelencia: "la hipótesis que proponemos, (es que) la sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima 'sacrificable', una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los

---

<sup>173</sup> DIAZ BARRIGA CUEVAS, A., *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de infantes en el mundo mesoamericano*, Ed. Libros de la Araucaria. Colección Etnohistoria, México, 2009, p. 297.

<sup>174</sup> MAFFESOLI, M., *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades modernas*, Siglo XXI Editores, México, 2004, p. 285.

que ella pretenda proteger a cualquier precio".<sup>175</sup> La violencia sobre *uno* congrega y promueve la cohesión de la *mayoría*, organiza y favorece la continuidad y permanencia de la comunidad.

De acuerdo con esta proposición de Girard, se reconoce en diferentes análisis antropológicos<sup>176</sup> la función y el sentido de la **institución del sacrificio**, la cual es una auténtica operación de *transfert* colectivo que se efectúa a expensas de la víctima y que actúa sobre tensiones internas; los rencores, las rivalidades y todas las veleidades recíprocas de agresión en el seno de la comunidad... aquí el sacrificio tiene una función real y el problema de la sustitución se plantea al nivel de toda la colectividad. La víctima... sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad. Es a la comunidad entera a la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial.<sup>177</sup>

De la misma forma, Escohotado en su análisis sobre la historia de las drogas, identifica el sentido ritual y simbólico que el empleo de sustancias psicoactivas tienen en todas las culturas, y en donde el poder de las drogas no está únicamente en su composición química, sino en su cualidad significativa como **símbolo**; "quizá no habría sido preciso entrar en detalles de no ser por algo que cuesta considerar una casualidad arbitraria: la víctima del sacrificio expiatorio se llama en griego *pharmakós*, y el vehículo de los éxtasis chamánicos (...) era un *phármakon* u otro".<sup>178</sup> De la misma forma, el autor observa que *pharmakoi* (plural de *pharmakós*) se llamaban aquellos humanos que las ciudades sostenían para inmolar en sacrificio cuando eran afligidas por alguna calamidad, como esponjas con las cuales se limpia la mesa.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> GIRARD, R., op. cit., 1995, p.p. 12.

<sup>176</sup> TURNER, V., *The drums of affliction*, copias.

<sup>177</sup> GIRARD, R., op. cit. 1995, p.p. 15.

<sup>178</sup> ESCOHOTADO, A., op. cit, 1990, p.p. 43.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 47.

Casi treinta siglos después, como si la historia describiera una órbita con periódicos retornos, algunas drogas y sus usuarios se convertirán en nuevos *pharmakoi* para ritos de descontaminación colectiva, que profesan una fe en la cura transferencial comparable a la profesada por aquellos antiguos pueblos del Adriático, cuando despeñaban cada año a un joven con la piadosa oración 'seas tú nuestras heces'.

180

La prohibición y persecución de las drogas y los drogadictos son muy recientes en la historia de la humanidad; coincide con la secularización de las prácticas religiosas y la organización urbana de la vida social. Sólo a fines del siglo XIX y hasta nuestros días, drogas y drogadictos adquieren la calidad de elementos contaminados y contaminantes, representantes modernos de la impureza de la cual derivan problemas de inseguridad y enfermedad. Criminalizar adictos<sup>181</sup> y convertir a las drogas en símbolos satánicos,<sup>182</sup> obedece a un proceso que encubre, bajo el atuendo de una institución moderna, un viejo ritual colectivo: **el sacrificio**.

El sacrificio es, en este sentido, la acción social de construir una víctima propiciatoria sobre la cual descargar las causas de una desgracia ineludible; la acción punitiva puede ser la simple persecución preventiva, el castigo paliativo o la muerte justificada. La particularidad de este proceso es que la víctima consumada adquiere un don preciado que lo hace distinto. En sentido estricto, se hace sagrado. Los ex adictos gozan de este privilegio de pisar el infierno y volver con la cualidad de curar a los otros adictos.

Porque el sacrificio, como lo indica el sentido moral que damos actualmente en su acepción profana, supone una especie de renunciamento; y, en segundo lugar, al inmolar a una víctima en el sacrificio sangriento se apela a un simbolismo que coloca al sacrificio don en un punto equidistante respecto de la comunión y de la ofrenda.<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> Idem, p. 46.

<sup>181</sup> JERVIS, G., *La ideología de las drogas y la cuestión de las drogas ligeras*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1979, p. 134.

<sup>182</sup> SZASZ, T., op. cit., 1993, p. 47.

<sup>183</sup> CASZENEUVE, J., *Sociología del rito*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1971, p. 279.

En las sociedades modernas la institución psiquiátrica actúa como un derivado de la institución general del sacrificio.<sup>184</sup> Con formas nuevas y renovados lenguajes, el orden psiquiátrico impone la legitimidad de un discurso normativo sobre las cosas que deben ser consideradas sanas y puras, casi siempre por contraste con lo que no lo es. El dominio político de la psiquiatría sobre la normalidad inaugura un espacio de regulación antes desconocido, el ejercicio de la violencia ya no ocurre en la ejecución de la víctima propiciatoria ni en el ejercicio simbólico de la misma a través de uno de sus sucedáneos, la eficacia simbólica se despliega en el mero acto preventivo de la sospecha. En la actualidad ya no se requieren actores de la transgresión para ejecutarlos, sino sospechosos de la transgresión para perseguirlos y culpabilizarlos. Aunque esta política de la sospecha es más notoria en el trato público de los adictos, es una extensión de la política privada contra los jóvenes en general.

Curar a los adictos en la actualidad es un encargo político a las instituciones de salud cuyo fin es la persecución moral y el castigo físico y emocional; un proceso que inicia con la individuación del mal en las drogas, sobre las cuales se monta una carga emotiva mágico-religiosa: *son el mal encarnado de la modernidad.*

En la actualidad, el tema de la bebida excesiva o desordenada sigue preocupando a las autoridades y a los grupos sociales en general. Sin embargo, el manejo del lenguaje ha cambiado pues, después de la muerte del obispo Zumárraga, no se habla de una estrategia de evangelización que favorezca la práctica de la sobriedad, o de un modelo de vida cristiana que actúe como marco de referencia para todas las acciones de la vida, sino de la embriaguez como un mal social que dificulta el desarrollo integral de las personas, propicia una enfermedad grave y genera una adicción. A pesar del cambio de expresiones, ¿hasta dónde, a fines del siglo XX, continúa viva la polémica que se inició cuando los frailes flamencos y extremeños se comunicaron con los indígenas, cuando el viejo pulque y los innumerables dioses de la embriaguez se enfrentaron al vino y al mundo mediterráneo?<sup>185</sup>

<sup>184</sup> CASTEL, R., op. cit. 1980, p. 256.

<sup>185</sup> CORCUERA DE MANCERA, S., El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la nueva España (1523-1548), Fondo de Cultura Económica, México. 1991, p. 309.

Por una suerte de asociación y proximidad, de acción metonímica y metafórica, los consumidores de drogas se vuelven portadores del mal y potenciales elementos contaminantes. El adicto ocupa el lugar del expósito, signo cuyo estigma han portado todos los proscritos a lo largo de la historia: las brujas, los locos, los herejes y ahora los drogadictos.<sup>186</sup>

La tesis aquí planteada es que, por un elemental mecanismo de proyección identificatoria, la sociedad o la comunidad realiza un proceso de purificación colectiva. La comunidad se limpia por la identificación del mal en una víctima propiciatoria: la cura de los adictos se representa como *encierro* y escarmiento de los acusados.<sup>187</sup> Resulta significativo constatar que la drogadicción provoque una suerte de fantasmas inimaginables: se le imputan violencias, delitos, asesinatos, robos, riesgos, amenazas, miedo, temor, etc., emociones colectivas que nada tienen que ver con fobias de tipo particular. De la misma forma, es sorprendente la manera en que el desprecio y la repugnancia se disfrazan de múltiples formas; destaca la manera en que las instituciones sociales reaccionan ante los drogadictos: exclusión, punición, castigo, rechazo, todo organizado para someter las imprudencias de un cuerpo que ha perdido las riendas de la conciencia.

La eficacia simbólica de la droga actúa de acto preventivo para los jóvenes por la acción punitiva contra los adictos. En una suerte de inercia social y lógica punitiva, todos los jóvenes pueden ser adictos, y todos los adictos castigados. El gran mercado para esta política social de persecución son los pobres habitantes de la infancia y los nativos de la juventud. Una cultura filicida promueve esta tendencia a perseguir y culpabilizar, por vía de una violencia muy particular, una violencia imperceptible que acontece en el campo de lo simbólico, fundamentalmente contra los jóvenes. Una forma muy clara de esta circunstancia es imputar a la juventud y a la infancia cualidades de clasificación y predicación intrínsecas en sí mismas, como si con el mero acto de tener más años o ser

---

<sup>186</sup> Desarrollamos esta hipótesis en la investigación "La institución Farmacodependencia: el proceso terapéutico de los adictos (Del mito de la enfermedad al cuento de la rehabilitación)". Tesis de maestría en psicología Social de Grupos e Instituciones en la UAM-X.

<sup>187</sup> KALINA, E y KOVADLOFF, S., *Droga: máscara del miedo*, Editorial Fundamentos, España, 1987, p. 197.

designado como adulto, los jóvenes se exentaran de los rasgos de vulnerabilidad con los que se les acusa.

Bajo el signo de la "ley", cualquiera que sean las formas que ocupe (normatividad jurídica y reglamentación médica), la institución de la violencia aparece ligada al control de la conciencia y control los cuerpos. Una violencia "preventiva" que suple la originaria función "curativa" del efecto catártico del ritual primitivo. Parecen escasos los eventos donde todavía se ejecuta de muerte al designado como víctima propiciatoria, pero en el fondo muchos acontecimientos de agresión se representan en un escenario donde la trama es un acto de violencia colectiva, *un símbolo de purificación comunitaria*: saciar la violencia interna de la comunidad por la reglamentación instituida del ritual sacrificial que hace de la violencia como azar, una violencia organizada en lo sagrado: purificar, reunir, cohesionar y salvar a la comunidad. El sacrificio ocurre bajo el rubro de un acto legislativo de juzgar y hacer de la vida del juzgado una definición absoluta: enfermo o delincuente. Este encierro nominal en la palabra que estigmatiza, tiene una repercusión contundente, no es la cárcel que encierra cuerpos, sino la prisión de la palabra absoluta que acompaña a todas partes: ser adicto o correr el riesgo de serlo.

El lugar que ocupa la violencia colectiva en la mente de los hombres es el mismo plano donde actúa la fractura estructural de las sociedades modernas; en el plano de lo imaginario y bajo el rubro de lo simbólico. Ejecutar en el plano de la racionalidad práctica e instrumental, la fractura en el orden de lo simbólico: *Actuar con la plena conciencia de razones aparentes, ignorando el sentido de las cosas que representamos*. Una cultura filicida actúa en esta dimensión enigmática de los procesos por medio de los cuales una comunidad organiza su historia y la historia de su comunidad. La paradoja de esta cultura filicida es ¿cómo es posible que una sociedad que dice depositar en la juventud y la infancia las esperanzas en el futuro, promueva al mismo tiempo acciones de omisión donde los hace prescindibles?

El símbolo de la violencia colectiva, en el caso que ejemplificamos del sacrificio ritual de los adictos, actúa como principio o regulador estructural de las

relaciones entre los jóvenes y los adultos. Aquí el símbolo actúa como vínculo estructural de las relaciones fundamentales que organizan una comunidad humana: *los lazos entre los sexos y las relaciones entre las generaciones*.<sup>188</sup> Relaciones básicamente conflictivas y, en todo caso, violentas. Violencia que a lo largo de la historia ha encontrado diferentes modalidades de regulación. La institución del sacrificio es solamente una de ellas.

### **Sociedades que enferman históricamente de significado**

El advenimiento de la *enfermedad* en las sociedades humanas ocurre, según sea el caso, en razón del poder divino enfurecido contra los pecadores; de acuerdo a las calamidades de la madre naturaleza siempre desconocida y desconcertante; o en función del significado que las sociedades le atribuyen a los acontecimientos históricos.<sup>189</sup> El *miasma* en la cultura es en cada sociedad una modalidad de los vínculos entre los hombres, una forma particular de relacionarse socialmente. Esto significa que los hombres no han enfermado siempre de la misma cosa ni de la misma forma se ha manifestado en el cuerpo de quien padece.<sup>190</sup> En el caso de la drogadicción asistimos a la expresión de una forma cultural de enfermar de significado. El acceso al contagio por vía de la transgresión de una norma arbitraria de la jurisprudencia, la moral y la sanidad. Delito, pecado o enfermedad emergen como producciones imaginarias del miasma en las sociedades modernas.<sup>191</sup>

La enfermedad como síntesis cultural tiene una historia que lejos de quedar en el pasado y en el olvido, se reproduce en la cualidad contaminante de las *drogas* como símbolo y cuya eficacia es ineludible. Esta eficacia impone una mitología sobre las drogas y los jóvenes que edifican una particular representación

<sup>188</sup> MEILLASSOUX, C., *Mujeres, graneros y capitales*, Ed. Siglo XXI, México, 1989, p. 235.

<sup>189</sup> PESET, J.L., *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*, Ed. Grijalbo, España, 1983, p. 221.

<sup>190</sup> BERCHERIER, P., *Los fundamentos de la clínica*, Ed. Manantial, Argentina, 1986, p. 229.

<sup>191</sup> SCAMBLER, G., *Diagnóstico y enfrentamiento de enfermedades estigmatizadoras en La enfermedad como experiencia*, F.C.E. México, 1990, p. 226.

social: la vulnerabilidad de la infancia y la juventud ante el riesgo de la epidemia colectiva. Pero ¿cuál es la historia social de estas epidemias colectivas?

La interpretación religiosa de la enfermedad permite comprender la impureza y el contagio de las epidemias como el castigo divino de las afrentas humanas.<sup>192</sup> El valor estimado para el "pecado", ofensa a la ley divina, domina como regla de organización social. La enfermedad es la consecuencia automática a la transgresión de la norma teocrática: Dios encarna el sentido de la moral arcaica y la representación del principio de orden. La enfermedad es un pecado pero a la vez, el castigo a la transgresión. Difícilmente existen condiciones para diferenciar la unidad que representan el pecado, el castigo y la transgresión. La enfermedad es ya, al mismo tiempo, las tres cosas a la vez.

Las sociedades donde impera un pensamiento religioso, en donde las deidades interactúan caprichosamente con el mundo de los hombres, que comparten las pasiones humanas, pocas posibilidades se tiene de una diferenciación más elaborada de las relaciones distantes entre los eventos que dan figura a la enfermedad: el enfermo porta en el síntoma la marca del pecado que lo identifica como el transgresor y al mismo tiempo, merecedor de la punición vigilante de los dioses. Todo el acontecer humano pasa por la mirada y ejecución inmediata de la acción divina. Nada escapa al poder absoluto de Dios.

La enfermedad ha tenido diversas interpretaciones que son consecuencia de la visión que del mundo se tenga en el momento en que se intenta explicar el fenómeno de lo morboso. Una sociedad teocéntrica buscará las explicaciones en relación con sus dioses; en cambio, una sociedad materialista procurará dar respuestas a sus interrogantes de acuerdo con fenómenos tangibles.<sup>193</sup>

En las sociedades seculares ocurre un proceso diferente de elaboración: la enfermedad no es ya una afrenta deliberada del hombre contra los dioses, sino una disrupción por ignorancia, incapacidad o desventura. No es que los dioses hayan sido desplazados del universo simbólico de los hombres, sino que se introduce una mediación compleja a través de la **Naturaleza** como principio de

<sup>192</sup> ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones*, Ed. Era, México, 1998, p. 462.

<sup>193</sup> ORTÍZ QUEZADA, F., *La enfermedad y el hombre*, Ed. Nueva Imagen, México, 1985, p. 155.

orden. La enfermedad no es ya pecado y transgresión, sino interrupción o desvío del orden natural. La omnipotencia, bajo cuya sombra se postra el Hombre, no es solamente Dios, sino la impredecible pero reconocible Naturaleza. La enfermedad en este caso es insuficiencia de conocimiento, déficit de saber sobre el dominio del cuerpo o la voluntad de la conciencia.

El desplazamiento de una concepción de la enfermedad a otra implica cambios profundos en la interpretación del mundo donde acontece:

Las ideas que habrían de normar el desarrollo científico de la humanidad, los conceptos sobre salud y enfermedad que modelaron la medicina como la conocemos actualmente y que dieron lugar a las bases en que se asienta esta disciplina científico-técnica surgieron en la antigua Grecia.<sup>194</sup>

Una idea de Dios y la Naturaleza representan modelos paradigmáticos diferentes y formas distintas de construir la noción de enfermedad. Sin duda, entre una concepción y la otra existen cambios profundos. El más importante debió ser el momento en que la enfermedad se convierte en un símbolo de sufrimiento que merece como respuesta el consuelo de los hombres, el reconocimiento de los otros como semejantes. Este paso es decisivo en la evolución de la humanidad pues introduce un elemento nuevo, el que a la larga será definitivo y que marcará una nueva etapa en las formas de relación entre los hombres: el contacto con el *otro* no es únicamente una acción instrumental, sino vínculo de emoción y sentimiento, un orden simbólico que organiza el escenario cultural de las acciones humanas.

La concepción de la enfermedad como aflicción y padecimiento, como malestar social implica un paso más en la evolución del reconocimiento de los vínculos humanos. La enfermedad es el producto de las relaciones entre los hombres, en donde la interpelación del otro no es ya únicamente divina o natural, los dioses o las cosas de la naturaleza, sino otros hombres. La incorporación de esta dimensión cultural, social e histórica, representa asumir el valor simbólico que representa la presencia de los *otros* en la definición de las aflicciones humanas.

---

<sup>194</sup> Ibidem, p. 28.

Los primeros estudios sobre las redes sociales y la enfermedad evidenciaros la influencia decisiva del grupo en la producción del malestar social y mental. Generalmente una persona psicotizada cuenta con menos de diez personas significativas en su entorno inmediato.<sup>195</sup>

La incorporación del *otro* ha sido dominada por la institución médica que ve en el hombre a un organismo como continente de la aflicción, a un cuerpo sin sentimientos, desechando toda posición de subjetividad. Así, la enfermedad se le domina más en el campo práctico de la técnica médica, pero se la desconoce más en el terreno de la complejidad cultural. Sin embargo, en las sociedades modernas la enfermedad adquiere un estatus cuya importancia produce movilizaciones colectivas impresionantes: el problema de la Salud Pública se vuelve un principio organizador de la vida social. En este plano, la enfermedad no es un asunto de los que están enfermos, de los que padecen, sino de la mirada pública de las instituciones sociales.

La exploración sistemática de las relaciones interpersonales y de las leyes que regulan la vida de los grupos de los cuales forma parte el individuo constituyen,(...), un elemento indispensable para la comprensión de lo que ocurre y la existencia de una intervención útil en las situaciones de dificultad.<sup>196</sup>

Una lectura evolucionista de la sociedad estaría encantada de verificar momentos diferenciados al concebir el problema de la enfermedad en distintas etapas históricas; desde el origen teológico hasta el técnico científico. Sin embargo, las cosas no son tan simples. Si Dios, la Naturaleza y ahora la Sociedad, a través de sus instituciones, constituyen unidades conceptuales cruciales en la manera de definir históricamente el problema de la enfermedad, las disrupciones, la aflicción o el sufrimiento, ello obedece en razón de **la elaboración simbólica** que cada una de ellas representa. Todas son diferentes, pero coinciden en el valor simbólico que las representa.

---

<sup>195</sup> SPECK, R. y ATTNEAVE, C., op.cit., 1990, p. 154.

<sup>196</sup> CANCRINI, L. y MALAGOLI, R., *Psiquiatría y relaciones sociales*, Ed. Nueva Imagen, México, 1985, p. 123.

El desplazamiento de una unidad a la otra (de Dios a la Naturaleza y de ésta a la Sociedad) no significa la erradicación de alguna de ellas en favor de la primacía de la otra. Simplemente ejemplifica que políticamente intervienen factores que unas veces hacen preponderante la figura de una definición simbólica en detrimento de las otras. Lo que está en juego no es el valor de verdad que puede representar Dios, la Naturaleza o la Sociedad, sino el valor simbólico que cada una de ellas representa y en las cuales el cuerpo sirve de soporte, continente, representación y símbolo.<sup>197</sup> La noción de enfermedad necesita el anclaje de un cuerpo para atribuir un mal orgánico, un disturbio moral, una conducta desviada, una mentalidad trastornada y una alteración simbólica.

La sociedad moderna occidental no enferma por su desapego "científico" al orden teológico (la vuelta al esoterismo es un buen ejemplo de ello), ni su desacato a la Naturaleza (el regreso al paraíso de los ecologistas apologeticos que añoran esta alternativa); la sociedad enferma por un elemental **déficit de sentido** en el orden de sus relaciones sociales; el sujeto con el grupo, el grupo con el grupo, el grupo con las redes sociales, la red con la institución, la institución con la comunidad y la sociedad compleja en la comunidad local. En tal caso, la enfermedad en la era moderna es un problema de identidad social y la crisis emocional y colectiva que ello genera no es únicamente un problema de trastornos fisiológicos del cuerpo, sino básicamente un problema de relación e intercambio con el *otro* y de cómo se desarrolla este encuentro complejo en los escenarios particulares de la cultura; en suma es un problema relacional y simbólico.

La sociedad moderna enferma básicamente de una ausencia; la falta y la pérdida que se traduce en la imposibilidad de organizar simbólicamente el sentido de la realidad. Y no porque carezca de él, como hemos observado, sino básicamente por lo contrario. El mercado de objetos simbólicos es superabundante pues condensa, en cada signo de la cultura, el legado de múltiples historias. Si las sociedades primitivas eran guiadas por los mitos que los organizaban en una cosmogonía,<sup>198</sup> en las sociedades modernas el sistema de los

---

<sup>197</sup> VERNANT, J.P., *Entre mito y política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 287.

<sup>198</sup> ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Labor, Colombia, 1994, p. 185.

objetos técnicamente perfectos, pero vacíos de sentido, introducen al hombre en un caos de prácticas centradas en el presente, sin pasado ni futuro.<sup>199</sup>

Por *déficit de sentido* entiendo esta condición de fragmentación de los lazos sociales que unen al sujeto con sus grupos de pertenencia y su inserción en el marco de una comunidad de vida en la cual se proyecte el orden social de un contexto cultural e histórico. La representación social y la experiencia colectiva de la enfermedad en este caso es el resultado de una condición de deterioro del lazo social y el vínculo emocional. Domina la impresión de vivir en *un mundo sin fondo*<sup>200</sup> que produce una creciente inseguridad y un incremento de riesgos sociales<sup>201</sup> que ponen al descubierto la fragilidad de los logros de la cultura. Esta condición de amenaza permanente de la vida en sociedad ilustra con evidentes signos de alarma la desinstitucionalización de la vida privada.<sup>202</sup> La experiencia social se ve fragmentada y la pertenencia a los grupos se disgrega al menor tiempo posible. Ahí donde existe un superávit de significados por una permeabilidad de pertenencias múltiples, la así llamada enfermedad del individuo, la familia y la comunidad ponen en evidencia un déficit de sentido que puede traducirse como falta de pertenencia territorial, participación social y vinculación con el grupo social de ascendencia. Los sistemas familiares adictivos pueden en el grupo interno expresar disfuncionalidades si así se quiere, pero en el fondo es una ruptura cultural en el proceso de transmisión.

En contra de lo que algunos antropólogos europeos pregonan en razón de un supuesto vacío social, postulamos al menos para las condiciones de una sociedad con historias múltiples soterradas, **un superávit de significados** que no logran organizar un orden simbólico, una orientación de sentido. Vivimos en la época del exceso y la carencia al mismo tiempo; por lo menos en las sociedades urbanas la abundancia de información, objetos, requerimientos y claves nos ponen a todos en un permanente riesgo de quedar excluidos del sistema de intercambios

---

<sup>199</sup> BAUDRILLARD, J., *El sistema de los objetos*, Ed. Siglo XXI, México, 1997, p. 229.

<sup>200</sup> GIL VILLA, F., *Individualismo y cultura moral*, Ed. Siglo XXI, España, 2001, p. 150.

<sup>201</sup> DOUGLAS, M., *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*, Ed. Paidós, España, 1996, p. 173.

<sup>202</sup> GLEIZER SALZMAN, M., *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, Ed. Juan Pablos, México, 1997, p.186.

sociales.<sup>203</sup> La paulatina desvinculación del sujeto de su mundo inmediato en lo local y su conexión incremental con los aspectos de la globalidad, ponen en desventaja la capacidad para organizar el tiempo y el espacio de las acciones de la vida cotidiana. La seguridad social se deteriora en medio de la abundancia, del exceso de los objetos que terminan por imprimir su propia lógica a los sujetos que los poseen.<sup>204</sup> La existencia de sociedades virtuales construye cada vez más un lugar social nuevo, la condición de *ciudadanos precarios* en el sentido de que no poseen una pertenencia grupal duradera, una interlocución permanente y un anclaje comunitario.<sup>205</sup>

Entiendo por *superávit de significados* la condición por la cual predomina en el mundo cultural una abundancia de objetos e imágenes que excede la posibilidad de incorporar e interpretar por parte del sujeto para que formen parte de un orden simbólico. Las sociedades de consumo imprimen un tiempo de aceleración y rapidez que promueve la voracidad e insaciabilidad.<sup>206</sup> Paradójicamente esta abundancia de objetos, imágenes, interacciones, conexiones no producen en los sujetos la estabilidad y la seguridad que se proponía. Si el siglo XIX fue el siglo de las histéricas por efecto de la represión sexual y la carencia de satisfactores materiales, el siglo XXI se caracteriza en sus albores por ser el tiempo de la depresión con la necesidad de encontrar estímulos que permita a los sujetos competir con las exigencias del tiempo de la modernidad.<sup>207</sup> Los problemas que la sociedad produce inducen al mismo tiempo la ilusión de encontrar respuestas individuales. La era del individuo<sup>208</sup> parece imponer en la teoría y en la práctica versiones sobre la salud y la enfermedad como asuntos de la vida privada. La sociedad narcisista se yergue sobre sus ruinas

---

<sup>203</sup> CASTEL, R., *La inseguridad social*, Ed. Siglo XXI, México, 2002, p. 124.

<sup>204</sup> GIDDENS, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Ed. Península, Barcelona, 2000, p. 299.

<sup>205</sup> MORENO, L., *Ciudadanos precarios. La última red de protección social*, Ed. Ariel, España, 2000, p. 240.

<sup>206</sup> EWEN, S., *Todas las imágenes del consumismo. La política del estilo en la cultura contemporánea*, Ed. Grijalbo, México, 1991, p. 356.

<sup>207</sup> EHERENBERG, A., *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, p. 303.

<sup>208</sup> VEYNE, P., et. al., *Sobre el individuo*, Ed. Paidós, España, 1990, p. 152.

institucionales<sup>209</sup> no sin dejar detrás suyo sus consecuencias lamentables. El hombre moderno se hace más primitivo.

Parece ser que hay una relación inversamente proporcional, en este caso, de una sociedad altamente tecnificada y ritualmente empobrecida: *ante las ventajas de un dominio técnico y político sobre la Naturaleza y la Sociedad, se produce una deficiente reducción de elementos simbólicos que permitan, en el orden de lo imaginario y la fantasía, un dominio de los acontecimientos sociales dentro de los grupos y, como consecuencia de ello, se impone el predominio regresivo del pensamiento mágico.* Ahí donde se supondría la posibilidad de actuación racional del hombre dueño de sí mismo, se impone el dominio de un sistema necesitado de elementos ilusorios como las drogas. Los pueblos en busca de su opio a falta de religión.

La sociedad tan avanzada técnicamente en los instrumentos que se proporciona a sí misma para el bienestar de su vida cotidiana, queda en el desamparo de sus escenarios sociales. La pérdida principal es la de sus lazos, enlaces e intercambios con el *otro*. La sociedad mantiene entonces sus prácticas rituales sin el sustento del orden simbólico que le permita construir un elemental sentido de su realidad social.

Parafraseando el análisis de Fernando González sobre la creencia y los sistemas de interpretación, *desde que los hombres ya no creen en dios, no es que no crean en nada, es que creen en cualquier cosa.*<sup>210</sup>

En el plano de lo cultural se concentran los componentes básicos del legado histórico y la memoria colectiva. En cuanto a las modalidades de construcción social de la enfermedad y la definición de recursos defensivos de curación, se realiza una síntesis paradigmática de relaciones sociales que privilegian la distinción elemental de lo Sagrado. Que la sociedad *enferme de significado* no es únicamente el resultado de las carencias de una dimensión de sentido ni de una simple crisis de identidad, es porque en todos los casos (Dios,

---

<sup>209</sup> ZAFIROPOULOS, M., *Lacan y las ciencias sociales*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, p. 239.

<sup>210</sup> GONZÁLEZ, F.M., *La guerra de las memorias. Psicoanálisis, Historia e interpretación*, Plaza y Valdés, México, 1998, p. 274.

Naturaleza, Sociedad), es el orden de lo simbólico que imprime la marca de los acontecimientos culturales e históricos. Desde esta perspectiva, la *enfermedad es una organización simbólica del mundo*; es una manera específica de relacionar elementos indisociables de una trama por definir, una historia que se desenvuelve en un escenario cultural: los que enferman, los que curan, los testigos, el discurso que los relaciona y el sistema de las relaciones que los abarca a todos. La enfermedad es una formación simbólica que organiza los elementos del drama social que se pone en juego, su discurso y su interpretación. En este sentido, la disfuncionalidad expresa no un deterioro del sujeto o de la familia, sino un proceso de transformación de la comunidad. Las primeras intuiciones a este respecto ya lo anunciaban de esta forma.

La enfermedad mental es una patología no del ser, sino de la comunicación.... Toda terapia va más allá del dualismo médico-paciente, para hacer intervenir, como elemento mediador entre ambos, al grupo social. No hay cura real sin consenso colectivo... siempre tendremos que recurrir a un tercer término, si queremos comprender los sistemas psicopatológicos... es el consenso colectivo el que define tanto el alienado como la curación del alienado; el "loco" es el aspecto menos importante del sistema de la locura.<sup>211</sup>

La sociedad que enferma de significado no es ya una sociedad que mira únicamente el mal en sí mismo, a su portador estigmatizado, a las instituciones que lo toman en cargo para curarlo o a los que vigilan el curso de este proceso singular. La enfermedad es fundamentalmente la conjunción de signos que arman una trama y tejen una historia que acontece, que es vivida, después narrada y puesta a disposición como modelo o ejemplo. Es una historia que sirve para ser contada, interpretada y comprendida entre los hombres. La enfermedad es una manera de ubicar las coordenadas espacio temporales de los hombres y sus relaciones; es un intercambio simbólico, un vínculo, una interacción, pero sobre todo una historia susceptible de ser narrada, contada para otros. El que cuenta y

---

<sup>211</sup> BASTIDE, R., op. cit., 1988, p. 332.

el que escucha a través de la palabra ilustran un complejo proceso, un universo discursivo, una relación social.

La sociedad y la naturaleza descansan sobre la conservación de un orden universal, protegido por múltiples prohibiciones que aseguran la integridad de las instituciones. La regularidad de los fenómenos. Todo lo que parece garantizar su salud, su estabilidad, está considerado como santo; todo lo que parece comprometerlas se tiene por sacrílego. La mezcla y el exceso, la innovación y el cambio son igualmente temidos. Se presentan como elementos de desgaste y de ruina. Las diversas clases de ritos tienden a *expiarlos*, es decir, a restaurar el orden que perturbaron y a admitirlos a ellos mismos en ese orden, neutralizando la fuerza peligrosa, la *virulencia*, revelada por el solo hecho de la intrusión, de su erupción en un mundo que sólo quiere perseverar en su ser y que se entrega a la inmovilidad.<sup>212</sup>

Paradójicamente, la enfermedad y sus múltiples expresiones e ideaciones, evidencian la fragilidad del Hombre, su impotencia ante el símbolo majestuoso de sus circunstancias: Dios, la Naturaleza o la Sociedad. Pareciera como si la sociedad moderna contara con más recursos técnicos para el dominio de la naturaleza y al mismo tiempo perdiera el principal ingrediente para la cura a través de la palabra. La expiación por medio de los rituales queda en descrédito frente a la competencia técnica que no quiere reconocer su componente de acto ritual.

### **Hombres que se curan culturalmente de sentido**

Que las sociedades enfermen históricamente de significado, a través del despliegue simbólico de sus representaciones (Dios, Naturaleza, Sociedad), es apenas una primera parte del proceso que implica que *culturalmente los hombres se curen de sentido* por vía de sus instituciones, las relaciones sociales, el intercambio de sus bienes, del uso de la palabra, de su pertenencia al grupo y a la comunidad. Esto significa que la sociedad y el hombre no son más una simple modalidad del "ser" (individual o colectivo), sino una acción simbólica desplegada

<sup>212</sup> CAILLOIS, R., *El hombre y lo sagrado*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 147.

en rúbricas culturales específicas, evidenciadas como acontecimientos históricos en los que el ritual ocupa un lugar central en la instauración de la seguridad. El hombre es predominantemente un animal ritual, es decir, un actor de escenarios.

La enfermedad es un acontecimiento histórico, de la misma forma que las modalidades de curación por vía de ritos de cura instituidos. Enfermar y curarse son un proceso que compete a la dimensión sagrada (que no religiosa únicamente) de la cultura. El orden sagrado de la cultura es un elemental principio de diferenciación: estar enfermo es, antes que nada, ser diferente, representar otra cosa, significar un estado de excepción, es portar una cualidad distintiva. Después, las diferentes culturas se encargan de estimar positiva o negativamente ese signo diferencial. Del mismo modo, el proceso de curarse evoca una potencia, una fuerza misteriosa de conversión, de cambio, de movimiento, un desplazamiento de lugar ritualmente procesado.

Esa potencia mágica de lo sagrado no es exclusiva de la cultura religiosa, sino de toda la cultura. El sistema de representaciones que sobre Dios, la Naturaleza o la Sociedad despliegan en imágenes e interpretaciones se diferencia por su contenido y su forma; es decir, esas mismas imágenes son la diferencia y en cuanto tal, lo sagrado en oposición a lo profano que siempre es lo *otro cultural*, lo distinto, lo enfermo. Curar entre los hombres es en todo caso, hacer al otro similar al si mismo de la cultura, integrar al desviado, redimirlo, reincorporarlo; reducirlo a la definición del signo familiar, someterlo al veredicto absoluto de la palabra que lo representa ya sea en relación con las proyecciones de lo divino, lo natural o lo social. Lo que importa es que lo sagrado cultural no es competencia exclusiva del pensamiento religioso, sino un principio elemental de diferenciación en el orden simbólico de la cultura.

Lo sagrado, como principio básico de diferenciación, instaura en el plano de la categoría "enfermedad" elementos que corresponden no al orden fisiológico de los cuerpos como anatomías, ni al orden moral del cuerpo como continente de impureza, sino al intercambio simbólico de representaciones, a la convergencia de atribuciones recíprocas: la enfermedad, el enfermo y el que cura, sometidos a un sistema que los hace indispensables unos a otros en razón de su diferencia. Lo

sacro imputa calidad de diferencia, cualidad de diversidad; es el lugar del más allá de lo cotidiano, lo profano, lo insoportablemente recurrente, lo común, lo monótono, lo homogéneo.<sup>213</sup>

Los diferentes procesos de la enfermedad mental, lo mismo que los distintos procesos por medio de los cuales se intenta curarla, se inscriben siempre en las sociedades tradicionales en el interior de representaciones colectivas que entran dentro de las categorías de lo sagrado... en estas sociedades muy arcaicas,..., la organización psicológica de los individuos, sus relaciones con los objetos y las imágenes difieren tanto de los que hoy conocemos que sería absurdo pretender comprenderlas de acuerdo con nuestras categorías psiquiátricas contemporáneas... A medida que las sociedades evolucionan... comienzan a prevalecer la iniciativa individual y la competencia.... Más tarde debido a las presiones ejercidas por el individualismo económico que conduce paulatinamente a las sociedades hacia el descalabro de sus fundamentos políticos, la locura no asume más la forma de una epidemia relacionada con un mito colectivo (la posesión demoníaca en la Europa del medioevo) y se transforma en locura de dos, de tres, de cinco...

Pero la catástrofe psicopatológica se produce en las zonas urbanizadas.

Porque la ciudad,..., multiplica los problemas para los cuales una sociedad religiosa tradicional de evolución lenta no está en modo alguno preparada: impone a los individuos comportamientos diferentes y a menudo despojados para ellos de toda significación.<sup>214</sup>

Si la enfermedad instaura un principio de diferenciación, inscribe el orden de lo sagrado por vía de una manera particular de hacer circular sus símbolos, los hombres representan el juego múltiple de estas representaciones. Lo que se pretende capital exclusivo de las sociedades primitivas, la locura como una epidemia relacionada con un mito colectivo, se actualiza en las sociedades modernas como *un déficit de sentido*, una pérdida progresiva de una identidad ancestral, una matriz cultural que se hunde entre los escombros y desperdicios de la ciencia y la tecnología. Curarse entre los hombres es restaurar un símbolo en el espacio de las rupturas, las diferenciaciones, las enfermedades. El hacer al otro similar por vía de un proceso de regulación normativa. El curar es, también, un

<sup>213</sup> AUGÉ, M., *El Genio del paganismo*, Muchnik Editores, España, 1993 p. 407.

<sup>214</sup> BASTIDE, R., op. cit, 1988, p. p. 91-107-108.

proceso de regulación del cambio: un ritual de iniciación, un ritual de pasaje, un ritual; una regulación de las relaciones sociales, un asunto político entre los hombres.<sup>215</sup>

La sociedad de los hombres que se curan es una sociedad mediada por instituciones: religiosas, médicas, civiles, morales, académicas y contingentes. No importa la naturaleza que adopte ni la figura que representen; son en todo caso procesos rituales los que organizan la vía y los mecanismos de la trama que se urde y que está en juego. Curarse es un procedimiento práctico, la acción simbólica de restaurar, en la fractura, el significado que faltaba, el signo en el vacío de los significados. Curarse es estar en equilibrio, coincidir con el grupo social, restablecer con éste la articulación de los sentidos extraviados, aun cuando se disienta de los principios normativos. Este es el caso de los "seres articulados", los grupos minoritarios que aun en su diferencia marcada, encuentran un lugar en el orden cultural y un manejo en el plano político, como lo son los locos, los delincuentes, los mendigos, las brujas en alguna época, y ahora, algunos personajes de la urbe moderna: indigentes, niños de la calle, adictos, jóvenes estafalarios. La diferencia social y enfermedad que estos seres representan concuerdan, sin embargo, en la lógica del consenso; *tienen un lugar en la exclusión de sus inclusiones asilares: sus internamientos y encierros.*

Sin embargo no es el encierro y la política social que lo sustenta el problema de base de este proceso; la condena moral o política de las modalidades de encierro o internamiento no constituyen el problema central de la explicación que buscamos. Es la organización de esta particular modalidad de acción humana. Es la historia entretrejida de este acontecimiento; la historia que se reproduce de cultura en cultura y de institución en institución por los siglos de los siglos.

No intento delimitar exactamente el campo de la persecución; no intento determinar con precisión dónde empieza y dónde acaba la injusticia. En contra de lo que

---

<sup>215</sup> La línea argumental de las alternativas psiquiátricas intuyeron lo que, a la postre, no podrían desarrollar: la comprensión cultural de los procesos rituales de control social ineludibles en toda forma de organización social. Al politizar una forma de control social en las sociedades capitalistas, perdieron de vista el valor simbólico que esta modalidad cultural asume en toda sociedad, al politizar la experiencia del sufrimiento, pierden de vista el argumento mítico que sustenta la base de esta experiencia humana y el lugar que ocupa en la dimensión cultural de la sociedad.

piensan algunos, no me interesa la distribución de buenas o malas notas en el orden social y cultural. Sólo me interesa mostrar que hay un esquema transcultural de la violencia colectiva y que es fácil esbozar, a grandes rasgos, sus perfiles.<sup>216</sup>

La práctica de curación ritual de los hombres a través de sus instituciones sociales introduce el valor temporal de las historias relativas y múltiples de lo humano. La trascendencia central de estos esquemas transculturales como los llama Girard o el esfuerzo "por unificar estos fragmentos aislados, por integrarlos en una sola trama a fin de descubrir el sentido de su destino".<sup>217</sup>

Para el hombre de las sociedades arcaicas (...), lo que pasó *ab origine* es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Lo esencial para él es, pues, conocer los mitos. No sólo porque los mitos le ofrecen una explicación del Mundo y de su propio modo de existir en el Mundo, sino, sobre todo, porque al recordarlos, reactualizarlos, es capaz de repetir lo que los Dioses, los Héroes o los Antepasados hicieron *ab origine*. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen... los mitos revelan todo cuanto ha sucedido, desde la cosmogonía hasta la fundación de las instituciones socioculturales.<sup>218</sup>

Las instituciones de cura entre los hombres son procesos rituales que tienden a restaurar el orden ahí donde las perturbaciones han dejado su marca, su huella. "Las diversas clases de ritos tienden a expiarlos, es decir, a restaurar el orden que perturbaron y a admitirlos a ellos mismos en ese orden, neutralizando la fuerza peligrosa, la virulencia..."<sup>219</sup>

Así se dibuja un eje que va de la intuición de un esquema transcultural que organiza la dispersión de múltiples signos de la historia y de la cultura en una trama como base de los mitos que dan origen y fundamento a las instituciones socioculturales, las cuales constituyen el marco de los procesos rituales y la comunicación que les es posible instaurar por vía de sus símbolos y sus ritos.

<sup>216</sup> GIRARD, R., op. cit. 1986, p.30.

<sup>217</sup> ELIADE, M., op. cit., 1994, p.p. 132.

<sup>218</sup> Ibidem, p.p.34.

<sup>219</sup> CAILLOIS, R., op. cit., 1984, p. p. 147.

El Mundo habla al hombre, para comprender este lenguaje basta conocer los mitos y descifrar los símbolos (...) El Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, El Mundo se revela como lenguaje.<sup>220</sup>

Que las instituciones enfermen históricamente de significado y los hombres se curen culturalmente de sentido expresa un proceso de articulación doble: la individuación de las diferencias entre los sujetos y la socialización de las formas simbólicas entre los grupos de una comunidad.

---

<sup>220</sup> ELIADE, M., op. cit. p. 149. Es sorprendente la forma en que suele concebirse actualmente también a las instituciones en términos del lenguaje; la institución es hablada por los símbolos que maneja.

## CAPÍTULO VI

### PROPUESTA METODOLÓGICA

#### **Etnografía: el sistema observador – observado**

El origen del trabajo antropológico comienza con el mítico espíritu aventurero del misionero o el explorador en búsqueda de personajes extraños y lugares misteriosos. En ambos casos, la finalidad del aventurero antropológico ha sido mediada por motivos diferentes: evangelizar en unos casos, conquistar en otros. El secreto inconfesado de esta práctica antropológica, es siempre, *el dominio de una ética de observación*. Es decir, la mirada de un sujeto que impone la lectura de su realidad como la realidad absoluta, conocer otras culturas se convirtió, de esta forma, en una acción que requería la observación de uno sobre la acción de otros.

El aventurero antropológico juega el estatus de ser testigo de la realidad de los otros; realidad aprehensible por el hecho mágico de *estar ahí* del observador. El antropólogo se yergue como el sujeto de la mirada frente al otro como objeto. El trabajo etnográfico queda supeditado de esta forma a la interpretación del observador, a sus instrumentos, su sistema de registro, los códigos de clasificación, la estrategia de incorporación al campo, la técnica que se impone al objeto de la observación. Este procedimiento pasa por alto (y queda soslayado al mismo tiempo) el problema de la diversidad de las variantes del campo de observación en el cual el antropólogo se inserta y, de manera indirecta, interviene con su presencia; los factores propios del observador que determinan la práctica de la observación: el tiempo, las circunstancias, las demandas del acto de observar, las condiciones del registro de observación, el interlocutor imaginario, el destinatario de la descripción, las condiciones de implicación de la investigación en general.

El actor de la observación, como sujeto de la mirada, se presenta como el autor del registro del dato observado sin considerarse como actor de la escena

que intenta describir. La mirada, en este caso, es un código de observación, en ningún caso la prueba empírica de objetividad.

La ilusión de que la etnografía consiste en hacer encajar hechos extraños e irregulares en categorías familiares y ordenadas —esto es magia, aquella tecnología— lleva tiempo siendo explotada... lo que un buen etnólogo debe hacer es ir a los sitios, volver con información sobre la gente que vive allí, y poner dicha información a disposición de la comunidad profesional de un modo práctico, en vez de vagar por las bibliotecas reflexionando sobre cuestiones literarias.<sup>221</sup>

El lugar del espíritu antropológico (investido en todo aquel que ejerce la acción de observar en el lugar de origen de los nativos, es decir, un lugar ajeno, lejano y extraño) es, no obstante, un lugar en el sistema de observación. Las fronteras dentro del campo de observación quedan demarcadas por la acción finalista del que ejerce la observación, una moral de la mirada, el lugar del sujeto que define por su palabra la acción de lo que su mirada registra. El otro es el objeto bajo el dominio de la mirada escrutadora del científico. El trabajo de la etnografía insta una especie de voyeurismo profesional sobre la vida cotidiana de los nativos. Se impone una lectura teleológica sobre las prácticas de los otros que oscurece los actos del encargo (intención, motivos, contratos, sentidos, implicaciones, deseos) del propio observador.

Una importante contribución de la antropología social ha sido demostrar que las instituciones sociales y culturales de sociedades alejadas de las nuestras, deberán ser explicadas, si se las quiere comprender, a través de las ideas y de los valores usuales en dichas sociedades, y no simplemente según nuestros propios términos. Esta comprensión es posible tan solo cuando el investigador sale —literalmente tanto como metafóricamente— de su propia cultura, penetra en la desconocida que desea entender y “aprende” la nueva cultura como aprendería un nuevo idioma. (Con frecuencia, ciertamente, la primera tarea del antropólogo de campo es dominar una lengua que no conoce).<sup>222</sup>

<sup>221</sup> GEERTZ, C., *El antropólogo como autor*, Ed. Paidós, España, 1989, 163.

<sup>222</sup> BEATTIE, J., *Otras culturas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p.p. 10.

La relevancia de la práctica antropológica es reflexionar sobre la importancia de lo que constituye su método de trabajo y la dificultad ligada a lo que se enuncia en el relato etnográfico; *salir de sí mismos, penetrar en otro mundo cultural, aprender el lenguaje de los extraños y convertirse en uno de ellos como un elemento más de la cultura*. Es decir que el principal instrumento de la investigación de campo es el **investigador** mismo; en él opera la acción de transformación necesaria para comprender los elementos de aquello que pretende saber a través de la acción, la reflexión y la comprensión. Así las cosas, parece que la etnografía es el resultado de la transformación del observador en el campo de observación. El registro de los datos es también una experiencia de cruces emotivos. La autoridad etnográfica elude esta condición de actor de la cultura que juega por el mero hecho de *estar ahí* y ser testigo de los acontecimientos que pretende analizar. La acción del investigador es, también, un elemento del campo de observación y una variante de perturbación que deberá tenerse en cuenta a la hora de los informes finales en la escritura.

La transformación del antropólogo como investigador, al tomar contacto con el campo de estudio, es la parte oscura del trabajo etnográfico, pero a la vez la clave del trabajo analítico de la etnografía. Esto no tendría mayor repercusión si no existiera un paso importante en el proceso de la investigación; el pasaje del proceso de la escritura al de la validez de las observaciones, las interpretaciones y las reinterpretaciones. ¿Cómo distinguir la subjetividad del investigador en la producción y registro de los datos? ¿Cómo no hacer de la escritura un simple estilo literario sin contenido ni forma?

El trabajo antropológico que la etnografía propone desde la perspectiva clásica, deja de lado la cuestión principal del **método**: *la agregación a una cultura diferente es un desplazamiento y un pasaje cuya dimensión no se ha pensado con detenimiento*. En la actualidad, el cambio que experimenta el etnógrafo no sólo ocurre por encontrarse con mundos completamente distintos, sino porque se ha reconocido la importancia capital de las diferencias aun en una misma sociedad donde se realiza la observación. La agregación al campo de la cultura de los otros, considerada ésta como unidad de análisis, no es un acto de turismo académico

algunas horas por semana y en calidad de extraño; el *estar ahí* implica una cierta participación y pertenencia que requiere tiempo y espacio tanto para el observador como para el sujeto-objeto de la observación. Este espacio consiste en el aprendizaje y la comprensión de un lenguaje social y un sistema simbólico que cada comunidad local organiza para saber de sí misma, del otro y de las relaciones colectivas.

Conocer la sociedad y la cultura de otros pueblos por sus estructuras y sus instituciones sociales ateniéndose a la analogía de la sociedad como organismo es una hipótesis por lo menos ahora incompleta. Se ha impuesto posteriormente un complemento con la idea de analizar las culturas desde el punto de vista de los propios nativos, una lectura *emic*, lo cual plantea una seria dificultad, nuevamente en relación a la importancia del *método*.

Geertz argumenta que este problema de la investigación etnográfica, a propósito de los diarios de Malinowski, no es un problema moral, sino epistemológico.

El problema que el *Diario* presenta con una fuerza que tal vez sólo un etnógrafo en el terreno puede apreciar, no es moral (la idealización moral de los trabajadores de campo es en primera instancia simple sentimentalismo, cuando no autocongratulación o mero pretexto gremial.) En realidad, el problema es epistemológico. Si hemos de asumir —como en mi opinión debemos hacer— la exigencia de ver las cosas desde el punto de vista del nativo, ¿qué ocurre cuando ya no podemos pretender una forma única de proximidad psicológica, una suerte de identificación transcultural con nuestro objeto?<sup>223</sup>

El cuestionamiento teórico al problema metodológico en relación al trabajo etnográfico, que bien identifica Geertz, termina por perderse en la propuesta lisonjera de un ardid psicoanalítico por parte de este autor al diferenciar el sistema observador observado como una simple diferenciación de la *experiencia próxima* del nativo frente a la *experiencia distante* del etnógrafo y pretender el pasaje arbitrario de una lectura no demasiado estrecha de la mentalidad nativa ni la mirada demasiado lejana y abstracta del etnógrafo.

---

<sup>223</sup> GEERTZ, C., op. cit, 1989, p. 74.

El análisis antropológico sigue quedando al arbitrio de una solución de hecho, una petición de principio, un procedimiento que depende de las maniobras de abstracción del investigador, pero lo más grave de este autor es que su propuesta desecha lo que podría haberle sido una pregunta y una respuesta metodológica. Geertz desprecia como simple *sentimentalismo* la experiencia emotiva del observador como etnógrafo; esa suerte de cualidad psíquica que requiere el etnógrafo al que despoja de atributos especiales o al soslayar el recurso técnico de la empatía como si fuera una especie de cualidad mágica. Lo que el autor desprecia es, en realidad, el recurso analítico que permitiría la justificación del estatus epistemológico de los sentimientos puestos al servicio de la investigación etnográfica. Tal vez fue el desconocimiento del psicoanálisis por parte de este autor, o el conocimiento del psicoanálisis de orientación norteamericana, lo que le lleva a plantear semejantes exabruptos. Porque Geertz tenía frente a sus ojos los elementos de un *análisis antropológico de las experiencias transferenciales* que cada situación, cada persona y cada cultura puede hacer sentir a quien se agrega a ese mundo concreto e imaginario de los *otros* en calidad de actor en los escenarios de cualquier comunidad local. En este sentido el antropólogo es también *un etnógrafo y sus circunstancias*. En todo caso el antropólogo en acción de observación es también el resultado de un sistema de observación: tiempo, lenguaje, territorio, ritmo, relación, vínculo; sensaciones complejas que la comunidad en observación impone. Es decir el peso omnipresente de la estructura social y la recurrencia persistente de los procesos culturales, los niveles, las etapas, la temporalidad y el clima que impera en cada ciclo de la cultura. Estructura y proceso ensambladas en una misma unidad compleja de relaciones en la cual se inserta el antropólogo y su práctica etnográfica.

La *experiencia transferencial* es la cualidad emotiva que se produce en el encuentro de un contacto entre dos sujetos con capacidad de observación y análisis recíproco; el observador es a la vez observado y el campo de estudio le hace vivir y sentir los tonos afectivos de los diferentes momentos de la vida cotidiana que imperan en una comunidad local. El *estar ahí* de la antropología es

antes que nada, una *posición moral y emotiva* que el positivismo de las ciencias decimonónicas pretendió excluir del campo de la ciencia. El antropólogo no sólo acude a un lugar desconocido para encontrarse con la cultura de otros pueblos, lleva consigo el saber y el desconocimiento de su propia cultura y este encuentro de diferencias es el resultado de una transacción emotiva, ética y política inscrita en el producto etnográfico: *una experiencia transferencial*.

De alguna forma muchos antropólogos han hablado de esta *experiencia transferencial* en el trabajo de campo, pero la han eludido, la han negado, la han pospuesto o simplemente soslayado como un elemento secundario de la práctica antropológica empeñada en descubrir las leyes culturales de la sociedad y sus instituciones sociales.

La importancia de este momento en el trabajo de campo, *la acción emotiva de la transferencia*, representa un verdadero obstáculo epistemológico en el proceso de investigación. Porque no significa simplemente el reconocer la existencia de un mecanismo que opera en el acto de encuentro con el otro, sino de qué manera se incorpora en el análisis social de los procesos culturales para que no se convierta en una barata versión psicoanalítica de las prácticas culturales o una declaración autobiográfica del escritor agobiado por el trabajo de campo y el fastidio por la gente que analiza.

Para adentrarme en esta narración, titubeé, tanto por el tabú de la disciplina como por su violación cada vez más frecuente mediante ensayos sujetos por amalgamas de filosofía continental y retazos autobiográficos. Si el vicio de la etnografía clásica era el desprendimiento del desinterés ideal a la indiferencia verdadera, el vicio de la reflexividad actual es la tendencia para que el Yo abstraído, pierda la objetividad del Otro culturalmente diferente... El concepto clave en lo subsecuente es el sujeto ubicado (y reubicado).<sup>224</sup>

La crítica de Rosaldo a la etnografía clásica es una confrontación a los fundamentos del método antropológico en particular y al método de las ciencias sociales en general. Poner en primer plano el valor epistemológico de la experiencia personal para dar cuenta de los procesos culturales de una

---

<sup>224</sup> ROSALDO, R., *Cultura y verdad*, Ed. Grijalbo, México, 1989, p.p. 20.

comunidad local equivale a una valerosa proposición en el campo de la técnica que sólo el psicoanálisis ha hecho en el campo de la clínica psicoterapéutica.

El uso de mi experiencia personal sirve como vehículo para hacer que la calidad e intensidad de la ira en la aflicción ilongote sean más accesibles al lector que ciertos modos de composición más indiferentes. Al mismo tiempo, si se invoca la experiencia personal como una categoría analítica, se corre el riesgo de perder el interés.<sup>225</sup>

El problema en esta nueva perspectiva etnográfica radica en los contenidos de la llamada *experiencia personal*. Ciertamente los avatares de la intimidad singular del observador es una cosa de poco interés para el trabajo del registro etnográfico, pero no los sentimientos y emociones que el contacto con la otra cultura produce en el momento de las interacciones. La experiencia antropológica que Rosaldo propone, comprende dos conceptos básicos en su propuesta metodológica: *la profundidad cultural y la elaboración cultural*.

El carácter personal de la experiencia útil para la etnografía no se ocupa de frivolidades descriptivas, sino de la fuerza emocional de las situaciones que determinan que una acción cotidiana o ritual sea comprendida como un lugar y un momento de la intensidad emotiva de la comunidad local. El antropólogo sufre en su piel la intensidad emotiva y cultural que intenta descubrir y descifrar por múltiples medios: lingüísticos, literarios, políticos, económicos, familiares, míticos y rituales. El contenido de estos medios no sólo son descriptivos sino emotivos, y estos medios también transmiten información sobre el contenido de la cultura.

El lugar del etnógrafo se define no sólo por *estar ahí*, como se decía antes, sino por *encontrarse y ser presente allá donde se desconoce*, en un lugar que ignora y en donde nada le pertenece ni corresponde; la experiencia de un lugar en el vacío de sí mismo y en el campo del enigma que se le presenta a cada paso que da. Envuelto en las emociones y pasiones de los otros a los que ingenuamente se pensaba, podía describir asépticamente, sin contaminación alguna.

---

<sup>225</sup> Ibidem, 1989, p.p. 22.

## De la observación indiscriminada a la interpretación selectiva

Desde siempre el trabajo antropológico es la conjunción de **una ética de observación** articulada con **un sistema de interpretación**. La mirada antropológica resulta de la acción recíproca de la observación de lo propio y lo extraño. El encuentro con el otro, como algunos suelen llamarlo, es ese efecto de *la observación como ética (posición) y sistema (relación)*.

*La ética de observación* es la perspectiva del espíritu antropológico en contraste con los efectos que lo observado produce en el observador, la *experiencia transferencial*. Es una suerte de visión ideológica trastocada por el impacto del lugar extraño y los personajes ajenos. Lo Otro actúa sobre la concepción propia del observador, produciendo en éste una suerte de perplejidad, de duda, de incertidumbre sobre las propias verdades. Es ahí, en ese momento de la duda y la incertidumbre, del caos de los datos, donde el sistema de interpretación actúa sobre las intenciones éticas del observador.

*La ética de observación* es la propia transformación del observador, el resultado de la intervención del campo de investigación sobre el sujeto de la observación. El efecto de implicación de todo investigador con el objeto de su investigación. Nadie sale incólume de una relación aun y cuando la intención primera haya sido sólo *observar*.

*El sistema de observación* es por tanto el lugar y la relación que el observador ocupa en un sistema ajeno de observación. Lo observado indiscriminadamente es interpretación selectiva de quién requiere volver a un orden. El campo de investigación tiene su propia óptica, una mirada de lo observable, lo que es posible ver. No es propio del observador los elementos significativos del campo de observación. La observación en cuanto acto impone su código de lectura. El lugar del observador es subsidiario de este código que impone los registros de lo observable. El efecto de una mirada profunda no es la simple observación, sino la escucha detallada de las voces que se pronuncian en la relación y los vínculos.

La existencia de este sistema de interpretación lo tienen bien presentes los psicólogos experimentalistas cuando pretenden neutralizar la incidencia de los valores del investigador sobre las condiciones del experimento en cuestión. La observación del investigador no es garantía de validez y generalidad de los datos aportados para el registro de los acontecimientos, esto es simple sentido común.

Los valores de los psicólogos sociales permean de modos obvios su trabajo como en la elección de sus tópicos de investigación y de modos más sutiles como sus presupuestos ocultos al elaborar conceptos, al definir categorías o al hacer consejería. Existe una mayor conciencia sobre la subjetividad de la interpretación científica, de los valores ocultos en los conceptos y categorías de la psicología social y también sobre la brecha entre la descripción científica y la prescripción ética de lo que debería ser. Esta influencia de los valores en la ciencia no es exclusiva de la psicología social. Que el pensamiento humano rara vez está desprovisto de pasión es precisamente la razón por la cual necesitamos la observación sistemática y la experimentación, si es que deseamos controlar nuestras preciadas ideas frente a la realidad.<sup>226</sup>

El viejo ideal del antropólogo como evangelizador que juzgaba moralmente la cultura de otros o la acción del conquistador aventurero tratando de descubrir el mundo es una ilusión compleja *compuesta de una ética de observación y un sistema de interpretación*; es decir una lectura acotada por múltiples interdicciones del campo observado y un lugar en la lectura e interpretación de un código en el sistema de relaciones de intercambio y conflicto.

Lejos de constituir los anteriores señalamientos un obstáculo en demérito del trabajo antropológico por su carácter de observación pura, por el contrario éste ha permitido comprender la amplitud y profundidad de la investigación en las situaciones naturales, los contextos de las culturas ya no como situaciones lejanas ni primitivas, sino como experiencias de relación y encuentros con la diversidad; el lugar contrastante de *quien observa* y el valor heurístico de la ética de observación como instrumento metodológico (la subjetividad del que observa es un termómetro o un radar); la pertinencia de un sistema de observación como *el código de lectura*

---

<sup>226</sup> LINDGREN Lindgren, H. C., *Introducción a la psicología social*, Ed. Trillas, México, 1984, p. 487.

que el campo impone, la vía de acceso a lo Otro ya no son considerados más como objeto exótico de una ilusoria lejanía, sino como unidad compleja de investigación y análisis.

Para dar cuenta del Otro, el espíritu antropológico ya no requiere ir a tierras lejanas ni buscar en la arqueología de la humanidad el pasado de los pueblos. Las Otras culturas no son ni menos civilizadas ni menos complejas, son simplemente Otras culturas. Este carácter de la otredad se encuentra aún en las mismas fronteras de la antropología. El que realiza trabajo en su propio país o en la propia ciudad se encuentra también con la diversidad, con lo extraño, con la diferencia. La subdivisión de la antropología en antropología urbana, acota un cierto ámbito de reflexiones sobre la cultura y la civilización de las ciudades, un campo de análisis con una historia particular.

### **De las piedras a los muros: la instauración de la mirada interna**

La antropología urbana, el espíritu antropológico en la ciudad, es una vuelta de la mirada antropológica sobre sí misma. La reflexión sobre otras culturas ha sido implacable con la mirada sobre la propia imagen. La ciudad como campo de observación impone retos importantes al trabajo antropológico: el espíritu antropológico enloquece al enfrentarse al espejo de sí mismo en el ámbito de la ciudad. Simula verse como otro cuando en realidad racionaliza sus penas para ignorarse a sí mismo.

Pero esta vuelta sobre sí misma de la antropología como antropología urbana, no tiene que ver exclusivamente con los terrenos donde se ejerce la investigación, sino sobre la implicación subjetiva de la tarea antropológica: es la repercusión de la fuerza emotiva del campo cultural específico sobre la investigación misma, sobre los productos de la ciencia antropológica.

¿Cuál es el lugar de la emotividad (llamémosla así por ahora) en el campo de la cultura?

La antropología urbana, no sólo es un tipo particular de antropología en el ámbito de las ciudades y las culturas cercanas, alude además a la proximidad de las representaciones emotivas y las expresiones simbólicas compartidas en ámbitos más familiares. El lenguaje simbólico de las ciudades con su lógica propia y su código arquitectónico, ejemplifica un escenario donde las cosas vistas no son del todo extrañas y, sin embargo, en cada caso, siempre son desconocidas.

La antropología urbana insta una cualidad que es parte del proceso de la investigación, es la mirada interna de un mundo que en su obviedad, oculta su extrañeza. Esta mirada interna de la ciudad es el enigma del pensamiento que se oculta a sí mismo en las calles donde transcurre el encierro de la ciudades. Si la ciudad nació para diferenciarse de la vida del campo, al mismo tiempo que convirtió las piedras silvestres en muros de protección civilizadas, creó el encierro interno de una mirada particular, una lógica de pensamiento que sólo las urbes producen en sus entrañas. La ciudad y sus comunidades locales representan un reto a la práctica etnográfica.

La tarea de la antropología urbana se ve envuelta en un dilema permanente; ocuparse de asuntos específicos de comunidades locales o preocuparse por las cuestiones globales de las relaciones multinacionales.

Estos caminos no tienen que ser excluyentes. El antropólogo puede ser el que estudie las pequeñas historias de la ciudad y también las grandes. No tiene ya el monopolio de lo íntimo y lo cotidiano de la vida urbana (...) quizá lo que mejor puede distinguimos en este fin de siglo es la antigua preocupación antropológica por lo otro y por los otros. Pero lo otro ya no es lo territorialmente lejano, sino la multiculturalidad constitutiva de la ciudad que habitamos. Lo otro lo lleva el propio antropólogo dentro, en tanto participa de varias culturas locales y se descentra de las transnacionales. (...) es más arduo conciliar la multiculturalidad en procesos colectivos que dentro de un individuo.<sup>227</sup>

La antropología de la vida en las ciudades impone una exigencia técnica en el plano de lo metodológico; ¿cuáles son los instrumentos de investigación en los escenarios conocidos y compartidos del propio investigador?

---

<sup>227</sup> GARCIA CANCLINI, N., *Lo global y lo local*, UAM-I, México, 1982, p.p. 29.

## Relaciones colectivas como foco de interés

La antropología urbana es el intento de realizar una acción de observación, es decir un sistema de técnicas destinadas al conocimiento de sociedades distintas, aplicadas ahora al sujeto íntimo y cercano de la observación. Constituye una versión particular de la antropología como método científico de investigación.

Esta versión particular de la antropología como antropología urbana no sólo cambia de escenario, de objeto y de instrumentos, sino de una lógica de los procesos de la misma investigación. El objeto ya no es un campo lejano ni un vestigio del pasado, sino la inmediatez de escenarios donde el sujeto de la observación se ve implicado y los elementos de la observación constituyen objetos de su propio presente. Las dificultades originales del trabajo de campo antropológico, distancia y pasado, se transforman en la antropología urbana en problemas de in-diferenciación y cercanía temporal. El viejo "estar ahí", distante, se convierte en un nuevo "estar aquí", cercano.

La discusión en torno a si la antropología urbana se ocupa de la cultura en la ciudad o de la cultura de la ciudad, parece un intento por introducir una mediación que permita recuperar la distancia óptima en el campo de la investigación. El trabajo de campo antropológico requiere una distancia necesaria para el registro etnográfico, y este problema no es exclusivo ni de la antropología en general, ni de la antropología urbana en particular.

La distancia necesaria en el trabajo de campo implica el grado óptimo de cercanía y el nivel prudente de lejanía para hacer posible la observación etnográfica. La distancia necesaria no tiene nada que ver con el tipo de sociedad ni de objeto con el que quiera trabajarse, sino con los procesos involucrados en el trabajo de campo: *la propia implicación en el terreno y el carácter enigmático del objeto ajeno.*

La distancia necesaria para el trabajo de campo antropológico es la primera dificultad metodológica de la investigación antropológica. Las soluciones a este respecto han sido, de una parte, el registro de la supuesta pureza empírica de los

hechos; y de la otra, someter a consideración los elementos subjetivos de la observación en el campo mismo de la investigación.

Las condiciones objetivas de la subjetividad y la subjetividad de las condiciones objetivas corren paralelas y son transversales a la distancia necesaria del trabajo de campo antropológico.

Una segunda dificultad del trabajo de campo antropológico es la interrogante de si las estrategias y los instrumentos que sirven para el estudio de las sociedades tribales y las comunidades locales servirán para el estudio de las sociedades complejas.

Interrogante de no poca importancia ya que los instrumentos de investigación diseñados para la observación de sociedades tribales se perfilaban según una cierta definición del objeto; es decir, acotaban una lectura de los hechos y definían una mirada sobre los objetos.

Si la antropología urbana se desarrolla como el intento por aplicar la técnica de registro al estudio de escenarios distintos al del origen de la investigación antropológica, el cambio no es sólo un desplazamiento de territorios, lugares, espacios o situaciones, sino implica una transformación del lugar del investigador. Las razones que le permitían un lugar privilegiado en la observación, el que ve y registra (el voyeurismo profesional), en las sociedades complejas, ciudades u otros contextos, esas condiciones no se cumplen, salvo que se asuma una postura ingenua de extrañeza. Mirar la ciudad, por ejemplo, es mirar un contexto de alguna forma ya conocida, ya experimentada.

Si el encuentro con el Otro cultural, las sociedades definidas como distintas, han producido en la antropología un vuelco en los objetos a mirar, la antropología que se piensa a sí misma en el plano metodológico, el impacto tendría que ser mayor. La observación no puede ser más un simple "estar ahí..." como testigo de los hechos, sino que implicaría una manera estratégica de *"relacionarse aquí y ahora"*.

El trabajo de campo antropológico en el contexto de las ciudades requiere un sistema de observación que comprende el registro de los objetos que implican en todo momento una **compleja red de relaciones colectivas**. Representa en

este punto, cómo dar cuenta de las relaciones colectivas en el que se producen los procesos que interesan a los antropólogos, no importa tanto la distinción entre antropólogo de la ciudad o antropólogo en la ciudad.

El desplazamiento metodológico es radical y profundo, el problema ya no es más de observación de lo extraño, sino de la relación con la obviedad, el detalle de lo impensado. La obviedad hace invisibles las reglas del juego de las relaciones colectivas que se ponen en acto. Investigar las relaciones, los vínculos, los lazos, las articulaciones y los intercambios requiere de una estrategia metodológica y no una simple voluntad de "estar ahí" para ser testigo de un escenario del que se ignora qué obra se representa.

El estudio antropológico de la obviedad requiere puntos de referencia estructurales y de procesos colectivos. No es un asunto de ignorancia o desconocimiento, sino un asunto de complejidad estructural.

### **Sistemas comunitarios**

Las relaciones colectivas dibujan el trayecto, los caminos, el mapa de los sistemas comunitarios. El sistema comunitario puede tener una dimensión extensa, mediana o pequeña. Pero no es la dimensión territorial la que determina el tipo de *societas* y *communitas* que se representan en el campo de observación. La objetivación de las relaciones colectivas tiene sentido únicamente al interior de los sistemas comunitarios que representan.

Entenderemos por sistema comunitario el conjunto de elementos que componen una totalidad estructural, los aspectos de un tiempo que determina la regularidad de las pautas de relación, la regla y la excepción de la regla. Los elementos persistentes de una sociedad organizados como institución social: el poder y sus formas de regulación social, la sexualidad y sus formas de expresión pública y privada, la práctica de la religiosidad oficial y popular, las formas rituales de los mitos imperantes en el lenguaje social.

El sistema comunitario se compone de lugares, situaciones, escenarios, espacios públicos, una **unidad territorial**. De la misma forma, el sistema

comunitario se organiza por los grupos y las formas de agrupación social, las organizaciones y las instituciones. El parentesco es parte preponderante de esta forma de agrupación y regulación social donde se instaura un sentido práctico y semántico de las relaciones entre los actores y los grupos sociales. Conforman una **unidad relacional, una red compleja**. Los rituales, las imágenes, el lenguaje, los mitos, las historias orales, los objetos, las reliquias, los monumentos, representan elementos de significación y de sentido, el carácter religioso, mágico, conforman la **unidad simbólica**.

Estos tres niveles de los sistemas comunitarios comprenden los aspectos estructurales de las comunidades: el territorio, las agrupaciones sociales y sus formas simbólicas.

### **Instrumentos y proceso de la investigación**

La investigación se desarrolló en la región de Tacubaya durante el periodo de tres años y medio. El tiempo prolongado de la investigación evidencia una trayectoria de varios episodios del proceso de la investigación. Lo que está en juego son los ciclos temporales de los procesos comunitarios y el análisis en profundidad de las estructuras que dan forma a los sistemas comunitarios.

Entendemos por región de Tacubaya no sólo el barrio tradicional conocido como tal, sino las colonias y comunidades enlazadas por relaciones comerciales, políticas y religiosas que la circundan.

El inicio de la investigación inició en una de estas colonias (Jalalpa) y su estudio permitió identificar los vínculos con el centro que representa Tacubaya como eje organizador de las demás comunidades. El estudio cultural de Tacubaya permitiría comprender mejor la lógica interna de las demás comunidades locales.

La decisión de centrar la investigación sólo en Tacubaya es porque este lugar concentra la historia de los acontecimientos estructurales que se reproducen analógicamente en las demás comunidades y porque la riqueza histórica y cultural de Tacubaya brinda la oportunidad de una mejor profundidad de los procesos que

la investigación pretendió identificar en los términos de las unidades estructurales: el territorio, las agrupaciones sociales y las formas simbólicas.

Los instrumentos de estudio utilizados durante este periodo variaron conforme lo requería la pertinencia de los tiempos y los espacios. De acuerdo a la estructura de abordaje los procedimientos e instrumentos utilizados fueron:

1. Análisis territorial de las zonas culturales: mapas, infraestructura urbana, uso, representación y apropiación de los espacios.
2. Redes sociales: grupos formales e informales, agrupaciones religiosas, políticas, culturales, comerciales, administrativas. Formas de enlace, relación, vínculo y articulación entre actores y grupos.
3. Formas simbólicas: mitos, ritos, cuentos, leyendas, rumores, chismes, objetos simbólicos como fotografías, reliquias, lugares históricos, personajes y narraciones históricas.

Los instrumentos de investigación para la recolección de la información fueron: la observación, la observación participante, la percepción sociométrica, entrevistas abiertas, grupos de discusión, gráficas de redes sociales, pruebas proyectivas, diarios personales, autobiografías, diarios de campo, genogramas y genealogía.

El trabajo de campo se realizó con un equipo de trabajo de diferentes profesionales a los que tenía que coordinar como director de la Fundación Ama la Vida IAP. Las observaciones y registro de la información se realizaron en el propio centro de rehabilitación y en el trabajo de campo en la región. La diferencia sustancial fue que en el centro de rehabilitación se concentraron los casos e historias directamente vinculados con problemas sociales y clínicos de drogadicción. Muchos de los cuales eran de la propia comunidad de Tacubaya. En el trabajo de campo las observaciones estaban más relacionadas con la vida comunitaria organizada en torno al lugar y significado que las drogas tenían en la vida cotidiana de los actores sociales. Evidentemente con la intención de diseñar acciones de prevención comunitaria de las adicciones, encargo social que imprime un sesgo al lugar de los observadores.

Mi lugar como investigador y al mismo tiempo como director de un encargo institucional impone un cruce de factores que dificultan el trabajo etnográfico. A la par que tengo que clasificar y sistematizar la información recolectada por mí mismo y por los integrantes del equipo de trabajo, tengo que realizar una labor de orientación y sostén de los integrantes del equipo que en el periodo de observación tenían que sufrir los embates de la comunidad: conflictos, violencia, amenazas de muerte, invitación a incorporarse a los procesos comunitarios de distribución y consumo de drogas, asesinatos, persecuciones y muertes de diferentes actores de la comunidad. Los escenarios más complicados fueron aquellos donde las drogas juegan un lugar preponderante y quedan descritos en las observaciones etnográficas.

### **La experiencia transferencial**

De acuerdo a la propuesta metodológica aquí esbozada, la investigación sobre la drogadicción comunitaria tuvo un derrotero trágico en muchos sentidos. Describo brevemente algunos acontecimientos que dan testimonio del retraso, la confusión, el sufrimiento, la desesperanza y la rabia que significó estudiar la droga y sus instituciones. Si intentar analizar el mundo social de las drogas por el lado del narcotráfico sería una tarea peligrosa, hacerlo por el lado del consumo de drogas y de las instituciones de rehabilitación, no lo es menos. Porque estudiar la drogadicción comunitaria, las estructuras familiares, los adictos y los procesos rituales equivale a ser tocado por esa trama que se pretendía develar: *la institución del sacrificio*.

Sufrí durante el proceso de la investigación una experiencia paralela al destino de los adictos en la comunidad local: la persecución, el descrédito, el sabotaje, la envidia, la negación, la trampa y todas las infamias de las que pueden ser capaces la comunidad y las instituciones vinculadas a ella.

Lo acontecido durante la investigación es el testimonio complementario de la violencia social e institucional donde se desarrolla la cotidianidad del que quizá

sea el problema más importante de la actualidad, la drogadicción y sus instituciones.

La experiencia transferencial constituye el punto central del trabajo etnográfico desarrollado en la comunidad local y al interior de una organización de rehabilitación para adictos.

Describo a continuación dos momentos de esta experiencia y los sucesos que se fueron encadenando. Los ubico en el marco que propongo para el análisis de la inserción en el campo de la etnografía: la ética de observación y el sistema de observación.

#### a) *La ética de observación*

La investigación se inscribe en dos marcos de referencia que orientan la perspectiva y demarcación contextual: la tesis doctoral en la universidad y mi trabajo en una organización de tratamiento de la farmacodependencia.<sup>228</sup> Estas referencias no siempre fueron coincidentes para el ejercicio del trabajo teórico y metodológico. La perturbación de un marco sobre el otro se hacía presente permanentemente en la planeación operativa y en la práctica de la escritura. El resultado de este cruce institucional se reflejaba en el producto de la investigación: demasiado lento para la revisión académica en la universidad, demasiado abstracto y rebuscado para la operación preventiva y terapéutica en la organización de rehabilitación. Desde el inicio de la investigación, este desencuentro de las instituciones se planteaba en una desconfianza de las organizaciones de rehabilitación, donde trabajaba, respecto a la academia y la universidad.

---

<sup>228</sup> Fundación Ama la Vida IAP. Organización afiliada a la red de organizaciones inscritas dentro de la política social de la Iglesia católica a través de CARITAS Arquidiócesis de México. Esta institución contrató desde 1998 a un grupo de especialistas europeos para la creación de un Centro de Formación en México sobre asuntos relacionados con la prevención y rehabilitación de la farmacodependencia. Los denominados europeos son un grupo de cinco especialistas (tres italianos, una francesa y un alemán) de diferentes disciplinas. Ellos son los que ordenan mi despido, previo sabotaje de mi trabajo en la organización, por amenazar sus intereses políticos y económicos.

La utilización de los instrumentos de investigación y el diseño de recolección de los datos se convierten también en un lugar de conflicto en el desarrollo de la investigación. Conflicto que se fue convirtiendo en una cuestión de "Método". La organización terapéutica en la cual trabajaba en el momento de la investigación, imponía una forma de operar e intervenir con su método de *investigación en la acción* que los supervisores europeos de Cáritas dominaban y controlaban. El desarrollo de una propuesta alterna (la tesis doctoral) provoca una fricción operativa, teórica y metodológica con el Centro de Formación Cáritas a la cual pertenece el centro de rehabilitación. Este conflicto se incrementa con la visita que realicé a Italia y a Costa Rica donde se difunde con éxito y reconocimiento público la propuesta de una idea muy vaga, todavía, sobre los barrios terapéuticos.

Los supervisores europeos adscritos al Centro de Formación Cáritas me piden cuentas por haber renegado de *su método* en esos lugares. Se desatan una serie de chismes y rumores sobre mi fidelidad al método que en ese momento es franca evangelización para adherir a otras organizaciones a un sistema de redes sociales de organizaciones para adscribirse al método de los italianos. Detrás de lo que se denomina el método, están los intereses políticos y económicos de Cáritas Arquidiócesis de México. El *método* representa un plan de adhesión a la política social de la iglesia con los intereses particulares de Cáritas. Los expertos italianos sirven de vanguardia en este propósito.

La aparición del libro sobre barrios terapéuticos, debido al apoyo que recibí de CONACULTA-FONCA, incrementa la desconfianza hacia mi presencia por parte de los intereses de los italianos y de Cáritas, lo que crea también una serie de inconvenientes para mi tranquilidad profesional; retraso de la entrega en la universidad de los avances de la investigación y oposición a realizar un diseño de investigación distinto al método de los europeos dentro de la organización terapéutica. La obtención de un segundo apoyo por CONACULTA-FONCA obliga al compromiso de dos nuevos libros sobre el mismo tema: la farmacodependencia y su relación con el filicidio como eje cultural de la organización social. Tema que tiene por fundamento el estudio cultural de la persecución colectiva de los

menores y el sacrificio de los hijos. En ese momento, vivo en carne propia el proceso de persecución sin percatarme en ese momento que así era. La publicación de los libros y el reconocimiento de la propuesta como *Barrios Terapéuticos* toca los intereses del Centro de Formación Cáritas que los supervisores europeos planean con Cáritas Arquidiócesis de México, quienes reaccionan violentamente reprobando la difusión social de la propuesta de barrios terapéuticos y rechazan la contratación de encargos personales de mi autoría; toda demanda de servicio profesional, curso, conferencia, investigación, seminario, práctica privada de terapia, etc., tenía que ser remitido al Centro de Formación de Cáritas para ser negociado por ellos. Frente a esta postura decido abandonar mi pertenencia a esa red de organizaciones y limitarme a trabajar de forma independiente sólo con la organización que me había contratado como director operativo. Se suceden un año de fricciones, ataques y difamaciones en mi contra. Se inventan una serie de mitos y leyendas en torno a mis intereses políticos, sentimentales y económicos. Emerge la imagen de Judas que me adjudican entre los profesionistas que permanecen adheridos al Centro de Formación y subyugados a Cáritas. En este periodo, cuando ya no pertenezco a ese grupo, se suceden algunos logros de mi parte que incendian más la relación con el Centro de Formación Cáritas: Presidencia de la república elige la organización que dirijo operativamente para destacar y reconocer los programas sociales contra las adicciones; por licitación gano el curso de formación para equipos de trabajo del gobierno del Distrito Federal donde el Centro de Formación había participado; el Instituto Mexicano de la Juventud publica un artículo de mi autoría y regresa los trabajos del Centro de Formación para su revisión, lo cual produce un gran malestar para ellos; la difusión del libro *Barrios Terapéuticos*<sup>229</sup> comienza a tener un gran impacto en las organizaciones que trabajan sobre adicciones y la organización que destaca por sus resultados terapéuticos es la que yo dirijo.

El conflicto institucional que provoca la propuesta de Barrios Terapéuticos, termina con mi renuncia al Centro de Formación de los europeos y Cáritas de

<sup>229</sup> Araujo Monroy, R., *Barrios terapéuticos: identidades sociales y cura comunitaria*, Ed. CONACULTA-Fonca, México, 1997, p. 197.

México (el programa de asistencia y desarrollo social de la Iglesia Católica). Tiempo después, esta renuncia termina con mi salida de la organización en donde trabajaba y en la cual se desarrolló la investigación. El proceso de este despido confabulado fue orquestado por Cáritas y sus vasallos, manipulando a la presidenta del Patronato, sabotando el trabajo del equipo operativo ya que el Centro de Formación supervisaba la labor operativa por compromiso institucional previamente pactado, llevándose a trabajar a sus organizaciones a los profesionistas que eran parte de mi equipo, descalificando los programas y acciones que desarrollaba la organización bajo mi dirección. Durante un año presenté en tres ocasiones mi renuncia al Patronato sin que me fuera aceptado, porque sabía que la confabulación tramaba algo y podría correr algún peligro, aunque ignoraba de qué tipo. Finalmente, un incidente común en ese tipo de organizaciones para adictos, el intento de suicidio de una paciente originaria de *Tacubaya y el emparejamiento sentimental y sexual del Coordinador General de la organización con ella*, sirvieron de justificación para mi salida acordada de la organización después de tres años y medio de trabajo.

A cinco años de mi salida de esa organización, Cáritas se ha apoderado de la organización y del trabajo terapéutico no queda nada. Se planea en este momento la construcción de un edificio de departamentos para renta y lucro de la Iglesia y Cáritas de México en lo que fueron las instalaciones de la organización.

#### *b) El sistema de observación*

El campo de intervención de la etnografía no es un objeto inerte que espera impávido la llegada del antropólogo. Es un conjunto de elementos que organizan sus reglas institucionales y pautas culturales sobre todos aquellos que se inserten en sus fronteras. La investigación sufre este impacto en el ejercicio de la práctica de campo. El ritual de sacrificio que sufren los adictos en la comunidad o el lugar de poder que se les delega, se reproducen en el equipo de trabajo que dirijo y se reproduce analógicamente sobre mi rol como director operativo. Los adictos, el

equipo de trabajo y yo mismo, pasamos de ser santificados por el don que nos inviste el misterio de las drogas, al sacrificio por la impureza que representamos.

El trabajo de campo de la investigación se realizó siempre a través de un equipo de trabajo que supervisé y orienté. Constituido por psicólogos, antropólogos, trabajadores sociales y otros profesionales sociales.

Los efectos del campo de intervención sobre el trabajo de investigación se manifiestan de diferentes formas: la comunidad local controla el ingreso a sus espacios íntimos a través de sus redes sociales bajo el dominio de sus líderes sociales.

Las drogas como elemento cultural representan un objetopreciado al interior de la comunidad. La incidencia de la droga influye en el campo económico, religioso, familiar y político. La vida cotidiana de la comunidad está imbuida de todos los aspectos relacionados con la cultura de las drogas: crimen organizado, organización mafiosa de redes sociales, conflicto de grupos sociales y prostitución vinculada al sistema de distribución y circulación de las drogas con los clientes. Observar los procesos colectivos implicaba necesariamente involucrarnos en esos procesos pasando por los circuitos de esa trama social.

El equipo de trabajo que se incorpora a trabajar en la comunidad termina rendido, agotado, consumido o fundido con las pautas de relación de la comunidad. Algunos indicios de este impacto relacional se evidenciaron con la invitación del grupo de consumidores de drogas a los educadores comunitarios para convertirse en distribuidores de drogas. Los operadores fueron incorporados como actores en los rituales religiosos en semana santa, en la representación del vía crúsis; la seducción para hacer vínculos con la red de prostitución, emparentar ritualmente mediante el compadrazgo y bautizar a una niña hija de drogadictos, sumarse a campañas políticas y partidos, amenazas directas si no tomaban partido por algunos de los grupos en conflicto, ser parte de los grupos musicales de la comunidad, en suma, fundirse con los procesos de la comunidad. En este ambiente de fricciones, mi rol como director de la organización fue imaginariamente construido como un "padrino" que disputaba la influencia y el poder del principal capo de la zona.

La regla de la comunidad impone sus mecanismos de inclusión y exclusión: fusión incestuosa o expulsión sacrificial. Estas dos reglas se cumplen con el equipo de trabajo de la organización terapéutica: el coordinador operativo se empareja sexualmente con una paciente proveniente de Tacubaya y el director de la organización (el que esto escribe) es sacrificado por la organización a través de su despido.

Se consuma una especie de acto mágico de contaminación; mi sacrificio en la organización reproduce el sacrificio del equipo de trabajo, el sacrificio de los adictos y la violencia institucional que pone en funcionamiento la trama de la drogadicción. Muerte y sacralización de los infectados.

Esta suerte de crimen institucional opera con los oficios propios de la trama sacrificial. El asesinado se redime con su muerte, se vuelve santo.

A la distancia, la figura de mi actuación en esa institución queda marcada por dos imágenes opuestas: judas traidor para los vasallos del Centro de Formación y mesías redentor para algunos de los que trabajaron conmigo.

## CAPÍTULO VII ETNOGRAFÍA URBANA EN LA COMUNIDAD DE TACUBAYA<sup>230</sup>

### ***Ubicación geográfica***

Tacubaya es una región que comprende más que una simple comunidad o colonia. Sería incorrecto asimilarla al sentido de identidad de barrio que algunos lugares en la ciudad de México presumen ostentar con una identidad sellada a la piel de sus habitantes y una actitud de orgullo por la pertenencia a una historia común.<sup>231</sup>

El trabajo etnográfico de esta investigación se centra en *el pueblo de Tacubaya*, hoy reconocido como colonia. El límite geográfico del área de trabajo está demarcado al norte por la calle de José Martí, la Av. Observatorio, y la calle Arq. Carlos Lazo, al sur por la Calle 4, al oriente por Av. Revolución y al poniente por el Anillo Periférico Adolfo López Mateos y la calle de Gaviota. Estos linderos enmarcan las colonias Tacubaya, 8 de Agosto y una fracción de San Pedro de los Pinos. La zona está compuesta por 43 manzanas en una superficie aproximada de 7 Km<sup>2</sup> y se ubica en la parte nor-poniente de la delegación Benito Juárez y al sur-oriente de la delegación Miguel Hidalgo.

Las fronteras físicas que delinear este territorio bajo observación no corresponden a los umbrales en los que es asumida la vida comunitaria y el sentido de las relaciones entre las personas, las personas que forman los grupos, los grupos que componen las instituciones y las instituciones que hacen de una construcción formal de sociedad, una manera informal de intercambiar sobre un territorio, los objetos simbólicos que los vinculan a una historia compartida todos los días.

---

<sup>230</sup> ARAUJO MONROY, R., Monografía etnográfica de Tacubaya, en *El Imaginario Social. El cuento de la pérdida*, CONACULTA-FONCA, México, 2002, p. 264.

<sup>231</sup> Esta introducción al estudio de Tacubaya tiene la finalidad de destacar únicamente los aspectos estructurales que me parecen propicios al desarrollo de datos etnográficos de la zona. No pretendo realizar una monografía etnográfica que requeriría un trabajo especial. Se han tenido que recortar muchos aspectos importantes que harían muy extenso el trabajo.

Sobre la geografía denominada Tacubaya late un corazón apenas perceptible y se escucha un rumor que entre líneas expresa la memoria colectiva de sus habitantes. La Tacubaya de la historia oficial poco tiene que ver con la historia de la Tacubaya contemporánea contada por boca de sus agentes, los portavoces de una memoria colectiva que actúa con su propia palabra, pero entre ambas Tacubayas, la oficial y la relatada por sus habitantes, se gesta el crisol de una sola mirada; las sombras del olvido que corroen los muros de la memoria es el recuerdo de los edificios viejos que han dejado de ser lo que en antaño eran. La comunidad es ahora el silencio de las personas que dejaron de escucharse junto a otras personas y es la presencia anónima de los grupos sociales que ilustran la fragmentación de una comunidad destrozada en pedazos por el proceso de urbanización.

Por lo menos el guión que nos permite observar la comunidad de Tacubaya comprende tres dimensiones imaginarias de su existencia, tres órdenes de realidad articulados pero distantes que permiten organizar la percepción y la observación cotidiana:

1. La vieja Tacubaya, esa de la historia y la memoria de sus antiguos habitantes.
2. La Tacubaya transformada por la modernidad, el progreso y el desarrollo urbanístico y,
3. La Tacubaya trashumante del comercio actual, las vías de comunicación y los transeúntes de otros rumbos que le dan vida a las calles.

### ***El símbolo convencional***

El símbolo de Tacubaya en la estación del Metro es un cántaro y en cuanto tal, un continente de barro; signo del pasado pero también el sostén de una experiencia donde el cruce de los tiempos ilustra como en un laboratorio la forma de cómo podría ser la vida en el futuro de la ciudad de México: *una sociedad de viejos y sin niños, una sociedad para el comercio pero no para las personas. Una comarca*

contaminada de ruido, humo, violencia, compromisos políticos, comercio ambulante, nacientes estructuras mafiosas, religiosidad popular, prostitución encubierta, grupos políticos en disputa por las relaciones y las instituciones, viejas construcciones derruidas por el concreto y el aluminio.

Una vasija de barro roto es un símbolo oficial impuesto sobre una comunidad que no lo reconoce como emblema de identidad para su localidad; es además de un signo, una evidencia de la historia confrontada en múltiples frentes. Este pedazo de ciudad es una localidad que pretendo ver como una comunidad, un pedazo de la ciudad de México que será descrito para identificar únicamente una faceta de su complejidad; la forma en que en esta región un objeto (la droga) organiza un conjunto de relaciones sociales o de cómo este objeto encuentra un lugar en el conjunto de la estructura social de la comunidad.



*Símbolo de la estación Tacubaya del STC-Metro*

### ***El origen etimológico***

Tacubaya es la derivación de la palabra náhuatl Atlacuihuayan (de atlacuihuani, jarro para sacar agua; y de Yan, locativo verbal: *"lugar en que se toma el agua"*). Los lingüistas no se ponen de acuerdo pues hay quienes sostienen que significa *"lugar donde se tomó el atlatl"*, arma para disparar los dardos.<sup>232</sup>

Este mítico origen del significado etimológico de Tacubaya parece no tener sentido a simple vista, pero una vez adentrados en el terreno de los objetos

---

<sup>232</sup> GARCÍA PARRA y HARFUS BUSTAMANTE, A. y , M, Tacubaya en la memoria, Ed. G.D.F., México, 1999, p.p. 142.

simbólicos de la comunidad, *lugar donde se toma... ya sea el agua o las armas*, parece ser más que una mera casualidad que en la actualidad sea un lugar donde se toman...*drogas, objetos robados, armas o incluso mujeres*; lo que equivale a mantener ese carácter mítico de centro comercial de esta región de la ciudad de México.

Este origen etimológico ha de entenderse en relación a la transformación del espacio y los usos sociales del territorio que ha sufrido la comunidad de Tacubaya a lo largo de su historia.



Guerrero armado de aztlal.



Glifo de Tacubaya, Códice Mendocino

### *Imágenes que pueden expresar el significado de Atlacuihuayan o Tacubaya*

Hacia el oriente de lo que hoy es la Ciudad de México se extienden una serie de colinas que en tiempos precolombinos fueron bañadas por las aguas del lago de Texcoco y que en el poniente se perdía entre las lomas y barrancas de la Sierra de las Cruces, lugar denominado de tres formas: Atlacuihuayan, Atlacuihuayan, Atlacuihuaya y según la forma de pronunciar de los colonos españoles: Tacubaya.<sup>233</sup>

Durante el último peregrinar de las tribus nahuatlacas provenientes del norte, los Mexicas pasaron por este sitio que formaba parte del señorío tecpaneca

<sup>233</sup> Delegación Miguel Hidalgo, Monografía. 1996, p. 55.



### ***Las figuras imaginarias de la historia***

De acuerdo a lo dispuesto por el Primer Concilio Mexicano, juntar a los indios en poblaciones constituye el origen de lo que actualmente es el *Pueblo de Tacubaya*. Lugar en donde los Dominicos fundan en 1556 una iglesia (actualmente La Candelaria) y un convento.

La condición geográfica de laderas, el clima y la pureza de las aguas facilitó el desarrollo del cultivo de frutales europeos, como las ciruelas, granadas, membrillos y naranjas. Hubo huertas de olivos y molinos de aceite, lo que permitió un crecimiento mayor de la población no sólo de indios, sino también de población blanca.

Las diferencias y jerarquías de esta sociedad novo hispana se enfatizan en el control de los recursos más importantes, así, mientras los indígenas y los mestizos se alimentaban con el maíz en sus variadas formas de preparación, los españoles trajeron consigo los granos del trigo; de hecho, existe un mito que habla de un hombre negro llamado Juan Garrido, quien se encontró tres granos de trigo, dos de ellos ya podridos, sembró el tercero y obtuvo la primera cosecha con 180 granos. Los resultados fueron tan benéficos que, según el relato, las cosechas se exportaron a Europa y a Sudamérica.<sup>235</sup>

Una parte de las actividades productivas en relación con los alrededores son los molinos de trigo y maíz y las productoras de pólvora que se encontraban a manos de los aristócratas del lugar, de tal forma que estas tierras fueron grandes productoras de grano aprovechando las aguas de los ríos para mover las piedras de las molindas; el primer molino fue conocido como el Molino de Santiago y la posesión de los mismos fue uno de los elementos de mayor desarrollo económico de los nobles de la zona a costa de despojar a los indígenas de sus tierras y a fijar el precio de los servicios de la molienda. Los molinos perduraron hasta los umbrales del siglo XX, tal es el caso de Juan Ramírez de Cartagena, panadero y

---

<sup>235</sup> Delegación Miguel Hidalgo, op.cit. pp.57 y 58.

empresario de la región quien tenía a su cargo un molino para trigo y producción de pólvora.

Su presencia en la localidad se expresa en el afamado "Portal de Cartagena", una construcción que en la planta baja era la panadería de Tacubaya y en la planta alta la vivienda del noble, inmueble ya olvidado en donde ahora se cruzan las Avenidas Jalisco, Observatorio y Parque Lira.

La posesión de un molino favorecía a sus propietarios para disponer de agua, casas, huertas, trojes y parcelas de tierra; ejemplo de ello es el caso de Luis Juárez de Peralta quien vendió sus porciones a los frailes Dominicos del Convento de Santo Domingo. De aquí hay otro relato entre la narrativa popular de Tacubaya que cuenta que cerca del convento, ***al otro lado del Río de la Piedad vivía una mujer morena muy hermosa quien organizaba fiestas privadas con otras mujeres en donde el alcohol y la música abundaban***, reuniones que más de una vez terminaban en batahola. El caso más sonado fue que en una ocasión llegaron las autoridades encontrando el carruaje del Virrey afuera de la casona generando otro rumor; *que el noble era el amante de La Morena*.

La importancia adquirida por la tasa de población creciente así como su ubicación geográfica privilegiada, que es la de una zona elevada y con un declive pronunciado, le valen para que en 1607 Felipe III ordene que la capital de Nueva España sea trasladada a Tacubaya por las constantes inundaciones que la zona central sufría. Es tan solo por la persuasión del Ayuntamiento al convencer al monarca de que las pérdidas de los edificios que tendrían que abandonarse serían mayores que las ventajas que acarrearía la mudanza, la razón que evitó el cambio de la ubicación de la capital.

En 1740 se crea en la Villa de Tacubaya el Palacio Arzobispal por instrucciones del arzobispo y virrey Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, que posteriormente sería la casa de los presidentes Ignacio Comonfort y Antonio López de Santa Anna, a la postre sede del Colegio Militar y el Observatorio Astronómico.<sup>236</sup>

---

<sup>236</sup> GARCÍA PARRA, A. y HARFUSH BUSTAMANTE, M., op.cit., 1999, p. 24.

La villa de Tacubaya también aparece en las convulsiones del siglo XIX al dar nombre a dos planes fraguados por los conservadores: el de las Siete Bases en 1841 por el cual Santa Anna volvió ese año a la presidencia para derogar la constitución de 1836 y el de Zuloaga y el presidente Comonfort para desconocer la recién promulgada constitución liberal de 1857 que dio inicio a la Guerra de Reforma (o de los tres años 1858-1860). En este tiempo Tacubaya fue el escenario donde se cruzó una batalla entre los liberales capitaneados por Santos Degollado contra las fuerzas conservadoras de Leonardo Márquez quien resultó victorioso y se hizo acreedor al sobrenombre de *El Tigre de Tacubaya* puesto que mandó fusilar a los jefes y prisioneros liberales así como a los practicantes de medicina que voluntariamente habían prestado sus servicios de ayuda. Motivo por el cual Juárez denominó a esta Tacubaya como la *De los Mártires* en memoria de los caídos el día 11 de abril de 1859.

Precisamente durante el gobierno de Santa Ana se decretó en 1854 la división del Distrito de México en 8 prefecturas centrales y 3 exteriores: Tlalnepantla, Tacubaya y Tlalpan.

En estos años La Villa de Tacubaya era reconocida como la cabecera de los Pueblos de La Piedad y Mixcoac, las haciendas de la Castañeda, San Borja y Narvarte y los ranchos de los Álamos y Xola. Para el año de 1861 el Distrito Federal se dividió en la municipalidad de México y los partidos de Guadalupe Hidalgo, Xochimilco, Tlalpan y Tacubaya. Años después en 1898 pasó a ser prefectura. Lo benigno del clima y las condiciones geográficas mantenían prósperas las huertas tacubayenses así como en las sementeras próximas fructificaban los cultivos tales como el espárrago, la fresa y la alcachofa. Todo contribuía a una bonanza económica y un crecimiento acelerado.

Durante el porfiriato se erigieron suntuosas fincas de recreo para la elite económica de la sociedad mexicana; fueron célebres las quintas de los señores Jamisson, Béistegui, Escandón, Iturbe, Carranza, Algara, Laforgue, Barrón y el conde de la Cadena. Es importante destacar que ***siempre hubo acreditadas casas de juego que las autoridades solapaban.***

Para 1903 Tacubaya era cabecera de una de las 13 municipalidades del Distrito Federal y dependían de ella los pueblos de Santa Fe y Santa Lucía, los ranchos del Castillo, la Hormiga, Xola y Cuernito, el molino de Valdés, la fábrica de papel Belén y las colonias de San Pedro de los Pinos, la Condesa y Molino del Rey. Posteriormente, en el año de 1928 con la reforma del Artículo 73 queda suprimido el sistema de organización municipal del D.F. delegando al Presidente de la República para que tenga jurisdicción en las anteriores municipalidades de Tacubaya y Mixcoac.

El pueblo de Tacubaya ha jugado un papel crucial en la historia no sólo del Distrito Federal, lo que actualmente se considera la *Ciudad de México*, sino también en la de La Nación. A grandes rasgos este fue un lugar de descanso para los ciudadanos durante los fines de semana y concentró a los nobles de La Nueva España en sus quintas, sus casas de descanso y sus haciendas, pero también estaban los barrios de los indígenas y de los pobres. En los años 40 La Villa de Tacubaya va perdiendo su actividad agrícola y de recreo de las clases pudientes para entrar al proceso de industrialización y modernización periférica de la ciudad y del país.

### ***Las ilusiones del progreso y la modernidad***

Para los años 50 se ha consolidado este proceso de modernización industrial que modifica el panorama rural del territorio en una incipiente ciudad urbanizada. Dos obras vienen a modificar sustancialmente la geografía del poblado: la entubación del Río de la Piedad (el actual Viaducto Miguel Alemán) y el Anillo Periférico Adolfo López Mateos, seguidas de constantes obras urbanas como la estación del Metro y los puentes de La Morena, Av. Jalisco y Parque Lira.

De esta nueva traza de calles y avenidas aparece uno de los relatos contemporáneos de Tacubaya que simboliza el despojo de sus tesoros: "*En Puente de la Morena y Av.*

*Revolución, al construir el edificio (situado en el cruce de ambas vías), se encontraron 3 vasijas de oro que en la época de la Revolución dejaron ahí enterrados".<sup>237</sup>*

A diferencia de otras regiones transformadas por la urbanización en Tacubaya no se instalaron fábricas como en otros pueblos de la ciudad (Clávería, Azcapotzalco, por citar algunos), pero el poblado se convirtió en un centro comercial de importancia que aún conserva.

En una zona aledaña a Tacubaya, Santa Fe, se empezó la explotación de minas de cemento. Actualmente las fincas célebres de la época del porfirato desaparecieron, pero no el origen e historia de las familias tradicionales que todavía persisten en la zona.

Para la mitad del siglo XIX los avances tecnológicos en materia de transporte fueron un notable requerimiento en el régimen de Porfirio Díaz de tal forma que uno de los proyectos fue el de sustituir los transportes individuales por los de masas, tarea que también buscaba unir a la capital del país con los poblados periféricos a la misma, entre ellos Tacuba y por supuesto, Tacubaya. Aunque los servicios no tenían itinerarios y respondían principalmente a las demandas del pasaje, la locomotora de vapor que iba a Tacubaya se inauguró en 1856 llevando dos carros de pasajeros en 10 corridas, aunque el resto de los viajes se hacían en trenes que eran tirados por mulas o por caballos. El tramo correspondiente entre Chapultepec y el de Tacubaya era de doble vía de tal manera que el servicio fuera más rápido, recuerdos que aún sobreviven en el cruce entre Av. Revolución y Av. Benjamín Franklin donde aún puede observarse un pedazo de la vía que corría hasta Av. Revolución.

La introducción de estas formas de transporte (el tranvía y el Ferrocarril) contribuyeron al proceso de modernización que se acelerara, haciendo que las distancias físicas fueran aminorando en la medida que iba creciendo la ciudad, pero con ello también se consolidó el centralismo político y administrativo propios del régimen porfirista.

---

<sup>237</sup> Entrevista a Jorge Benjamín Zuleta Blando, 2002, Diario de campo.

Con ello también se incrementó la densidad poblacional dado que al mantener su actividad comercial y agrícola la comunidad se fue poblando, en particular pasando el antiguo Río de la Piedad donde se asentaron grupos de pobres *"esa era una zona de paso, de toda la gente que venía a vender, entre ellos varios grupos mazahuas"*. Los estigmatizados barrios de indígenas y de pobres a quienes les valieron los señalamientos de *"borrachos y ladrones"*.

Se puede observar que las descripciones de la vida rural de Tacubaya se perdieron en la historia ya que sus habitantes actuales poco o nada saben al respecto, sólo algunos viejos que vivieron su temprana infancia en esa época recuerdan parcialmente esa etapa de esplendor.

Estos puntos nos permiten tener en cuenta el proceso por el que esta zona de La Ciudad de México, eminentemente agrícola va dando paso a un proceso de urbanización gestado en el período posrevolucionario. Este proceso de transformación incorpora aspectos ecológicos, culturales, productivos, demográficos y políticos que tienen que ver con la conversión de un ámbito rural a una vida propiamente urbana.

### **El territorio y los escenarios**

La demarcación geográfica de la comunidad de Tacubaya comprende un territorio segmentado en diferentes unidades territoriales y con una densidad poblacional de habitantes, comerciantes y transeúntes que se articulan de manera compleja en distintos escenarios de convivencia y relación.

Convencionalmente Tacubaya se divide en cinco zonas dentro de las cuales la vida cotidiana se organiza de manera muy particular. Estas zonas las denominamos **zonas culturales** para especificar las reglas de organización específicas que dibujan la territorialidad de las partes diferenciales de la comunidad. Pueden verse como microespacios que forman parte del continente de Tacubaya para situar en los mismos; interacciones de grupos sociales, intercambios simbólicos de variada índole y prácticas culturales diversas que van

dando forma específica a cada zona cultural con su propia autonomía. En ellas se observan las principales actividades socioculturales de la comunidad: la vivienda, el comercio, la práctica religiosa, el turismo, la política y el hospedaje. Nos detenemos en estos pasajes porque representan prácticas sociales en donde la droga tiene ancladas sus redes de distribución y consumo.

Dentro de estas zonas culturales identificamos los escenarios de participación social donde se ponen en acto los diferentes tipos de relación de los grupos sociales de la comunidad y donde se desarrollan las actividades comunitarias en las cuales las drogas ocupan un lugar en el sistema de relaciones e intercambios.

Estos escenarios los denominamos arbitrariamente de la siguiente forma tomando como referencia la acción predominante en el lugar y los usos sociales predominantes.

### ***La competencia comercial: los mercados***

El escenario de esta actividad vital de la comunidad es el que articula una red de relaciones sociales bien delimitadas y definidas: los mercados de Cartagena y Becerra 33.

Colindantes con estos centros de consumo están las calles y avenidas donde se ubican los comerciantes establecidos y los del comercio informal, los ambulantes. Las tiendas de autoservicio complementan el conjunto de establecimientos comerciales donde se realiza la relación comercial que en este caso es un sistema de relaciones de intercambio social. Los mercados representan los escenarios principales de los contactos para *la distribución de drogas y el consumo subrepticio*. La densidad de relaciones e intercambios protege la práctica de la distribución de las drogas y el mercado como tal es un continente libre de hostigamiento y peligro para el comercio de drogas.

El grado de tolerancia hacia las drogas es muy elevado entre los diferentes grupos sociales, incluidos los policías.

### ***Los lugares del amor anónimo: los hoteles***

Los hoteles de la comunidad contrastan con el escenario de comercios y los ríos de gente circulando por las calles. Existen nueve hoteles en la zona que abarca todos los niveles económicos, hoteles desde cinco estrellas hasta los hoteles de paso para el amor anónimo con las prostitutas viejas del lugar. La existencia de estos hoteles dentro de la zona implica una función económica y social de la cual destacamos la reproducción de las actividades que han existido siempre en la zona: prácticas comerciales y sexuales que pudimos identificar en los antecedentes históricos.

Los hoteles son otro escenario en el cual *la venta de droga* se realiza con absoluta protección en la zona de circulación humana. Quizá sea lo más destacado del lugar ya que sin ser una zona turística por su equipamiento urbano, Tacubaya está plagado de hoteles en los cuales se dibuja *una zona libre para el comercio y la venta de droga*.

### ***La Alameda desolada***

La Alameda es la zona arbolada y desolada de la comunidad. Queda frente a La Iglesia de La Candelaria y entre ambas es atravesada por la avenida Revolución. Este lugar constituye una zona abandonada para la convivencia de la comunidad. Juega en la comunidad sin embargo un lugar específico en la ecología de las relaciones de los distintos grupos sociales de la colonia.

La Alameda es el corazón roto de la comunidad. Su decadencia deriva de los cruces de calles y avenidas que se construyeron en los años 50 y que configuraron un auténtico laberinto de cruces, callejones, entronques y calles sin destino. El mito que la gente cuenta es que La Alameda dejó de ser lugar de visita y convivencia porque hace como 20 años hubo *el asesinato de un joven por la noche* y desde entonces la inseguridad ya no permite que las familias se reúnan y la utilicen. *La muerte de un joven se posesionó de ella.*

La Alameda es un espacio estratégico en el entramado de relaciones que la droga instaure como elemento de intercambio: *los grupos predominantes en esta zona son distribuidores de drogas, los consumidores que encuentran un edén, los grupos delictivos que observan por los puentes todo el movimiento cotidiano, los mendigos y limosneros que representan un sistema de observación y de enlace con los distribuidores de drogas.*

La descripción de esta infraestructura urbana tiene el propósito de destacar tres de los principales escenarios que configuran la estructura territorial de Tacubaya y las prácticas predominantes de la comunidad: el comercio de todo tipo, la estación de paso con los hoteles y la práctica de la sexualidad, los laberintos públicos en los que se ha convertido la permanente transformación urbana de la zona.

Resulta pertinente porque estos escenarios constituyen puntos estratégicos del circuito de la droga como elemento de intercambio social y cultural. La droga circula entre los actores que tienen estos espacios como su coto de poder: los comerciantes, los usuarios de los hoteles, las prostitutas que sirven de distribuidoras y promotoras de venta, los laberintos públicos donde se distribuye con cierta privacidad la venta de drogas o su consumo.

### ***Las calles del olvido***

Las calles de Tacubaya entretejen una red de avenidas y callejones difícil de descifrar para los visitantes que vienen por primera vez.

Las calles representan las venas por donde fluye la vida cotidiana de la comunidad. Es como si el tiempo se detuviera o se acelerara con diferentes parsimonias y ritmos. Este escenario de las calles imprime un toque particular a la vida comunitaria. *En las calles de la comunidad se disfrazan las actividades cotidianas con las prácticas anónimas de la distribución, consumo y comercio de drogas.* Ríos de gente se cruzan desde muy temprano del día dando lugar a una interacción de grupos que responden a una estructura social de relaciones

políticas, comerciales, religiosas, educativas, sexuales y policíacas. Cada nexo de relaciones tiene algo que ver con la circulación de las drogas como un objeto con valor de uso y valor de cambio que imprime su propia lógica.

### ***Las vecindades de los ausentes y los distantes***

En Tacubaya todavía se pueden ver viejas vecindades en las cuales se desarrolla un estilo de vida comunitario con fuertes lazos de relaciones entre vecinos y con una destacada actitud de hermetismo y de desconfianza para los que no son del lugar. Una vecindad es distinta a las unidades habitacionales. Las vecindades albergan a las viejas familias de la comunidad que han visto invadida su intimidad por inmigrantes de otras zonas. *En estas vecindades de muy difícil acceso se resguardan diez de las principales familias que se encargan de la distribución de drogas para otras colonias de la región.* La vecindad es un fuerte cercado por un sistema de vigilancia y control por parte de los habitantes de esos lugares.

Este sistema de vivienda se ha visto afectado en los últimos diez años por la venta de viejas casonas que sirven a la construcción de nuevos fraccionamientos o unidades habitacionales. La consecuencia de este cambio es el enfrentamiento entre los viejos habitantes y los nuevos inquilinos de la comunidad. Esta disputa se ha reflejado también en la distribución de drogas y en la disputa por el mercado. En ocasiones esta disputa llega al enfrentamiento de grupos sociales organizados en familias; los conflictos se manifiestan por disputas de espacios, broncas de jóvenes, pleitos de niños o disgustos entre señoras, pero en el fondo son expresión de una lucha por el mercado de distribución de drogas.

### ***Los nichos de la catarsis colectiva (cantinas, pulquerías y otros brebajes)***

Vestigios del pasado o reliquias de la geografía urbana, en Tacubaya se erigen orgullosas dos pulquerías frecuentadas por los viejos habitantes del lugar y portadores vivientes de la memoria colectiva.

En la comunidad es posible ver todavía la convivencia del grupo de hombres de mediana edad o de edad avanzada principalmente en pulquerías. El pulque es un tipo de droga estigmatizado que sirve a los grupos de alcohólicos de estatus bajo: algunos son de la propia comunidad, pero la mayoría son hombres indigentes, indígenas comerciantes, personas sin pertenencia a la comunidad que llegan a este lugar como el último manantial en medio del desierto.

Las cantinas por el contrario abundan por toda la comunidad y representan un estatus económico más elevado el de sus usuarios. Las cantinas son principalmente visitadas por personas de fuera de la comunidad; transeúntes, visitantes, turistas, agentes judiciales y policías. Las cantinas son frecuentadas y dominadas por una red de distribuidores de drogas que tienen en esos lugares sus cotos de dominio y control. En estos lugares se realizan muchas de las transacciones para el comercio de drogas y de mujeres con la complicidad de la policía y los vecinos.

Los actos de violencia tienen con frecuencia origen en estos lugares; los parroquianos que llegan solos y se pierden en la ebriedad terminarán, con toda seguridad, golpeados y sin sus pertenencias.

Las cantinas y las pulquerías constituyen espacios de información y actualización de los eventos que han ocurrido en la comunidad cotidianamente. El control de la distribución de drogas pasa necesariamente por estos lugares.

Los usuarios de las cantinas y las pulquerías son principalmente hombres adultos y viejos que tienen una representación de dominio sobre los demás grupos sociales. Las transacciones económicas que se realizan en estos lugares, comercio sexual y de drogas, coloca a los grupos de mujeres y jóvenes como subsidiarios de esta estructura de poder.

Existen otros espacios que representan espacios de consumo y distribución de drogas como lo son los cafés, las peluquerías famosas por su antigüedad, lugares de masajes y lectura de cartas, preparación de pócimas mágicas, puestos de comida en la calle y una infinidad interminable de lugares de congregación comercial dentro de la comunidad: el afamado gimnasio Lupita, cuna de campeones, las antiquísimas nieves de Tacubaya con más de cien años de existencia a manos de una misma familia, las tortas y los curanderos de hierbas del mercado.

Uno de los principales vendedores de hierbas medicinales fue el principal iniciador de la venta de drogas en el lugar y el padrino que delegó el poder al principal chaman en la actualidad. Este personaje mítico que pudimos observar en tres ocasiones es ahora un viejo prematuro con evidentes signos de enloquecimiento. Junto a su madre anciana se ocupan de preparar brebajes que venden en un puesto ambulante cerca del mercado.

Junto a las pulquerías y cantinas estos escenarios adornan la fachada de la comunidad con un atuendo de fiesta y asueto.

### ***El Centro Deportivo***

Está constituido por algunas canchas de fútbol rápido y es una comarca de disputa por los distintos líderes de la comunidad que ven en este espacio una fuente de ingresos por los distintos eventos que ahí se desarrollan: actividades deportivas, venta y consumo de drogas, intercambio de lealtades y monopolio de organizaciones deportivas. Es un centro de poder bajo la influencia de un grupo de la comunidad.

El centro deportivo es un espacio en disputa por los nativos y los inmigrantes de la comunidad. Se congregan principalmente los niños y los jóvenes del lugar y las colonias vecinas. Es un espacio arrebatado políticamente a los grupos de poder de la comunidad. Las drogas que en ella circulan y se venden son el alcohol, el tabaco, la marihuana y los solventes.

Se realizan actividades organizadas más frecuentemente por representantes de la delegación y los funcionarios se ven siempre envueltos por el descrédito de los vecinos que los miran como extraños e intrusos. Las actividades que organiza la delegación son siempre un fracaso por el rechazo de los vecinos.

Los usuarios de estos servicios deportivos son jóvenes de otros lugares que llegan ahí para disfrazar su principal interés; comprar drogas o abastecerse para distribuir en sus propias colonias.

### ***El Centro Social***

Este lugar cristaliza una experiencia particular de la comunidad de Tacubaya que se encuentra en el cruce de tres delegaciones: Benito Juárez, Miguel Hidalgo y Álvaro Obregón. El centro social se encuentra en el vértice de este entrecruce administrativo; está cotidianamente en el corazón de la vida comunitaria, a un costado del centro deportivo, corresponde formalmente a la delegación Benito Juárez y el resto de la comunidad es de la delegación Miguel Hidalgo. Esta delimitación geográfica produce una suerte de aislamiento de este lugar respecto de la comunidad, representa una suerte de cápsula donde se proyectan un conjunto de conflictos.

Los servicios del centro social son relativos a la educación física, la regularización escolar, la orientación psicológica, la prevención de las adicciones, el desarrollo de habilidades manuales, etc. La convocatoria que tiene con la comunidad es buena porque los habitantes recientes de la colonia acuden por algún servicio u orientación. Las actividades de este lugar se ven en el centro de muchas disputas comunitarias porque las familias en conflicto se llegan a encerrar ahí y sus disputas no resueltas terminan por sabotear las actividades de los programas sociales. Estas disputas terminan casi siempre por la renovación de los funcionarios de la delegación que nunca atinan a saber el origen de su fracaso.

El poder social de las familias con una gran influencia política en la comunidad tienen ese lugar como espacio de control de otros intereses; *el de la distribución de drogas el más importante.*

El dominio de este lugar lo tiene la población que representa a los nuevos residentes de la colonia y los nativos de la comunidad cuenta con su propio centro que es el Centro Margarita, que manejan las familias ligadas al Chamán de la colonia, *el Chaval.*

### ***El Centro Margarita***

El Centro Margarita es una vieja casa que las familias antiguas de la comunidad disputaron a la iglesia después de que en su origen fue creada por un grupo de monjas para realizar actividades de asistencia social. Las familias que se encargan de ocupar y organizar actividades son grupos cercanos al grupo de poder de la comunidad. En este centro se realizan reuniones que tienen la finalidad de refrendar las alianzas de los grupos con poder social. El principal promotor de estas acciones es el *Chaval*, personaje que organiza las acciones en torno a la distribución de las drogas en la comunidad.

La casa que alberga al centro luce descuidada y pobre porque es una de las formas en las cuales sirve de parapeto para promover acciones de colaboración en la comunidad. Las actividades sociales que realiza pretenden competir con el centro social de la delegación, pero es poco frecuentada por los habitantes de la colonia.

Esta casa es tomada por las mujeres ancianas del lugar y sus acciones tienen que ver con esta representación social de la mujer anciana. De alguna forma ellas son las que resguardan las actividades delictivas en la colonia.

Varias de estas mujeres son madres de los adultos que se dedican a delinquir o de los jóvenes que usan sustancias. Sin que ellas sean las que se dediquen a distribuir las drogas, sí representan parte del sistema de protección social que permite organizar la actividad de distribución de drogas.

Los nexos primarios con los distribuidores de drogas son por línea directa de los lazos familiares y consanguíneos. Varias de estas familias de ancianos se encuentran emparentadas por el matrimonio de sus hijos que son adultos con varios hijos que representan a los jóvenes de la actualidad. La casa tiene la función de ser analógicamente como un consejo de ancianos donde se refuerzan periódicamente las lealtades y las relaciones de poder.

### ***Los altares guadalupanos***

Son un conjunto de nichos religiosos contruidos por los grupos sociales de la comunidad. Se crearon a mediados de los años 80 como una estrategia de seguridad social cuando las bandas juveniles utilizaban las calles para pelear entre ellas como auténticas tribus de guerreros.

Los vecinos cuentan que los altares se crearon para diferente propósitos; algunos fueron contruidos por los vecinos para alejar a los jóvenes que utilizaban los rincones y los lotes baldíos para drogarse, tirar basura o agredir mujeres; otros los crearon los mismos jóvenes para disfrazar sus actividades delictivas o para drogarse con una cierta seguridad. Con el tiempo estos lugares han proliferado y marcan el territorio de dominio de diferentes grupos sociales. En cada uno de ellos se pueden escuchar múltiples historias de aventura y dramas que forman parte de la memoria de la comunidad.

Un acontecimiento ligado a esta práctica religiosa es el cuento del robo de la imagen de la virgen de Guadalupe ocurrida en la Iglesia de la Candelaria. Esta narración sirve para justificar la desconfianza que se tiene por los que no son nativos de la comunidad y cómo ésta se siente robada por los extranjeros. La sensación de pérdida irreparable se transmite en cada relato que se escucha en estos lugares

Estos escenarios no agotan los lugares de la comunidad en su totalidad, pero ilustran representativamente un conjunto de situaciones sociales en las que la vida cotidiana de los grupos sociales interactúa y en donde las drogas tienen un lugar preponderante en la vida de las personas, las familias y la comunidad en su conjunto. Prácticamente no es posible encontrar un escenario en el que no se escenifiquen actividades ligadas a la distribución o el consumo de drogas. Como en el país entero, la economía y la industria de las drogas está presente en todos los frentes. Las comunidades locales reflejan con mayor o menor importancia la misma regla de organización social centrada en las drogas como mercancía y objeto cultural.

### **Los actores y los tiempos**

La descripción de los espacios públicos se comprende mejor a partir de la manera en que son representados y utilizados socialmente por los diversos grupos sociales que convergen en una red de relaciones e intercambios. Los espacios públicos pueden ser representados por lo menos a partir de dos ejes que sirven de guía para entender los hechos que el territorio estructura: *los tiempos y los actores*.

La interacción diferenciada de estos grupos sociales en un espacio finito y la ejecución de una serie de actos entrelazados que articulados por su significado y momento precisos van constituyendo la elaboración cultural de una *situación social*. Esta situación social organiza la temporalidad de los lugares y los espacios donde se desarrollan las escenas de la vida cotidiana. Describimos algunos elementos pertinentes para nuestra descripción de los usos territoriales de las drogas por los grupos sociales de la comunidad.

La importancia del tiempo radica en el hecho de que una situación social es cambiante respecto del ciclo temporal que imprime matices al clima social de la vida en la comunidad.

## **La mañana renovante**

La vida cotidiana en la comunidad por las mañanas está relativamente libre de la práctica de consumir sustancias. Algunas evidencias de ello lo constituyen únicamente, *los niños de la calle* que amanecen durmiendo en cualquier esquina o deambulando para buscar refugio en algún rincón olvidado de las calles y esquinas. También pueden observarse los alcohólicos indigentes que forman parte del *escuadrón de la muerte* quienes se reúnen en torno a los resquicios de los parques o La Alameda.

Los lugares de consumo como cantinas, pulquerías, bares y farmacias se encuentran cerradas por la mañana. La comunidad se observa relativamente despoblada y tranquila. Son pocas las escuelas que movilicen a los niños siendo conducidos por sus madres.

La actividad se concentra predominantemente en el mercado y en el paradero de los transportes públicos, los cuales se alimentan en las salidas del metro. Éste representa un verdadero laberinto subterráneo. Aunque estos sitios son lugares predominantes para el consumo y la distribución de drogas, por la mañana impera una dinámica diferente a esta práctica.

Las evidencias de las drogas en la vida cotidiana es apenas visible; se expresan más como momentos de restablecimiento del ajeteo nocturno: los alcohólicos buscan curarse la cruda, los niños de la calle pegen limosnas en especie con los comerciantes de tortas, de café, jugos, farmacias y transeúntes en general. Algunos trasnochados deambulan alrededor de las cantinas que por la mañana apenas empiezan a lavarse y limpiar la calle. En los parques suelen amanecer algunos indigentes a los que se les pasó la noche tomando de más.

Las mujeres y niños que son los actores predominantes de la mañana suelen pasar por alto el escenario donde estos personajes de la marginación aparecen como ornamento del paisaje. Son tan visibles que resultan invisibles por su obviedad.

La existencia de casas de monjas para madres adolescentes, una escuela secundaria para trabajadores, instituciones para niños de la calle, grupos de

Alcohólicos Anónimos, una comunidad terapéutica para farmacodependientes y agencias de curación esotérica, imprimen al lugar un clima en el cual las drogas como artículo de consumo, moneda de cambio y elemento del lenguaje social de los grupos sea algo común y tolerable.

Incluso las emergencias médicas por intoxicación de algún indigente no representan sorpresa para nadie en la calle. Es frecuente que los paramédicos que regularmente se establecen en La Alameda tengan que atender a un niño de la calle, un adulto indigente o cualquier otro transeúnte por efectos del consumo de las drogas.

### ***El medio día ajetreado***

El medio día puede ser considerado de las doce a las cinco de la tarde. En este lapso el ambiente y el clima emocional cambian en las calles y los rincones de la comunidad. Es el tiempo en el cual se potencian los encuentros y los tratos entre los grupos sociales en torno a las drogas como articulador de sus identidades: la venta de las drogas se realiza fundamentalmente en la conocida como *La Ciudad Perdida*, una zona oculta entre varios edificios que la rodean y en la cual habitan viejos oriundos de la comunidad, pero también inmigrantes de otros lugares de la ciudad o del campo. Aquí habitan los grupos más pobres de la comunidad en casas a medio construir, derruidas y viejas, sin calles trazadas, entre callejones y rincones donde los vecinos se topan en la intimidad de sus vidas cotidianas.

En torno a *La Ciudad Perdida* se organiza un dispositivo de seguridad que consiste en vigilantes llamados *halconeros*, los cuales tienen la misión de avisar por algún peligro de la policía. Los *burros* son los encargados de distribuir las drogas a los consumidores que son de todo tipo: conductores de microbuses, grupos de jóvenes de secundaria identificados por sus uniformes inconfundibles, jóvenes de autos, motocicletas, patrullas de policía, patrullas de la policía judicial, adultos y viejos.

La vida y la movilidad social se incrementan en los establecimientos comerciales como son los mercados y los corredores comerciales. Una observación meticulosa evidencia que en todos estos lugares la distribución de las sustancias es una práctica regular y cotidiana. De tal forma que conforme el día entra en actividad, la distribución de las drogas entra en práctica activamente. La distribución se realiza de dos formas: acudiendo a los sitios establecidos, prioritariamente La *Ciudad Perdida* y circulándola a los lugares de destino habitual que son los lugares de comercio o la distribución para las colonias cercanas. Otra vía de distribución es también el reparto que realizan en las colonias marginadas de los alrededores, en las famosas *Tienditas*.

Los lugares de encuentro casual y disfrazado se produce en los parques públicos entre los principales grupos relacionados en torno a las drogas: los distribuidores, los policías de seguridad y los judiciales (un líder político expresó que el padrino de la zona es un comandante de la policía judicial y que no vale la pena denunciar judicialmente porque serían identificados, lo cual representaría represalias directas contra los vecinos), las prostitutas de calle y las casas de citas, los comerciantes, los taxistas, las mujeres promotoras (amas de casa que distribuyen sustancias a los grupos de jóvenes entre las calles o en los comercios) y los líderes juveniles de las pocas bandas que quedan. Los grupos de indigentes, alcohólicos indigentes y migrantes indígenas quedan excluidos de esta red de relaciones en torno a la policía.

La complicidad de los grupos involucrados en torno a esta actividad de las drogas, ya sean para distribuirse o consumirse está fuertemente enlazada en un pacto que articula las relaciones de complicidad, lealtad y alianzas entre los grupos.

El grado de tolerancia hacia las drogas llega al extremo de la connivencia del sacerdote del lugar que tiene a su cargo las celebraciones religiosas católicas. El grupo de distribuidores y consumidores de drogas es su grupo promotor de ceremonias, rituales, peregrinaciones, representaciones y escenificaciones vinculadas a las acciones de la iglesia y el sacerdote.

Por eso no es sorprendente ver en pleno día la venta o distribución de las drogas en varias partes de la comunidad como una actividad más del comercio de la zona y lugar de distribución de otras comunidades vecinas y no tan vecinas.

Al parecer existe una estrecha relación de tres centros importantes de relación y distribución de drogas en la ciudad: Tacubaya, Tacuba y Tepito.

### ***La tarde que fenece***

Conforme la tarde se avecina un nuevo panorama parece emerger de las entrañas de la tierra sin que nadie sospeche lo que se avecina con el correr del día: prostitutas, vendedores ambulantes, ambulancias, patrullas, policías, niños, ancianos, familias, trabajadores, parejas, grupos de jóvenes en las canchas deportivas, consumidores de sustancias, indigentes, adolescentes y transeúntes apresurados imprimen un sello diferente a los escenarios de convivencia o simple encuentro.

Pareciera que este mosaico de actores plantea una dificultad de reconocimiento de sus prácticas sociales y sus interacciones; de hecho, parte de este elenco mantiene pautas de interacción que difícilmente se pueden apreciar a simple vista.

La tarde invita a la participación de comportamientos que requieren una cierta discreción y sigilo; las parejas de homosexuales, las prostitutas, las parejas de enamorados, el dominio de las esquinas por aparte de los niños de la calle, la salida de los niños de las escuelas vespertinas y el apresuramiento de las madres ante la noche inminente, la búsqueda de lugares para refugio de los indigentes, el cierre de los comercios del mercado y el trajinar de los vendedores ambulantes.

Si el medio día sirvió para la distribución de las drogas, conforme la tarde impone su tesitura sobre la vida cotidiana, los grupos sociales se entregan más a una experiencia de intoxicación que forma parte de su elaboración cultural. El ajetreo y el cansancio del trabajo matutino se atiende con prácticas de desahogo

ritual por la tarde: beber alcohol, consumir sustancias, encuentros sexuales y amorosos, actos de agresión y grupos de convivencia ocasionales.

La tarde es una zona liminal que permite la intersección más abundante de los diferentes grupos sociales: las prostitutas que ritualizan la venta de sus servicios principalmente a jóvenes escolares y hombres maduros, la relación de protección de sus proxenetas que sirven de distribuidores de drogas, la aparición de grupos de jóvenes en las esquinas, las canchas deportivas o deambulando por las calles identificando posibles espacios de diversión o enfrentamiento con otros jóvenes, la complicidad más abierta de los policías con los vendedores de drogas.

La tarde organiza una extraña mezcla de riesgo y seguridad sobre el cual se teje la red de relaciones entre los distintos grupos sociales. Es el momento en el cual se produce el pasaje a la noche y la imposibilidad de contacto entre los grupos enemigos. Es como una cultura vampiresca en la cual la noche delimita una condición de relación diferente: *llegada la noche los grupos ya no se toleran o interactúan, sino que se enfrentan y disputan su territorio simbólico de dominio.*

En este momento de la tarde noche la iglesia se convierte en el lugar de tregua principal donde la seguridad es más factible. Por eso es el lugar más concurrido por los diferentes grupos sociales. Es una zona para ponerse a salvo. Los transeúntes que trabajan en Tacubaya saben que oscureciéndose el lugar ya no es seguro y muchos de los rincones del laberinto urbano es mejor no atravesarlos porque son peligrosos, es decir, son territorio de los nativos del lugar.

La polarización del nativo y el extranjero organiza la apropiación de los lugares y las prácticas recurrentes: robos, agresiones físicas y verbales, venta y consumo de sustancias.

### ***La noche absoluta***

En Tacubaya la noche constituye un sentido de pertenencia, identidad y propiedad social. Es la señal para que los extranjeros, tolerados durante el día, sean expulsados de los dominios territoriales.

Tacubaya es como un animal nocturno que privilegia la vida comunitaria por la noche: los niños salen a las calles a jugar, las señoras ocupan las puertas de las casas para mirar el pedazo de calle que les ha tocado, los jóvenes, ausentes totalmente durante el día, aparecen reunidos en pequeños grupos. Los consumidores de drogas toman las calles sin ninguna restricción ni reserva. La sensación de la noche es de una angustia persecutoria que obliga a no estar mucho tiempo en el lugar. Los taxistas prefieren no entrar por las pequeñas calles que aunque bien alumbradas, no representan ninguna seguridad para quien no las conoce.

La noche parece extender las fronteras de Tacubaya hasta lugares más allá de sus fronteras formales. Hay una conexión estrecha entre Tacubaya y el circuito urbano al cual está inscrito; San Pedro de los Pinos, San Antonio, Mixcoac, Chapultepec y Tacuba. En este recorrido de espacios se extiende el manto de la vida cotidiana de lo que acontece en Tacubaya. Una compleja red social del presente y un antecedente histórico que facilita la acción de las drogas como medio de comunicación entre grupos delictivos vinculados a la droga como objeto cultural.

El tiempo de la noche parece transcurrir más lento y la circulación de autos y de personas parece apresurarse. La noche es atemorizante por la inseguridad que la comunidad produce y esta sensación es diferente según sea el caso; los oriundos del lugar recobran su dominio de posesión, ellos son reconocidos y se reconoce, esto los protege de los potenciales agresores. Los visitantes también son reconocidos como tales y se convierten en potenciales víctimas propiciatorias.

Durante un tiempo esta señal de inseguridad salió del control de los lugareños cuando un grupo de adictos y delincuentes jóvenes se dedicó a robar en los microbuses entre Tacubaya y San Antonio. Los viejos nativos detuvieron y golpearon a los responsables porque ponían en peligro la propia seguridad que ellos se imponen.

La vida nocturna en la comunidad se ve avivada por la existencia de los hoteles en los cuales se mantiene la actividad durante toda la noche.

## **Los actores del drama social**

Los principales actores de este drama social de la comunidad son los siguientes:

1. El Chaval. Chamán de la comunidad que organiza el principal grupo de consumo de la marihuana y controla al principal grupo de distribuidores de drogas en la comunidad.
2. El grupo de distribuidores de drogas bajo el mando del Chaval. Se encargan de la seguridad en el abasto y la distribución de drogas al interior y al exterior de la comunidad.
3. El sacerdote. Encargado de la Iglesia y sus prácticas litúrgicas con nexos principalmente con el Chaval y las mujeres organizadas en el Centro Margarita.
4. Los comerciantes. Distribuidos en comercio local, formal y establecido en una red de comerciantes ambulantes, en un sistema de comercio extenso e impersonal en las grandes plazas comerciales.
5. Los políticos. Líderes locales que mantienen vínculos formales con los funcionarios de las delegaciones o los partidos políticos. Mantienen poco contacto con la comunidad y realizan sus actividades al margen de los intereses reales de la comunidad.
6. Las mujeres ancianas. Grupo de seguridad social y representación moral de la comunidad que mantiene nexos con las familias distribuidoras de drogas y con el sacerdote.
7. Las mujeres adultas. Son las principales agentes activas en la comunidad y representan a los grupos de poder que disputan, en la vida cotidiana, el control de las familias por la distribución de drogas.
8. Los jóvenes. Son el sector menos numeroso de la población. Ocupan un lugar subsidiario que se muestra en pocos espacios y prioritariamente por la noche. Muchos de ellos salen de la comunidad para realizar actividades como estudiar o trabajar.
9. Los niños. Las pocas escuelas primarias y secundarias de la zona alberga a pocos niños. En este sector de la población se cristalizan los principales

problemas de la comunidad. Su vida transcurre de la casa a la escuela. Los niños están en contacto con las drogas desde muy temprano y parecen reconocerlas como parte de su mundo sin que les extrañe la experiencia de la drogadicción.

10. Los niños de la calle. Es un grupo que habita uno de los edificios abandonados de la zona o los lotes baldíos. Está compuesto por un grupo fluctuante según la época del año y sus integrantes van cambiando paulatinamente.

11. La policía. Constituidos por los agentes judiciales y la policía de la secretaria de la seguridad pública. Es un grupo que cambia en su composición pero que se mantiene constante en su estructura de poder con los grupos delictivos.

12. Funcionarios públicos. Son los representantes de organizaciones e instituciones que realizan actividades en la comunidad con programas sociales. Tienen un vínculo muy frágil con la comunidad.

Estos actores sociales no agotan la red compleja de relaciones que existen en la comunidad, pero son una muestra de las figuras emblemáticas y los personajes a que dan lugar y que se ponen en juego en las distintas relaciones sociales dentro de la comunidad.

## CAPÍTULO VIII

### EL ORDEN SIMBÓLICO DE LA DROGA

#### La drogadicción comunitaria

La descripción de la vida de un pueblo que expresa el trabajo conceptual del antropólogo en el terreno, supone un esfuerzo de neutralidad visual y emotiva por parte de quien observa los acontecimientos que se presentan a sus propios ojos. Neutralidad difícil de asumir cuando el campo de observación es un horizonte, en apariencia, familiar, cercano, habitual y evidente. Describir la vida de un barrio ciudadano, un pedazo de ciudad plagado de lugares comunes, es un propósito sin destino seguro porque se integra, en un solo acto, la articulación de la mirada privada del observador con la interpretación de la vida pública de los actores. Muy seguramente la confrontación de visiones e interpretaciones del observador y el observado no serán las mismas nunca. Este lugar de encuentro entre lecturas y miradas, terreno de intersecciones y de realidades distintas, es al mismo tiempo; el lugar de la investigación etnográfica donde se reconozca el conflicto entre la verdad de los actores y el saber construido de la investigación. Este lugar a fin de cuentas es simplemente el espacio donde la gente común y corriente realiza, en los espacios públicos, sus propósitos íntimamente privados.

El trabajo etnográfico sobre la drogadicción comunitaria, sin embargo, no es una etnografía común; no se trata de describir cómo los drogadictos se drogan o cómo realizan sus actos de intoxicación. Por el contrario es una descripción centrada sobre un grupo o una comunidad en particular, donde la droga, los drogadictos y la experiencia de la drogadicción condensa en una serie de episodios, la unidad actuada de un orden simbólico: *el acto significativo de un sujeto colectivo, los drogadictos, que ejemplifican el régimen social de la comunidad.*

Describir este acto (la drogadicción comunitaria) requiere destacar dos ejes estructurales de una misma lectura: el proceso institucional de la cultura y los estados emotivos de la comunidad, la afectividad colectiva. Por una parte, el

proceso institucional expresa el tiempo y el movimiento de una sociedad y por la otra, la estructura emotiva proyecta aspectos diferenciales de la situación social, los escenarios de la acción social.

La descripción que presentamos a continuación ilustra la forma en que el elemento droga, unidad básica de análisis cultural, constituye un basamento de articulación, enlace y vínculo de la vida en una comunidad. Donde lo que importa en este momento no es la comunidad en sí misma, sino la matriz comunitaria de la drogadicción.

Las categorías globales de esta etnografía de la drogadicción comunitaria comprende tres dimensiones básicas: el territorio, las formas de agrupación humana y los aspectos simbólicos de la vida cotidiana de una comunidad. División arbitraria que nos permitirá descartar los aspectos prioritarios de la identidad social, los procesos rituales de la cura comunitaria y el orden simbólico de la enfermedad culturalmente definida y asumida de forma individual.

### **Voces Colectivas: los dichos y entredichos, secretos y rumores**

La droga tiene su propio lenguaje y no necesariamente por su cualidad farmacológica, sino por los secretos y matices que su habla expresa en el decir cotidiano de los nativos de la droga. Los iniciados en este campo hacen del lenguaje público, un habla privada que los protege de las interferencias de la ley, del orden moral, de la comprensión de los normales. El nativo de la droga es un ser anónimo y hace de su existencia un esfuerzo inaudito para permanecer en ese oscuro lugar de la prohibición y el rechazo. El iniciado se permite ahondar en los terrenos oscuros del mal y por ello se vanagloria esgrimiendo su identidad maldita. Apóstata moderno, el adicto es una camuflaje y una máscara con la cual algunos han encontrado un estilo de vida, una forma de pensar la existencia y una manera de afrontar las consecuencias de su inserción en el mundo social. La droga y sus derivaciones son una forma cultural de la existencia.

La experiencia de esta forma cultural de la vida social en las comunidades comienza con el personaje del drama de esta historia. El drogado es un personaje con una lógica que va aprendiendo de la vida colectiva en el encuentro con los otros y en los encargos institucionales por los cuales se integra en un orden social.

Cuando se dialoga sobre drogas en la comunidad y en medio del grupo que se ha reunido expresamente para ello, una emoción particular invade el contexto donde los hablantes se relacionan en un sistema de mensajes propios de un código particular; *"... y por aquí donde se le monta al cocodrilo"*. El que sabe el lenguaje propio de las drogas comprende y descifra el mensaje, responde a una demanda implícita en el habla del mundo de las drogas, se conecta en una cadena de significantes donde las palabras adquieren valor específico, es el discurso de un grupo social que escamotea su identidad, glorifica el anonimato de su pertenencia a un sector que se cree y se sabe "otro", distinto al común de los mortales. *"Hay buen material en la esquina del perro, pero si quieres yo te la consigo sin pedos"*.

El grupo de los adictos, cualquiera que sea su historia particular, cree reconocerse en automático. La identidad con este grupo proporciona al militante una credencial que lo identifica con una creencia emotiva, unos rasgos sectarios y secretos, una credencial de identidad: *"A un adicto, sólo puede reconocerlo, otro adicto"*. El gesto delata la actitud de una mirada penetrante, una expresión que expresa el reconocimiento mutuo. Basta cruzar un ademán para que el mensaje relativo a las drogas sea descifrado por los implicados: quién demanda, quién la ofrece, cómo se intercambian bienes y servicios, cuál es el valor de cambio y el capital que produce esta experiencia.

El significado transmitido mediante una serie de signos se entrelazan por un código secreto al estilo de los encarcelados, los grupos minoritarios como los homosexuales, los negros en el gueto, el psicótico preso de su delirio, una secta religiosa o un grupo cerrado en su propia creencia y sus prácticas rituales. Los adictos comparten un código que establece una distinción radical entre quienes son del gremio, y los *otros*, los normales. Hay una primera diferenciación y ésta es

una distinción de clase definida por los nativos de la droga. En sus dominios lo que prevalece es su lenguaje, sus atuendos y sus símbolos.

El código distingue y separa su identidad y su pertenencia, pero sobre todo construye realidades excluyentes. El adicto se integra "aparte", *esta ahí*, en el terreno de los normales, pero es siempre "otro", portador de una realidad tóxica, poseído por un don enigmático y misterioso; este detalle mágico y distintivo es el producto de un ritual de paso que ha vivido a lo largo de un proceso que los neófitos en este terruño de las drogas ignora, es el pasaje de una carrera adictiva que comenzó sin que en apariencia nadie se diera cuenta. Recorrido que lo ha llevado desde la razón y la lógica institucional a una realidad alucinada, imaginada y simbolizada por el vuelo mágico de una transformación espiritual. El nativo de la droga es un iniciado del ritual. *"En mi casa nadie sabía que me drogaba, todos pensaban que yo seguía en la escuela y era el mismo pendejo de siempre. También creen que lo desmadroso me viene de que le pongo a las drogas, pero no, la neta no es así. Yo creo que me destrampe cuando descubrí que mi tío le jalaba duro a la marihuana. Yo empecé a mirar como se encerraba en su cuarto, ponchaba los churros siempre solo y para salir a las fiestas se iba bien grifo. La primera vez que le puse fue porque encontré un cigarrillo de mi tío. Ahí fue cuando sentí un miedo cabrón por tener esa cosa prohibida en mis manos. Nunca lo había hecho pero me di valor y comencé a fumar. Tenía 12 años entonces y la primera vez fue bien cabrón porque empecé a sentir que me faltaban las manos, que no podía respirar, que el tiempo no transcurría, que las distancias se me perdían y me espanté un buen... no sé que pasó porque en lugar de retirarme, aunque fue un mal viaje, seguí haciéndolo y cada vez más duro".*

Describir este mundo mágico de drogas es un punto de partida prácticamente imposible y los adictos lo saben; no es posible transmitir la experiencia sin vivirla. Pero no es únicamente que el drogado altere su conciencia y su percepción voluntariamente con el uso de drogas, su realidad tóxica no es voluntad individual, sino prescripción colectiva.

Mirar este mundo de las personas que hacen de vivir drogados un estilo, una manera de ser, una representación social, un modo de sentir la existencia,

requiere de disposición y tiempo, mucho tiempo y mucha disposición. Tal vez para ser un poco como ellos, aunque siempre distintos. No hay aprendizaje vicario que sea suficiente para comprender porque un muchacho decide salir por la noche de su casa y perderse en la oscuridad del anonimato como *"alma en pena"*. Una huida del mundo convencional de los normales, los cobardes que siguen la rutina y la esclavitud de las obligaciones cotidianas. *"Me fui de mi casa a los 12 años, no sé por cuanto tiempo ni adonde; le pedí a un vecino trailero que me dejara acompañarlo y simplemente me fui. Aunque esa primera vez tuve miedo, cuando ya estuve lejos pensaba en mi jefa y hasta lloré, se me hizo costumbre salirme muchas veces. Ahora ya no es miedo lo que siento, simplemente, tengo que irme de vez en cuando, sin rumbo ni dinero, no me importa como, pero irme"*.

Cada comunidad local tiene su personaje adicto emblemático y aunque todos parezcan iguales, la similitud es simple atavismo. Los adictos de cada comunidad local expresan la regularidad de un *lenguaje social* que es el habla de la comunicación social de los grupos y la memoria de un lugar. La especificidad de este lenguaje de los adictos es un lugar simbólico, distingue su ubicación en la estructura de una organización social. Drogarse ritualiza la pertenencia distintiva de una relación entre la comunidad y sus grupos sociales. El lenguaje social de las drogas, si un lugar tiene en la estructura orgánica de la comunidad, es la memoria de múltiples voces colectivas que terminan formando un coro de rumores y secretos, de dichos y entredichos de los cuales trataremos de escuchar su fundamento.

### **En la noche de los tiempos...**

Como a las doce de la noche un grupo de jóvenes se reúne en la esquina oscura de la colonia. Entre sombras nocturnas platican de sus ocupaciones durante el día: problemas con la novia, conquista de mujeres, engaños a los vecinos, discusiones con la madre, planes de venganza con algún otro grupo de muchachos, risas por las bromas y proezas futboleras. Nada nuevo bajo el sol o las sombras. Pero las cosas cambian cuando las drogas aparecen; el tono de la

voz y el semblante de los rostros se transforman. El **seco**, un muchacho de 16 años y varias detenciones de la policía, llega apresurado y establece el contacto con el grupo invitando un *"toque"*, la marihuana tiene derecho de apartado en este grupo. Al solo contacto con la presencia de la marihuana, el grupo se ha transformado en *"otro grupo"*. El anfitrión no solo tiene un lugar en el grupo, sino *"el lugar"*; por unos momentos, adquiere primacía, liderazgo, valor social de requerimiento. El **seco** es admitido porque aporta su valor solidario con el grupo. *"Forjar el churro y torcer el dedo al muñeco"* es una maniobra de reconocimiento y pertenencia. Nadie ha inventado esta relación establecida y comprendida por todos, es una herencia de los viejos grupos antecesores, la eficacia de la memoria colectiva; fabricar el cigarro, respetar el turno, asignar el valor correspondiente, compartir las ilusiones y las sensaciones, instalarse en una comunión de poseídos y extasiados.

### **El mito de origen**

El mito de origen sobre el comienzo del consumo de drogas en la comunidad es un elemento simbólico que marca la dicotomía estructural de la comunidad. En este caso el vampiro fue un nativo del barrio, la experiencia de la droga la engendró un héroe concebido por sí mismo.

Cuenta la historia oral del barrio que a principio de siglo la región era lugar de ricos hacendados, que después de la revolución, la comunidad fue **refugio de perseguidos políticos** y espacio de seguridad para el resguardo de personas y de armas. A mediados de los veinte, una campaña de despistolización ocasionó que **las armas** fueran cambiadas por el comercio a través de la creación de un rastro y que éste se convirtió pronto en otra cosa cuando salubridad decidió clausurarlo por razones de salud; en el rastro se realizaba tráfico de armas blancas. El rastro y el comercio de carne sirvieron para ocultar el verdadero comercio, el poder sobre las armas, en este caso, las armas blancas. Al término de la vida del rastro por razones higiénicas, se erigió un **gran mercado** con varios planos y niveles, la ampliación del comercio permitió la introducción de **las drogas**

como mercancía a principio de los años 50. Y en la actualidad, el mercado, los comercios, permiten ocultar la venta de drogas y el consumo de las mismas como parte de la identidad comunitaria.

Cuanta la historia que el primero en introducir la marihuana a la colonia fue el **vampiro**, el primer marihuano de la colonia. *"Hace como treinta años nadie se drogaba, pero ese cabrón empezó a enviciar a los chavos de aquel entonces, y de ahí en adelante empezó a crecer esta madre. Ahora yo creo que el 80 por ciento de los chavos de por aquí le ponen a un pedo cualquiera, si no es que a todo"*.

La noche cobija la aventura del desconsuelo, entre sombras la calle se vuelve otra calle, el simple correr del tiempo trasforma las apariencias; la gente desaparece paulatinamente, se recoge en los adentros de los hogares y la calle queda expuesta a un nuevo ambiente; el de las sombras y la soledad, el de la oscuridad y el miedo, es el ambiente propicio para que los personajes de la noche se solacen al compás del silencio. Los jóvenes que en el día no se observan son los principales en apoderarse de las calles, de los rincones y los callejones.

Otra vida aparece con la noche y otros son los motivos de relación social; las prostitutas venden su mercancía a los escasos transeúntes que se dirigen al metro, la vida de los hoteles adquiere movimiento de usuarios regulares, jóvenes esquineros se reúnen para compartir drogas, pelear entre ellos o simplemente para estar juntos.

Los transeúntes evitan andar por estos callejones y más si van solos. El aislamiento no se lleva con estos ambientes, salvo que se sea un nativo del lugar. La invasión cotidiana del comercio en el día, termina por la noche y los antiguos dueños del lugar se apoderan de las calles.

El miedo recorre la sensación de abandono en medio de la noche; el riesgo es permanente y el peligro una constante. Ser asaltado es lo menos que podría ocurrir por aquí. Cada personaje que aparece entre las sombras es un augurio a la desgracia. Los nativos saben bien esto, la actividad cotidiana ante el desempleo de los jóvenes es talonear por la noche la cuota de droga que pueden agenciarse. El caldo de cultivo de la droga es la infinita noche de los tiempos.

## **Mitológicas instantáneas en relatos a la ligera...**

Presentamos ahora un conjunto de frases recurrentes que se escuchan en torno a las drogas y los drogadictos por parte de diferentes actores de la comunidad que establecen en el acto de hablar una distancia y una clasificación social del otro. La recopilación no es exhaustiva y selecciona las frases que muestran una imagen de los adictos que impera en los grupos que los percibe como un grupo social.

*Los drogadictos son enviados por dios, por algo están aquí, ellos sirven para mostrarnos algo. Tiene una misión en la tierra. Devolverlos al camino de dios es la única forma como podrán salvarse. Ellos son el pecado que debemos redimir y no olvidar.*

### **Peluquero**

*Hay grupos que vienen por los muchachos para encerrarlos en las granjas, pero eso no sirve para nada, luego salen y están peor que antes.*

### **Ama de casa**

*En la colonia hay personas mayores que usan marihuana, ellos son la parte positiva de eso, quiero decir, ellos tienen familia y colaboran con la comunidad, pero en los últimos diez años los jóvenes son los que venden cocaína y no hacen nada, ellos son la parte mala de ese problema.*

### **Líder informal (pedagoga)**

*Yo no quisiera meterme en problemas con esa gente. Ellos tienen relaciones muy fuertes y mi vida estaría en riesgo. El comandante de la policía judicial es el que protege al padrino, al principal distribuidor de la cocaína y en eso no quiero*

*meterme. Lo que les pido es que vayan y den unas pláticas a los jóvenes para que no caigan en esos vicios.*

#### *Representante vecinal*

*La colonia ya no es lo que era antes, ahora hay mucho vicio y mucha perdición. Aquí en la alameda vienen muchos mal vivientes y desde hace mucho que ya no es nada segura, hace algún tiempo mataron a una persona ahí y desde entonces entrada la noche ya nadie pasa por temor a ser asaltado.*

#### *Vecina del lugar*

*Hay personas que son las principales inversionistas de la droga. Ellas se encargan de distribuir a los que reparten en pequeño. Luego las familias enteras se pelean por la distribución de las drogas. Hace unos meses mataron a un muchacho que vino de otra parte para querer vender aquí en la colonia. Los principales no se tientan el corazón para seguir manteniendo su dominio.*

#### *Ama de casa*

*Las drogas se distribuyen por las esquinas y los problemas de las familias es porque algunas no respetan las esquinas de los otros.*

#### *Líder*

*A mi hijo lo asaltaron en el pesero pero se dio cuenta de quienes habían sido, fue por mis cuñados y los encontraron con las cosas robadas en una casa de ahí de la colonia. Los golpearon y les quitaron sus cosas. A uno de ellos lo picaron para que escarmentara.*

### **Ama de casa**

*Hace una semana hicieron una redada y agarraron a 57 personas de la CP que venden droga, de esos sólo uno no va a regresar porque estaba prófugo y lo van a identificar como alguien que debe algo. A los demás los van a dejar libres y volverán a lo mismo.*

### **Maestra**

*El yerbero es un viejo vecino que toda su vida a estado en la colonia, de joven se dedicaba a drogarse y andar de pandillero, es hijo de una señora que se dedicaba a curar con yerbas y con limpias, ahora él es el que se encarga de esas cosas.*

### **Comerciante.**

*En la escuela secundaria hay mucha droga, desde hace muchos años ese lugar se conoce bien porque de ahí salieron los famosos panchitos; hace muchos años era un bulevar muy bonito que después desaparecieron.*

### **Transeúnte**

*Cuando no veo a los muchachos de la calle en los domingos me siento inseguro, cuando están ellos como ya los conozco me siento protegido y seguro porque puedo pedirles ayuda.*

### **Comerciante de un café**

### **El personaje de la drogadicción**

*El discurso del drogadicto como *personaje social* muestra una regularidad en su expresión lingüística y emotiva. En su lenguaje los objetos simbólicos, las escenas*

descritas, las actitudes hacia las relaciones y las intenciones que organizan el pensamiento del drogado, dibujan el perfil de una identidad cultural, un sistema de relaciones sociales y de parentesco que corresponden a la estructura narrativa de una historia que se reproduce como un modelo en el discurso social del drogado. El drogado se inscribe en un código de *acción e interpretación* de la realidad en el que ocupa un lugar designado para tal propósito; ha aprendido su lenguaje, la identidad y la lógica de un sistema de presentación social y de intercambio simbólico que no sabe decir de dónde viene, pero que actúa como un don heredado. Literalmente el mito lo habla y él reproduce una actuación social como personaje. La identidad social del drogado es la representación moderna del mal y la enfermedad, el vicio, el delito, el cáncer de la sociedad, el flagelo, la podredumbre y la perdición del pecado.

La personificación del mal que el drogado actúa expresa los contornos de esta identidad social; es una voz colectiva y una actuación ritual que escenifica una imagen de sí mismo, un diseño corporal, un estilo de actuación y una estrategia relacional. Cada gesto es una actuación, estar drogado es un proceso que se aprende del grupo y el código correspondiente de las drogas apropiadas para ello. El ritual del drogado lo posesiona y lo posiciona en un lugar en el mundo. El poder del mal y del misterio que ello conlleva determina la exclusión social y la inevitable secuela de una inclusión poderosa en la vida social de las comunidades. Las drogas y los drogadictos no organizan a la sociedad, pero ilustran una forma de organización social en el que las fracturas de la sociedad se vuelven evidentes.

El drogado es una imagen social, un cuerpo ritual y un pensamiento mágico que expresan la experiencia de una vida al borde de la regla cultural, de la norma social; una actuación fronteriza en donde los roles simbolizan la posesión o el éxtasis que la experiencia le asigna; una identidad organizada en un discurso estructural y un sistema de actos regulares que trataremos de observar en el diario personal de un joven de 23 años en el periodo de tres meses.

El joven drogadicto es un habitante de la comunidad, pero como muchos de ellos, se mueve constantemente en diferentes lugares y regiones. Esta movilidad

territorial es parte de la vida cotidiana de muchos jóvenes que deambulan de un sitio a otro. El diario personal de este joven se obtuvo y es utilizado para la investigación con la anuencia del autor. Lo realiza en el periodo de ingreso a la organización de rehabilitación dentro de la cual se establece el contacto y la relación con él. El propósito de utilizar el diario autobiográfico es *mostrar el pensamiento y el discurso de un grupo social representado por un actor en una situación particular; vivir la expectativa de un ritual de cura y rehabilitación en el cual se dibuja la identidad social de los drogadictos.*

El análisis realiza una distinción en la escritura que corresponde a dos ejes de observación: el primer eje de observación destaca los aspectos estructurales de *la identidad social del ser drogadicto* (en negritas), y el segundo eje manifiesta *la estructura emotiva del narrador* (cursivas). En muchos casos la distinción con negritas o cursivas remarca la expresión lingüística de la identidad social y la estructura afectiva del discurso.

La distinción de los dos ejes sirve para ubicar, en el lenguaje y el discurso, los elementos referenciales del mundo social de los adictos. No se pretende realizar un análisis clínico de lo escrito por el joven drogadicto, sino destacar los elementos estructurales de la actuación, el pensamiento y el sentimiento de un actor social, de un personaje social.

### **Diario autobiográfico de una experiencia de drogadicción<sup>238</sup>**

#### ***La experiencia frente al límite***

En la primera parte del relato autobiográfico se muestra la imagen social del drogado en tanto personaje *distinto* al mundo que lo rodea. La identificación con el mal como esencia su ser lo caracteriza emocional y cognitivamente. El adicto se muestra como un ser de excepción en cuyo valor social se reconoce la posesión de rasgos y gestos que lo excluyen del mundo de los otros. El personaje social del

<sup>238</sup> ARAUJO MONROY, R., Adicciones y proceso de rehabilitación, Serie Temática ADICCIONES, Ed. Nandela, México, 2008, p. 125.

drogadicto actúa permanentemente una experiencia teatral frente al límite; ambigüedad ritual que le permite oscilar entre el adentro y el afuera. La drogadicción es una marca que se sustenta como cualidad y defecto al mismo tiempo, el que se droga y asume esa identidad queda sellado para estar fuera del mundo de los otros.

Describimos ahora el contenido del diario del adicto confeso y en proceso liminal para dejar de serlo.

#### **Lunes 16 de Marzo...**

*No es fácil dejarme de drogar, pero si no lo hago no sé dónde voy a terminar, sí, sí lo sé. Hoy E dijo unas palabras que me llegaron; "llamarada de petate", no me gustó pero es la verdad, así soy exactamente, "llamarada de petate".*

Por qué me tienen que venir a dejar, por qué tienen que recogerme, por qué mi vida transcurre sin saber exactamente qué es lo que quiero, no me siento feliz, tengo ganas de llorar, *me da coraje ser así como soy*. Cuando dejo de drogarme tengo muchas preocupaciones. No estoy tranquilo y ando de un humor que sólo en la casa me aguantan, "a veces". No quiero seguir escribiendo. ¡Basta de pensar en mí; en lo que piensen y digan!, quisiera que no me importara.

R. me da un poco de aliento. Rescatar algo bueno de todo lo que he pasado. Va a hacer un milagro que deje de drogarme. Estando en la organización me siento mejor. Ayer y hoy no me drogué y eso ya es ganancia.

#### **Martes 17 de marzo...**

Así como yo no tengo paciencia para con los demás, tampoco los demás tienen por qué tenerla conmigo; si yo he sido déspota con los demás, ellos también lo son conmigo. Cuantas y cuantas veces he recibido apoyo y comprensión de toda mi familia. Ahora me doy cuenta que están cansados de mi comodino modo de vivir. Por todo esto y muchas otras cosas más, *me dan ganas de huir lejos, sí muy lejos. Para la mayoría de la gente con quien he convivido resultó insoportable.*

**Quisiera morir.** Es de cobardes, ya lo he escuchado más de una vez, pero qué importa, *"muerto el perro se acabó la rabia". Dios, también a ti te he fallado, pero por favor no me dejes, dame fuerza y remueve mi corazón y dame el valor para abrirme camino cuéstemelo que me cueste. Me siento cansado.*

Me saca de onda no llevarme bien con los demás. He querido ser más que ellos y las consecuencias las estoy pagando. ¿Será todo esto un pago a todas mis maldades? si lo es, cóbrate de una vez por todas y déjame en paz.

Qué puedo hacer yo si todo lo que intento me sale mal. Quítame esas asperezas de mi persona, me duele ser así. No quiero seguir siendo yo. Quiero que entres en mí y seas tú quien hable, quien piense, quien actúe.

Tengo necesidades y es necesario conseguir trabajo. Ayúdame, quítame complejos y miedos, enséñame a valerme por mí mismo.

Ayer y hoy no me he drogado, a pesar de que los compañeros (algunos) lo siguen haciendo. Me invitaron pero no quise, tuve ganas de agarrar el chocho, pero no lo hice, no me costaba nada, es más, se me antojó, era lo más fácil pero, y luego qué hacer ¿volver a empezar una vez más?, simplemente no lo hice.

P me dio una lección que no voy a olvidar en un tiempo. Es duro pero me están dando una prueba de mi propio chocolate. Me tengo que bajar de mi nube, de otro modo no habrá lugar en donde pueda estar en paz con los demás.

### **Miércoles 18 de marzo...**

Sigo teniendo sueño extraños, en el día de hoy por ejemplo, *me soñé con un primo drogándose y escondiéndome de la gente*, también discutía con mi primo, ahora que lo recuerdo, el ya está más tocado que yo *"a punto de quedar en el avión"*. Las últimas veces que cotorreé con él, **estuvimos a punto de sacarnos de onda**, él cuidándose de mí y yo de él.

Me parece sacado de onda, no sé que transa con mis abuelos; como que no están a gusto con mi presencia, pero directamente no me dicen nada. Tenía muchas ganas de ver a mis jefes y **decirles los sacones de onda que tengo**, pero se me hace como ir de chillón y ni madres, yo mismo tengo que enfrentar mis problemas. Si para mis abuelos resulto una carga, ni modo, se tienen que aguantar. Ya llegará el día en que les corresponda con creces todo el paro que en este momento me están haciendo.

Si no fuera porque me dan alojamiento, comida y todo lo necesario para sobrevivir, no estaría asistiendo a este lugar para rehabilitarme.

**Por favor Señor, dales tolerancia y a mí, discernimiento para saber en que estoy fallando.** HIJ también me está ayudando bastante, tengo unos días sin drogarme y eso no lo podía lograr estando en casa.

Tengo ganas de conocer a una chica para convivir con ella, platicar, conocerla, pero me da miedo hablarles, que tal si me mandan lejos por aventado o por flaco, sé que les gustan las pompas y si yo no tengo, estoy plano. Tal vez por ahí ande alguna despistada que me guste y que le guste tal cual soy con todos mis defectos y virtudes.

**Por eso tengo ganas de dejarme de drogar, para formar una familia y tener hijos.**

¡Sería bonito!

Lo siento por P la estimo mucho, se parece tanto a mí que no puede engañarme, ojalá agarre la onda, por su propio bien.

Tenía la idea de qué era una terapia y no es solamente una charla, bueno así lo tomo ahora, y eso me quita un gran peso de encima. Me gusta el taller de talabartería, el instructor me hace recordar a M un primo el cual yo idolatré por mucho tiempo cuando yo era chavo, tenía ocho, nueve, o diez años aproximadamente, yo quería ser como él, en todo lo imitaba. (No aceptes imitaciones).

No sé si les gusta pero ésta es la forma en que me gusta expresarme. **Soy libre y tengo derecho a ser feliz.** No tendré miedo de expresar lo que siento y pienso, eso lo leí en un libro que decía la autora a sus hijos. **Es como si mi propia mamá me lo estuviera diciendo en persona, y como en la vida real nunca me lo dijo lo tomé como si lo hicieran.**

Me siento bien, platiqué con mi papá más que con mi mamá, a los dos los quiero por igual, pero **con mi jefe si me manché gacho, al grado de pegarle, no sé qué paso en ese tiempo y me arrepiento y ojalá que él me comprenda. No era yo, estaba confundido, era yo muy rebelde.**

Me regalaron unos gallos y me siento emocionado, tal vez mi tío quería matar a uno para comer, pero no me hablan claro y yo sin una mala intención tomo decisiones a mi conveniencia. Pero cómo voy a saber de sus intenciones si también él se queda callado. Espero recompensarles pronto regresándole huevo o carne. **"Dame fuerzas señor"**  
**Gracias.**

### 19 marzo de marzo...

21:00 hrs. p.m.

*Sigo teniendo sueños extraños en los cuales me sigo drogando. Mi subconsciente la sigue extrañando, pero al despertar pienso en no hacerlo. Es más bonito vivir las cosas al natural. Me gustan las emociones fuertes y que más fuerte que el enfrentar los achaques de la vida sin la droga.*

Hay una chica que me llama la atención, la encuentro cada vez que salgo de la casa, en la mañana. Es linda pero cómo hablarle, tengo miedo de que me rechace, la veo un poco morrita, no sé cuántos años tenga, tal vez unos dieciocho, ojalá supiera que yo también le gusto para poderle hablar con más confianza; es más, ni siquiera para ser mi novia, sino para poder platicar, no es cierto, miento, si me gustaría declarármele, pero antes tendría que hacerla mi amiga y poder charlar. No quiero precipitarme, cuando lo hago me toca llevarme cada chasco. Es más, estoy bien flaco y a ella le han de gustar altos y fuertes, quién sabe, **es parte de mí loquera.**

Me saca de onda tener que seguir esperando el resultado de la recepción, le estoy echando ganas y todo pero presiento que me van a decir: "tu lo que necesitas es un grupo", así es que cámara, llégale a chingar a su madre, chicos perfectos no queremos, no por lo que sea, sino porque así me siento. Como si conmigo se fueran a rayar. Estoy bien

tronado, pero si lo digo es porque me quiero dar a conocer tal cual soy, y me ayuden a ubicarme, ya lo han estado haciendo.

E es un ángel y el padrino de HIJ también, cada que me saluda y da un abrazo, aparte de verme fijamente a los ojos, me inyecta ganas de seguir adelante. **Siento la presencia de Dios** dentro de la casa, aunque no veo ninguna imagen de él.

Hoy tuve el día ocupado, me hace bien hacer algo y cansarme. Estuve limpiando unos cuartos con pasto y sacando la tierra, eso me hace sentir bien, me siento útil, aunque siempre me llega y me es molesto que hagan comentarios de los hijos a los que todo les dan, y que todo tienen sin constarles nada, tal vez porque en mi caso así sucede.

Esto me motiva a lograr cosas sin que tenga que depender de la familia, pero de un modo u otro, termino dependiendo de algo o alguien. Hago muchos planes para mi futuro, sueño con tener un terreno grande y poder sembrar verduras, hortalizas, tener animales, etc. Logrando eso me sentiré realizado en la vida, (plantas y animales) para un autoconsumo, empezar primeramente abasteciendo la familia, después por qué no, a la cuadra y después al barrio, y así poco a poco, crecer y **darle una lección al gobierno**, que el ojete no hace otra cosa más que explotarnos y tenernos entretenidos en cosas que sólo ellos saben para no desarrollarnos como potencia.

Mi abuelita y mi tío me piden paciencia, también mi papá y mamá, y sí, si la voy a tener, porque tengo la esperanza de que pronto saldré de mi problema. Empiezo a sonreír y eso me gusta. El deporte estuvo chido, súper, tuvimos más unión.

## 20 de marzo...

Viernes, fin de semana (10:00 p.m.), algo peligroso para mí, *"me dan ganas de reventarme"*. Al salir de HIJ, tuve que regresar a la casa de los abuelos a recoger el diario, no lo podía dejar, es algo muy importante en mi recuperación.

He sentido ganas de drogarme, de pasar a visitar a uno que otro compañero, pero he decidido esforzarme y no hacerlo, me cuesta trabajo. Traté de seguir mi camino sin desviarme y lo logré, llegué a casa sano y salvo, pasé lo más difícil, ahora viene lo más cabrón.

Tengo en este momento un ligero dolor de cabeza, dormiré con mis papás esta noche y quiero estar cerca de ellos. H, mi hermano, ya llegó y eso me tranquiliza. Tengo que tener calma, llegó a casa y es como si quisiera poner todas las cosas en orden, en ocasiones presiona demasiado a mi mamá, con preguntas como para saber qué hace y yo decirle cómo hacer mejor las cosas y sé que estoy mal, prefiero aunque me cueste trabajo no meterme. A mi mamá la noto un poco neurótica, a H lo noto distanciado y a papá cansado de tanto trabajar, y para qué, para darnos lo necesario. Deberían disfrutar lo que tienen,

pero sus niñotes se lo impiden. Mi mamá planchando y siempre entregada al hogar. No ha recibido recompensa a su labor, qué poca de mi parte.

Hoy no me drogo, ni mañana tampoco, tampoco pasado y espero en Dios y con la ayuda que estoy recibiendo, nunca jamás. Necesito recobrar su confianza.

**Señor, ayúdame a controlar mis palabras, es a ellos a quién más daño he hecho y es con quien más necesito reparar daños. Gracias señor.**

Mañana espero atender a los animales e ir a trabajar con papá. Hicimos planes para ir a misa y eso nos ayudará a unimos y limar asperezas. *Cuida Señor a todos los que tengan problemas con drogas. Amén.*

### 23 de marzo...

Estoy emocionado, la cerveza de ayer me provocó remordimientos, más que nada por mis papás, creo que en verdad me he manchado y no es justo seguir así. **Tengo derecho a probar cosas distintas, he vivido lo peor, es necesario resurgir de las tinieblas hacia la luz.** Trataré de esforzarme sin perder la mira en Dios que es quien me guía y fortalece.

La primavera llegó junto con el amor. Me la paso soñando y fantaseando.

El que espera, desespera, y a mí me es difícil esperar. *Ayúdenme, no quiero volverme a equivocar.*

### 24 de marzo...

Me siento aturdido todavía, "un poco"; no tenía la intención de hacerlo, ni siquiera lo había planeado. Las cosas se dieron por sí solas. Lo que pasó es que el día de ayer lavé la pileta y mi abuelo me dijo que la pintara, era tarde y no teníamos tinher, **me mandaron a comprar pan, un refresco y pase por el tinher.** *No tuve ganas de inhalar, además creí que le estaba ganando la partida a las drogas,* había tenido voluntad de no hacerlo y que pasa, el día de hoy iba todo bien, me sentía bien, motivado y toda la onda, incluso la relación con mi tío y abuelo había mejorado. Sabía que tenía que pintar la pileta y que iba a trabajar con tinher, pero no me preocupó, **simplemente no iba a inhalar.** No tenía que hacerlo, en fin, preparé mi pintura y empecé. **Al estar dentro, percibir el olor, me fue agradable; pensé que en mi situación de drogo estaba mal hacerlo yo, pero quise sobreponerme a eso.** No lo hacía con la intención de drogarme e imaginé que si había empezado, tenía que terminar. Me puse bien mafufo, la criada de mi tío se dio cuenta junto con una vecina y abuelas, y que pasa, otra vez a sentir remordimientos por todo, "lo hubiera dejado", "debí de haberles avisado que no debía de hacerlo" pero fue demasiado tarde, *no había remedio ya. Nunca agarre la mona, pero con el simple hecho de estar dentro, valió madre.*

Hoy estando en la sala me acordé de la palabra **mojigato** y qué onda, creo que ése soy yo, no me gusta pero mis hechos así lo demuestran, que grueso, no me gusta, con qué

cara me puedo presentar después de tanta hipocresía, *hablo de Dios y quiero que me ayuden, cuando en el fondo estoy que me lleva la chingada, con ganas de mandar todo a la goma*. En estos momentos cuando me siento así, es cuando quisiera desaparecer, esconder la cabeza en la tierra, como avestruz, *cómo es que hay en mí tanta mentira y falsedad "estoy podrido, echado a perder"*. No sirvo, no creo tener remedio, **cómo cambiar algo que llevé por dentro y que ni siquiera yo me doy cuenta**, cómo luchar contra lo que no ves, ni sientes, **simplemente lo traes dentro**. Está muy cabrón, *esta enfermedad es muy cruel. Fallé, quiero otra oportunidad, la exijo, no sean gachos, denme chance*.

**Vi una película y me identifiqué con el personaje, el esposo que es alcohólico y que cree engañar a todos, terminan matándolo, la película se llama "una familia perfecta"**.

"Padre nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre. Vénganos a nosotros tu reino, hágase señor tu voluntad en el cielo como en la tierra, perdona señor nuestras ofensas, **no nos dejes caer en tentación y líbranos señor de todo mal.**" Amén.

#### **25 de marzo...**

*Estoy dejando las drogas y es como un animal que está quieto dentro de mí, con aparente calma, serenidad y paciencia, la cual sólo se detiene por un momento, pero al momento de salir, sale con mayor fuerza sin medir consecuencias.*

Durante las actividades de HIJ, me sentí bien al hacer ejercicio, me incomodaba que hubiera tanta gente y que de repente una que otra, nos viera haciendo ejercicio **como loquitos**. Eso fue al principio y conforme transcurría el tiempo se me olvidó y terminé desahogándome al gritar y esforzarme por ganar en el juego de béisbol (me hubiera gustado estar en un lugar cerrado y no estar a la vista de todos para evitar murmuraciones). *No sé porqué ahora me preocupa tanto lo que digan y piensen de mí, si antes me daba igual, "era mi vida y a ellos qué les importa lo que haga o como fuera" (en fin, estuvo padre).*

Me gustó ver vestida a E de primavera, no lo quería decir pero, creo que a los demás les gusta y a mí también. En fin, no son cosas que me deban de interesar, creo yo, por mi propio bien, no debo confundir las cosas, lo siento pero tenía que decirlo, y espero no la cambien.

Por la tarde traté de ocuparme en algo, y por lo visto tengo trabajo hasta de sobra, que pena, se me empiezan a juntar el trabajo; que arreglar lo del refri de mi tío, ya me atrasé con lo del jardín y en cuanto lleguen los materiales de la bomba, instalaría. No me voy a preocupar, poco a poco se deben de ir dando las cosas.

Estuve esperando a mis papás a que llegaran del coloquio y sentí que estaban tardando, *me imaginaba algo malo*, tal vez la patrulla los detuvo o algún accidente, un robo, tantas

cosas, que traté de guardar calma, pero sin dejar de pensar. Imaginaba que podíamos quedar solos y eso me preocupa. Son cosas del destino pero cuando llegue el momento de enfrentarlo, no sé cómo voy a reaccionar. Creo estar consciente de su muerte o de algún hermano, pero vivirlo en carne propia será muy difícil. *Tal vez pierda el sentido por todo y sea el momento de reventar.*

*Lo curioso es que cuando llegaron, después de estar preocupado y toda la onda, me sentí enojado, ¿qué acaso no saben que me preocupó o que tenía ganas de decirles algo?, es feo estar esperando y estar con la angustia. "Cuántas veces no lo hice yo con ellos". En fin, después sentados a la mesa, mi papá, mi abuela y yo, estábamos platicando y busqué la forma de meterme en la plática para decirle que si iba a venir al casamiento de una prima, son padrinos de anillos y si él está vivo, por qué tenía yo que ir en su representación. Quiero que deje un poco el trabajo y que nos dedique más de su tiempo, lo sabrá todo, sabrá mucho de electricidad y plomería, pero de nosotros no sabe nada. Me saqué mucho de onda y no le quise reprochar nada, pero sí le dije que hubiese preferido no tener todo lo que nos había dado, pero que estuviera con nosotros, hubiera sido mejor. Me detuve, dejé de hablar, sabía que estaba mal, que no tenía porque reprocharle nada, él a su modo nos quiere y nos lo ha dado todo, "esa fue su forma de querernos" pero una palmada, un beso un abrazo, ¡cómo lo hubiera querido!*

Pero no es tarde, me siento bien saludarlo de mano y tal vez hasta darle un abrazo. **Una vez le golpeé y muchas veces quise hasta matarlo, que mal he estado, una rebeldía pendeja que hasta ahora la veo y creo que es la que mi hermano trae en estos momentos,** tal vez conmigo o con ellos o a la vida, no sé, me gustaría que él también recibiera ayuda.

A pesar de todo no estuvo tan mal este día, altas y bajas a pruebas de error, pero ahí voy. No desistiré, ni una chela, tampoco un toque, ya ni siquiera ni un pulque que es natural, menos cigarro, ojalá y todo tienda a mejorar. Estoy comiendo mucho en exceso.

**"Gracias por todo". Amén**

**26 de marzo...**

**Estoy durmiendo mejor, ya no he tenido sueños con drogas o persecuciones,** incluso me siento más tranquilo, tenía el delirio de persecución y me imaginaba cosas (eso creo), ahora que recuerdo este fin de semana que salí de casa al sonido, los feos siguen rodando la casa, imagino que andan sobre mi, pero se las van a pellizcar porque ya me estoy rehabilitando. En fin, **hay algo en mi persona que me hace sentir superior, como que trato siempre de no quedarme a tras, son loqueras en mi cabeza tonta.** Por ejemplo, me paro en la mañana y me veo y me siento fuerte, así como bien mamado, salgo de la casa sintiéndome casi casi un artista de cine y qué pasa, cuando subimos a la micro un vecino le dice a mi tío: M. está bien delgado, y sale; me pinche el ego, me desinflatito,

me ubicó en mi realidad y claro no me gustó, tuve que intervenir en su plática y contestarle de mal modo, después reflexione y cambié de opinión. Es mi verdad, estoy flaco, pero el que me lo digan me sacan de onda, al final de cuentas que les importa, soy yo, por qué no mejor se fijan en sus nal...s, a él no le gustaría que le dijeran que está cabezón y vacón, **en fin es parte de mi locura**. Espero tomar las cosas con más calma y por el lado amable. "Me bajan de mí nube y es grueso".

No recuerdo su nombre pero el compañero de Jalalpa me dio mucho con su experiencia. Siento que me hago el sufrido y que lo que he vivido no es nada comparado con su vida y eso me da ánimos de seguir, no tengo por qué seguir sufriendo por pendejadas. Me da gusto ver a P, V, y a G en residencial, ojalá se les dé la oportunidad de rehabilitarse. ¡suerte para todos! No me dicen nada pero noto que mis abuelos y tío, no están contentos con mi forma de ser. Algo les molesta y me gustaría saber qué es, no quiero faltarles al respeto. Necesito de su ayuda y de hacerlo **me van a mandar directito al averno**. Ojalá y puedan aguantar un poco más. "Han de creer que me las estoy veraneando nada más" y si, no se equivocan, me la estoy pasando de a jefe. Necesito valerme por mí mismo y dejar de estar viendo caras o pidiendo favores. "*Mentira ... necesito ayuda de todos.*"

#### **27 de marzo...**

Son las ocho por la mañana. El día de ayer fue algo especial, *en el fondo tenía ganas de drogarme* y tenía la esperanza de que se suspendiera la actividad deportiva, no fue así y ni modo, tuve que entrarle, al principio estuve haciendo los ejercicios sin muchas ganas, aparte de que había chavos viéndonos y no sentía la libertad de hacerlos bien. "Sentía las miradas y sus comentarios me molestaban", poco a poco se me olvidó y terminé la actividad con gusto. Me siento bien al jugar y gritar, sudar y hacer esfuerzo, aunque me gustaría hacer otras actividades como jugar fútbol, frontón y *los ejercicios no hacerlos a la vista de todos*.

He sentido un sacón de onda con V, aunque se vea pelón y tal vez me de vuelta, pero algo me saca de onda, tal vez sea porque está recibiendo todo el apoyo del padre y de dos tres, y él lo agarre de cotorreo, aparte de que nos presume de los paseos o fiestas que tiene. Con los demás trato de sobrellevar la acción para evitar problemas. Hay veces en las que prefiero estar solo sin que se tengan que meter conmigo. En la fiesta anduve sacado de onda, (me sentía bien por no tomar y fumar), *pero lo que respecta a mi relación con los demás estuve de la chingada, pinche gente metiche, que le importa, que nada más están criticando (yo creo), me saca de onda que hablen de mi, lo que quieran decir, que lo digan al chile y no con sus pinches indirectas.*

Necesito independizarme y ya no quiero que me esté acompañando mi tío.

## 28 de marzo...

Sábado, 10:50 de la mañana.

Me siento mejor, estuve reflexionando y creo que yo soy quien juzgo y critico a la gente, si así se puede decir. Lo que pasa es que no lo aceptó pero en el fondo lo hago, no me gusta ser así. Estudiar y analizar a la gente, es feo. Eso lo aprendí en el grupo, escuchar a los anexados y después subir a darles la ubicación como si yo realmente hubiese estado capacitado para hacerlo. No lo niego y tal vez muchas veces tuve la razón pero muchas otras veces no.

Estando en la fiesta de ayer y no tomar ni gota de alcohol, me hizo tomar una actitud de observar a los demás y ver de qué modo actúan, en algunos vi cómo las copas los iban transformando, al grado de cambiarlos, se notaba en sus rostros y en sus acciones. En fin creo que por eso les caí gordo. Trato de cambiar esa actitud, quiero dejar ser a la gente y que al mismo tiempo la gente me deje ser. Eso sería maravilloso. Estoy contento aparte de trabajar y batallar con la gente.

Al llegar a casa, salimos de compras a la comercial, algo que hacía mucho que no hacíamos y menos la familia completa, todos fuimos y es algo muy chingón, "me da ánimos de seguir".

**Quiero ver a la familia unida a pesar de todos los problemas y sacones de onda que hayamos tenido. Con altas y bajas pero ahí vamos, eso creo.**

Mi mamá se contiene cuando estoy yo, creo que está mal de los nervios, la noto sin ganas de vivir, no es la misma de antes, eso me preocupa, a parte de que no le tiene paciencia a mi papá y él tanto que trabaja, son sus broncas tal vez estén cansados uno del otro o quién sabe y me gustaría saber qué pasa. No me gusta verlos peleando y mucho menos que trate de aparentar cosas que en el fondo no sientan. ¡Está cabrón! ¡Ojalá Diosito les ayude!

Me preocupa H, al igual que L, me siento algo responsable de la desintegración que había. "Un saludo para E y un abrazo fuerte para todos los que conforman HIJ".  
¡Gracias!

## 29 de marzo

Parece mentira pero ya son muchos años los que llevan batallando con nosotros, los cuento a todos porque no sólo yo he colaborado para truncar sus ilusiones. Tanto esfuerzo y esmero para nada, ¡que poca madre! yo no hubiese aguantado tanto, me cae. Valen oro, son puritito corazón y yo buscando la razón del porqué se ven cansados, agotados. **Mi mamá por su parte apática y sin sentido a la vida, (como yo cuando me drogaba) y papá gastando su último suspiro de energía. Qué poca madre, no sé cómo puedo seguir así, viviendo la vida sin pensar y preocuparme aunque sea un poquito por ellos. Se**

me ocurrió preguntarle su edad a mamá y que tiene 46 años y papá 50, no lo sabía, cómo nunca me he preocupado ni siquiera de su cumpleaños para felicitarle, mis regalos han sido preocupaciones y desvelos y ésto en las fechas más conmemorativas y me extraña verlos así. ¡Qué poca madre!

Espero al menos por hoy no volver a causar más problemas, quisiera al menos en una mínima proporción, hacerles olvidar esos mal sabores que les ha hecho paladear.

**Con ayuda tuya chuchito, y con la de los demás, concédeme ese deseo, te lo cambio por todos los demás que te haya pedido, acéptalo, tóname a mí en prenda y dale a ellos un poquito más de voluntad. ¡No quiero drogarme! Tengo planes para mañana, si es tu voluntad, que así sea.**

Invité a mi carnal para asistir el miércoles, ojalá que no me este adelantando a los hechos. Necesito calmar mi bocota que sólo *la abro para incomodar a la gente o para juzgar*, y que mal me ha hecho.

**La policía me sigue buscando pero no se les va a hacer, ¡chinguen a su madre los policías y el pinche gobierno corrupto! “Un día de éstos los mato o les pongo una bomba, para que vean lo que se siente (ojetes). ¡Viva México cabrones, aunque sea güero!**

“De puritito Michoacán y Guanajuato” y a mis paisanos de Guerrero, Chiapas, Hidalgo, Veracruz, Puebla, Oaxaca, San Luis Potosí, Toluca, Tabasco, etcétera.

No desistan que llegará el día en que nos unamos y hagamos una revolución y a chingar a su madre tanta explotación de nuestro país, pinches gringos, japoneses y demás ojetes, que sí saben aprovechar lo que tenemos, y eso nos pasa por ignorantes, ni pedo, “la educación como base de nuestro crecimiento a ver si es cierto que nos siguen mangoniando”.

No tengo ortografía, ni muy buenos modales, pero sí un corazón sincero. Es todo y eso tengo y con eso hasta me sobra.

**30 de marzo de 1998**

10:50 p.m.

Acaban de llegar unos amigos a chiflar y tenía ganas de salir, aunque sea para saber quién era, pero al ver a mis jefes que luego luego se sacan de onda, preferí no decirles nada para que se queden tranquilos. **Sé que esos cabrones no me buscan a mí, sino a la droga y sólo por hoy no se les va a hacer.** Si quieren droga que la busquen en otro lado, al fin que ya saben dónde y quién la tiene, que por favor me dejen tranquilo, tampoco quiero tener problemas con ellos, **es mejor sobrellevarlos, además la tira anda recio y siento que cualquier movimiento en falso y me agarran.**

Me he sentido mejor, este día estuvo lleno de sorpresas así como de enseñanza, por un lado cuando salí con mamá a caminar en la mañana y platicar de problemas con mi tío y jefe, creo que se aliviano un poco, además conviví con ella, cosa que había quedado atrás.

Mi hermano me ve sobrio y eso ya es ganancia (me gusta verlo llegar a casa sin alcohol),” no sé por cuánto tiempo”, también lo invité, no sé si venga.

Acompañé a mamá al mercado e hicimos unos pagos. Mi jefe a chambear, me siento algo culpable por no ayudarle pero estando con su amigo o ayudantes, me hace sentir incómodo, *“como si fuera yo un inútil que no piensa y que tampoco sabe trabajar”*

La verdad es que mi papá sabe mucho en cuestión del trabajo, que creo nunca poder ni siquiera igualarle y mucho menos retomar el trabajo que realiza. “Es mucha pieza para mí”, además he quemado muchas de mis neuronas y casi no memorizo las cosas y eso de la razonada me cuesta mucho. Prefiero hacer cosas muy independientes a las que él hace para evitar conflictos. Tampoco sé para que soy bueno. Me atraen más las labores domésticas, que trabajos de plomería y electricidad, aunque es bonito saber de todo, son conocimientos básicos; sé qué me gustaría tener, así como de mecánica, hidráulica, etcétera. Me gustan tantas cosas que no sé por cual decidirme. En fin.

La sorpresa fue que llegó G a la casa, por qué chingados se tuvo que aparecer; cómo tenía ganas de no verla y mucho menos de hablar y se dio todo lo contrario. Nos faltó tiempo para seguir platicando, yo siempre traté de guardar distancia sin precipitarme, me dio gusto verla pero no lo quise demostrar, pinche G me la vas a pagar, esta espina todavía la traigo bien clavada, me sigue gustando pero no soporto la idea que se encuentre con alguien más. La quisiera para mi solito, dándole lo mejor claro. Está cabrón y mejor me bajo de mi nube rosa, no quiero alimentar ese deseo.

Pasando a otra cosa ... no dejo de regañar a mi modo muy sutil a mamá, la sacó de onda, como si quisiera decirle cómo son las cosas, no debo ser así, ojalá me comprenda y perdone todas mis metidas de patas, para con ellas dejar de orientarla, es lo mejor para mí, porque cuando me conteste no me va a gustar.

**Fui a la iglesia a dejar una veladora para reforzar mi fe y pedir por los demás.**

Ya tengo mi credencial de elector, sólo me falta la cartilla, pero eso es otro boleto, ¡chao!

E pienso en ti y en J. A. también en los compañeros que están internos, ¿cómo la estarán pasando?, saludos a el padrino. Fin.

### **31 de marzo...**

Estoy desesperado por recibir la respuesta de la evaluación. Me saca de onda estar a expensas de lo que decidan. No debo de decir esto, creo que el ser honesto con lo que pienso me trae problemas, pero así lo prefiero. **Tengo que retomar el curso de mi vida porque en verdad me estoy quedando sólo. No soy ni de aquí ni de allá, a veces culpo a la familia por ser así (mi carácter, en mi forma de ser, mis modos, todo), creo debérselo**

a la herencia que me han dejado, a todos critico, en todo me fijo, me gustaría verdad ser sencillo y poderme llevar bien con el gente.

Algo que estoy aprendiendo es que tengo que ser más prudente con mis comentarios, aunque cuando los hago no predispongo alguna intención, si no que después reflexiono y me doy cuenta que pude haber herido o tocado un punto que incomoda a la gente en general, contando principalmente a mamá, papá, hermano, abuelita, tío, abuelo, etc...a los más cercanos a mi.

Necesito conseguir empleo y demostrarme que puedo, aunque sienta temor, pero no siempre voy a estar buscando lo más cómodo a mi conveniencia, eso creo yo.

**Sólo cuando estoy mal me acuerdo de Dios**, ahora que me empiezo a sentir mejor le quiero agradecer su gran ayuda y como siempre, pedirle que me de fuerzas y me perdone mis fallas durante el día. Amén.

*Tengo mi cerebro muy quemado, el solvente y las drogas en general no hacen caricias.* Estoy leyendo un libro, revista o cuento y tardo horas para acabarlo, eso sí, lo termino rápido se me calienta la cabeza, así como tengo que darle varias repasadas para comprender lo leído. No estoy acostumbrado a leer y mucho menos a razonar y retener lo leído. S. O. S.

**Ayúdenme a encontrar la salida, no me abandones en esta isla de incomprensión. A mi corta capacidad quisiera encontrar el mejor camino. Si ustedes saben de lo que me pueden ayudar háganmelo saber, se los agradeceré por siempre eternamente.**

Atentamente. M Á R C

15 de abril...

Hola señor, creo que he estado alejado de ti por no platicarte que lo que escribo en mi diario. Siento que necesito de tu guía, en verdad todas las cosas que hago poniendo plena confianza en mi fuerza, voluntad y decisión, no salen bien. Tu sabes más que nadie quién soy, te quiero y necesito. Dame fuerzas, quiero cambiar de vida, ser más agradecido con los que tanto, tanto me han dado, y de algún modo poderles corresponder... te lo pido señor. Amén.

Tengo la necesidad de hablar cosas que no puedo olvidar, y que de vez en cuando recuerdo:

G fue a mi casa hace poco tiempo y me dejó una espinita clavada, no sé si todavía le intereso o únicamente fue por curiosidad de ver cómo me encontraba. De mi parte la sigo queriendo y me gustaría regresar con ella, estaría dispuesto a olvidar el pasado y realizar una nueva relación. Me gustaría preguntarle, tener un tipo de confrontación frente a frente, uno a uno, cara a cara.

Sería padre regresar, pero si me rechaza, ¿qué haría?, sería un tonto por ilusionarme, ¡maldita sea!, ¿cómo saber?

Mañana en cuanto tenga oportunidad lo voy a comentar, quiero ser más fuerte para soportar el madrazo.

**En cuanto a mis padres, duele verlos así, separados.**

*Tengo miedo que papá desaparezca, (muera), él es la mano fuerte de la familia, después le sigo yo, y veme no he sido capaz de cambiar y poderles ayudar y, cuántas y cuántas veces no he prometido, cuantas más he probado en centros, sin contar en las que yo mismo hago esfuerzos tratando de salir de este hoyo, sin conseguir nada. No debo masoquearme... pero es verdad.*

Esta vez tiene que ser distinto, vale la pena el esfuerzo. Ésta va a ser mi meta: **tengo que terminar mi proceso, si hasta hoy no he terminado nada de principio a fin, es una buena oportunidad de comenzar.**

¡Gracias a Dios!

**16 de abril...**

Hola señor Jesús, estoy aquí, nuevamente tratando de encontrar el por qué de mi situación. Hoy me gustó haber cerrado un cajón importante en mi vida, el de G.

Sólo me queda esperar el momento en que tenga que verla, si es que tiene que suceder así. No me preocupa tanto la respuesta que me pueda dar, tampoco lo que ella decida, no está atada a mí, ella es libre de escoger lo mejor para su vida.

Te quiero G y deseo que seas feliz. Un beso y abrazo fuerte donde quiera que te encuentres. Pasando a otra cosa:

*Está subiendo y bajando mi estado de ánimo y de mi parte trato de mantenerlo estable, cantando, practicando o haciendo oración, cómo es como logro salir adelante.*

Quisiera platicarles que de chico cuando tenía aproximadamente siete u ocho años, recuerdo haber tenido en la escuela sólo un amigo, el cual me invitaba a su casa para dormir y mi mamá nunca me dejó.

**En la escuela tan solo tenía otro amigo, tenía él que ir a mi casa a jugar, se llama A. Él era más pobrecito que yo, le prestaba mis juguetes y casi nunca o nunca me dejaron salir a la calle. Vagamente recuerdo haber visto una bolsa con algo amarillo dentro (cemento 5000). Hoy comprendo que pudo ser ese el motivo de que me metieran cuando salía. Siento que sólo me aisló.**

En ocasiones me llevaba a la casa de su comadre y yo tenía que jugar con el hijo de la señora, la verdad me sorprendió ver tanto juguete que tenía, ninguno de los míos se comparaba con los suyos, además tenía al hombre elástico y no sólo eso, también al monstruo. Recuerdo que un día de reyes magos, sí me trajeron al hombre elástico, pero

hubo algo que nunca me trajeron, "unos patines", me llegó una avalancha pero nunca unos patines. *Son detalles pero eso creo que influyó en mi vida para ser como hoy soy.*

*También la muerte de mi abuelo, el miedo que tenía para salir al baño, y el tremendo aburrimiento que sentía cuando se iba la luz, la carrilla que me cargaban mis primos.*

*Siempre me costó trabajo para poder concentrarme en las clases, (creía mi mamá que tenía problemas de lento aprendizaje y eso siempre me sirvió para no tener exigencia de su parte), siempre me pidió un seis o siete, no había problema, aunque fuera de panzazo se conformaba.*

"Son tantas cosas que poco a poco tengo que reflexionar".

¡Gracias señor, amén!

Voy a hacer el mismo ejercicio de sexualidad con A, mi prima, así como con una que otra muchachona que hirió mis sentimientos, (es una más aparte de A).

Quisiera tener más voluntad para resistirme a las obsesiones de las drogas, ayer que estábamos jugando en la cancha, **vi a unos chavos atizando y la verdad sí se me antoja...** de haber estado solo, hubiera pedido las tres.

**17 de abril de 1998...**

**Es un día más sin drogas, no las odio pero creo que en mi vida me han estorbado para desarrollarme. Esto es un buen comienzo, HIJ me está dando ese empujoncito que me faltaba, aparte de una pulida.**

En mi servicio de cocina y todo lo referente a respetar horarios de lavandería, tiempo libre, actividades, comida, etc., la relación con lo que pudiera ser un trabajo en una fábrica, en donde todo lleva una orden y el romper alguna norma, es el motivo de suspensión, el castigo o mínimo llamadas de atención.

**Quiero ser aquel trabajador que se esfuerza por llegar temprano y cumple con sus obligaciones.** Una de las recompensas que tendré, es la de sentirme satisfecho conmigo mismo y a lo mejor pueda ser acreedor a un premio por mi esfuerzo y empeño.

Una de las recompensas que tendré, podría ser un aumento de sueldo, tal vez subirse a un nivel más alto, o a algún otro premio adicional. Me gustaría mucho que mi esfuerzo fuera valorado.

"No quiero seguir preocupado por el tiempo".

**Siento que poco a poco me voy comprometiendo más y más al aceptar que mi credencial salga con la dirección de HIJ, también al aceptar que me inscriba en el sistema abierto de preparatoria.**

Esta última es la que más me hace pensar en que si le entró o no, no puede haber medias tintas, estoy o no dentro del programa.

Necesito saber si mi papá en especial está dispuesto a solventar los gastos durante tanto tiempo y aunque así fuera, el tiene un corazón tan grande que con tal de verme bien haría lo posible por pagar, creo.

El problema es que yo no estaría dispuesto a seguir siendo un mantenido, (me gustaría llegar a un acuerdo con HIJ y mi familia).

Es una decisión que tengo que reflexionar más de una vez y antes de tomar cualquier decisión con respecto a la escuela o mi credencial, me gustaría tener un coloquio.

Quiero hacer un esfuerzo doble o triple si es necesario, pero que me cueste a mí... a M. Á el causante de su propio destino. Es a mí a quien le corresponde tomar las riendas, claro y por supuesto que con la ayuda de Dios, de ustedes y la familia.

Una mesa de tres patas, firme y duradera. ¡Gracias a Dios!

R C M Á

#### **18 de abril...**

Tengo un fuerte dolor de cabeza, apenas si me deja concentrar, quiero ver a mis compañeros, me gustaría verlos salir avante.

Creo conveniente dejar a G, dejar que haga su vida, así como yo la mía, y si algún día por azares del destino, nos tenemos que encontrar, podamos saludarnos y platicar de lo que nos pasa o cómo nos sentimos.

Quiero dormir y olvidarme de todo.

Hoy la regué al fumar, soy muy indeciso, me preocupan mis papás, ¿cómo le fue a mi hermana?, ¿ya se alivio?, ¿qué fue?, **estoy cansado de estar encerrado, tengo ganas de coger, estoy hasta la madre, tres años en el grupo y todo en vano. Quiero enfrentarme a la droga de una forma distinta.**

**Señor ayúdame, ayúdame, ayúdame. Creo en ti, dame fuerza, valor, paciencia, serenidad y calma.**

**Confórtame, guíame, sáname, soy tuyo, entra en mí y se tú quien obre, se tú quien hable, se tú quien piense, quiero ser tú, tú mi guía, tú mi salvador. Escúchame, no quiero morir.**

**Dale paciencia a HIJ, sana a los compañeros, danos pruebas de tu poder infinito.**

Gloria a tí señor Jesús. Amén.

#### **19 de abril de 1998...**

*Fue un día difícil, me sentí desconectado, creo que la manía de drogarme y estar fuera de este mundo no se me quita. Pero para eso estoy aquí.*

En mi vida he dejado muchas cosas inconclusas, sin concluir lo que empiezo, es más no recuerdo haber tenido un objetivo fijado en el cual me esfuerce y termine ganador. Sólo

uno antes de que me drogara, practicaba tai kwan do. Esa ocasión me noquearon y me propuse seguir adelante y con el tiempo fui campeón, me costó trabajo pero con una pizca de suerte y valor lo logré. **Al empezar a drogarme, todo fue decayendo, deporte, escuela, novia, todo, mi forma de ser, mis sentimientos, mi sonrisa, mi forma de ver la vida. Sólo me interesaba experimentar con drogas; fue un error muy rico, tal vez su sabor, su sensación, pero ¿y eso qué?, puro soñar, imaginar, sólo eso...fantasías.**

**¡Tan bonitos que son los días!**  
**Sufrir, gozar, llorar, reír, resbalar, levantarse... todo eso pero sin drogas.**

**20 de abril...**

Cuida de mi familia, que L se encuentre con bien, ayúdame a seguir permaneciendo para conocer de mis debilidades y virtudes.

Amén

Me han hecho recordar cosas que por el momento, no quiero platicar.

**21 de abril...**

El día de ayer me arrepentí de lo que escribí. Me gustaría pensar de otro modo. Arranque las hojas, sentí que al dejar lo escrito iban a poder ver en mí lo mal agradecido que soy. No siento la confianza de decir lo que siento, tal vez por miedo a que me tengan que decir lo que soy.

**Todo el día anduve con una presión en la cabeza, no me siento feliz, el encierro me apaga, quiero tener libertad de escoger lo que deseo. *No estoy dando el ancho, siento ganas de botar todo, pero ¿a dónde voy? mis abuelos no me soportan, mis papás estarían únicamente preocupados, ¿qué otra cosa me queda? seguir aquí, no hay de otra.***

**En ocasiones siento que es lo mejor, que me hace mucho bien y en otras creo que no me sirve de nada y que sólo es pérdida de tiempo.** Con respecto a la escuela no me siento con la capacidad para terminarla. Si realmente me analizo, no retengo las cosas y me es difícil memorizar, mi yo interno me dice hazlo, inténtalo, pero mis capacidades reales son otras. Siento coraje de que C tenga mayor habilidad para hacer operaciones mentales, ¿cómo es posible de que ese pinche gordo mamón tenga mayor capacidad? y lo peor de todo es que tiene aires de chingón. *Me duele estar por debajo de él.*

**Sigo teniendo poca integración con los compañeros, me acerco a ellos pero me siento fuera, excluido.** No sé de qué platicar, todo lo quiero ver de un modo serio, no se bromea o jugar con ellos.

El juego de fútbol me distrajo, pero no me liberó de lo que siento. Sigo teniendo la idea de tres meses y ya. Pienso en integrarme a un grupo llegando a T o buscar un lugar en donde ayuden a niños drogadictos.

Me sentí mal por balconear a J sin bases firmes, me sentí un chivatón, y no me gustó hacerlo, mis sospechas no lo fueron acertadas como muchas otras que he tenido.

**Recuerdo cuando mi mamá me dijo que de haber sabido la clase que hijo que iba a tener, hubiese preferido cerrar las patas, ¡que grueso, debía haber tenido mucho coraje!**

**Mi papá muchas veces me corrió, nunca ha aceptado que me drogue.**

**24 de abril...**

**Me han parecido muy ricos estos últimos días, llenos de aprendizaje y fortaleza. Esperó en Dios aprovecharlos y saber dirigirlos.**

No sé si hago bien con decir que la presencia de J me inquietó durante la actividad de deportes, no sé de qué modo actuar, me esfuerzo para no voltearlo a ver. **Soy una persona que observa y después formulo ideas de los demás.**

Eso no me gusta y he preferido no verles o dirigir la mirada hacia otro lado. **Es una manía que tengo la de mirar y querer buscar o saber lo que llevan por dentro, en ocasiones la mirada o en los rostros reflejan cosas que uno lleva dentro y, aunque me gustaría más no ver a las personas con este afán, sino obtener una mirada natural y entablar una relación sencilla.**

*El día de hoy llevé una relación cordial con los compañeros, y trato de no involucrarme mucho en sus juegos, o llevaderas aunque tampoco he tenido el valor de decirles que paren en el momento preciso.*

Hoy durante el cierre me confrontaron, por el comentario que hice. Di a entender que el único buena onda era R y que los demás eran culeros. *He ido guardando un malestar con P y J principalmente al sentirme agredido por sus comentarios, sin embargo son cosas que han ido quedando en el pasado.* Porque siento que tanto ellos como yo tratamos de mejorar la integración como por ejemplo J estuvo platicándonos de cómo podíamos escribir el diario y eso para mí es de muy buena onda.

*Me gustaba más estar en cocina, porque ahora los cubículos se me hacen aburridos y la verdad no le he estado echando muchas ganas.*

*Ahora sé que los operadores no tratan de joderme, sino que, el acatarme a los horarios de actividades establecidas son para poder ordenar mi vida y darle un lugar a cada actividad.*

**Tengo sueño, me siento cansado, con ganas de dormir y no saber más de este día.**

*Siento que mi alma está contaminada con cosas que me hacen juzgar, algo que me tapa la voluntad de ver las cosas con ojos limpios*

*Algo atormenta mi vida y no puedo obtener la claridad de ver que es.*

*Sofé con los del rancho y que andaba buscando mota en lo más alto de la sierra.*

No tengo claridad para ver lo que realmente quiero. ¡Estoy muerto! ¡todo es falsedad en mí! Algo no me permite aprovechar lo que me están enseñando. Voy a esperar la evaluación para tomar una decisión en definitivo. Me sentí mal por haber desbaratado mi obra de plastilina. Tanto trabajo y empeño que puse en común para terminar desbaratándola y con gusto. Casi siempre me arrepiento de lo que hago o digo, no puedo pensar mejor las cosas antes de hacerlo. Pensé en conservarlo, pero L dijo júntenlos y me dejé llevar por eso.

Sólo E lo guardó y lo conserva, quiero ver el lado positivo y estuvo bien para olvidar el recuerdo de G que solamente me interrumpe en el proceso.

Tengo que dejarme querer un poco más, me dan ayuda y apapacho y me rehúso, lo rechazo.

#### 25 de abril...

Me siento peor, es muy poco el aliviane que siento y en ocasiones siento que nos tienen aquí únicamente por el interés del dinero. Siento alejados a los coordinadores, un tiempo de entrada un tiempo de salida, y chinguémonos nosotros con nuestras broncas.

Siento la necesidad de hablar más de lo que siento y pienso, me hacen sentir que es una mala manía, la cual aprendí que en D. A. Ahí se da comida no muy buena, se viven muchas carencias y sobre todo se ve llegar a gente realmente dañada por las drogas. Pero la ayuda que se da es con mucho corazón y sobretodo amor adulto.

No es bueno ni malo lo que pienso, tan sólo es un sentimiento que ronronea mi alma.

Quiero salir adelante con el proceso. Hace unos días al sentir el ambiente húmedo y ver salir los retoños de algunas plantas en el jardín, me hicieron sentir que en mí estaba pasando lo mismo, como si estuvieran retoñando después de haber muerto ante mis actividades y forma de vida.

Me da gusto ver a los compañeros que de un modo u otro tratan de salir adelante cada uno con su rollo y cosas personales. A duras penas pero aquí estamos.

Hice mal, al levantar la chicharra, quise darme a notar de ese modo, de haber sabido no lo hago, esto me sirve para no volver a hacerlo.

De algo estoy bien seguro, tengo que poner toda mi decisión y voluntad para salir de este pozo oscuro y sombrío en el que he permanecido mucho tiempo. Hoy que veo la luz quiero apresurarme a salir.

Me deprime el ver tanta maldad en las personas. Me da miedo enfrentarme a este mundo de maldad, robo, violencia, hipocresía, mentira.

*¡sí!, es miedo... era eso lo que me daba la droga "valor ficticio" y hoy que no tengo droga, tengo que buscar la forma enfrentar esta situación.*

**Me gustaría encontrar a la persona con quien tenga que vivir el amor, mi pareja. Dame señor luz para discernir cuándo se presente. Ojalá y pronto los compañeros dejen sus viejos moldes y tengan respeto entre ellos, por su propio bien.**

Saludos a la familia en general.

### ***Testimonio privilegiado del sacrificio***

Si el orden simbólico de la drogadicción cuenta con un discurso social en el cual se inscribe la participación del sujeto en el grupo social, el testimonio de un adicto en un ritual institucional de rehabilitación muestra la forma en que la comunidad adjudica al desviado el valor social de esta desviación, le impone *un rol ritual de posesión*.

La descripción del diario autobiográfico ilustra la forma en que alguien porta con dolor y angustia el lugar del enfermo en un proceso de vía crucis: beber el cáliz amargo de la angustia, el encierro más que material, encierro de significaciones, la esperanza de ser redimido por dios, la familia, los vecinos, la novia, por todos los conocidos y los desconocidos.

Este testimonio autobiográfico es un auténtico *acto de institución* y ejemplifica esa *magia social de los rituales* de pasaje por los que alguien enferma y alguien sana mágicamente por los procedimientos que la comunidad dictamina.

El personaje adicto es un portavoz de la estructura comunitaria de la drogadicción; personifica el mal definido socialmente, es el delegado de un significado y una representación que lo ata a un conjunto de comportamientos rituales, testimonia el proceso de la enfermedad y se somete al sacrificio de purificación por el aislamiento y la renuncia a los valores que lo han constituido como un expósito.

El diario autobiográfico del adicto ilustra una forma de percibir la realidad dentro del rol de adicto y pone de manifiesto la estructura narrativa de un esquema de pensamiento social. El personaje del drogado se debate en un mar de

emociones y dudas que le son propias en tanto persona en el sentido antropológico del término; actor social de un rol y un papel social que desempeña la trama de un drama social.

En esta historia social del sufrimiento, actuar de drogado implica una forma de investirse del personaje y exhibir una ritualidad expresiva del ser y el hacer con las drogas. De tal suerte que dejar de drogarse no es simplemente dejar de intoxicarse, un simple comportamiento, sino literalmente dejar de ser, de existir, abandonar una identidad social, perder un lugar en el mundo, así sea un lugar estigmatizado.

Dentro del orden simbólico de la droga en la estructura comunitaria, el lenguaje del mal se muestra de múltiples formas. La escritura de este diario es un valioso instrumento de un momento muy particular: *la rehabilitación como ritual sacrificial*. Es el episodio liminal de un personaje social que desempeña una actuación social y literalmente extraordinaria; porque los adictos en la vida cotidiana de la comunidad se desenvuelven con el código del adicto, el transgresor en acto, pero al interior de la organización de rehabilitación, su posición es otra completamente; asume la penitencia y el castigo correspondiente.

Los rasgos predominantes del discurso social en la escritura manifiestan los elementos mágicos y religiosos en los que descansa el proceso colectivo de la enfermedad social. Estigma, excepción, atentado contra dios a través de la ofensa a la comunidad, persecución, santidad, veneración y miedo por lo sagrado.

### ***La posesión***

El personaje adicto describe los elementos que lo habitan y lo llevan en un guión de actuación donde adquiere el don de ser adicto; portador del mal y desafiante de dios. Esta posesión implica un rol de actuación que desglosa en un sistema de comportamiento o en un perfil característico: el que miente, estafa, roba, se regodea en la miseria, el caos, los delirios, las fantasías y las eternas promesas. Este poseso es portador de un presagio, algo malo se avecina con su presencia. El adicto representa en su actuación cotidiana la ruptura con las reglas de la

comunidad, desafía los valores de la solidaridad y la confianza, infunde miedo y promueve la represión en su contra. El poseso se mueve en la franja de la ambigüedad y la ambivalencia. Fracasado y triunfador al mismo tiempo, oculto y manifiesto en su mundo de misterio y de terror.

La droga posee al adicto y lo convierte en vasallo de su voluntad, el adicto se convierte en objeto de la voluntad de la droga; el antropomorfismo de la droga es lo que permite conectar la comunidad con el adicto. Su significado es incuestionable: todos piensan que las drogas son un elixir mágico que hechiza a los que la ingieren, los transforma en seres encantados que los transforma en seres de la oscuridad y el misterio. Posesos del infierno, los adictos se vuelven entes inermes sin voluntad y conciencia, mientras las drogas ocupan el lugar de un demonio encantador que somete a su voluntad a los incautos que caen en sus garras.

El antropomorfismo de las drogas es complementado con la alienación de los adictos. La persona se convierte en un objeto sin contenido, una sombra de los poderes mágicos de la sustancia toxica, todo se exculpa porque los posesos no tienen voluntad, han sido robados de su espíritu, de su alma, de su ser completo. La alienación del adicto es una suerte de locura temporal y recurrente en la cual él no es dueño de su vida; por eso la recuperación es un regreso difícil a sí mismo y un reencuentro con sus nexos próximos; una recuperación de su pertenencia y su identidad.

### ***La diferenciación social***

La función del poseso es la de ser otro en el cuerpo de sí mismo; él no es simplemente un otro, él es la otredad misma, el límite. A partir de él, como personaje del mal, la diferencia social existe por obra y gracia de su existencia. La comunidad lo requiere porque es indispensable para delegarle culpas y pérdidas. La comunidad expresa su estrategia de relación con el mal en la forma de tratar a

los adictos; los expulsa o los venera. La diferenciación social no es una cualidad simple de etiquetamiento, sino un proceso social en el que se diversifica la clasificación social de los elementos mínimos del prestigio, la pureza y la salud.

El adicto permite establecer la diferencia ahí donde no hay diferencia ni criterios para establecerla. La transgresión que caracteriza a los adictos es el resultado de esa actuación donde la norma no existe de manera clara; el adicto establece la distinción y la diferenciación entre los confines de la realidad personal, familiar, comunitaria y social.

La alienación del adicto, expresada en sus actos irracionales, permite ilustrar los límites que sirven a la comunidad para establecer los criterios simbólicos de lo permitido y lo prohibido. Diferenciación social fundamental de una comunidad para establecer los extremos de una dualidad básica de organización social.

El adicto en este sentido es un hombre ritual en sí mismo; a través de lo que es capaz de hacer o lo que de él se espera, instaura una excepción en el tiempo y el espacio. La actuación del adicto no es la de un simple delincuente que puede cometer las peores atrocidades, es él en carne propia la atrocidad. El adicto ritualiza la impureza que la comunidad no reconoce en sus estructuras, pero que proyecta en su depósito simbólico. Apoderarse de estepreciado bien no es para cualquiera, el mal tiene su prestigio de valor a la inversa. Al adicto le seduce el peligro, el caos, la muerte, el mal le pertenece como un poder social y religioso que le han conferido las drogas por una suerte de mágica posesión.

### ***La cualidad del mal***

El discurso del drogado distingue su valor social invertido ypreciado que le permite ocupar su rol de expósito; el mal no existe como un rasgo de personalidad, sino como una cualidad que él como adicto representa. Al ser designado como adicto ha probado socialmente lo que esto significa en la comunidad y el poder que le confiere. Produce miedo en los otros, temor colectivo,

es sujeto de los mitos urbanos, héroe de historias y dramas, los sufrimientos lo fortalecen, ¡no cualquiera es adicto! Tener la cualidad del mal o ser el mal mismo otorga al poseso una eficacia simbólica que sirve de *Pharmakoi*, es decir, objeto que envenena y cura al mismo tiempo.

La cualidad del mal no es cualquier cualidad. Es un don que sólo algunos elegidos pueden tener y poseer. El adicto sabe que es dueño de ese poder que lo encumbra en una posesión sádica con los demás. En esto radica quizá la cualidad mayor de ser adicto; el mal lo ha convertido en una especie de sacerdote del peligro para sí mismo y para los demás. Sumido en el anonimato, la inexistencia social y pública, para él no existe tiempo ni lugar donde tenga que corresponder con las convenciones sociales.

El mal le otorga una fuerza radiante que lo vuelve un monstruo nocturno a la manera del personaje mítico del vampiro o del licántropo. Es un moderno demonio que saca provecho de su misterio y se envuelve en su mundo de mentiras y fantasías. El mal deja buenos dividendos cuando se sabe que el sacrificio de la muerte propia se puede cobrar a cualquier precio y en cualquier momento.

### ***El vía crucis***

Las actuaciones sociales no son comportamientos aislados en la comunidad, se inscriben en una trama donde el proceso ritual de purificación requiere un mecanismo público de visibilidad; la muerte sacrificial del poseso. La muerte social de los adictos los define como verdaderos muertos en vida, personajes que no comparten la lógica de los mortales ni el temor a la muerte, más bien al contrario, veneración de la muerte como meta y desprecio por los valores de la comunidad. La internación del adicto en el centro de rehabilitación es una aceptación de un sacrificio por aislamiento, sometimiento, estigmatización, castigo y penitencia al mismo tiempo. Los modernos tratamientos de los adictos encubren un mecanismo muy primitivo de curación colectiva; salvarlos para salvar a la comunidad, purificarse para purificar al grupo y redimirse para rehabilitar la vida colectiva.

El proceso de purificación que la rehabilitación de los adictos representa es una burda representación simbólica de la expiación del mal como si fuera un exorcismo. Expulsar del cuerpo la invasión de un espíritu que se apoderó del alma buena del poseso. El sufrimiento por la intoxicación no es el malestar corporal por la alteración neuroquímica del sujeto, sino una experiencia de extravío simbólico: ya no hay pertenencia, identidad, reconocimiento de los otros, se ha perdido el nombre, la historia de correspondencia con los otros. La muerte real o simbólica de los adictos ilustra una cualidad de las comunidades para representarse socialmente lo que se pretende negar; el cambio, la transformación y la renovación inevitable de la sociedad.

### ***El vínculo divino***

El interlocutor del diario es dios mismo. El adicto es dios reflejado en el espejo de su diario. Porque en la lógica de la ebriedad, la intoxicación es una experiencia divina; en ella se logra lo que no da la razón ni la sobriedad mundana. La ebriedad es una sagrada locura que se venera como lo máspreciado de la vida. Este vínculo divino del adicto le permite distinguirse y ser diverso, no sólo distinto. Los harapos, la pobreza, el desprecio por el estatus, le permiten despojarse de los valores propios de la comunidad que le rodea.

Juego doble de la comunidad con los adictos donde ambos reconocen los valores de dualidad, la ambigüedad y la ambivalencia. La sociedad desprecia a los adictos y los adictos desprecian a la sociedad, ahí donde de ambas partes, se hace lo mismo.

El adicto reprocha a la sociedad lo que él mismo representa: hipocresía, mentira, farsa, corrupción. La comunidad requiere al personaje que acumule en su provecho los vicios que niega de sí misma. Pero esta cualidad del mal convierte en divino al que lo posee. Los adictos se convierten en dioses modernos con el atavismo de la convertibilidad personal. Drogados son otra persona, no responden por sus actos, son una excepción liminal entre este mundo y el misterio de la ebriedad. Los adictos son el mal que la sociedad se permite tolerar y fomentar,

aunque expresen lo contrario. En el discurso del drogado se proyecta esta anomalía permitida y confabulada por el consenso del grupo y la complicidad de la comunidad.

### ***La salvación de los otros***

El núcleo del discurso del adicto es su sacrificio como condición de bienestar de los otros que lo rodean. No producir más el mal que lo identifica. La proeza de la rehabilitación estriba en que el aislamiento, el sufrimiento, la angustia, la ansiedad de un dolor que tendrá el efecto de remediar los problemas que lo envuelven. Su historia será otra después que él renazca del infierno al cual pertenece. Esta atmósfera simbólica que comparte con la comunidad que le adjudica ese lugar de expósito. La comunidad tiene la ilusión de que los adictos pueden representar ese misterioso mal y que su desaparición producirá lo contrario, un bienestar idílico en la ausencia de conflictos.

En todo el discurso del adicto resuenan, de todas las formas posibles, el sentido de salvación. La representación personal de la salvación adquiere para el adicto un bien que delegará a la comunidad como una herencia. Estar muerto es también una forma de salvación que coincide en el imaginario de los adictos y del grupo al cual pertenecen, a la comunidad con la cual comparten no sólo un lenguaje común, sino un significado de los hechos y la interpretación de la realidad.

### ***La angustia social del personaje***

La historia social del diario describe un personaje vilipendiado y sometido al designio de un castigo colectivo. El internamiento, el aislamiento es un castigo por las afrentas cometidas. El valor de este castigo no es de carácter legal, sino moral y religioso. El juez es dios y el adicto es dios mismo, es un auto-castigo infringido para su purificación espiritual y física. El poseso es un portavoz de una comunidad que se expresa a través de sus emociones y su identidad maléfica. La angustia

social del personaje expresa un mecanismo colectivo de inoculación del contagio, la impureza y la enfermedad que sólo algunos pueden portar. El personaje lo sabe y de ello no se escapa sin representar el drama de este destino público de la enfermedad.

La enfermedad social del adicto no es de carácter biológico sino social y cultural; el adicto enferma de la asignación colectiva de juicios y designios. El cáliz amargo de la condena colectiva que ha impuesto el castigo antes de cometido el pecado. El sacrificio en acto oculta su principal propósito; la prohibición, el tabú, la existencia de objetos sagrados que permiten instaurar las diferencias que con el correr del tiempo se disuelven y dejan a los hombres en comunidad sumidos en la indiferenciación social. El adicto con su enfermedad y su angustia social nos muestra un pasaje a la muerte, una forma de diferencia social con su actuación.

### ***La purificación colectiva: la muerte***

El punto máximo de la posesión es la posibilidad de la muerte definitiva. En el diario se expresa esta salida como una opción permanente. Cuando ocurre la muerte de un adicto se produce en la comunidad un luto especial de silencio que nuestro personaje conoce muy bien; una muerte física real representaría una proeza y es una invitación permanente. La distinción social mayor del adicto es verse muerto a los ojos de los otros. Muerte que permite a la comunidad un respiro, una pausa en la forma de reconocer su realidad; una magia social establecida en este sistema de creencia cuya eficacia seduce a muchos jóvenes que están dispuestos a representar para su propia purificación y la de su comunidad que los sacrifica.

Si la presencia y la cercanía de un drogado nos producen una sensación de fascinación y misterio, la muerte de un adicto es aún más impactante. La muerte de los adictos reconocidos por su comunidad impacta en lo más profundo de sus estructuras, es una suerte de pase mágico que permite una reflexión colectiva.

Los adictos instauran en su comunidad un límite que ellos mismos representan, porque la muerte no es acto de un sujeto en aislado, desaparición

biológica de un organismo, sino ajuste social de pertenencias y lugares en el juego de los intercambios sociales y culturales.

La muerte toca los umbrales de las relaciones de parentesco, las pertenencias grupales y las identidades sociales en una comunidad.

## CAPITULO IX

### ESTRUCTURA DE PARENTESCO Y PAUTAS ADICTIVAS

La historia narrada por el personaje adicto es la representación colectiva de una voz *colectiva* gestada en el centro de un grupo social muy particular, el grupo doméstico donde se dibuja la organización de la familia. El personaje adicto expresa el pensamiento social de su grupo familiar y actúa el sacrificio de su internamiento como un acto de expiación social del grupo en su conjunto. La víctima propiciatoria se vuelve portador de la culpa social de todo el grupo. Pero esta actuación en lo privado, en el ámbito de la vida privada del grupo familiar, se convierte en *expresión social de poder* en el grupo familiar público. Esta diferencia sustancial de la familia en el ámbito privado y en el ámbito público, pone en evidencia la relación preponderante de la presión social de la comunidad local inmediata. Lo que puede ser padecido como una desgracia en lo privado, la drogadicción, se ostenta en lo público como un rasgo de poder, un emblema de estatus social. En este sentido, la familia no es una unidad abstracta que se instaure por encima de la estructura social de la comunidad en la que se inserta, por el contrario, es su expresión paradigmática directa. La sociedad puede ser observada a través de eso que llamamos la estructura del parentesco, un sistema de denominaciones y asignaciones que expresan el sistema de relaciones sociales de la comunidad.

El parentesco es, metafóricamente, una radiografía simbólica de la estructura social de una comunidad en donde se instauran lazos, redes sociales, relaciones sociales, sistemas de intercambio y mecanismos de regulación de los conflictos entre los diferentes grupos sociales.

Este capítulo pretende mostrar algunos ejemplos paradigmáticos de las estructuras de parentesco predominantes en la comunidad y al mismo tiempo las historias de familia donde las drogas juegan un papel importante. El parentesco como escenario donde se articulan diferentes formas de promoción y asignación del uso de sustancias llamadas drogas. En este sentido, queremos ejemplificar

que la drogadicción no es el resultado de un atavismo de la personalidad individual de un sujeto, sino la expresión social de una estructura que pone en acto una trama social. De la misma forma, ejemplifica que la culpabilidad social adjudicada a los jóvenes como adictos es una representación social que no tiene sentido en la realidad empírica. Usuarios de sustancias pueden ser los adultos o los ancianos, pero los acusados, la víctima propiciatoria, sólo pueden ser los jóvenes y los niños. Esta distribución de la culpa social hacia los jóvenes no es un error de cálculo de la familia o el resultado de una patología individual de los sujetos, sino la distribución social de los cargos, vicios y dones, que la comunidad distribuye en la organización de vida la cotidiana.

No se pretende hacer un análisis de casos en la presentación de estas historias, sino identificar los elementos recurrentes de las estructuras de parentesco y la forma en que organizan los sistemas familiares adictivos en la comunidad. Asumimos la premisa de que las formas de organización de las familias son el resultado de la estructura de parentesco que impera en la comunidad y que por tanto existe una íntima relación entre la comunidad y la familia.

Las historias de familia son estructuras de relaciones y dramas sociales de la comunidad donde la situación extrema de la drogadicción es una constante de pautas de las cuales resulta una experiencia de destrucción y muerte; un bebé muerto por abandono en un edificio, un niño de la calle atropellado en la carretera, un joven asesinado por la noche, una riña colectiva de familias en la comunidad por el control de la distribución de drogas, amenazas de muerte de vecinos por los narcotraficantes, jóvenes adolescentes prostituyéndose por conseguir drogas y muchos otros episodios. Cualquiera sea el motivo que organiza la vida cotidiana de estos sistemas familiares, en relación a las drogas (sobredosis, intentos de suicidio, huidas de casa, delincuencia, criminalidad, incesto, abuso sexual), en todos los casos la pauta destructiva parece imperar en la vida doméstica como una constante, una pauta, una persistencia social. Una condición de muerte permanente en la estructuración de las relaciones e intercambios de la familia y la comunidad. La lectura antropológica, y no clínica de estos acontecimientos,

pretende destacar el emblema social del poder de los grupos sociales en la comunidad. Los aspectos relevantes de estos acontecimientos muestran que no existen mecanismos de transmisión social entre los grupos sociales y el drama social del sufrimiento ilustra una forma de simbolizar el poder entre los grupos sociales. La tolerancia o incluso la promoción del uso de sustancias llamadas drogas es un costo familiar que reedita en el poder social y económico en la comunidad. Las drogas representan un emblema social de poder en la comunidad que se disputa y se refrenda en las principales actividades comunitarias: residencia en el lugar, antigüedad de origen y reconocimiento social, dominio de espacios comerciales, ocupación de lugares oficiales en el campo de la política y la religión, control de espacios de participación social y cultural. Esta disputa comunitaria se realiza a través de los eventos comunitarios y las ceremonias que organizan el calendario de fiestas y celebraciones cívicas y religiosas a lo largo del año.

Los ejemplos presentados son vistos esquemáticamente como modalidades de organización donde la droga y la experiencia de la drogadicción articulan todos los aspectos de la vida cotidiana de las personas involucradas. En el campo religioso principalmente, las drogas toman un lugar en la práctica ritual de los grupos sociales de la región; en la participación social y política, deportiva, comercial, de la diversión y el control de los mecanismos de control; el rumor, el chisme, los cuentos, los mitos, las mentiras sociales, los rituales comunitarios. En todos estos aspectos, la vida familiar tiene una inserción comunitaria fundamental.

La información sobre las familias se obtuvo a través del trabajo de campo en la comunidad local y al mismo tiempo dentro de la organización de rehabilitación donde las personas realizaron una demanda de ayuda terapéutica. La investigación se realizó durante tres años y medio en relación permanente con los actores sociales de la comunidad. Particularmente, en la región de Tacubaya se realizaron estudios genográficos<sup>239</sup> para el diagnóstico familiar en más de cien

---

<sup>239</sup> Los genogramas son radiografías que se realizan en el diagnóstico de la familia para identificar las pautas, valores, normas y líneas de descendencia de problemas que se transmiten de generación en generación. El propósito de estos diagnósticos es identificar la dinámica social de la familia en relación a un problema identificado con el malestar del grupo en su conjunto.

familias. Para propósitos no clínicos, se realizaron más de trescientas genealogías<sup>240</sup> en diferentes zonas de la comunidad, abarcando Tacubaya como centro y por lo menos cinco colonias aledañas que están estrechamente vinculadas. Las genealogías identificadas y seleccionadas representan emblemáticamente a las familias que tienen un lugar preponderante en la zona y que se caracterizan por la presencia y uso de drogas en la organización de la vida cotidiana.

Como se dijo en la descripción etnográfica, existen tres tipos de población en la zona: los nativos o oriundos, los inmigrantes y los residentes ocasionales. Esta división poblacional caracteriza de igual forma los tipos de familias identificadas en las 300 genealogías realizadas como muestra: grupos domésticos en el 37 % de los casos; familias nucleares en el 25 % con parientes cercanos a su residencia; 16 % de familias monoparentales con autoridad femenina principalmente y 12 % de familias reconstituidas.

De las 300 familias estudiadas 45 % de ellas eran familias consideradas nativas de la comunidad, es decir pertenecían al círculo cercano de las viejas familias de Tacubaya. De este grupo de familias y de las familias de inmigrantes con más de cuarenta años es de donde se extraen los ejemplos para ilustrar los rasgos sobresalientes de las familias donde las drogas ocupan un lugar sobresaliente. El barrio es considerado en estos términos como el territorio, el reconocimiento social, el sistema de poder social, la solidaridad y el sentimiento de pertenencia que los grupos sociales adquieren como efecto de compartir valores y pautas de comportamiento común. Los grupos familiares que sirven como muestra pertenecen al núcleo central de identidad con el barrio que se refrenda en los rituales comunitarios de celebraciones civiles y religiosas.

---

<sup>240</sup> El estudio genealógico de las familias en la comunidad tuvo la restricción de que no se podía obtener la información suficiente para integrar todos los datos requeridos. Los informantes no estaban en disposición de proporcionar la información por desconfianza y principalmente por los nexos vinculados a los asuntos de la distribución de drogas. La identificación de nuestra adscripción a la organización de rehabilitación se convirtió en un obstáculo. En la última parte de la investigación en una disputa directa por las acciones de prevención de la adicciones que se realizaron en la comunidad.

## Historias de familia

La organización de la familia depende de la estructura de parentesco que una comunidad se dé a sí misma. Este punto de partida significa que la figura social de la familia es una forma construida en esta relación compleja entre comunidad local y formas de agrupación social.

Testimonio de esta complejidad es la red social de familias agrupadas en torno a las drogas dentro de la comunidad. La imagen ingenua de las familias víctimas de las drogas es una pobre caricatura de lo que acontece en la comunidad estudiada. En este territorio, en esta comunidad, las drogas tienen un lugar material y simbólico que nada tienen que ver con la representación social de la familia victimizada por las drogas; el temor de las familias a que las drogas se introduzcan en su casa como un temible fantasma. La representación social de la droga al interior de la familia y la representación colectiva al exterior se entrelazan en una concordancia que vincula el grado de tolerancia y promoción de las drogas por una parte, y por la otra, el poder social que significa para los lugareños.

Las historias de familias que describo a continuación tienen una estructura en la cual las drogas ocupan un lugar prioritario en la forma de inserción de la familia en la comunidad. Utilizo el esquema del parentesco como propuesta heurística para ilustrar los términos que permiten describir los tipos de vínculos y lazos de clasificación que se producen en este sistema de relaciones comunitarias y donde las drogas, como objeto cultural, sirven de articuladores básicos del lazo social entre la familia y la comunidad. La organización de la vida privada de la familia en torno al sentido que imprime el uso de drogas se articula con los designios del juego de poder que las drogas tienen en sus relaciones con la comunidad.

A través de los genogramas y las genealogías pudimos identificar un sistema de clasificación al interior de las familias y una distribución social de las familias en la comunidad.<sup>241</sup> Esto nos permitió observar tres tipos de grupos

---

<sup>241</sup> Pretendemos articular una perspectiva psicosocial de la dinámica familiar con una lectura de la familia en tanto sistema de parentesco; es decir, la articulación de la organización interna de la familia con los rasgos institucionales del parentesco.

familiares: los nativos del lugar que tienen más de tres generaciones viviendo en la región, las familias inmigrantes que se instalaron en el lugar por lo menos hace cuarenta años con hijos nacidos en el lugar, que los convierte en oriundos o nativos ahora, y las familias que ocupan el lugar como residencia opcional transitoria. Las relaciones de vinculación social a través del parentesco se producen en los dos primeros grupos familiares principalmente.

Las historias de familia que elegimos como muestra pertenecen a estos dos primeros grupos familiares; los nativos y los inmigrantes. En ambos grupos sociales la condición para su elección como muestra fue que existiera uso de sustancias como organizador básico de la dinámica familiar.

En el sistema de parentesco que describimos a continuación, la organización familiar está dada en tres niveles de relación: las modalidades del matrimonio, el lugar social de la filiación y la descendencia, las relaciones cognaticias o descendientes de una misma línea de origen y las alianzas instituidas con los grupos sociales externos a la familia.

Las historias de familia pretenden destacar el lugar que ocupa la droga de acuerdo a un lugar paradigmático al interior de la familia. La dinámica familiar en torno al padre como figura emblemática de autoridad, la mujer como madre, esposa o hermana, y el lugar del hijo estigmatizado como designado directo de los males de la drogadicción. El propósito de esta distinción es mostrar que el uso de drogas ocurre en todos los personajes de la estructura familiar, pero sólo en uno de ellos es simbolizado como problema social; como estigma que procura poder social, situación que está promovida por el mismo grupo doméstico.

Describo a continuación los modelos paradigmáticos en los que se puede dar el consumo de drogas y frente a los cuales se asigna un valor diferencial en la comunidad. Este juicio social depende de los elementos correspondientes a la clasificación y designación colectiva que el parentesco impone. Los mecanismos de distribución y distinción social del parentesco son el fundamento de la diferencia social entre los consumidores de drogas. Una posible explicación de por qué en una familia donde hay uso de sustancias psicoactivas, sólo algunos sean adictos socialmente reconocidos.

## El modelo de la drogadicción en el padre

La idea más difundida socialmente es que la drogadicción es un problema de los jóvenes y que este malestar es soportado y padecido por los padres. No hay idea más errónea que esta interpretación y el ejemplo empírico que describo testimonia esta aseveración. Cualquier trabajo etnográfico en cualquier comunidad podría corroborar esta misma observación que se repite como el gran ardid contra la posición subordinada de los jóvenes en la familia.

Denomino drogadicción en el padre a ese esquema de organización familiar en que el consumo de drogas (alcohol, marihuana, drogas de diseño, etc.),<sup>242</sup> se producen en el sujeto que ocupa el rol del padre. Lugar social en que se inscribe la autoridad social, religiosa, formal, económica y ética. El padre como rol social no está dado por la acción gestora, sino por el nombramiento simbólico que el grupo social le otorga.

Este tipo de experiencia de la drogadicción ubicada en el padre representa el tipo de conducta embriagante más usual en los sistemas adictivos, sin embargo, la estructura menos reconocida. Esta omisión es sólo en apariencia, su pauta de relación es la negación básica de todo sistema organizado en torno a un elemento significativo como las sustancias embriagantes; de esta manera, la negación del consumo de drogas en el padre organiza al sistema familiar adictivo en torno a una figura despótica. El padre que infringe la ley al interior de la familia, consume drogas pero no se lo califica como una conducta transgresora. La tolerancia del consumo de drogas en la figura del padre refleja una forma de poder social que inmuniza, de la satanización social, ese lugar emblemático de la autoridad social.

Esta forma de organización familiar adictiva centrada en el padre se debe a que el comportamiento adictivo está bien disfrazado en la conducta adictiva del *hijo como un reflejo*; mientras el padre se oculta tras la mascarada de la ausencia y la permisividad, el hijo varón expresa el lugar del fracaso social. Esto significa

---

<sup>242</sup> En este caso la diferencia cultural entre las drogas no representa diferencia en el sentido de que el signo preponderante no es la consecuencia de la ebriedad, que cualquiera de las drogas produce, sino el signo del estigma social, el miasma, la contaminación, la impureza que la comunidad señala. No es el efecto farmacológico lo que distingue la drogadicción, sino el efecto simbólico de la designación social que es arbitrario.

que la relación de filiación entre el padre y el hijo representa el vínculo principal dentro del cual se organiza el sistema familiar adictivo; es la relación donde tiene lugar el conflicto estructural de la experiencia de destrucción, el aniquilamiento persistente dentro de la trama de relaciones familiares. No es la ausencia física del padre lo que impacta en el hijo, sino la anulación de los objetos simbólicos de autoridad y la transmisión de esta autoridad. La droga no es lo que destruye, sino la ausencia de los mecanismos de transformación de la organización social de la familia. El hijo es eternizado como hijo y el hijo del hijo condenado a no nacer nunca. Impera de esta forma un sistema autorreferencial donde las relaciones de alteridad se ven perturbadas. Con el hijo adicto la sucesión y la herencia no aplican en una línea paterna. El adicto está fusionado a la línea materna resguardando un lugar ambiguo; satanizado y sacralizado al mismo tiempo.

La drogadicción centrada en esta figura social del padre como primer término de la relación de parentesco, es que en ello se indica la posesión de la autoridad suprema donde se ubican los elementos constitutivos de las relaciones sociales: el nombre, la residencia, la herencia, la autoridad, la legitimidad, la toma de decisiones, el uso de sustancias permitido, el prestigio, la representación religiosa y todos los símbolos del poder social, económico y político pertenecen a un déspota familiar. El grupo doméstico se organiza en función de esta figura que puede encarnar en el actor que figura como el padre biológico, pero no necesariamente.

Los mitos que hacen alusión al peligro del *parricidio* ilustran este riesgo imaginario del padre absoluto y eterno que no tolera la posibilidad del cambio y que sirve de base para la acción o la fantasía del *filicidio*. Se asesina al hijo física o socialmente al negarle un lugar social y un reconocimiento en la estructura social de la familia y la comunidad.

## **El modelo de la drogadicción en la madre**

Cuando la drogadicción recae en la figura social de la madre, el comportamiento adictivo queda en el anonimato, es un evento extraordinario que se produce en el secreto, en la clandestinidad. En este caso, la drogadicción femenina no es fracaso social sino vergüenza pública. La comunidad no acepta este tipo de comportamiento porque es propio del varón. La ocurrencia de la drogadicción en la madre es un crimen social que atenta hacia una doble vía: la línea de descendencia del grupo de origen y la línea de la alianza con el grupo familiar propio. Que una mujer se drogue es una especie de doble traición, un atentado contra los designios de la subordinación al grupo familiar de origen y al grupo familiar del esposo.

La madre es la figura social que juega el papel de soporte del poder masculino en la comunidad, es el rostro visible frente a las situaciones críticas. Es la mujer, y principalmente las mujeres adultas mayores, quienes juegan este poder social para circular las drogas en la comunidad con cierta impunidad, pero no para consumirlas. La que consume drogas se convierte en una figura despreciable, invisible o preferiblemente muerta socialmente, una vergüenza social.

El papel de la mujer como madre es la de mantenerse en la comunidad para ejercer labores de comerciante, educadora de los hijos, establecer y mantener vivos los lazos sociales con las vecinas, la iglesia, los grupos políticos y mantener el control de las relaciones entre los grupos sociales como los jóvenes, los extraños o las autoridades de la localidad.

En apariencia las mujeres, y principalmente las que juegan el rol de madres, tienen un poder muy grande por las ocupaciones que desempeñan en la comunidad, pero esta posición es sólo una ficción. Los valores que se juegan son los que remiten a la autoridad de los hombres. Un papel muy importante que las mujeres tienen es el de mantener el nombre del origen y la legitimidad de la residencia. Es prioritario que las mujeres que se casan se mantengan en la comunidad como una garantía de que ese origen no se pierda con los hijos. Por lo

menos en los valores de las familias nativas de la comunidad, este valor de permanencia es fundamental en la organización de las nuevas familias.

La residencia y el nombre de los orígenes debe mantenerse y esto contrasta con la realidad, porque es una comunidad con pocos niños y la mayoría de ellos pertenece a los nuevos habitantes que llegan a la colonia.

La madre como término fundamental en las relaciones de parentesco representa un punto de referencia crucial; es el lugar de la reproducción biológica y social subordinada a los imperativos de la organización masculina del prestigio. En esta comunidad ataviada de las proezas históricas de su memoria colectiva, el imperio de lo masculino se vale muy fuertemente del poder social de lo femenino. Quizá un ejemplo emblemático de ello es la existencia de Casa Margarita, una casa disputada a una congregación de monjas en donde las adultas mayores de la colonia realizan actividades de servicio social. Este lugar ejemplifica ese poder de las madres al servicio del poder de los hombres. La líder principal de esa Casa Margarita es la madre de uno de los viejos consumidores de drogas y lugarteniente del capo de la comunidad, principal distribuidor de drogas de la zona.

El consumo de drogas en las madres ocurre y es un hecho que por negado que esté, tiene repercusiones en la organización de las familias. El uso de las drogas tiene un valor terapéutico para los males que las mujeres padecen: depresión, cansancio, angustia, tristeza, etc. El tipo de drogas también cambia sustancialmente y cuando es del tipo que los hombres consumen (cocaína, marihuana, anfetaminas, etc.), queda sancionado moralmente con la reprobación generalizada.

El consumo de drogas en las mujeres pone en juego una contradicción fundamental de la relación familiar; la garantía de reproducción social y biológica. Una mujer adicta falta al lugar de subordinación tanto a la pareja como al hijo. El esposo y el hijo son las representaciones de la relación doble de las mujeres con los grupos sociales de compromiso. La mujer que se droga no adquiere ese don mágico del adicto masculino, no es diosa ni chamán, es puta o perdida. El sacrificio de la mujer adicta no tiene el valor sagrado del sacrificio del adicto varón. Por ejemplo, una mujer en tratamiento residencia es calificada negativamente

como pérdida de tiempo, el grupo social la reprueba porque su rehabilitación es ocuparse de sus hijos, sus madre o sus hermanos, pero no su salud. Por el contrario, el varón en rehabilitación recibe todos los apoyos y comprensión del grupo social y familiar. Realiza una proeza social que se tiene en gran estima y alor familiar y social. Este lugar preponderante del sacrificio mágico y sagrado es el sacrificio del adicto varón e hijo de familia.

### **El modelo de la drogadicción en el hijo**

Cuando el uso de drogas se produce en el sujeto que ocupa el lugar de subordinación como hijo, la estigmatización es juicio social seguro. En este caso no importa qué tipo de droga sea ni cuánta la cantidad de sustancias consumidas, la acción persecutoria se instaura como efecto de la prohibición social de las drogas. La razón de ello no es el efecto toxicológico, sino la posición social frente a la embriaguez.

La figura social del adicto es un designio social instrumentado en la organización de la familia. El adicto es una figura social con un esquema de comportamiento colectivo al que se apegan los elegidos como tales: fracasados socialmente, desempleados, mentirosos, rateros, delincuentes, viciosos, asexuados y violadores, enloquecidos, irracionales, peligrosos, enfermos, inmorales, muertos en vida, enajenados, hombres desposeídos de humanidad. Un velo de misterio que los cobija para no ser reconocidos sino como una especie de monstruo transformado por las drogas. No es necesario aclarar que no todos los que consumen drogas alcanzan este grado de designación social y de estigma.

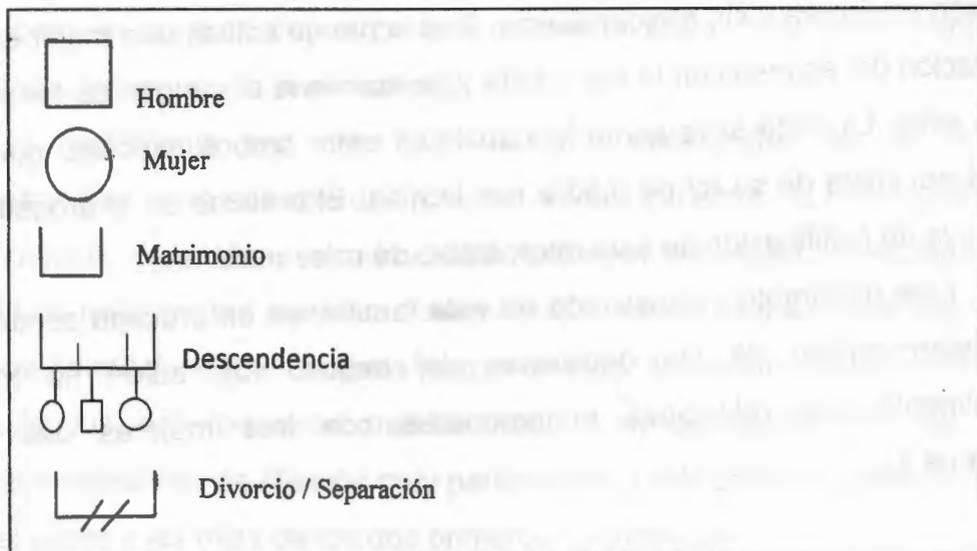
Lo que explica esta posición del drogado es el lugar que el parentesco impone como efecto de una relación social de las comunidades. Los adictos expresan el grado de complejidad de las comunidades a las que pertenecen. En una comunidad emergente, como el personaje de la anécdota que describí al inicio del trabajo, sufre un accidente al caer a una barranca como efecto de la presión social. Otros adictos corren otra suerte en comunidades con grados de

complejidad diferentes, como en Tacubaya, donde los adictos ocupan un lugar de emblema social de poder económico, político y religioso. La particularidad de este acontecimiento es que un estigma social se convierte en un instrumento de poder social en la comunidad. Y esta transformación de estigma en poder social es el germen de la organización delincinencial de las comunidades. La organización sectaria de la comunidad en familias por la disputa en la distribución de drogas puede representar ese paso a una organización mafiosa de la comunidad.

El modelo de la drogadicción en el hijo expresa la relación de filiación y descendencia donde el padre no le ha otorgado al hijo un grado de reconocimiento social y de autonomía. Vive adscrito al lugar subsidiario del poder paterno, indiferenciado y sin lugar. Lo que en la dinámica psicosocial de la familia del adicto se presenta como una ausencia paterna y una relación simbiótica del hijo con la madre, tienen su correlato en la organización del parentesco; ausencia de una ubicación social, un trato preferencial, lazos de solidaridad y altruismo que le garanticen una identidad social en la comunidad.

Estos modelos de la drogadicción y su reconocimiento social sirven de antecedente para analizar los esquemas de parentesco en las historias de familia que describimos a continuación. El propósito es identificar estos modelos y los mecanismos de sostén que los organizan.

### Nomenclatura



## El dominio autocrático del padre

La historia que describo a continuación ilustra el modelo de la drogadicción en el padre que se caracteriza por el reconocimiento social y no por el estigma, el cual es desplazado hacia la hija adicta, la que ocupa el lugar de la vergüenza social. Se trata de una familia nativa de la comunidad por línea paterna. Originario del lugar y descendiente de otros nativos de la comunidad, el padre ostenta el orgullo de ser producto de la historia misma de la comunidad. Por lo menos, el abuelo paterno del padre era ya originario de Tacubaya.

Esta condición de residencia le permite contar con propiedades dentro de la comunidad; patrimonio que ha heredado desde su abuelo y que por respeto a ello no pretende deshacerse del mismo.

Este oriundo de la comunidad ha establecido cuatro relaciones matrimoniales a la largo de su vida. Con la primera pareja engendró una hija y actualmente no mantiene ninguna relación con la ex esposa. Con el segundo matrimonio engendró dos hijas, una de 26 años y una hija de 22 con quien actualmente vive. En esta segunda relación, el divorcio rompe tanto con la esposa como con la hija primogénita, manteniéndose la relación muy estrecha con la segunda hija, *quien es usuaria de drogas*. Esta hija tiene una hija producto de una relación con un adicto y delincuente, muerto en un asalto durante el tiempo de la investigación. Con la tercera esposa ya no hay hijos de por medio y resulta una relación conflictiva y sin trascendencia. Con la pareja actual, una mujer que acepta la relación del esposo con la hija adicta y se mantiene al margen de los problemas entre ellos. La nieta sirve como hija sustituta entre ambos esposos, quedando la hija desprovista de su rol de madre con la niña. El pretexto de la drogadicción de ella sirve de justificación de este intercambio de roles maternos.

Este matrimonio, constituido en esta familia, es un proceso centrado en la autodeterminación de las decisiones del esposo (J), quien ha mantenido formalmente tres relaciones matrimoniales con tres mujeres distintas (ver diagrama 1).

El destino del matrimonio con las dos primeras parejas está organizado por el alcoholismo y el uso de drogas del padre varón. Con la segunda pareja, incluso, el motivo de la relación emocional está dado por el consumo de alcohol de ambos cónyuges. La centralidad de la familia en el padre se establece a partir del poder autocrático que ejerce el varón en todas las relaciones. La residencia patrilocal, los cambios de domicilio, el patrimonio, el dominio y la autoridad que ejerce el varón en todas las decisiones de la familia.

El poder central del varón está dado por su condición económica, pequeño empresario que le permite tener una vida sin lujos, pero con holgura y tranquilidad. Su lugar en la comunidad es reconocida por el arraigo en el barrio, aun y cuando en periodos cortos ha vivido fuera de la comunidad, aunque siempre en contacto con el terruño. Esta condición de arraigo y reconocimiento en la comunidad, le permite un estatus ejemplar en la actualidad. Alcohólico redimido, gestor de grupos de autoayuda, modelo de conducta para otros; la comunidad identifica en lo público la labor de salvador de adictos, pero se sabe en lo privado, que todavía consume ocasionalmente drogas y que la propia hija es adicta.

La regla permanente en los matrimonios de este actor central es la separación y la ruptura. Separación que se produce aun y si el matrimonio de da por unión religiosa, civil o unión libre. La función del varón es la de un pequeño tirano en torno al cual se organiza la vida de toda la familia. Autócrata, dictatorial, el varón mantiene relaciones conflictivas con sus ex esposas y su descendencia queda bajo su dominio por motivos económicos y por el reconocimiento de su autoridad e influencia en la comunidad.

El matrimonio en este caso es una descripción de las relaciones interpersonales, pero además una relación estructural entre los grupos sociales de la comunidad. El matrimonio, o los matrimonios en este caso, no reglamentan un sistema de reciprocidad e intercambio, sino que fomenta un sistema despótico del poder patriarcal donde las mujeres juegan un lugar subsidiario y subordinado.

De los dos primeros matrimonios, la descendencia de tres mujeres establece relaciones de filiación muy particulares, creándose una relación estrecha entre el padre y las hijas de los dos primeros matrimonios.

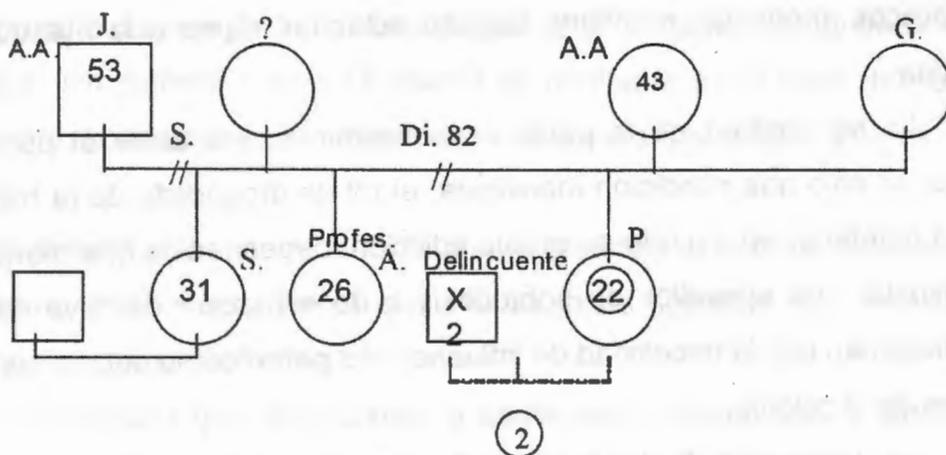
Las hijas de ambos matrimonios reconocen públicamente la autoridad del padre y mantienen una relación dividida entre sus padres y entre ellas como hermanas o medias hermanas. El conflicto entre los padres se transfiere a la relación entre los vínculos ambiguos de las hermanas directas y la media hermana.

El camino seguido por las tres hijas es distinto en todos los casos; se produce una dispersión fraterna en el nivel agnaticio: la primera hija sigue el curso tradicional de casarse a temprana edad con un varón de otra comunidad y se aleja del territorio, aunque mantiene relación con su padre. La segunda hija se mantiene lejos de la comunidad aunque vive en ella todavía, pues elige el estudio como una forma de mantenerse a distancia. Comparte la residencia del padre y mantiene relativa autonomía como profesionista. La tercera hija es reconocida como la *drogadicta* y vergüenza social.

La hija drogadicta comenzó a temprana edad a consumir sustancias y a establecer relación con grupos delictivos de la colonia. El consumo de drogas en este actor femenino es una condición de arraigo de su padre, quien es reconocido por la comunidad como una figura emblemática de la subcultura de la droga y la relación con los grupos delictivos de la zona. La relación del padre con la hija menor es de carácter cultural; en ella se depositan las expectativas del hijo varón que no existió. El don de ser como el padre, inversamente ejemplar a él, fracasada y centrada bajo su autoridad.

La hija establece una relación de dependencia con un delincuente de la comunidad que, sin embargo, actúa solo en sus actos antisociales, no pertenece a los grupos delictivos de la zona. La hija drogadicta empieza a los 15 años a participar en robos a mano armada y con violencia. La comunidad reconoce que ella se dedica a estas actividades, pero identifica al mismo tiempo que el padre es un actor que contribuye con sus acciones a salvar a los drogadictos, pues organiza grupos de autoayuda para que los drogadictos acudan a recuperarse.

## DIAGRAMA 1



Este mapa familiar refleja los lugares que ocupan los integrantes de este sistema de parentesco: el padre (J) establece tres relaciones matrimoniales, donde las esposas son las que tienen que irse del lugar donde él es el propietario y residente.

Las esposas se van y las hijas permanecen, excepto la primogénita quien corre la misma suerte que la madre. La posición principal del padre es el lugar de poder que tiene por ser usuario de drogas y redentor de adictos, al igual que la hija, sin que ésta tenga este reconocimiento social.

La hija adicta ha mantenido relaciones homosexuales con algunas parejas, pero permanece con la pareja adicta y delincente hasta ser asesinado en un robo a mano armada.

La centralidad de la figura paterna termina por no contar con un hijo varón a quien delegar su lugar ya que la nieta no puede ocupar ese lugar de primogenitura masculina. El papel de las drogas en este sistema es la de mantener un prestigio y un estatus social por vía del consumo de drogas de él mismo y de la hija, y por vía de la rehabilitación de los grupos de adictos que el padre sostiene y dirige.

La drogadicción en el padre es una relación de parentesco donde el consumo de sustancias psicoactivas se produce en el rol del padre y en él se concentra la organización de la vida de la familia. En el caso que identificamos en

el esquema genealógico, el padre de la hija drogadicta es un hombre ex consumidor de drogas y alcohol, presidente y gestor de varios grupos de alcohólicos anónimos, mantiene bajo su autoridad rígida a la hija que consume cocaína.

La transmisión de la pauta de consumir drogas entre el padre y la hija menor es sólo una condición manifiesta: el rol de drogadicta de la hija permite al padre mantener en secreto su propia adicción, dependencia que mantienen en el anonimato. Los episodios de sobredosis o de actuación delictiva de la hija se correlacionan con la necesidad de influencia del padre como uno de los principales líderes de la colonia.

La bisexualidad de la hija drogadicta expresa un rasgo social de ambigüedad o manifestación de un doble valor; mantiene relaciones monogámicas con su pareja varón, pero establece relaciones con otras parejas mujeres: elige al varón de la comunidad, pero cambia su preferencia sexual por mujeres de otras comunidades.

El tipo de drogas consumidas es otra variante de cambio; mientras el padre consumió alcohol y marihuana, la hija prefirió cocaína y anfetaminas. Esta transformación de elementos estructurales no marca una diversidad, sino por el contrario, una transmisión generacional de la misma regla.

La hija drogadicta está al centro de la relación con el padre, es su reflejo invertido; el fracaso y vergüenza social de ella expresa el reconocimiento social del padre en la comunidad. Entre el padre y la hija existe una nieta que en la práctica es como la hija simbólica de ambos. No hay alianza en el sentido de relaciones al exterior del grupo familiar. No hay matrimonio ni del padre ni de la hija en el sentido de diferenciarse y extenderse en el campo de las relaciones sociales. No hay cambio en la organización del grupo familiar a pesar de los matrimonios seriales ni movilidad social de las hijas que quedan supeditadas a la dependencia del padre. El círculo se cierra sobre sí mismo; ambos consumidores de drogas, padre e hija, enlazados en un destino común por las drogas que les otorga valores sociales diferentes.

## La drogadicción en la madre

Esta estructura de parentesco es otro disfraz de la drogadicción centrada en la hija adicta que, sin embargo, tiene la utilidad de mantener en el lugar del secreto, el designio de la madre como lugar de encrucijada entre dos grupos sociales distintos.

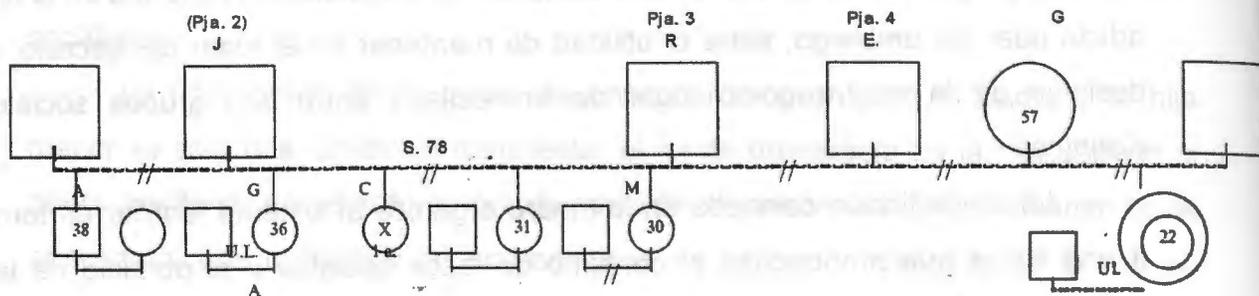
La drogadicción centrada en la madre organiza al sistema familiar en torno a una figura que monopoliza el conjunto de lazos sociales y el dominio de las relaciones externas a la familia.

La estructura que describimos a continuación ejemplifica la estructura de una familia donde las pautas de consumo de drogas son un legado cultural y una forma de relación con los grupos externos al grupo familiar.

En esta historia se repite la pauta del matrimonio serial y la separación continua; el fracaso en el establecimiento del matrimonio en la línea materna estructura el destino funesto de la hija quien tiene que vivir la transgresión recurrente, una manera de sobrevivir en un mundo donde el culto al cuerpo sirve de ritualidad para huir de la voz materna quien establece múltiples parejas sexuales.

La madre representa en este caso, la mujer de 57 años que establece cinco parejas sin formalizar con ninguno un matrimonio legal o religioso. Nativa de la comunidad de Tacubaya, la madre es representante de un grupo social que no admite la intrusión de un varón extraño, salvo la última pareja que sí es de la región, pero que no tiene patrimonio. La mujer es nativa de la región y se encuentra subordinada al poder masculino del grupo de origen que no permite la inclusión de un varón de un grupo social externo a la región.

## DIAGRAMA 2



La drogadicción centrada en la figura de la madre no necesariamente establece la adicción en la progenitora, sino que en ella se centra el vínculo directo con el consumo de drogas. En el caso que presentamos, es la hija de la madre quien expresa la pauta de la adicción y la organización de la familia que depende de este factor prioritario.

Consideramos a ego a la mujer de 57 años que mantiene una autoridad sobre la propia pareja y sobre la hija, pero esta condición no significa un matriarcado moderno, sino la expresión del poder masculino de una comunidad cerrada donde el patrimonio se encuentra centralizado en el poder de la propiedad de los hombres.

La familia como grupo primario queda subordinado al cuidado de la propiedad y patrimonio del grupo doméstico; esto significa que las mujeres no pueden salir del grupo, establecer intercambios sociales, alianzas y matrimonios, movilidad social, cambios de residencia, desarrollo social, apertura a otras formas de vida o simplemente organizar una familia propia.

La historia de la drogadicción de la hija de 22 años inicia a los 15 años cuando interrumpe sus estudios en el último año de la secundaria. Esta ruptura con la institución escolar da inicio a un comportamiento regular en la hija: *las huidas de casa*. Esta pauta se repite en correlación con las rupturas e inicio de nuevas parejas sexuales de la madre. La hija adicta se prostituye en la comunidad, comete actos delictivos con los grupos de la colonia, mantiene

relaciones sexuales ocasionales con un primo en línea materna, pelea con la madre sin que las salidas de casa signifiquen una ruptura definitiva.

Madre e hija habitan en una casa grande y vieja de la comunidad en donde se resguardan los recuerdos de la familia. La madre se encuentra en un dilema porque ofrecen comprarle la casa para la construcción de un edificio de departamentos, pero esta venta de la propiedad significaría una traición al patrimonio e identidad de la familia.

La drogadicción en la mujer no tiene la misma repercusión que la drogadicción en el varón, sea padre o hijo. En la mujer adquiere un significado de descrédito y vergüenza social. Las mujeres no alcanzan la cualidad sagrada del sacrificio. Representan por el contrario la condición de la subordinación estructural al poder del hombre.

La madre y la hija en esta estructura familiar, por sí mismas, no constituyen una familia propia, sino por el contrario reflejan el resto de una familia que ya no existe, el patrimonio por línea paterna.

El mapa familiar ilustra la convivencia de dos mujeres que tienen por característica romper con sus relaciones de pareja, sin que se puedan separar y teniendo la consigna de mantener el patrimonio de la familia. El uso de drogas de la hija sirve para mantener más fuerte el vínculo entre las mujeres.

En este grupo familiar no existe la posibilidad de establecer relaciones de intercambio entre diferentes grupos sociales. En sentido estricto, el nacimiento de la hija no significa un nacimiento social porque el padre no es reconocido como un elemento de la familia, la hija es una extensión de la madre, un reflejo de su identidad patrimonial propio del grupo masculino.

La drogadicción de la hija es la expresión de esta adhesión a la autoridad comunitaria de la propiedad territorial, el valor de la identidad local, la residencia patrilocal imperante, los valores comunitarios de prestigio y estatus. La hija drogadicta es parte de la comunidad por conducto de esta filiación con las drogas y la conducción de los jefes de la comunidad. Ella es hija de una autoridad comunitaria; protegida por los drogadiccos de la comunidad, por el líder del grupo

distribuidor de drogas, el sacerdote del lugar, los vecinos saben quién es ella por su relación con la madre.

La adición de la mujer, hija de una figura reconocida en la comunidad, representa una condición desfavorable para la hija adicta que otorga un reconocimiento social de la madre. En este caso por la necesidad de protección y solidaridad que promueve de la comunidad hacia el lugar de la madre. El sistema familiar queda abierto a la injerencia de la comunidad.

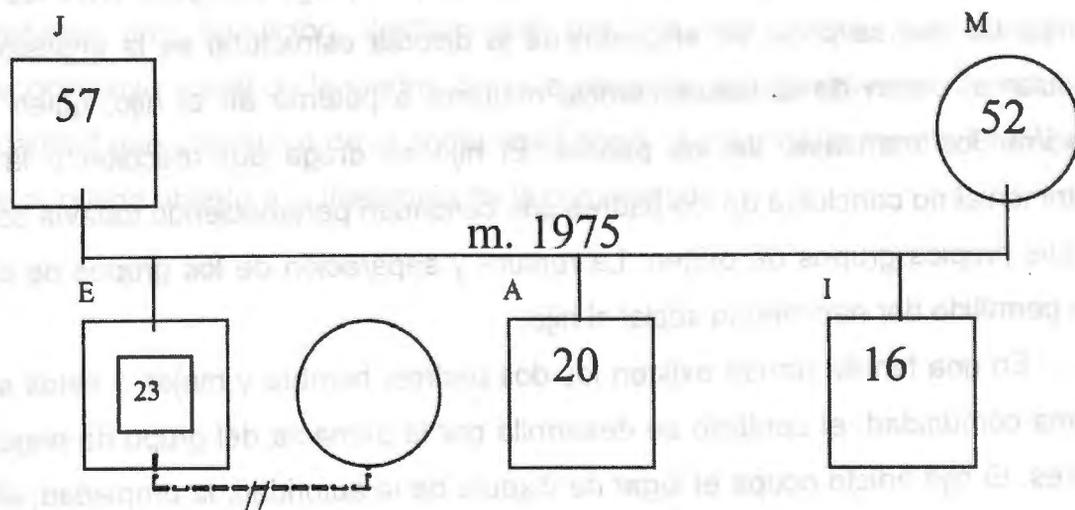
## La drogadicción en el hijo

En la drogadicción del hijo se pone en juego el típico juego triangular entre los padres y el hijo. Lo que se pone en el centro de la disputa estructural es la imposibilidad de articular el orden de la descendencia materna o paterna en el hijo, quien no logra descifrar los mensajes de los padres. El hijo se droga por reacción a la relación matrimonial no concluida de los padres que continúan perteneciendo todavía como hijos de sus propios grupos de origen. La ruptura y separación de los grupos de origen no han permitido dar nacimiento social al hijo.

En una familia donde existen los dos padres, hombre y mujer, y éstos son de la misma comunidad, el conflicto se desarrolla por la primacía del grupo de origen de los padres. El hijo adicto ocupa el lugar de disputa de la autoridad, la propiedad, el legado, la descendencia, la representación social del poder. En este caso, los conflictos se cristalizan en los elementos estructurales del poder: la religión, la adscripción a los grupos de la comunidad, el respeto por las reglas sociales de la comunidad, el uso de la norma, los vínculos del hijo muestran los conflictos de los grupos sociales a los que pertenecen los padres.

Los rasgos de este adicto son los siguientes; cambia de religión como lo hace la madre, asume el consume de alcohol como lo hace el padre, huye de la casa como lo hace la madre por los actos e infidelidad del padre, cambian de domicilio permanentemente pasando del dominio de la madre al del padre, el hijo no establece relación con los jóvenes de su generación, se incorpora a grupos delictivos fuera de la comunidad, atenta contra las propiedades de los grupos internos de la comunidad, ocasiona problemas entre los vecinos, asalta a los nativos, no respeta los límites de las jerarquías propias de la comunidad, es un traidor a los ojos de los vecinos.

### DIAGRAMA 3



El hijo adicto establece una relación informal con una pareja de otra comunidad, termina con ella sin haber engendrado descendencia, inicia actos esotéricos, es aislado y su vida transita sin pertenencia ni identidad a la comunidad. Este hijo de la comunidad es el caso prototípico para el sacrificio, un caso perdido, un joven sin futuro que sirve para la eliminación. Tres años después de este registro, este muchacho termina en la cárcel por su participación en una banda de secuestradores que operaban fuera de la comunidad.

El sacrificio del hijo en la comunidad verifica el poder de los adultos y la imposibilidad de la renovación de los elementos del grupo social. El control de los hijos en la comunidad tiene un patrón de mecanismos donde la drogadicción ocupa una relación de dominio en la cualidad de saber usar el poder mágico de la intoxicación; los jóvenes son presa de la droga, los adultos establecen con ella una relación de dominio, la venden, la consumen, la introducen en sus rituales de pertenencia, las vuelven una mercancía o un objeto fetiche. Los hijos caen derrotados ante sus pies, son vencidos por su poder mágico, traicionan a la comunidad, no tienen el sostén del grupo social.

Este es el personaje prototípico de la adicción; un sujeto sin lugar social, ni reconocimiento público. Objeto de desconfianza y sometido al escrutinio y juicio social

de la comunidad. Un malhechor despreciado por todos y sin pertenencia social a ningún grupo, incluidos los usuarios de drogas en la misma comunidad.

Primogénito de una familia de tres hijos y padres oriundos de la comunidad, el adicto representa un conflicto de intereses entre sus padres. Los padres actúan los problemas de reconocimiento social de sus grupos de origen, el lugar de residencia, la celebración de las fiestas, el cambio de religión de la madre y la adhesión del hijo adicto, la confrontación directa entre padre e hijo que queda sellada con el matrimonio en unión libre del hijo desde muy joven, el nacimiento del hijo del adicto que queda en el abandono de la familia.

La dinámica psicosocial de la familia se ve envuelta en permanentes crisis de violencia familiar que se extiende a los márgenes de la vida pública; frecuentemente se ven enfrentados a problemas legales, intervención de los vecinos para auxiliar a los padres y denostar al hijo, detenciones policíacas de éste por consumo de drogas en vía pública, riñas callejeras, robos menores a los vecinos, amenazas de los distribuidores de drogas por deudas económicas no cubiertas y un conjunto de problemas que activan la alerta de la comunidad.

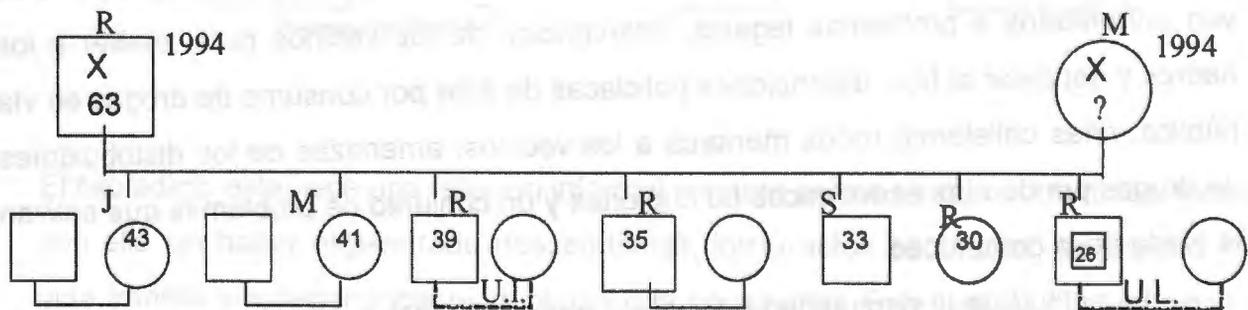
La actitud de la comunidad hacia este personaje está matizada con un grado de rencor que puede orillar hacia su asesinato o muerte por algún motivo. Y esta muerte será bienvenida por los diferentes grupos de la zona. La muerte es lo que puede redimirlo de las afrentas a la comunidad.

### **La drogadicción fraterna**

El conflicto estructural en este tipo de sistema familiar se encuentra ubicado en la relación consanguínea de los descendientes de un mismo origen: los hermanos, el sistema de la relación horizontal. La relación entre iguales dispone de una relación donde los hermanos se disputan el lugar social a partir de sus diferencias parentales; el lugar de herederos o sucesores, si no de los bienes patrimoniales, sí de los designios de la acreditación simbólica ante los padres. Los conflictos más sobresalientes son los

que tienen lugar por la diferencia de género, el lugar en el orden de nacimiento y la diferencia selectiva en las formas de socialización de la descendencia.

En este sistema fraterno, el ultimogénito ocupa el lugar designado como adicto y es el designado como el fracasado social. Sus hermanos alcanzan un lugar social al adquirir un valor social como el matrimonio, la profesión, la escolaridad, el reconocimiento del grupo social, la cualidad de identidad se ostenta por algún rasgo de pertenencia social a estas instituciones sociales, mientras que él sólo mantiene relaciones inestables con sus parejas que lo abandonan y no puede incorporarse a la vida social.



En este sistema fraterno, los padres han muerto en diferentes momentos de la historia familiar; el padre muere por efectos del alcoholismo, la madre por cáncer después de una agonía que pone en disputa permanente a los hermanos.

El padre del adicto fue guarura y judicial, reconocido como tal en la comunidad, protector de los grupos delictivos del lugar. Consume alcohol y el hijo lo sabe desde niño. El hijo adicto comienza a los 13 años a consumir marihuana y alcohol sin que el padre lo supiera, pero después de saberlo no le produce sorpresa.

Los hermanos en general incurren en negocios ilícitos que son admitidos como parte de los empleos entre la familia; venta de cosas robadas, tráfico de drogas, venta de protección, negociaciones políticas con las autoridades de la zona, venta de permisos para negocios, protección de prostitutas, clientelismo político con los

comerciantes del mercado y vínculos con los grupos de poder fuera de la comunidad, lo que da una representatividad importante en la comunidad.

Al interior de la familia, entre hermanos, se dan relaciones incestuosas entre el adicto y la penúltima hermana. El tercer hijo es acusado de homosexualidad y las demás mujeres de infidelidad. Es como si todo el sistema fraterno estuviera inmerso en una regla de trasgresión de las normas de identidad y lealtad. Su oficio es la ruptura de las normas. La violencia social impera en las relaciones entre hermanos.

Este sistema muestra la imposibilidad en la estructura de parentesco del cambio social; la disputa social entre los hermanos y la presencia omnipresente de los padres aún muertos. La comunidad muestra este poder simbólico de los viejos sobre los jóvenes, del hombre sobre las mujeres, la tradición sobre la novedad, el orgullo de lo nativo, la cerrazón de la comunidad sobre el cambio.

Los conflictos entre los cognaticios, descendientes de un mismo origen y reconocimiento de la línea materna y paterna, expresa una condición habitual en las familias nativas de la comunidad, el reconocimiento de la autoridad de alguno de los grupos de origen; una especie de conflicto entre grupos primarios. La disputa entre hermanos se produce por una restringida opción de la herencia patrimonial de los padres, que se reduce a la propiedad de las casas, y el conflicto de la sucesión del reconocimiento social.

### **Las historias familiares, el parentesco y la comunidad**

La información genealógica obtenida en la investigación permitió identificar estructuras familiares básicas, formas de matrimonio, número de hijos, formas de residencia y fiestas o celebraciones recurrentes. En función de estos elementos y de las historias elegidas para el análisis social es posible señalar los siguientes aspectos relativos a la importancia del parentesco en relación a la relación entre géneros, entre generaciones, las relaciones cognaticias y el establecimiento de alianzas.

La comunidad nativa en la comunidad tiene que recurrir a restringir la elección de las parejas, por lo menos en la actitud social, preferentemente hacia el grupo de la

parentela de afines que forman parte de los grupos domésticos de la comunidad con un grado de pertenecía por identidad social, solidaridad, prestigio social, vecindad y patrimonio social. A esta tendencia podríamos denominarla *un grado parcial de endogamia local*. Los nativos tienen una alta estima del oriundo del lugar con los cuales se establecen un mayor número de relaciones sociales y de confianza; situación que se traduce en una marcada relación entre los de dentro y los de fuera.

Las separaciones matrimoniales recurrentes podrían deberse en su origen a esta elección de un extraño de la comunidad que termina por separarse e irse de la zona.

Otro elemento recurrente es la frecuencia de relaciones sexuales entre parientes cercanos a partir del segundo grado de cercanía; hermanos, primos paralelos y cruzados, padrastros, tíos y padrinos.

La parentela se organiza en torno a la cercanía que establece el matrimonio y las diferentes formas de solidaridad local. Podemos observar una forma ampliada de celebraciones rituales frente a un incremento de las rupturas matrimoniales. La existencia de un mayor número de grupos domésticos pone en evidencia esta acción compensatoria al incremento de separaciones y divorcios. Los rituales de solidaridad social, fiestas civiles y ceremonias religiosas, parece complementar las rupturas de orden familiar. Un detrimento de la vida privada a favor de la vida pública.

La comunidad de oriundos es cerrada y los matrimonios, incluso entre miembros del mismo clan cerrado, se ven enfrentados en múltiples conflictivos.

Las relaciones de filiación y descendencia cognaticia enfrentan estos problemas de orden social; predominio del grupo del padre o del grupo de la madre. En ambos casos, problemas relativos a la línea patrilineal centrados en los bienes patrimoniales en disputa: residencias antiguas, posesión de locales comerciales, dominio del mercado y distribución de drogas, control de los espacios de participación religiosa, social y política.

Las reglas de sucesión de los cargos y el prestigio se mantienen en los viejos actores de la vida pública, sin que existan mecanismos de delegación hacia los jóvenes. Los cambios introducidos por los jóvenes son menospreciados por los adultos; música, drogas, fiestas nuevas, expresiones culturales.

Las principales alianzas entre los grupos sociales se producen entre los grupos que encuentran un grado cercano de parentesco conganguíneo o parentesco ritual por padrinazgo. Los nativos de la zona se sienten amenazados en todos los frentes por los cambios urbanos, sociales y económicos que los asedian. La amenaza más importante es la renovación urbana y comercial que sufre la comunidad, lo que amenaza la posesión patrimonial de casas y comercios que son el principal sustento de la comunidad.

En este contexto es en el que se inscribe la aparición de los adictos y la drogadicción como un recurso de la comunidad en la distribución de cargos, lugares y papeles sociales. Podríamos señalar que la drogadicción es una forma social de identidad social tolerada y promovida porque permite instaurar en la zona un centro de control interno entre los grupos sociales en conflicto. Los adictos y los distribuidores de drogas sirven para instaurar fronteras de poder entre ellos y fuera de la comunidad.

Al interior de la comunidad, los adictos representan ese vínculo filial entre padre e hijo donde la sucesión se disputa entre diferentes contendientes y donde la herencia sólo puede ser a uno en detrimento de muchos. La comunidad se restringe, se estrecha, el patrimonio se evapora, la concentración poblacional y de poder se vuelve tenencia social y conflicto potencial.

El parentesco, como ese sistema de distribución de cargos, clasificación de lugares sociales y formas de regulación la distancia y la cercanía entre parientes, es un buen fundamento para explicar porque en una misma familia puede haber varios consumidores de drogas, pero sólo a uno de ellos ser nombrado como adicto.

## **Identidades sociales y agrupaciones comunitarias**

Después de hurgar por los laberintos de la familia para identificar los elementos estructurales del parentesco, nos adentramos a los lazos sociales de la comunidad donde los grupos sociales se relacionan mediante otros elementos de la vida social. Identifico los aspectos de la pertenencia y la adscripción a la droga como un factor de identidad entre los grupos sociales que establecen los puntos de referencia de las relaciones, los intercambios y las transacciones colectivas.

### **Identidades adictivas: la cocaína contra la marihuana**

A las 10:00 de la mañana, un joven se encuentra postrado en su cama, recostado y oculto entre las sabanas y las cobijas viejas de su aposento. El muchacho recibe la visita de dos educadores comunitarios que representan a una organización que rehabilita a los drogadictos. Estos dos últimos han sido invitados por una vecina del lugar para que convenza al muchacho de iniciar un proceso de rehabilitación. La madre del joven adicto expresa su desesperación porque su hijo ha abandonado la escuela, no trabaja, se pasa el día entero en la calle, se reúne con otros jóvenes que se dedican a robar a los transeúntes y por las noches, consumen cocaína y anfetaminas sin preocuparse de que los vean en el barrio.

El joven, en su cama, guarda silencio mientras su madre y la vecina explican la situación en la cual se encuentra él y sus compañeros. Las mujeres piden que convenzan al joven para que se interne en la institución de rehabilitación.

Durante los cuarenta minutos que dura la entrevista, el joven guarda silencio y expresa en su rostro, el gesto adusto del inculpado, la rabia de la víctima sin defensa, la ira del que piensa una posible venganza por la persecución de la que es objeto. El joven dice nada, sólo guarda silencio.

Este joven es el centro de una acción que la comunidad no reconoce ni tolera; internar a los jóvenes en "anexos" o grupos de rehabilitación. La acción emprendida por la madre y su vecina es un acto que se ha desarrollado casi en "secreto". Los educadores comunitarios han sido invitados y engañados porque la demanda de ayuda

no era para llevarse a un drogadicto, sino para conocer a la líder de la colonia y más específicamente, la líder de la ciudad perdida que se encuentra al centro del propio barrio, el corazón de la vida comunitaria.

Cuando los representantes de la organización terapéutica salen de la casa, otros vecinos se muestran molestos y lo expresan en silencio y abiertamente: *"otros han venido, se llevan a los muchachos, pero ellos regresan más enfermos; se drogan más y son más agresivos" "los jóvenes no tienen remedio, si sólo se drogarán y no se metieran con la gente, nadie los molestaría, pero mejor dejen en paz a los muchachos porque es peor"*

La vida cotidiana de los jóvenes en la comunidad se expresa en una rutina que va de las traspasadas habituales en la fiesta, el recorrido nocturno con los amigos, el consumo de alcohol en las esquinas, la diversión en el billar, la planeación de algún robo en las colonias aledañas y la búsqueda de droga para disfrutar el reparto con otros. Drogarse así, entre el grupo y para el grupo, es una manera de distribución de poder al interior del grupo. Si alguno es atrapado en algún servicio de rehabilitación, es un agravio que demerita su carrera adictiva. Esta carrera es un oficio de especialización que requiere tiempo para fraguarla: las detenciones policíacas, las sobredosis, los actos desafiantes, las peleas, las cicatrices, los tatuajes, el dominio del lenguaje, todos son insignias de identificación y jerarquía. Medallas al mérito adictivo, es una manera de ritualizar el cuerpo como emblema de presentación, la identidad adictiva se muestra secretamente con el cuerpo cicatrizado, tatuado y torturado.

Los jóvenes de esta comunidad no son vistos regularmente en la calle, se refugian en lugares cerrados como los establecimientos comerciales, los callejones escondidos, los rincones secretos en la colonia. Esta ubicación territorial de los jóvenes responde a un lugar especial de la juventud en este lugar: *su participación es fuera de la colonia*. Los jóvenes no tienen una función práctica al interior de las actividades cotidianas de la colonia. Salen a la escuela, a otros rumbos, se divierten en lugares circundantes, trabajan en otras comunidades.

La creencia colectiva de los habitantes del lugar es que *"la mayoría de los jóvenes se drogan", "son una calamidad que hacen insegura a la colonia", "por culpa de ellos piensan que la comunidad es peligrosa", "cada vez que hacen fiestas es un problema*

*porque se drogan, se emborrachan y terminan peleándose”, “son unos rateros y la policía no hace nada”, “yo he denunciado que venden drogas, pero los policías son los que están de acuerdo con ellos”.*

Esta representación social de la comunidad sobre los jóvenes los ubican en una imagen estereotipada particular: *expresan un rechazo emotivo de la opinión pública.* Los jóvenes son sinónimo de malestar. Sin embargo, la categoría de jóvenes identificados es diversa. Una clasificación tentativa de los jóvenes es la siguiente:

- a) Estudiantes
- b) Trabajadores
- c) Callejeros
- d) Indigentes
- e) Drogadictos

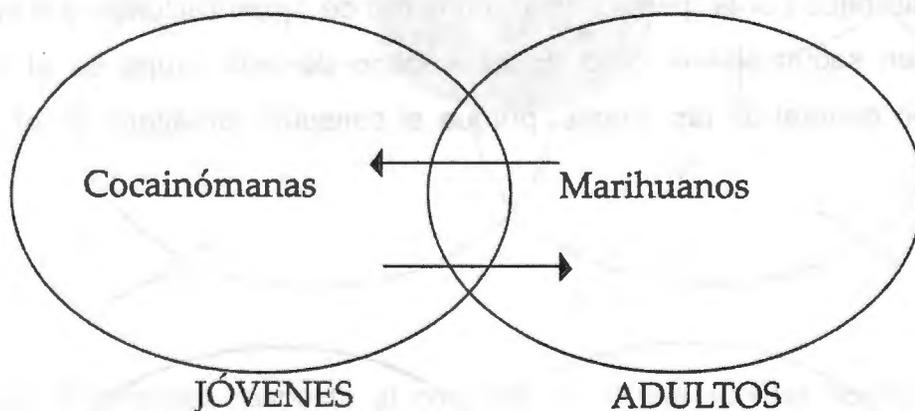
Esta clasificación no difiere de la clasificación que predomina en otras comunidades. Sin embargo, hay dos rasgos que la distinguen: la exclusión de que son objeto y el valor atribuido a la ausencia de los jóvenes. No es sólo la presencia ausente habitual de los jóvenes únicamente, sino su condición estructural en la organización comunitaria. Son excluidos de su participación en los eventos públicos: rituales, religiosos, organizaciones sociales, espacios laborales, etc. Pero además, la ausencia de la imagen simbólica de lo joven mantiene una regla de la vida comunitaria, el poder de los viejos, la sobre presencia de lo femenino, el valor circulante de los varones y el imperio del comercio como principal actividad social, práctica donde los jóvenes no tienen lugar.

Lo que extraña no es el rechazo a la representación de la juventud, sino a los métodos de tratamiento de rehabilitación de los adictos, este rechazo a “internar” o “desarraigar” a los jóvenes adictos es una pauta que no ocurre en otras comunidades. Los jóvenes adictos de la comunidad son un grupo identificado que constituye una minoría, y sin embargo, la percepción de la comunidad los ubica como si fuera una mayoría. Este poder de percepción en la comunidad expresa una distinción adicional; los jóvenes, la generación que ellos representan, son identificados a una clase de

consumidores de drogas: consumen cocaína y anfetaminas en todos sus variantes, y la cocaína tiene un valor social distinto a otras drogas: marihuana, alcohol o tabaco.

Esta diferenciación del valor social de las drogas expresan una clasificación generacional en la comunidad: los adultos adictos son "marihuanos" y "alcohólicos" y los jóvenes son "cocainómanos". La distinción es puramente ideativa, porque en ambos grupos etarios se consumen todo tipo de droga; sin embargo, la dicotomía de la percepción social permite oponer identidades adictivas, grupos sociales distintos que marcan una pertenencia generacional y una clasificación social.

### Identidad Adictiva



Esta primera distinción identitaria en la comunidad organiza una clasificación de otros grupos sociales de la comunidad: los alcohólicos indigentes (el escuadrón de la muerte) y los niños de la calle. Estos grupos son sectores cuyo valor social su subordina a los grupos dominantes; los "cocos" y los "marihuanos". Sin embargo, la presencia de indigentes adultos o niños, jererquizan la piramide de los que se identifican con las drogas por su valor de uso o de circulación.

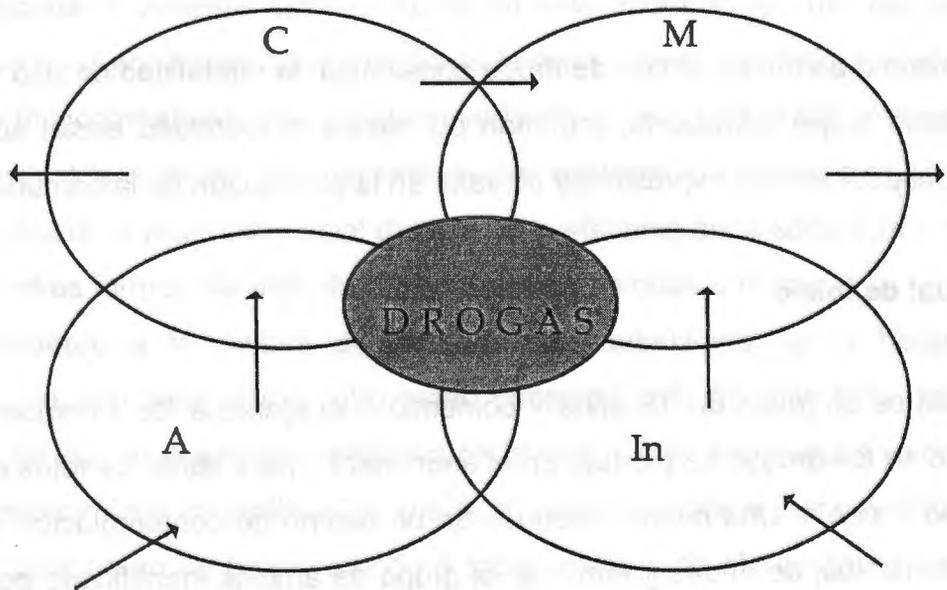
Los indigentes adultos cuyos valores de identidad son el uso de alcohol, son un grupo de pertenencias que han tomado algunos espacios de la comunidad como su

habitat de pertenencia. El estereotipo de este grupo es el que comunmente se repesanca como "escuadron de la merte" son un grupo de adultos o anuncios que llegarón de otros lugares y encontraron en la comunidad un sitio en donde aposentarse habitan la calle, los tincone y los callejonas, los parques públicos y las bodegas abandonadas, de la colonia. Su circulación en la comunidad es personalmente, pero esta movilidad obedece a un desplazamiento forzado por las circunstancias de explución que operan regurmante. Sin embargo, su permanencia en la zona es constante.

No así ocurre con los niñosy jóvenes de la calle que regularmente habitan los mismo sitios, pero que abandonan la zona regularmete. Los niños de la calle siguen un itinerario anual que tiene que ver con el clima, las fechas rituales y la adscripción que las organizaciones religiosas y civiles de la comunidad. La presencia y ausencia de este grupo se distingue por la "pertenencia" a una red de organizaciones que las albergan o los expulsan según sea el caso. El estereotipo de este grupo es el inferior en la clasificación general de las drogas, porque el consumo identitario es el de solventes químicos.



Otra vez, la clasificación, obedece al peso relativo de la droga en el cual el consumo de droga en cada grupo es múltiple, es decir, en cada grupo se consume todo tipo de droga, pero lo que cambia es la identidad y el valor social atribuido a cada grupo social.



Los grupos dominantes respecto al consumo de droga son los cocainómanos y los marihuanos; dominancia respecto a los grupos subordinados que son los alcohólicos y los inhaladores. Esta diferenciación establece una organización grupal diversa: los grupos dominantes son una categoría difusa y dispersa; mientras que los subordinados son grupos cerrados y localizados. La pauta de pertenencia es, al mismo tiempo, distinta; los dominantes son heterocentros y los subordinados son autocentros. Esto quiere decir que su amplitud, cobertura y nexos con otros grupos los obligan a mantener una posición de diseminación o concentración: grupales amplias y dispersas, respecto de minorías concentradas y cerradas.

GRUPALIDADES	Niños	Jóvenes	Adultos	Ancianos
Cocainómanos	X	x	X	
Marihuanos		x	X	x
Alcohólicos			X	x
Inhaladores	X	x		

El consumo de droga, el tipo de droga consumida, la modalidad de uso y la experiencia que cada grupo representa, terminan por definir la identidad social adictiva de estos estereotipos con sus expresiones de valor en la percepción de la comunidad.

### **El ritual de inicio**

Samuel es un joven de 19 años y comenzó a drogarse a los 11 años. El inicio en el mundo de las drogas se produjo en el anonimato y para librar los retos que el grupo de amigos imponía. Una noche, después de un tiempo de contemplación y de ensayos y acercamientos, de dudas y temores, el grupo de amigos identificado por la comunidad como el grupo de los adictos, decide pasar por la prueba de valentía. No es únicamente que alguien consuma drogas, sino que el grupo sancione el acto y verifique sus protocolos.

### **Rituales de drogadicción**

Por las calles sumamente transitadas del cruce que forman las avenidas de Viaducto, Revolución y Puente la Morena, un niño deambula indiferente entre el resto de los transeúntes sobre la acera donde la vida transcurre con la monotonía de todos los días. Los indicios de esta escena no tendrían ninguna particularidad si no fuera porque el niño del que hablamos inhala algún tipo de solvente químico y la gente a su alrededor parece no percatarse; esta imagen es una suerte de indiferencia secretamente pactada

en algún lugar donde ninguno, de los que protagonizamos la escena ha estado presente. Es un acuerdo colectivo de relación social que nos precede, nos es externo y define una regularidad normativa a la que todos los involucrados nos atenemos. La estructura está dicha, pero es callada por la actuación de los actores; es la comunidad quien actúa por el papel que delega en los personajes de la historia que se escenifica. Es el resultado de un pacto social en el que se expresa con singular claridad la fuerza de las pautas culturales.

La escena la observo mientras tomo *un café* acompañado de mis colegas de trabajo en un local por donde pasa *el niño de la calle*, sin vernos y al parecer, ignorado también por mis compañeros. Me pregunto intrigado ¿cómo es posible esta indiferencia de los transeúntes ante un acontecimiento tan evidente?, y viene a mi mente una interrogante sobre el valor diferencial del uso de sustancias en las sociedades modernas respecto de otras formas de vida, de otros tiempos y de otras culturas.

De acuerdo a la cultura de la ebriedad, (subsidiaria de la historia de la civilización), en otro tiempo y en otro lugar, consumir café hubiese sido una práctica prohibida y, tal vez, en aquel momento, ocuparíamos, mis acompañantes y yo, el mismo lugar de *proscripción e invisibilidad* al que le atribuimos ahora a ese niño drogado con solventes y perdido en su propio mundo a media calle junto al mundo de los otros. El imperio de las mentalidades que impone las restricciones normativas y el clima cultural de las épocas; otros tiempos significan, otras formas de ver las cosas y de interpretar las relaciones entre las personas. La cultura es en este sentido un asunto de mentalidades colectivas, imaginarios sociales, representaciones sociales, un orden subjetivo que no corresponde únicamente a los aspectos empíricos de la experiencia. Es decir, la mirada antropológica implicaría, ¿cómo incorporar la duda sobre la observancia de la vida cotidiana de las comunidades urbanas si en ellas habitamos y somos parte de sus actores?

En el escenario de las calles citadinas, *el personaje niño de la calle* representa una forma de vida en la que el consumo de sustancias psicoactivas tiene un lugar muy importante. Es la credencial de identidad con la que este actor de la miseria urbana se presenta ante el rostro de los otros. Es la forma más evidente de las sustancias llamadas drogas actuando en la vida de unos actores sociales con ciertos rasgos de

modernidad. Es la visibilidad de esta forma de la droga la que los vuelve obvios y por lo tanto, indiferentes e invisibles. Han sido envueltos por el estereotipo de la pobreza extrema y la vida miserable. La droga y el personaje forman una identidad y un emblema que permite la identificación de los actores, las relaciones de una mágica vinculación de los grupos; drogarse es una práctica ritual de presentación, de establecimiento de lealtades y afinidades que incluyen y excluyen según sea el caso. La droga impone una frontera simbólica entre los que han tenido acceso a ella y los profanos que ignoran su potencia mágica, es una división imaginaria que clasifica, categoriza, selecciona y ordena una distribución parcial de las identidades sociales. Hay una sociedad de la droga que no es simplemente una subcultura, es una sociedad imaginaria anclada en el orden de las comunidades, es decir, de las formas particulares de vivir la sociedad y las ciudades.

La vida parasitaria de los niños de la calle en las urbes es una condición ineludible de la vida citadina. La sociedad moderna también se expresa en los desechos que produce. Pero este personaje y las escenas que suscita expresan una realidad distinta, hablan de una condición particular de trato a la infancia en las sociedades modernas. El personaje también es el personaje en un territorio y en estos lugares se produce un cierto lenguaje que habla de las pautas de intercambio cotidiano, los lugares hablan y guardan silencios; el lenguaje del territorio impone sonoridades particulares de acuerdo a los tiempos culturales de las comunidades urbanas. Entre los personajes y los escenarios hay acciones y prácticas culturales y estos actos constituyen rituales de alguna naturaleza. El ritual es un lenguaje con su propia gramática.

El personaje niño de la calle, con sus andrajos y suciedades, muestra la condición contaminante de las sociedades con capacidad de intoxicar el ambiente, las relaciones sociales y las personas. Este personaje no es un accidente de la historia ni es la primera vez que aparece dentro de la historia de la civilización, pero la forma en que se manifiesta ahora, en sus propiedades estructurales y colectivas, señala un rasgo sobresaliente de las condiciones de vida de las sociedades urbanas y modernas. La condición humana también es prescindible y esta prescindibilidad de la infancia es la

que emblemáticamente llamo cultura filicida; una forma moderna de elaboración cultural de la muerte.

En esta indiferencia que la sociedad muestra ante la excentricidad de los niños de la calle, exhibiendo los signos modernos de la ebriedad y la miseria. Estos rasgos expresan únicamente la veta de una razón estructural más profunda: *el sentido cultural de la muerte infantil en las comunidades urbanas o lo que he denominado, la cultura filicida. Una razón estructural sobre el que descansa el sentido de la drogadicción comunitaria.*

### **El espacio de la prohibición**

Este fondo estructural sobre el que se yergue la figura de una cultura filicida, constituye el contexto sobre el que se dibujan y organizan un conjunto de prácticas culturales y un sistema de creencias colectivas en torno al consumo de sustancias psicoactivas al que se le denomina, **drogadicción**.

Por su obviedad e indiferencia, los niños de la calle parecen representar la forma más evidente, burda y dramática de una práctica cultural que pretende ocultarse en el anonimato, pero que es una acción permanente de diferentes grupos humanos; la acción de alterar el estado de conciencia mediante la ingesta de sustancias apropiadas para ello: el acto de drogarse es por lo pronto, una actuación ritual de los grupos sociales.

El niño de la calle que inhala algún *solvente químico* y el grupo de profesionistas que consume en la misma calle *un café* por la mañana en un local destinado para ello, ilustran los polos de una misma práctica; influir voluntariamente sobre la capacidad de percepción del mundo y alterar, estimulando o deprimiendo, el estado de conciencia.

Pero esta misma práctica, en esencia, incorpora componentes culturales diversos, normas diferenciales, mecanismos distintos y contextos diversos que hacen de una misma acción, un sentido diferente en cada caso. Si los elementos que componen la acción cultural cambian, el contenido ritual es el mismo con un desenlace diferente: unos se constituyen en expósitos por inhalar solventes, los otros,

degustadores de un buen café en un sitio destinado para ello, controlado y comercialmente admitido.

El niño de la calle hace de su práctica de inhalar solventes químicos, *un ritual cotidiano de drogarse*, de la misma forma que el grupo de profesionistas hace de su *ritual* matutino un gusto por el buen café. En medio de estos polos opuestos, de estas acciones rituales cotidianas, existen un conjunto de prácticas de consumo de sustancias a las que podríamos calificar de *procesos rituales de enfermar* de drogadicción y *procesos rituales de curación* de la drogadicción. Es decir, la relación normativa y complementaria de enfermar y curarse de una misma cosa: **la drogadicción**

Al acto de drogarse *ritualmente* corresponde una práctica informal de curarse por medio de procesos *ritualizados*. Este sistema de acciones complementarias, enfermar y curarse, expresan un valor simbólico de drogarse. Lo observado públicamente en la calle, inhalar solventes químicos o tomar plácidamente café, son un indicio a partir del cual miramos a continuación las pautas de organización de una comunidad o un barrio en relación al peso y la carga simbólica que las drogas tienen para incidir en la vida cotidiana de las personas, la vida y la forma de organización de los grupos y las instituciones.

## **La práctica del filicidio en la comunidad**

### **La esquina de la orfandad**

Una mañana, la gente se arremolina curiosa por saber el motivo de la presencia de la policía y la cruz roja en la esquina entre las calles de Becerra y Jalisco. Los vecinos husmean con miradas intrigantes la escena donde la autoridad pública actúa con monotonía e indulgencia. La rutina de la comunidad ha sido interrumpida por un acontecimiento que no todos los días ocurre, pero que al mismo tiempo, refleja el

presagio que la comunidad intuye es posible de que ocurra; el hecho es extraño y dramático pero no sorprende a *los de dentro* tanto como a *los de fuera*.

La comunidad de Tacubaya se consterna en unas pocas horas al enterarse de lo ocurrido; un bebé de meses ha muerto y una niña de tres años ha sido rescatada de un departamento abandonado por la madre de los niños, una mujer adicta a las drogas que solía consumirlas en su propio departamento con un grupo de jóvenes de la colonia.

La madre, infanticida por imprudencia, es una mujer joven y madre soltera. El abandono de los menores se produce por varios días en los cuales, ella, la madre, sale en busca de drogas y se la pasa absorta en el olvido de la intoxicación ocasionando la muerte imprudencial de su hijo. Esta mujer es como la sombra de la maternidad juvenil de la comunidad, la gente sabe de ella pero prefiere ignorar su existencia. Como ella, existen otras madres jóvenes, con parejas o sin pareja, pero signadas por el rastro de unos hijos sin la herencia del parentesco cultural.

Los vecinos dicen que sabían de los hechos; era *una mala mujer* que tenía que acabar en eso. El edificio donde se localiza el departamento del olvido que culmina en *filicidio*, es una vieja construcción que se caracteriza por la historia de terror que se genera en ella por el consumo de drogas, por la delincuencia, la corrupción de la policía, la venta de drogas, el robo y la violencia. La complicidad de la comunidad es un ingrediente de vinculación entre la población de este lugar. Una singular red de relaciones entre personas, grupos e instituciones define la identidad y pertenencia de los habitantes de este lugar, un escenario de la muerte en la comunidad que sabe lo que ocurre, pero no puede ni desea hacer nada.

Aun cuando el acontecimiento de la muerte de un bebé estremece a cualquier persona de la comunidad, la reacción de la gente de la localidad, ligada de alguna forma a los actores de la tragedia, se muestran impávidos, indulgentes e inmóviles. Era un hecho previsible y posible en la conciencia de la opinión pública que lo despoja al mismo tiempo de la sorpresa. Su ocurrencia es un desenlace sabido de antemano. La *muerte de un bebé* en estas circunstancias es una actuación previsible y al mismo tiempo inevitable. La pregunta contundente es, ¿qué representa este infanticidio en la vida cotidiana de la comunidad?

## **El edificio del abandono**

Un año después de este acontecimiento, la muerte por abandono de un bebé, en el mismo lugar, en el mismo edificio, se produce una serie de conflictos violentos en el edificio donde habitan algunas familias. Un joven de 16 años es demandado penalmente por incurrir en robos a los vecinos, drogarse con amigos en su departamento y amenazar con actos de violencia.

La madre pide desesperadamente ayuda a la organización donde trabajo para internar a su hijo en un grupo de drogadictos o en alguna granja de rehabilitación. La mujer confiesa que en varias ocasiones a internado a su hijo en centros de tratamiento pero no ha servido de nada, por el contrario, su hijo se ha vuelto más agresivo e ingobernable. En un principio, su hijo sólo robaba dentro de casa las pertenencias de la familia, pero últimamente se ha dedicado a robar a los vecinos de la comunidad.

## ***La adolescencia indigente***

Son un grupo de 15 o 20 muchachos, a veces quizá un poco más cuando llegan algunos otros.

Habitan un predio abandonado a un costado de la iglesia de la Candelaria, monumento vivo de la religiosidad popular.

Estos muchachos de calle representan un grupo social cuya peculiaridad es emblemática de la comunidad.

No son propiamente "niños de calle" porque su edad delata su adolescencia o juventud, algunos son francamente adultos.

Un grupo social definido por su carácter indigente; son pobres vestidos con el atuendo estereotipado de la pobreza milenaria. La diferencia con el mítico mendigo de literatura es que estos no se encuentran a la entrada de la iglesia.

Su recorrido es la red vial de la comunidad; los nudos de avenidas que cruzan por todas partes hasta tejer un auténtico laberinto de calles y callejones. Este grupo de muchachos en la calle son los auténticos propietarios del tránsito público.

Desprovistos de patrimonio en la comunidad, se apoderan del territorio de nadie: un baldío generoso de escombros y cascajo, y el espacio abierto de las calles sin destino.

Son almas nocturnas y cuerpos de la violencia. Pertenecen a un recuerdo ido, son el despojo de una historia familiar olvidada después de haber inventado mil historias sobre su origen. En algún momento de su fuga por la vida fueron Pedro, Juan, o María, para convertirse después, bajo el disfraz de un nombre inventado, Jony, Fer o Yadira. La familia quedo atrás y para otro momento, la verdadera historia de donde provienen. No son de la comunidad de Tacubaya, pero tampoco son de ninguna otra parte.

### ***El rostro del miedo***

El tamaño relativamente pequeño de este grupo de jóvenes que habita en la calle, no significa que no tenga un peso importante en la comunidad. Son una cualidad emblemática de las redes que se tejen al interior de la colonia.

El grupo de jóvenes forma parte del paisaje urbano ocupando el lugar de las esquinas; apropiándose de un sitio en el que su oficio múltiple copa y complementa la función comercial de la zona.

Ellos, andrajosos y mugrosos, cumplen una función de seguridad para un sector de comercio establecido.

Mientras estén cerca y las relaciones sean cordiales y complementarias, los dependientes del comercio formal se sienten protegidos y seguros.

Una relación ambigua produce este personaje colectivo que son los niños de la calle; los jóvenes trabajadores de calle o adolescentes indigentes. Su presencia escandaliza pero cada vez produce menos miedo. No son extraños aunque no sean oriundos del lugar. Han persistido ocupando intermitentemente el lugar. A veces están y otras desaparecen. Itinerantes de un destino que no parece ser el suyo sino el destino de una inercia social de otra parte.

Es un grupo semi-nómada que habita las calles de la ciudad y de otras ciudades. Durante el año social de su recorrido, habitan diferentes espacios y territorios.

Desde el regreso a Veracruz, Oaxaca, Toluca, Aguascalientes, alguna colonia del poniente de la ciudad de México, hasta su incursión a alguna institución de Asistencia Social.

Los recorridos durante el año incluyen también los arrestos, las detenciones a los separos en la agencia policíaca o la reclusión por periodos cortos en el consejo tutelar para menores o el reclusorio.

El ingreso a estos lugares es un proceso de graduación en el sistema de valores de su cultura delictiva. Signo de orgullo y profesionalización de la trasgresión el reclusorio o "la grande" es la universidad de sus aspiraciones.

De la misma forma, las golpizas recibidas por su atrevimiento y desafío a los transeúntes o a los miembros de la Comunidad, constituyen un emblema de prestigio las cicatrices y heridas en su cuerpo, como memoria inscrita, sirve al propósito de destacar su miseria e infortunio. Estigma que ellos vuelven crédito de garantía del sufrimiento o reto contra el dolor.

Dentro de esta extraña psicología inversa, se encuentra el consumo de sustancias o drogas, que ingieren con el propósito expreso de embriagarse. El que se droguen es una práctica permanente. Es más fácil contar el tiempo de sobriedad, que el de ebriedad, porque permanentemente se encuentran drogados.

Las drogas usuales son los solventes inhalables, la cocaína base y ocasionalmente marihuana y alcohol.

Estos productos representan el principal objeto de la relación de este grupo social de jóvenes indigentes y trabajadores de calle.

Toda su vida gira en torno a conseguir las drogas o a mantenerse bajo los efectos de la droga. Es difícil que alguno de ellos haya tenido un episodio de abstinencia de más de seis meses.

El grupo social de jóvenes de calle guarda una estrecha relación emocional con las drogas. Estas representan su credencial de identidad. Una "mona" en la mano es lo que el carnet de pase para andar en el mundo.

Drogados, son remedios de zombi urbanos. Perdidos en su mundo interno, conectados por pasos vacilantes y mirada atónica sin ver a nadie. Retando a todos como fantasmas ambulantes al caer la tarde y comenzar la noche.

Este pequeño grupo sin estructura de poder interno y navegando de un lugar a otro en sus naves delirantes, intoxicados la mayor parte del tiempo parecen representar un fósil del pasado: una banda de salvajes primitivos que se agrupan por la necesidad básica de sobrevivir.

### ***La identidad social del grupo***

Ellos saben que no son. Están ahí pero habitan una inexistencia. Desdén y podredumbre sirven para identificarse, por eso no curan sus heridas ni alivian sus quemaduras: Acumulan en su cuerpo las huellas del dolor para demostrar que nada de este mundo les es propio ni les importa.

Han soslayado los parámetros de identidad social que pudieran ubicarlos en un tiempo y en un espacio determinado: edad y nombre desaparecieron en el mundo de mentiras donde inventan su propio cuento. Parecen más viejos de lo que son, pero en descargo, inventan su edad sin mayores complicaciones. Disfrazados en una infancia o en una adolescencia que nunca experimentaron.

Su identidad es inaprensible porque no hay una otredad con lo cual se identifiquen. Ellos son el resto, lo que queda de una fractura y una orfandad social del progreso y la modernidad.

Producto del amor libre o la transformación de las formas parentales en las grandes urbes. Accidentes de los movimientos migratorios del campo a la ciudad.

¿Quiénes son estos muchachos que deambulan por las calles hasta algún día morir en algún rincón sin que a nadie importe?

Muertos en vida que mantienen vivo el recuerdo de la pobreza y la miseria. Han sido expulsados de la vida privada de la mítica familia mexicana. O son fugitivos de la existencia moderna que buscan perderse en el presente cuando se cansaron de pregonar que no hay futuro.

La identidad de este personaje comienza con un rostro anónimo sin nombre, que calla y se refleja en el silencio de su estupor secreto; la embriaguez es el país de sus sueños.

## LOS ESCENARIOS Y LOS DRAMAS RITUALES

Definimos escenarios y dramas sociales al contenido de los procesos rituales de la comunidad en la que toman parte preponderante las drogas. Fiestas cívicas y religiosas en las que se representa en acto los lugares y las posiciones de los actores comunitarios. Se describen dos actuaciones sociales (la peregrinación del grupo de consumidores de drogas de la colonia y el proceso de conseguir droga, el conecte) principalmente con el afán de ejemplificar la forma teatral de los actos rituales que dan expresión a los sistemas comunitarios. La intención es poner en evidencia que la drogadicción no es asunto de un perfil psicológico, sino la manifestación actuada de un sistema de relaciones y posiciones sociales.

### ***Las experiencias rituales: el viaje de la purificación***

Una imagen de lo visto, oído y experimentado en un viaje a Chalma; lugar mágico a donde se va a pedir al poderoso Señor de Chalma que cure el alma, a él que todo lo puede, que tiene el don de la ubicuidad y quien agradece y recibe de buen grado el humilde sacrificio del cuerpo y del alma que el caminante ofrece. También se va a encontrar la razón para vivir, a pedir la fortaleza para el espíritu, porque ya no se puede más con la vida.

Un viaje compartido con *los malos de la colonia*, un grupo singular de adictos que trata de recuperar la razón en un sitio que cambia más rápido de lo que se pueden dar cuenta.

### ***¡Apágame la Luz!***

*A mayor macices, mayor el fervor, vamos a Chalma para entregarle el libro del año pasado, regresamos con uno nuevo, en blanco, ya depende de cada cual lo que quiera escribir. Vine a título personal, pero también representando a Tacubaya, todos los que estamos aquí, por ejemplo ahí están los de Tepito, ellos vienen a cumplir su manda, pero también representando a su barrio, nosotros igual, representamos a Tacubaya.*

### **Al Principio era el Caos**

La invitación a esta peregrinación la hizo el líder del grupo de consumidores el domingo 28 de mayo como a las 9:00 hrs. Al encontrarnos casualmente en un puesto de barbacoa, estaba acompañado de otros tres miembros del grupo, nos explicó que cada año la realizan y la invitación fue con toda formalidad y protocolo.

El jueves 1° de junio a las 18:00 horas confirmamos la asistencia, el líder estaba como siempre que lo visitamos, en compañía de alguien, nos explicó de manera general el recorrido, por qué hacerlo y lo necesario para ir.

Quedamos de reunirnos el domingo 4 de junio a las 7:30 hrs. en la iglesia de San Juan Bautista para realizar la peregrinación. Llegamos y la misa ya había iniciado, el grupo traía 2 Cristos, uno de 1.50 m., otro de un metro, este último propiedad de la Ciudad Perdida (CP), el sacerdote mencionó de manera especial durante las intenciones del rito a los peregrinos, aludió a los lugares de paso y pidió por los fieles que iban a la peregrinación. Al final de la misa, el grupo se acercó al púlpito donde el sacerdote nos dio la bendición, deseándonos de manera personal buena ventura en la travesía y pidió que saludáramos al Señor de Chalma en su nombre, también dio la bendición a los recuerdos (cruces, escapularios, imágenes del Cristo de Chalma, novenarios, etc.) que el grupo llevaba para los participantes.

Afuera de la iglesia se acercaron a los peregrinos varias ancianas, una de ellas mamá del líder, éste hizo las presentaciones de rigor y regaló a cada anciano y anciana un crucifijo y una imagen religiosa, que aceptaron con agrado, después se persignaron ante los Cristos, que tocaban con fervor, para pedirles entre dientes, también solicitaron al grupo que pidieran por ellos ante el Señor de Chalma.

Por fin fuimos presentados a los 9 peregrinos los dos operadores<sup>243</sup> [Educatrices de la institución que trabaja sobre el rubro de la farmacodependencia en la comunidad], participantes de la Fundación. Íbamos un hombre y una mujer; acordamos reunirnos en casa del líder a las 9:30 hrs. Llegamos al lugar de reunión y el grupo estaba preparando unas tortas y **fumando marihuana**, primero entró el hombre y saludó, enseguida entró la operadora y casi le dan con la puerta en la nariz, sacaron una silla y la sentaron en el

---

<sup>243</sup> Educatrices de la institución que trabaja sobre el rubro de la farmacodependencia en la comunidad.

pasillo, *ya sabes como son de maçizos ¿no?. Mejor aquí espérese seño*, le dijeron a la operadora.

Por fin salimos y abordamos el Microbús que nos esperaba para trasladarnos al último Dinamo, en donde iniciaría la caminata de los peregrinos. En el microbús nos acompañaron 2 personas más, el trayecto se hizo entre bromas, comentando la fiesta que hubo el día anterior, mofándose de uno de los acompañantes porque pasó la noche con la *Chupitos* y ésta lo dejó con chupetones en el cuello, le decían que lo iba a correr su mujer, que mejor se fuera con ellos a Chalma, al otro también le decían que se fuera, que dejara el negocio (es distribuidor de drogas).

Recordaban el viaje del año anterior y nos incluían en sus bromas, *Ora el hermano... [operador]... va a ser el guía*, todo en gran camaradería, se burlaban de los que estaban crudos *Ora si van a sacar la cruda en la "no me olvides", pero que tal anoche, eran las 5 de la mañana y ahí estaban cabrones*. Repartieron a cada uno un gafete con las imágenes del Papa, de la Virgen de Guadalupe y del Señor de Chalma, por la parte de atrás la fecha y la leyenda "**Grupo Santa Cruz de la Amistad**", que así es como se hace llamar el grupo.

### **Primer Día... Culpa**

A las 11:30 llegamos al último Dinamo, bajamos y tomamos fotos del grupo, iniciamos el ascenso con una ceremonia, los Cristos se colocaron en unas piedras y el grupo se colocó en torno a ellos, el líder inició una oración, se pidió por los que se quedaban y por los peregrinos, se rezó el Padre nuestro y el Ave María, se cantó una alabanza, el tono de las oraciones y el canto eran de *mea culpa*, nos persignamos, e iniciamos el ascenso al monte.

El líder organizó las posiciones, quien sería el guía, detrás irían los Cristos, enseguida la operadora, detrás el operador, seguidos del resto del grupo cada cual designado en una posición.

Tras media hora de caminar hicimos la primera parada: el grupo se apartó y empezaron a *sacar los cigarros de marihuana*, ya los traían hechos, el líder repartió estas ostias profanas-sagradas, todos absolutamente traían su cigarrillo, evitaban la mirada y presencia de la operadora, nos veían con recelo, sin embargo, no hacían comentarios.

### ***El Ermitaño de la Montaña***

Reiniciamos la marcha, subimos en línea recta un monte, la pendiente dificultaba el paso y la maniobra para pasar con las imágenes requería un gran esfuerzo, tras mucho esmero llegamos a un criadero de truchas, ahí nos recibió un hombre como de 60 años, *el Padrino* a decir del grupo, nos recibió con besos en la mejilla, *muy a la europea* comentarían después.

A este señor lo conoció el líder hace 14 años, el paraje que rodea este lugar es hermoso, para cada peregrino del grupo es casi obligatorio pasar a verlo, después de los saludos y bienvenida que hizo este señor, el grupo se puso alrededor de él, quién estaba en un pequeño montículo e inició una ceremonia de intercambio, el hombre nos dio una veladora y recibió a cambio una imagen, entonces sacó una garrafón de agua bendita y nos rocío con ella, nos dio la bendición con cruces en el aire, nos deseo buen viaje, el grupo rezó y cantó una alabanza de agradecimiento al anfitrión por su hospitalidad. También le echaron algunas porras al mismo, así como a un vecino que no estaba pero que al parecer era importante para él.

Al término, nos señaló el camino, dijo que siguiéramos las flechas pintadas en los árboles y piedras, así como muescas en los troncos, estas marcas han sido puestas por peregrinos anteriores, agregaríamos que además de estas marcas, hay un camino de basura y un deterioro ecológico fuerte, debido a lo que van dejando los caminantes, en fin. Tomamos la foto y marchamos.

Este último detalle marcó toda la ruta, es decir, estas flechas nos guiaban y el grupo en su conjunto nos esforzábamos para localizarlas, descubrirlas y seguirlas, para saber si íbamos bien o estábamos perdidos, fueron también motivo de roces entre el guía y los demás.

Con respecto al *Padrino* ya que lo habíamos dejado, el grupo comentó que estaba muy loco, *Siempre anda hasta el gorro, ahora fue raro que estaba en su juicio, porque las otras veces siempre anda bien endiablado, ve que nos acercamos y nos empieza a gritar, le damos el avión, pero ahora si nos sacó de onda que nos reciba a besos, ¡chále!*

### ***Peligro en el Camino***

Los paisajes que siguieron fueron hermosos, el grupo los iba redescubriendo poco a poco y se admiraba, se hicieron varios descansos, los cuales servían para recuperar fuerza y relajarse con un *toque*<sup>244</sup>, [Un toque, chuby, join, yoni, touch, puede ser un cigarro completo de marihuana o tan sólo una fumada de éste.] en cada parada se comentaban experiencias pasadas, una de las anécdotas narradas se refirió a una de las lideresas de Tacubaya que resultó ser comadre del líder, ella ha participado en otros años de esta peregrinación y en la narración resultó que le fue mal, ya que se clavó una estaca de madera en la pierna, lo que obligó al grupo a cargarla, cuidarla y estar con ella en todo momento.

También contaron que no traen adictos al *bote* [El bote es una lata de aluminio que se habilita como pipa para fumar pasta base de cocaína, también conocida como piedra, crack, roca.] para que no les causen problemas con el bajón que tienen, o en el peor de los casos que se pongan muy locos. Comentaron el caso de un señor del Escuadrón de la Muerte que se les unió, y a la mitad del camino presentó síndrome de abstinencia de manera aguda y tuvieron que cargarlo media jornada, *el camino te enseña y por eso ya no traemos a gente así, tampoco a niños*, contaron también de un niño perdido lo que ocasionó que, *la mamá del chavo ya hasta con la policía me estaba esperando, pero me regresé y si lo encontré, ahí quedó la bronca*.

Al medio día con el sol a plomo, bebíamos agua como desesperados, el peso de las mochilas se incrementaba y no había llegado la hora de la comida, comentaron lo ocurrido el año pasado cuando se perdieron acabando de dejar al Padrino, *subíamos y bajábamos esos cerros –señalándolos- ese.. nos hizo dar vueltas, perdimos como 3 horas, llegamos a Jalatlaco a las 11 de la noche, pero ahora vamos bien*.

Los miembros del grupo van identificando lugares, y los rebautizan dependiendo de las experiencias que han tenido con estos sitios o con objetos que tienen como referencia, por ejemplo, en esta jornada llegamos a un valle a la altura del Valle del

<sup>244</sup> Un toque, chuby, join, yoni, touch, puede ser un cigarro completo de marihuana o tan sólo una fumada de éste.

<sup>244</sup> El bote es una lata de aluminio que se habilita como pipa para fumar pasta base de cocaína, también conocida como piedra, crack, roca.

Conejo en la Marquesa, es atravesado por un pequeño riachuelo y ellos lo llaman *El Charco de la Ranas, donde mataron a Paco Stanley*, ahí nos topamos con 2 mujeres jóvenes que venían caminando del citado Valle del Conejo, éstas dijeron haber visto otras peregrinaciones, el grupo les ofreció agua, *es la primera vez que vemos gente de este lado, en los años anteriores no habíamos encontrado a nadie*, el líder y uno de los segundones principales del grupo bromearon un poco con ellas, mostraron su faceta de "galanes del barrio", más adelante alguien comentaría que eran tentaciones que el Señor ponía, que eran encantadoras del monte.

Otro lugar rebautizado fue la subida del cerro de las Cruces, a ésta la llaman *la no me olvides* por lo pesada que es la cuesta, para estas alturas la operadora denotaba signos de gran fatiga, se veía muy pálida por lo cual hizo la subida muy lentamente, el grupo no la dejaba, nos alternábamos para acompañarla, ya el orden dispuesto al inicio de la caminata no se respetaba, cada uno iba a su paso pero sin perderse.

Al llegar a la cima hicimos el ansiado descanso para comer, este lugar es descanso obligado para los caminantes, parece un cementerio. *Hay muchas cruces porque la gente que viene aquí hace su manda de dejar un recuerdo de sus familiares muertos, entonces dejan una cruz en el panteón y otra aquí.*

Sacamos lo que llevábamos para comer *tortas de pecho de gorila y avestruz rostisado*. Nos reunimos en un círculo presidido por el líder, agradecemos los alimentos y cada uno se ubicó en un lugar para comer, una vez más las anécdotas aparecieron, *el año pasado llegamos aquí a las 6 de la tarde, el [guía] venía con un chorcito y estaba tiemble y tiemble*. Al terminar de comer volvieron a fumar marihuana, antes de reanudar la marcha volvimos a hacer un círculo, rezamos y pedimos una vez más para llegar bien.

Las oraciones están encaminadas a dar gracias por permitir la marcha, por la esperanza de los que van ahí y por el sentimiento de soledad y desconocimiento que el ser humano tiene de sí mismo, de manera explícita se habla de lo pecador que se es, y como el sacrificio físico es una ofrenda en sí mismo.

Continuamos la marcha y como a las 16:30 hrs. un aire frío empezó a soplar, al iniciar el descenso la operadora se recuperó un poco de la fatiga y el cansancio, para este momento el ánimo del grupo era bueno. Atravesamos un valle con un ojo de agua

y en éste había un rebaño como de 200 ovejas, el pastor nos dijo que camino seguir y sin embargo, perdimos el camino. La operadora comento, *hace como media hora que no veo señales* y efectivamente, estábamos perdidos, entonces el grupo se movilizó para encontrar el camino, se discutía si era para un lado u otro, *el año pasado fuimos para allá* decían unos, *pero acuérdate que dimos una vueltesota, de este lado cortamos*, decían otros, tomó la decisión el segundo de abordó y enfilamos hacia un valle, entonces pasó un lugareño que nos dijo que íbamos bien, la actitud del segundo fue de *lo sabía*, el guía solo se limitaba a defenderse un poco y tratar de justificar su desconocimiento del camino, *es que ahora hay mucha vegetación, el camino cambia, además por aquí no habíamos venido*. El líder observaba y en un momento apoyó al guía, *tú tente confianza, síguete, pero adelántate unos 30 metros para que busques el camino*.

En un recodo del camino encontramos una víbora de cascabel pequeña, quien cargaba uno de los Cristos ni tardo ni perezoso le aventó una piedra para matarla, su ansiedad le restó puntería, se vio afectado, tratamos de impedir que la matara pero no escuchaba. *Esas madres si son peligrosas, el mal representado es un animal maldito, desde el pecado original*.

### **Jalatlaco**

Alrededor de las 19:00 hrs. llegamos al pueblo de Jalatlaco con los pies y piernas molidos, los hombros entumidos por el peso, se divisaban casas, antes de entrar al poblado el líder formó nuevamente al grupo, entramos cantando, los vecinos nos veían pasar, se persignaban, nos cruzamos con una marcha proselitista de un candidato a diputado del PRI, pasamos junto a ellos y nos aplaudieron, mañosamente el grupo le echó una porra al PRI, por lo cual éstos nos regalaron una gorras.

El guía se puso al frente del grupo, estábamos sobre la carretera, iba abriendo el camino, el grupo cantando, la gente se acercaba y tocaba los Cristos con reverencia, se quitaban el sombrero, nos aplaudían, nos gritaban *¡ánimo!*, esto hacia mella en el grupo, el líder sonreía discretamente, cantaba mas fuerte y el grupo lo secundaba.

Llegamos a la plaza principal y entramos a la iglesia a dar gracias por la llegada, había fiesta en el pueblo y era muy difícil abrirse paso entre la gente que estaba ahí reunida, logramos pasar a fuerza de empellones. De pronto unas caras conocidas,

éstos traían las tiendas y cobijas para que pasáramos la noche, a las 20:30 hrs. llegamos a un campo de fútbol, estaba oscuro, se veían varias tiendas de campaña instaladas, *son los de Tepito*.

Descargamos y los Cristos se clavaron en la tierra, nos reunimos alrededor de ellos y rezamos, dando gracias por haber cubierto la primera parte del camino, se prendió la vela que había dado el Padrino, ésta permaneció toda la noche prendida.

Instalamos las tiendas y cada cual se fue a dormir, sin embargo, el líder se quedó despierto hasta las 22:00 hrs. pues llegó un hombre de unos 50 años, quien lo inició en esta peregrinación, se dieron un *toque* juntos, y comentaron cosas del camino, también se acercó un joven de unos 25 años aproximadamente, estaba muy intoxicado, dio la bienvenida al líder y pidió un *toque*, se lo dieron.

Dos de los peregrinos fueron al pueblo a la fiesta, regresaron como a las 22:30 hrs. trajeron tacos para el grupo, que fueron muy bien aceptados.

### ***¿Quién es Quién?***

Al otro día a las 5:00 hrs. se empezaron a escuchar gritos, pitazos, mucho movimiento, la procesión de Tepito se marchaba, ellos hacen el camino por la carretera, por lo cual salen mas temprano, partieron en dos partes, los segundos lo hicieron hasta las 8:00 hrs.

Tanto barullo despertó a todos, a las 6:00 hrs. repicaron las campanas de la iglesia, comenzaron a tronar los cohetones, un comercial del PRD se repetía hasta la saciedad, esto, aunado a una noche incomoda por no poder descansar, era desagradable.

El grupo empezó a moverse, toses matutinas de fumador eran los indicadores de que ya estaban despiertos, también el olor a marihuana desde temprano inundaba el ambiente, a las 7:00 hrs. nos levantamos y empezamos a levantar el campamento.

A las 8:00 hrs. estábamos listos para partir, el líder se quedaría para mover las cosas, las llevaría en una camioneta a Cuilán, la próxima parada, también apartaría un lugar para acampar y preparar la comida, la operadora no había amanecido muy bien de salud por lo cual se quedó con él.

Antes de partir hicimos un círculo alrededor de las cruces, rezamos, cantamos y echamos porras a Cristo, a Tacubaya, a la Virgen, esto hacía que el grupo se estremeciera, se uniera de tal manera que, aunque fuera reducido, pareciera que se multiplicaba.

Empezamos a caminar, acercándonos a los muchachos para saber un poco de cada uno, si el día anterior se mostraron recelosos, este día derribaron las barreras, cada uno fue hablando de los motivos para estar aquí, de un pedazo de su historia.

### **El guía**

Yo conocí al ...[líder] desde chavo, tengo 45 años, empecé como a los 13 años a fumar mota<sup>245</sup>, nos juntábamos a jugar en la calle, la familia del líder tenía una carnicería, nos íbamos a cotorrear juntos, mis padres llegaron a Tacubaya cuando yo tenía como 5 años, eran de Michoacán. Actualmente vivo en Lomas de Becerra, sobre Av. Chicago desde hace como 3 años, pero no le hablo a nadie, prefiero seguir en Tacubaya. Ya son varios años los que vengo a Chalma.

### **El Chuta**

Es un joven de mas o menos 28 años, robusto, serio pero con la risa franca. *Yo vivo en Bella Vista, pero cada año vengo a Chalma, esta es la primera vez, que vengo con estos chavos, el Sapo me invitó, voy a jurar un año para dejar de fumar mota, así es como dejé de consumir coca, me metí grueso 3 años, pero hace también 3 que ya no la pruebo, a pura fuerza de voluntad, bendito sea Dios he aguantado. Cuando faltaba un día para que se acabara mi juramento, venía a jurar otra vez, esta vez juro y lo agarro como preparación para correr el maratón de la ciudad de México.*

### **Isidro**

Tiene como 32 años, moreno de pelo largo, robusto, vive en Bella Vista. *Me invitó el Sapo, hemos venido cada año, sí conozco al...[líder] y a los demás, pero solo nos saludamos, siempre jalo al Rafa, ahora tocó que viniéramos; tengo fumando mota*

---

<sup>245</sup> Apelativo coloquial que recibe la marihuana.

desde hace como 5 años, también le he puesto a la piedra<sup>246</sup>, actualmente ya casi no porque me pongo muy mal.

### **Rafa**

Yo vengo salteado, no cada año, acompaño al [líder] aquí y a la de San Juan, nos han pasado un montón de cosas, una vez traíamos a un cuate que se nos pone mal en el camino, empezó a vomitar sangre y a tener delirium tremens. Conocemos a un buen de gente y todos nos saludan, nos encontramos en el camino.

Un cuate de Tepito que dirigía el grupo que estaba en el campamento "Los Soldados de Cristo" fue agarrado en Silao, allá en Guanajuato, por traer una maleta llena de tocho morocho, su mismo ayudante lo sacó a balcón, cuando llegó la tira, a este chavo que estaba bien chocolate,<sup>247</sup> le preguntaron que quien era el bueno y dijo fulano, luego este cabrón en lugar de hacer finanza, se baja de la camioneta en que iban muy madres y que lo apañan al buey, ya tiene 5 años en el CERESO de allá. Varios de los que dirigen las peregrinaciones son distribuidores de todos los niveles.

Otro cabecilla se viene cada año con una caja de latas de activo y las va vendiendo en el camino, el Tachito por ejemplo se quedó para surtirse, dijo que va a traer 2 kilos, cuando lleguemos a Chalma ya va a estar ahí para reventarlas.

### **El Oso**

Empecé como a los 12 o 13 años fumando mota, tengo 43 años, nos juntábamos [el líder] y otros, jugábamos fútbol, andábamos de malillas. La gente de Tacubaya ha cambiado mucho, ahora todos se quieren hacer ricos de la noche a la mañana vendiendo esa madre [cocaína], todos están con la onda de querer hacer billetes de volada, de presumir de padrinos y querer mover al personal. Yo no tengo nada, no mas la mala fama, te ven feo porque siempre andas de culero, pero no me clavo con nadie, cuando vamos a la iglesia y participamos ahí, nos miran mal, pero pues ya ni pelias, no he querido meterme a esas madres de andar vendiendo, ¿para qué?. Tacubaya se identifica por todo lo malo, lo sucio, hay mucho vicio, cada quien reza para su santo, no quieren cambiar. Antes estaba mejor.

<sup>246</sup> Piedra: nombre coloquial asignado a la cocaína base, que se fuma en un bote.

<sup>247</sup> Estar intoxicado con pastillas que pueden ser estimulantes o depresoras del sistema nervioso central.

### **El Chango**

Este chavo es muy introvertido, casi no hablaba con nadie excepto con el líder, con el grupo era serio pero se lo cotorreaban, tiene como 25 años.

*Conocí a [el líder] en el camino, yo vivo en Aragón, mi papá es el fundador y dueño del "Sonido la Changa", pero viví en Tepito un buen rato, por eso me conocen varios de los que pasan, pero no me gusta irme con ellos, es el puro desmadre, por eso voy con [el líder], más tranquis.*

### **Rafael**

Tiene 20 años, es muy serio, casi no hablaba con los del grupo, con quien más se juntaba y hablaba era con Isidro, se lo cotorreaban por que cuando veían a un chavo moneando<sup>248</sup> le decían que ese era su verdadero vicio, *nel, nel*, decía.

### **El Sapo**

Este sujeto nos evadía, tiene como 40 años, es muy moreno, rostro redondo y ojos saltones, de ahí su apodo, él invitó a Isidro y a Junior, al parecer no trabaja en un lugar fijo, según lo que entendimos es que es *bateador*, es decir, consigue droga y la vende, sacando alguna ganancia.

Los testimonios de cada actor fueron sacados poco a poco a lo largo del día, en el caso del Oso sí hubo oportunidad de entrevistarlo con más calma debido a que un tramo del camino lo hicimos juntos.

Esta vez la caminata fue en verdad rápida, pero en promedio hacíamos una parada cada hora, en este espacio se descansaba media hora, se fumaba y se sacaban a relucir anécdotas, se hacían comentarios chuscos y se repetían así mismos que ya faltaba poco para llegar a Cuilán.

El camino era muy transitado, encontramos muchos otros peregrinos, un caso llamó la atención del grupo, vimos a lo lejos a tres niños, conforme nos acercamos nos dimos cuenta de que era un adulto de unos 28 años más o menos acompañado de 2 niños como de 9 y 7 años, este hombre estaba inhalando activo junto a sus hijos, los

---

<sup>248</sup> Inhalar solventes con un pedazo de estopa, tela o papel.

niños sólo lo veían entre indiferentes y perplejos, el Sapo dijo: *Chále, poniéndole frente a sus chavos, al rato que ellos le pongan haber que siente el buey.*

Cuando atravesamos el poblado del Arenal llamó la atención que ahí se detenían a comer la mayoría de los caminantes, los peregrinos eran muchos grupos de jóvenes, casi sin excepción estaban drogados, con mota, activo o coca, los menos con alcohol, varios grupos traían mujeres jóvenes, ellas con la mona en la mano, su actitud agresiva, el grupo las veía y ellas respondían con miradas fieras y retadoras.

Atravesamos el poblado y al final existe una cuesta muy pronunciada, para entonces eran las 12:00 hrs. del día y el sol a plomo; al paso de los peregrinos salían grupos de niños a pedir dinero o dulces, se veían sucios, desaliñados, pero sus ojos brillaban y contrastaban con sus mejillas morenas y rojas, quemados por el sol: *Señor, ¿me da un peso?* Decían con voz melosa y tímida, el grupo venía preparado, traían galletas que en un santiamén se terminaron.

*Hace 2 años este lugar no tenía calle, era una subida de puras piedras, pero la tenías que subir escalando, aquí tu amiga no la hubiera hecho, esta gente está bien jodida, por eso les traemos dulces, a veces ropa, lo que sea te lo agradecen.*

Cuando llegamos a la cima hicimos un descanso, que ellos aprovecharon para un churro<sup>249</sup> más, los que pasaban veían al grupo y alguno pedía una *chicharra*,<sup>250</sup> misma que era compartida sin más.

Como el líder no acompañaba al grupo en este tramo del camino, éste se daba más oportunidad de descansar, se la llevaban más tranquila, hicimos muchos descansos, pasamos con una señora para comer tlacoyos, el grupo en general estaba con la idea de llegar pronto, sin embargo el Oso frenaba con peticiones, parece que en este caso el liderazgo es disputado entre los subalternos del líder, de manera que en ausencia de éste, Rafa y el Oso disputaban el control.

---

<sup>249</sup>Carrujo, porro, gallo, queso, etc. cigarrillo de marihuana.

<sup>250</sup> Bacha, colilla, es la parte final de un cigarro de marihuana del cual sólo se pueden hacer tres o cuatro fumadas.

A lo largo de este camino encontramos varios paisajes hermosos, uno de ellos fue el "Estadio Azteca", un valle rodeado de montañas, y efectivamente tenía las dimensiones de un estadio, el panorama impresionaba, enseguida viene una subida sorprendente, el camino es pedregoso, en este tramo nos fue difícil avanzar, y fue aquí donde un resbalón del operador le ocasionó una lesión de la rodilla, sin embargo el grupo le impulsaba a seguir. Constantemente preguntaban si la operadora aguantaría esta travesía, *"tampoco él... [líder] hace esta parte del camino, él se va a preparar todo, pero ya no aguanta, esta más tranquilo esta parte pero esta largo el camino, ahorita vamos a llegar al "Espinazo del Diablo", le decimos así por que son como 12 curvas, también le decimos el Laberinto, tiene muchos cruces y vereditas"*.

En este camino encontramos una penca de maguey, la recogimos, el grupo sólo observaba, sin decir nada, sólo veían curiosos.

Al llegar a Cuilán nos recibieron la operadora y el líder. En cuanto llegamos con ellos, hablamos un momento para saber que había pasado en los lugares que cada uno había estado, la operadora constató que el líder tiene una red amplia, además como se sentía mal, la señora con la que comimos le hizo una limpia con un huevo, al rato esta señora dijo que también se sintió mal, señaló que la operadora "estaba muy cargada".

Pasamos por la iglesia, de ésta salía una peregrinación, *son de la Catedral*, dijo alguien, nos aplaudieron y tocaban los Cristos con devoción persignándose ante ellos, ahí algunas personas saludaron al líder, nos santiguamos en la iglesia y de tras de ésta se encontraba la casa de nuestra anfitriona, que al parecer año con año los recibe y por ello le pagan.

Llegamos a la casa, habían preparado la comida, ya teníamos hambre. El grupo se aposentó de inmediato, rezamos para agradecer los alimentos, comimos y fuimos a recoger las cosas.

Los de Tepito ya estaban instalados, nos dieron nuestras mochilas, nos fuimos al restaurante "el Puente" en donde pernoctamos, nos encontramos con que ya no había lugar para nosotros, el grupo grande de Tepito ya estaba en todas partes, el grupo se enojó, le reclamaron al líder, él se defendió y dijo que sí había apartado el lugar, nos instalamos en una parte donde no estaba techado, varios de los que ya estaban

acomodados saludaban a nuestro guía, de inmediato se sacaron a relucir las *velas*<sup>251</sup>, [Vela: paquete cilíndrico de papel de 15 a 20 cm de largo y unos 3 cm. de diámetro que contiene marihuana.] se invitaban unos a otros, algunos de los del grupo se fueron a bañar, *yo soy hippie, yo hasta mi casa* decía el líder, hacían bromas al operador por tardarse en armar la casa de campaña, ya que estuvo, cada quien se recostó un rato, hicimos lo propio y nos pusimos a escribir nuestras notas, la operadora dibujó en la penca que recogimos el Cristo de Chalma, el grupo la veía trabajar, pero no decían nada.

El líder y otros padrinos estaban juntos fumando mota pero cantando alabanzas, esto nos pareció curioso, pues estaban corrigiéndose, entonándose y recordándolas, diciendo cual les gustaba más.

A las 20:00 hrs. llamaron a comer, llegó una señora con carnitas, arroz y mole, en este campamento había como 80 personas y alcanzó para todos, nos formamos, nos dieron comida y refrescos, decía esta señora que los anduvo buscando por todos lados, que ya estaba muy frustrada porque no había cumplido su misión pero que alguien le había indicado donde estaban sus vecinos, también era de Tepito.

Antes de empezar se rezó y se cantaron alabanzas por la comida, el estilo de rezo es igual, se hace entrecortado, la gente lo repite, este rezo fue hecho por Santos y el dirigente de Tepito, el líder fue llamado y estuvo al lado de ellos, parecía el hermano menor de estas personas, esto reafirma que Tacubaya y Tepito están unidas de varias formas, por la religión, por la fe, por las tradiciones, por el consumo y por la intensa vida comercial que cada una tiene.

Cada quien se fue a comer al lugar que más le placía, se formaron pequeños grupos en los que se comentaba la travesía, la comida, las aventuras del camino, etc. Al terminar de comer se hizo la ceremonia de dar gracias, esta vez fue más largo el ceremonial, el líder otra vez fue llamado y aunque le habían dicho que él sería quien dirigiría el rito, al momento llegaron los otros padrinos y ellos lo hicieron, aun así, él estuvo encabezando parte del rito.

La señora que dio la comida dijo unas palabras que al grupo le provocaron un momento emotivo, ya que las estuvieron repitiendo un buen rato.

---

<sup>251</sup> Vela: paquete cilíndrico de papel de 15 a 20 cm de largo y unos 3 cm. de diámetro que contiene marihuana.

Llegó la familia de la operadora, el grupo los recibió afablemente, comimos todos en paz, a las 22:00 hrs., nos metimos a dormir, empezaron a caer truenos y el aire estaba muy frío, era evidente que caería una tormenta. El grupo seguía despierto y fumando mota.

A las 2:00 hrs. del día siguiente nos despertamos, todo estaba apagado, la gente dormía y roncaba sonoramente, el Salsi era al único que se encontraba despierto, estaba intoxicado, volvimos a la tienda, empezaron a caer las primeras gotas de agua, como se intensificó salimos otra vez y trasladamos a los Cristos a un lugar protegido de la lluvia, a los 10 minutos dejó de llover, pero media hora más tarde se soltó un aguacero, la tienda resistía el agua en el techo, mientras que se filtraba por el piso de ésta, así que en medio del chubasco pasamos la tienda y todas las mochilas a la parte techada del restaurante, cuando terminamos de movernos se incrementó la galerna, el grupo no se movió, como el techo era de lamina el ruido era insoportable, algunas personas se despertaron, pero el grupo no lo hizo.

### ***Tercer día... purificación***

A las 6:00 hrs. se escucharon voces, pasos, los de Tepito se iban, el grupo estaba levantándose, estaban mojados, ya habían tendido sus cobijas, sus ropas, el líder estaba enojado y lo mostraba en su ceño fruncido, Rafa se reía, ya traían atole y pan, salimos de la tienda a las 7:00 hrs. de inmediato reclamaron que no los habíamos despertado, que nosotros no nos mojamos, sin embargo Rafa dijo que él sí había oído cuando nos bajamos y la lluvia, pero que no le dio importancia.

*Tu no te mojaste* - le dijo al operador- *si la supiste hacer, pero mira como nos fue a nosotros* -luego el líder dijo- *Yo sentí frío como a las tres y media, pero estos dos no me dejaban salir*, (refiriéndose a Rafa y el Oso). El guía aclaró: *Cuando por fin salí estaba cayendo un aguacero, le hablé a [el líder] pero no me hicieron caso, yo si me vine a cubrir aquí*, mientras los otros asentían, aun así el líder estaba enojado, fuimos a tomar un café, mientras comentamos esta situación, la operadora estaba fuera, desconcertada, resintiendo, al operador también le pasaban muchas ideas por la cabeza, sus sentimientos eran confusos, porque tácitamente el grupo les culpaba de haberse mojado, sin embargo había que permanecer con el mismo.

Teníamos la idea de que como el líder no se movió de la lluvia, el resto tampoco lo hizo, un detalle lo confirmó, el comentario del Oso, *Ese pinche... [líder] que no se movió, ahora todos estamos mojados, yo la verdad me voy a ir en cuanto lleguemos a Chalma, ya tengo que llegarle a trabajar.*

Nos preparamos para salir, el ambiente estaba tenso, hicimos una ceremonia antes de salir, rezamos, cantamos alabanzas, el líder recordó que esa era la última fase, que ya estábamos muy cerca, abrió el espacio para que alguien tomara la palabra. Lo hizo el operador a nombre de la FAV y de manera personal, anunciando que llegando a Chalma nos retiraríamos, la operadora también agradeció, *esta peregrinación la hago de manera personal, la tenía prometida desde que nació mi hija, les doy las gracias por permitirme estar con Uds. También por permitirme haber integrado a mi familia y por haberme apoyado para llegar hasta aquí.*

M... tomo la palabra, *Yo también les quiero dar las gracias, ésta es la primera vez que vengo con ustedes, gracias por aceptarme.*

El líder retomó la palabra: *Yo quiero decirles que la verdad es que me siento mal porque nos mojamos, el próximo año voy a llegar más temprano a apartar y colocar nuestras cosas, ya ven que si llegamos pero esta gente no respetó nuestro lugar, así son ellos. Ya ven, el señor ese que nos estuvo molestando toda la noche -Santos- fue el que nos enseñó el camino pero prefiere estar allá [con los de Tepito], así es siempre, ahora nosotros hacemos esto y más vale venir unos cuantos pero con fe, y no 500 pero todos dispersos, les agradezco a todos que hayan venido, esta parte del camino la vamos a hacer así, [el guía] adelante, después los Cristos, luego ya todos en fila, vamos a hacer el último rosario.*

El grupo asentía y se veían un tanto aliviados porque su líder había reconocido su error, las porras de salida se escucharon y empezamos a caminar y a rezar.

Esta vez el ritmo y tono de los rezos eran de esperanza, de fe, más alegres, el operador tubo una visión, una imagen en donde corrían ciegos, pero seguros de alcanzar la gloria, esto se fue incrementando conforme nos acercábamos a Chalma.

El camino lo hicimos a buen paso, no descansamos hasta que estuvimos en el ahuehuate, todo este tramo se hizo rezando el rosario, nos cruzábamos con una gran cantidad de peregrinos, y efectivamente nosotros éramos los únicos que íbamos

rezando. El camino estaba resbaloso, y como íbamos de bajada, por momentos parecía que caíamos, afortunadamente no ocurrió nada, llegamos al mítico árbol, había una cantidad impresionante de gente, una peregrinación traía su banda de música, también rezaban, nosotros llegamos y recibimos un aplauso, por doquier se escuchaban palabras de ánimo.

Entramos a la iglesia, estaba semi-vacía, ahí terminamos el rosario, cantamos y nos persignamos ante el Santo de esta ermita, agradecemos por haber llegado hasta ahí y porque nos cuidara lo que restaba del camino, la gente entraba y se unían con emoción y devoción a nuestro rezo, era emotivo el ambiente que se respiraba en este lugar.

Justo a la entrada de esta iglesia está el lugar donde los que llegan por primera vez tienen que bailar para completar el rito.

Algunas personas esperaban que la música de violín empezara para poder bailar, el grupo irrumpió de manera escandalosa, se badeaban al músico, éste respondía que primero pagaran. Por fin empezó la música y el grupo empezó a cantar: *Estos huaraches que traigo yo.*

Este momento fue lúdico e hilarante, todo mundo trataba de seguir el paso, sin embargo nos perdíamos, hasta los Cristos estaban bailando, nos hicieron bailar y nos divertimos mucho.

La música dio fin y fuimos a refrescarnos al ahuehuate, había poca gente bañándose, el frío era intenso, el grupo se lavó, esta agua es medicinal, yo me llevo una botella de agua siempre que vengo, me la tomo cuando me siento mal, había dicho el líder.

Descansamos y salimos rumbo al destino final, Chalma, fuimos cantando todo el camino, estos cantos eran de júbilo, de esperanza y de agradecimiento por haber llegado, el camino estaba en mal estado, pero el ambiente era agradable, algunas personas se unían a cantar con nosotros como en otras ocasiones había pasado, *esto si es una peregrinación señor, que bonito cantan, esto si es venir con fe*, le dijo una señora al líder, éste agradeció y una sonrisa apareció en el rostro.

Llegamos por fin a Chalma, la gente se descubría ante las imágenes que cargábamos, se veían por todos lados danzantes, el bullicio era ensordecedor, el

colorido esplendoroso, la fiesta en su apogeo, sin embargo, la fiesta grande sería el miércoles en la noche.

Nos dirigimos a la iglesia lentamente debido a toda la gente, en el atrio de la iglesia atestado de personas estaban las cruces que habían bajado del cerro, a su lado estaban danzando.

La iglesia estaba repleta, poco a poco fuimos entrando, la misa que se realizaba estaba en su parte media, cuando llegamos al púlpito estaba terminando, nos echaron agua bendita y salimos a la parte trasera, este camino de salida da directo a una ventanilla en donde se lee, "**Juramentos**", en una fila la gente va pasando lentamente a dejar y hacer oficial su juramento.

Nos encaminamos a buscar la cruz de Tacubaya, que según nos habían dicho, ya la habían arreglado para que ellos la fueran a colocar en el cerro el próximo miércoles.

### ***La Misa del Chamán***

Un grupo de tacubayenses estaba acabando de pintar una gran cruz como de 3 metros de altura, alrededor había otras tantas.

Saludamos y el grupo se fue a una calle donde se haría la comida, también a darse un toque, descansamos en una tienda que tenía sillas en el exterior, el grupo saludó al dueño y se hicieron regalos, aprovechamos este espacio para pedirles que firmaran la penca, que había sido bendita, ahora era otro símbolo sagrado, todo mundo acepto gustoso, dijeron que querían una foto de esta y les dijimos que haríamos algo al respecto.

A la media hora Rafa, el guía y el Oso se fueron por las cosas a Cuilán, regresaron a las 2 horas, el líder fue a conseguir la comida, mientras el resto esperaba.

Por fin el grupo se reunió, llegó Tachito, de inmediato Isidro se le acercó y pidió su piedra, el líder se dio cuenta: *come antes de meterte esa madre*, el otro obedeció sin chistar, empezamos a comer, no sin antes reunirnos en círculo y dar gracias a Dios por haber llegado, por tener que comer. También se aprovechó este lugar para colgar todas las cosas mojadas, aquello parecía una vecindad en sábado al medio día con montones de tendederos.

El lugar en donde estábamos es utilizado siempre, hay una cortina y unos arcos, ahí se colocaron los Cristos y la penca de maguey, ahí se puso la comida, todo mundo comió y felices expresaban que se sentía muy bien por todo.

Al término, cada uno se acomodó a descansar, el líder nos llamó para darnos unos recuerdos, una bolsa con novenarios, también llamó a los que no tenían cruz, se subió al segundo escalón y empezó a officiar la misa de bendición al grupo, cada uno fue llamado, rezándoles de manera personalizada.

Rogó por la gente que está en la FAV, a Rafael le dijo que enmendara el camino, a Tachito que volviera al buen camino, que él ya sabía a que se refería. Así fue con cada uno del grupo.

### **Tacho**

*Yo nací en Tacubaya, mi madrecita murió hace como 17 años, tengo a mis guardianes (señaló sus tatuajes en cada hombro) acá esta el niño de la suerte (derecho) y aquí el mero mero, Jesucristo (en el izquierdo), también me voy a pintar las manos del Teletón, tengo una hermana que lleva 17 operaciones porque le dio poliomielitis, parece que estos del Teletón le van a ayudar.*

Nos despedimos del grupo, nos volvieron a agradecer haber compartido la experiencia con ellos, nosotros hicimos lo mismo, llegó el Salsi y cuando vio la penca también quiso firmar, Tachito también lo hizo.

Cuando nos alejábamos echaron una porra a la Fundación, fue agradable escuchar esto, Tacho se había alejado y estaba en un restaurante, nos llamó para que tomáramos una cerveza con él, dijimos que después y nos alejamos. Así es como nosotros iniciamos la ruta de regreso.

## PROCESOS RITUALES DEL CONSUMO DE DROGA

### *Los Vendedores de drogas: los distribuidores*

#### *El conecte*

El conecte es la acción de comprar una sustancia psicoactiva socialmente denominada droga; sea esta marihuana, cocaína, inhalables, medicamentos o productos químicos. El conecte es también, el que vende, el que distribuye, el que sabe dónde conseguir los productos, cuántos y de a cómo; es el *bueno*, no importa cómo se pague, lo importante es conseguir el papel, la piedra o en otros caso, una vela. La droga es en primer lugar una mercancía que establece una relación comercial sometida a las leyes del mercado negro. Un sistema de comercio ilegal.

*La primera venta que se hace en el día, sea piedra o mota, se recibe con gusto, se persignan como cualquier comerciante de verduras o flores, agradeciendo y pidiendo por las buenas ventas del día.*

Un usuario de sustancias describe como vienen los vendedores con el sobre cerrado; es el producto de su trabajo, la mercancía que permite el establecimiento de un ritual que tiene la función de esconder un trato personal y un intercambio colectivo. La droga enlaza, articula relaciones y establece códigos de entendimiento secretos. Este ritual es anónimo y a vez público.

El mecanismo para la compra tiene ciertas variantes dependiendo del conecte a quien se quiera comprar. Por ejemplo con el Z..., si lo que quieren es una piedra entran directamente hasta su casa donde se realiza la transacción con seguridad para los negociantes. Sí los compradores la consumen ahí, la comparten con sus compañeros íntimos; si no es así, los del solar los talonean, los hacen pagar con una cuota extra. La ciudad perdida es un hoyo urbano con sus propias reglas y sus aduanas particulares. Esto ocurre prácticamente todo el día a vista de todos y con la complicidad compartida.

Lo que comentan los vecinos de Río Becerra es que hay dos o tres vendedores; los compradores que vienen en auto se estacionan y los negociantes van hasta ellos, reciben el dinero y les traen la sustancia, o bien el comprador baja del coche y entra en la ciudad perdida, para comprarla él mismo. Un caso se ha registrado cerca de las 15:00 hrs. F..., una mujer de unos 20 años, se acercó a Z... que estaba en una tienda, aparentando estar arreglando autos. Ella le pidió un papel y él se lo dio, entonces F... le da una cantidad de dinero y a continuación esta mujer le pasó la sustancia a quien la acompañaba que estaba sentado en la entrada de la CP, ambos se notaban intoxicados y a continuación intoxicándose, abrieron el papel para consumir ahí mismo a la vista de todos. Esta es una zona libre y de gran tolerancia. Nadie se asombra de ello.

En la calle Héroes de la Intervención el proceso es similar, cuando alguien quiere una dosis, solamente le hace una señal a V... y éste acude al llamado, sin mucho escándalo y ostentación hacen el negocio, todo mundo se da cuenta pero no hacen demostraciones en contra. El método que utiliza V... para llevar su contabilidad es el siguiente: en una entrada de la CP hay una tabla que es utilizada como pizarrón, sustancia que vende o le deben, la registra ahí en un sistema de administración rudimentario que los del lugar pueden ver sin restricciones.

Los casos anteriores se suceden a lo largo del día, incrementándose en la tarde y en la noche. Los vendedores tienen un lugar reconocido y es parte de su prestigio y rol social en la comunidad. De esta manera se establece también un sistema de fronteras y dominios entre los vendedores de drogas. El control social de la venta de drogas de estos personajes es casi absoluto.

Lo mismo pasa en la esquina de Héroes de Padierna y Río Becerra, la venta de sustancias ocurre durante todo el día, los vendedores se ubican en las esquinas del poniente y norte, ahí confluye la clientela conocida, a pie o en auto, o ellos abordan a quien consideren un posible comprador. Un caso vivido por un operador con un distribuidor se sucedió de la siguiente forma: este sujeto se presentó y ofreció ayuda, "*estamos para servirte*" dijo él. Una vecina refiere que la frase que dicen cuando están ofreciendo a la gente es *Cuantas, cuantas, cuantas vas a querer* y si el abordado no entiende o les parece sospechoso cambian la frase: *Cuantas veces ya se me olvido*. El lenguaje establece códigos de reconocimiento y establecimiento de límites.

Una incógnita es saber cómo transportan las sustancias o dónde la tienen. Un caso observado nos muestra que simplemente las llevan en las bolsas del pantalón o en una bolsa de plástico con 40 ó 50 papeles de cocaína cocinada (piedra), nada de lugares secretos, el escondite es la bolsa del pantalón o la chamarra. No hay gran truco en el sistema de transportación cotidiano. Esto es debido a la gran tolerancia y reconocimiento que existe de la actividad.

Un ejemplo de esto es el caso de Ch..., vendedor que al parecer vive en la CP; este personaje abarca más sitios para la venta; la gente señala que siempre trae un periódico bajo el brazo y dentro de éste un cuchillo *cebollero* (nombre asignado a los cuchillos de hoja dentada). En una ocasión alrededor de las 12:30 p.m este personaje estaba platicando con varios individuos, momento en el que se acerca una mujer y le entrega un envase de tetra-pack de ¼ de litro lleno hasta el borde de cocaína en polvo. Al percatarse de una presencia ajena, apareció el periódico y brilló el acero de su arma. La tolerancia es acompañada por un sistema de seguridad inmediata que establece el grupo, el guardián directo o el grupo que circunda la zona para avisar de la presencia de la policía o para pedir ayuda y refuerzos si así fuera el caso.

Se han confirmado cuatro puntos de venta centrales de los que parten la red de distribución hacia diferentes zonas dentro y fuera de la localidad. Cada uno de estos puntos representa un dominio propio que corresponde a grupos distintos y a los distribuidores que operan en éstos:

1. En Río Becerra y el solar al interior de la CP el vendedor es Z...
2. En Héroe de la Intervención, los vendedores son V... y J...
3. En Héroe de Padierna esquina con Becerra, los vendedores son AC..., G... y otros vendedores más.
4. La CP donde se ubican diferentes vendedores.

### **Los Consumidores**

El grupo de consumidores es heterogéneo. Pueden ser del mercado interno o del mercado externo. Estos últimos el sector mayoritario de compradores.

Los jóvenes que llegan a comprar pueden quedarse en el lugar para consumir ahí mismo. A esta práctica la llaman fondear, estar *fondeando* según su caló es una acción repetida de intoxicación y repetición interminable. Es un círculo recurrente de los consumidores cuando necesitan más dosis para no *bajonearse*. Durante esta práctica, también tolerada en la zona, es cuando más peligroso se torna el consumo de drogas porque los consumidores se van a los alrededores a talonear al *personal*, van en busca de monedas, de objetos que puedan malbaratar o cambiar por la sustancia, no importando dónde lo consigan o cómo lo hagan; pueden ser cosas de la familia, de los transeúntes, de los amigos, no importa, hay que conseguir recursos para continuar drogándose.

Entre las 6:00 y 8:00 a.m por la calle Río Becerra, transitan los microbuses de la ruta 46 hacia el paradero que está próximo al Mercado Becerra 33, haciendo parada en la Av. 11 de Abril para que la gente baje y los niños vayan a la escuela primaria Naciones Unidas o se dirijan rumbo al Periférico. Gente cercana y vecinos relatan que se suben a los microbuses uno o dos jóvenes a pedir dinero a los pasajeros o al operador del microbús, son varias las ocasiones en que se dan conatos de violencia. La descripción que dan de estos jóvenes es sobre su aspecto, los ojos brillantes y con la mirada ansiosa, sudorosos, ojerosos, movimientos rápidos y nerviosos, algunas veces balbucientes y suplicantes, otras violentos y agresivos. Cuando se les ha dado algo de dinero se bajan, tambaleantes o excitados, esperando al otro micro para repetir la misma acción. Una cuadra antes del paradero de los microbuses se establece esta aduana que establecen los consumidores nativos de la zona para obtener dinero y comprar droga.

### ***Ritos de Consumo***

El fervor y la ansiedad por conseguir droga es algo cotidiano, perenne, pragmático, los que salen a robar o a *talonear* [acto que consiste en pedir dinero en la calle a las personas, las cuales se convierten en víctimas de un robo tolerado], se encomiendan a las diversas imágenes de los nichos que esta comunidad tiene. Una mujer de 17 años dice: *Era bien cagado, nosotros bien activos y a un lado de la Virgen, cuando salíamos*

*a talonear, pasábamos frente a ella y nos persignábamos. El bote, la mona o el churro en la mano y ahí rezándole, bien paniqueados y pidiéndole por otra piedra.*

La encargada de organizar una misa el 12 de diciembre, día de la Guadalupana, es una mujer de 73 años. La fiesta empieza a las 21:00 hrs. del 11 de diciembre, cuando los vecinos se reúnen para cantarle las mañanitas a la Virgen. Los vendedores de sustancias hacen su cooperación y pagan el sonido para amenizar el momento, para cumplir el ritual; se hacen tamales y atole y todos pueden comer de esto, las botellas de vino salen en los pequeños grupos, la risa y el baile reflejan el gusto por festejar la celebración religiosa que sirve de contexto para un consumo abundante y tolerado. Esta fiesta religiosa es un ritual que otorga prestigio y valor social a los consumidores de drogas. Se refrenda el estatus de los vendedores de drogas vinculados a la tolerancia de los grupos de poder de la comunidad asociados a la religión.

Una piedra consumida en la oscuridad para entonarse, un churro para encontrar a Dios, una mona para que se quite el frío.

Todo es parte de la fiesta, de adentro y de afuera, es decir, la misma práctica cultural, dividida en dos partes, una en el corazón de la CP, la otra en las calles aledañas a ésta, prolongándose hasta la madrugada del siguiente día.

Al otro día la celebración continúa, se realiza la misa en pleno solar de la CP, los consumidores que están en el tejado se hacen a un lado, dando el espacio para que ahí donde se intoxican, sea purificado por la presencia del sacerdote y rece y pida por ellos y por los otros, los que ahí viven, *"los que ahí se pierden"*, todos los habitantes salen y rezan, todos se ven y se ignoran y les piden a los que están más intoxicados que se calmen o que se vayan.

La fiesta se ve amenizada por música de mariachis, los presentes bailan, cantan, gozan. Todos los participantes fusionaron en los otros, en el goce, la fe y las sustancias; para volver a encontrarse, y así poder perderse después con la cotidianidad de la CP.

Durante el rito se matiza la identidad social del drogadicto, del bueno o vendedor; a partir de la pertenencia territorial, del ser sociocultural del barrio, del pueblo, de la comunidad, sin embargo es posible que cualquier persona extraña, el otro, aunque no venga a intoxicarse pueda entrar a la CP, es un momento coyuntural en el cual la

estructura reconoce la presencia de los otros, los transeúntes, los compradores, los extraños que son parte de la cotidianidad de Tacubaya, el momento en que Tacubaya se organiza en términos del lugar que la CP juega en el sistema de relaciones sociales.

La aparición de la CP en el territorio de Tacubaya es en la década de 1920 ó 1930; los primeros habitantes llegan a esta parte de Tacubaya son inmigrantes que vienen a trabajar en la zona; en el inicio del proceso de urbanización de la ciudad de México: "Aquí en la CP siempre ha existido la droga, aquí nunca va a cambiar, aquí lo que se mueve es por el billete, aquí eso es lo que importa".

### **La entrada al corazón de la ciudad perdida**

Al entrar a la ciudad perdida por cualquiera de sus accesos se tiene la impresión de estar en otra dimensión; pasillos retorcidos y malolientes, casas estrechas construidas con materiales diferentes, al interior de ellas televisores y estéreos sonando estrepitosamente, dando cuenta de otra realidad que se comparte ambiguamente en ésta cruda realidad. En los pasillos, grupos de usuarios se apretujan para compartir un toque o una piedra. Estas imágenes son el preámbulo para adentrarse al corazón de la CP.

*No sabes, estos dos ya tienen aquí como una semana y míralos, ahí están, dándose en la madre, pero pus qué hace uno; uno los ve y ya cuando están bien fregados les dice que se vayan para su casa pero ni caso hacen, y ya cuando no tienen con qué comprar se van allá afuera a talonear o a robar y luego vienen otra vez a ponerse en la madre.*

El solar de la ciudad perdida mide aproximadamente 40 metros cuadrados y aquí es donde la vida, el tiempo y la realidad se trastocan. Los lavaderos comunitarios siempre están ocupados por mujeres gritonas, asoleadas y fastidiadas; las llaves de agua chorrean todo el día, un tejaban cubre el sol de una parte del solar, en donde los desterrados y perdidos, junto a un nicho de la Virgen de Guadalupe, el altar, sagrado, en el cual todos se encomiendan, se santiguan, para obtener la protección de la Virgen

y estar en el viaje o para poder salir a robar, talonear o simplemente a recorrer las calles de Tacubaya.

En este lugar de piedra y tierra, quemados por la indiferencia del paso de generaciones, en ese corazón perdido, seres humanos comparten su pérdida buscando perderse por los efectos de una grapa, una piedra, un churro o en el peor de los casos, una mona de activo.

*Pues ya se dieron cuenta cual es nuestra bronca, y eso no va a cambiar porque aquí las drogas son las que mueven, ya nadie se espanta, cada quién su pedo apunta F... un hombre de 54 años, tostado por el sol, pelo y bigote canos, mirada vidriosa, movimientos nerviosos en un cuerpo consumido por el abuso de todas las sustancias y padre de cuatro hijos. Yo nací aquí, este es mi terreno, ¿ves a esos cabrones? Ni son de aquí y nomás vienen a ponerse hasta la madre y a hacer sus pinches mamadas, yo por eso los corro a los cabrones.*

*Yo no vivo aquí, yo vivo ahí en Padiema, pero desde hace quince años llegué y me quedé en la CP dice M..., un hombre de 34 años. La CP sí ha cambiado, ahora ya hablamos de nuestras broncas, de cuál es la más choncha, las drogas, antes no, antes hacíamos como si nada pasara.*

### **Adentro-Afuera**

La representación que la comunidad tiene de la CP es que ésta enferma a los habitantes de Tacubaya, y a los hijos de ésta, es el foco rojo, la zona de peligro, por lo tanto es necesario acabarla, destruirla, desaparecerla.

La falta de oportunidades, el hacinamiento y el sentimiento de abandono, fractura y despojo que no se reconoce pero que vive la comunidad. Estas presencias negadas de algunos personajes del barrio hacen que a la CP la asignen como el lugar en donde encontrarse, para paradójicamente, escondiéndose; lugar donde poder sentirse un poco libres, encadenados al uso de sustancias y al sistema de lugares sociales de la comunidad.

Atados por una libertad de acciones pero con un grado de seguridad que quizás no gozan en su casa, en la cuadra o en el barrio de donde provenga cada uno de los actores de la Ciudad Perdida. El lugar simbólico de este territorio asigna un valor de tolerancia social y anclaje comercial de la zona.

En la CP hay un permiso implícito, es el lugar designado por la comunidad de Tacubaya en donde se debe consumir sustancias y perderse, un sitio en donde se pueden sacar frustraciones o deseos reprimidos, gracias al apoyo distintivo de poder comprar y consumir en el mismo lugar, porque pueden ser controlados y cuidados por los que están alrededor: los distribuidores y otros consumidores, en una alianza fatídica, encadenada a un sentimiento de muerte.

Un amparo más es la aceptación, sumisión y encubrimiento que la comunidad tiene con respecto a las sustancias y los adictos; el tipo de relación entre estos protagonistas ha llegado a la simplificación absoluta, en donde los deseos de cambio chocan contra la indiferencia, el solapamiento (porque la misma comunidad proporciona sustancias y adictos) y la impotencia de los que en un momento dado quieren hacer algo.

### **La norma**

Las reglas en este ámbito no son dichas pero todos saben qué se puede y qué no, los usuarios tienen varias opciones de compra, dentro de la CP pueden conseguir prácticamente todo: cervezas, marihuana, cocaína, crack, inhalantes, pastillas, etc. En los alrededores también se puede encontrar de todo, el precio no varía, la calidad, según los "expertos", sí, pero los vendedores no invaden su zona de venta, al parecer hay un trato en donde han delimitado cada uno de los distribuidores su territorio, V... no entra a la CP, Z... no vende en la calle de V..., los que consumen van al encuentro de su *distribuidor favorito* o con quien tengan crédito.

*Aquí llegan chavos con su sobre cerrado [sueldo quincenal] y se lo dan al bueno, pagan su deuda y piden para los otros quince días, ¡está cabrón! Y ahí es donde empieza el desmadre, cuando ya no tienen, andan taloneando o robando y les vale madre a quien se chinguen, dice R..., un hombre de 54*

años adicto a la marihuana, quien llevaba varios días consumiendo dentro de la CP, *ahorita esta de moda esta madre (refiriéndose a la coca y al crack) pero después vendrán otras.*

La coca en bote está de moda, adolescentes, jóvenes y adultos la consumen, cuando alguien ha comprado una piedra, inmediatamente y con afán, busca una lata de aluminio para hacer una pipa, también se da a la búsqueda de ceniza de cigarro, esta práctica ha acarreado que varios usuarios al bote sufran infecciones en la boca y en comisuras y labios presentando erupciones graves.

Quien compra una piedra invita a uno o dos de sus compañeros; se van a un costado del nicho de la Virgen de Guadalupe y ahí se sientan a fumar. A su alrededor varios usuarios revolotean coqueteando para tratar de seducir al propietario de la dosis para ser invitado al "festín", sólo alguno lo logra, los demás quedan fuera.

Algunos de los visitantes que compran están obligados a ceder parte de su droga a los residentes y usuarios consuetudinarios, como si pagaran tributo, pues de no hacerlo sufrirían las consecuencias.

### **Ahora hablamos**

En la CP lo común es hablar sin tapujos enfrente de los demás, de sí mismos o de los otros, del tema que sea, no importa, no hay problemas, todos se conocen muy bien y lo expresan en las oportunidades que pueden. Este chismorreo entre los actores sirve para estar oportunamente informados de lo que acontece en la comunidad relacionado con el consumo de drogas. Los riesgos, las redadas, los pleitos por los lugares de control de venta, las transacciones recientes. El sistema de control informal y cotidiano que establecen entre los agentes de venta y consumo. La CP es el lugar prioritario para ello, el centro de control de toda la comunidad.

Las anécdotas narradas sirven para mostrar de qué modo se ven a sí mismos estos actores del mundo de las drogas; las peleas, la calidad de las sustancias, la policía, del reclusorio, de los anexos y de la disputa siempre presente de competidores.

Una charla recurrente manifiesta el deseo de salir de aquí, de dejar de drogarse, lo intentan a través de juramentos, de la reclusión en Granjas o en pláticas en grupos de AA, teniendo la impresión de que lo dicen con sinceridad.

Un usuario, hombre de 54 años, dice enfático: *Yo le dije a mi chavo; de lo que se trata es de que se vayan de aquí, él me dijo, "ya te estorbamos". No, le digo, ¿o tu quieres que tu hija viva en esta porquería? Para que al rato ande igual que toda esta bola de ojetes, no, tu empieza a buscar por otro lado, yo ya estoy viejo y no me sacan de aquí, vivo y trabajo para mi y la vieja, mi único vicio es la yerbita, pero ahora están más cabrones, usan esa madre (cocaína) y se vuelven locos.*

Sin embargo, en cuanto se reúnen con la banda es como si todo lo expresado, lo hubiese dicho otra persona, un ente ajeno, una parte de sí mismos que pudo salir de la CP, que encontró el camino para un desencuentro consigo mismo y decir algo que ellos creyeron que era lo que desean oír los otros, o bien lo que ellos, en un momento, querían decir.

La ciudad perdida y sus actores son la expresión de una sociedad alterna dentro de los espacios públicos de la comunidad, una suerte de anti – estructura que niega los aspectos instrumentales de la sociedad visible.

## CAPÍTULO X

### CONCLUSIÓN A DOS VOCES

Presentamos ahora las reflexiones sobre las cuales concretamos en trabajo teórico conceptual sobre el *pharmakon*, el ritual del *pharmakon* y la gramática del ritual. Estas primeras conclusiones servirán para dar paso a las conclusiones realizadas sobre la experiencia etnográfica.

A las primeras les llamamos la semántica del *pharmakon* y en ellas enmarcamos las reflexiones sobre la relación entre drogas, ritual y sentido de los rituales en la organización de la vida social.

Las conclusiones sobre la experiencia etnográfica se realizan en forma de sumarios; síntesis interpretativas de mi postura sobre los eventos registrados y la manera como me es dado entenderlos ahora. Muy probablemente otras miradas podrán entender otros aspectos ignorados por mi postura, pero el sustento de mis observaciones e interpretaciones reflejan la plasticidad de la cultura y sus formas de impactar en el que pretende interpretarlas. Sin duda, lo que he llamado la experiencia transferencial de la participación y la observación en el terreno.

### SEMÁNTICA DEL PHARMAKON

La experiencia de la drogadicción es una práctica pública con repercusiones emotivas privadas; oscila en el extremo de dos sensaciones; de la depresión a la euforia, de la alegría a la tristeza. El estar drogado es una experiencia personal y única en cada caso; nadie experimenta en la piel de otro y esta experiencia singular, exclusiva, es lo que ocurre en el acto ritual de drogarse voluntaria y conscientemente con alguna sustancia psicoactiva. La acción de drogarse es, al mismo tiempo, una experiencia privada y una experiencia pública; un acto ritual de la persona y un proceso ritual de la comunidad.

La experiencia ritual de la drogadicción pone de manifiesto el pensamiento irracional de las comunidades urbanas modernas: prácticas autodestructivas, no

lógicas, disruptivas, anómalas, comportamientos colectivos fuera de lo común. La drogadicción comunitaria puede ser considerada dentro de este campo de los comportamientos anómalos como una actuación de identidad con un sentido específico dentro de las comunidades urbanas modernas.

*Experiencia personal* en tanto que es encarnada por un sujeto que representa el anclaje de un sistema de relaciones en las cuales se inserta. *Práctica social* en cuanto que el delirio colectivo por las drogas (obsesión o repulsión) expresa modalidades de orden simbólico. Ahí donde predomina un rasgo en apariencia irracional, puede vislumbrarse una manifestación simbólica. La drogadicción, la acción compulsiva de un grupo de hombres por conseguir droga y consumirla, expresa la organización pública por la producción, circulación y consumo de los valores simbólicos que permiten a los grupos sociales establecer nexos, vínculos y relaciones. La drogadicción comunitaria es, también, una forma de organización cultural de los espacios de participación social; la anomalía de la intoxicación es la síntesis de una experiencia colectiva de dolor y sufrimiento, pero al mismo tiempo de satisfacción y placer.

Entre una actitud *hedonista* y una postura *estoica* de la vida, el acto de drogarse es una forma de existir sin nexos con el mundo de los acontecimientos cotidianos; trabajar, estudiar, limpiar, bañarse, ir de compras, festejar los cumpleaños, cuidar a los hijos, preguntar por los amigos. Drogarse es un acto de repliegue sobre si mismo y un distanciamiento de la dimensión espacio temporal con los otros. Drogarse es un acto ritual de goce con la singularidad de uno mismo, un diálogo interno, un monólogo, una fantasía con la imagen de un mundo propio, la ilusión de relación con lo absoluto, ser la nada, la ilusión de encontrarse en comunión con dios. Drogarse es una interpretación actuada en la vida y en la historia de cada persona que incursiona en el universo de la experiencia de extraviarse en la embriaguez. Drogarse es un hito entre la excepción y la regla, una experiencia limítrofe entre la rutina y lo extraordinario, una dualidad en movimiento donde dolor y placer encierran, en un círculo vertiginoso, la atmósfera de quien oscila entre la vida y la muerte, entre la vigilia y el sueño, entre la ilusión y la razón.

Esta experiencia íntima de la embriaguez quedó plasmada en múltiples obras literarias en el siglo XIX, cuando, todavía, drogarse no era considerado una epidemia ni una calamidad, aunque entonces se percibieran ya las razones que motivarían un futuro consumo masivo o se presagiaran las consecuencias de un viaje tóxico por las drogas.

Yo ignoraba todo el arte, todo el misterio del opio; no sabía cómo había que tomarlo. El que yo tomé, lo tomé en condiciones absolutamente desfavorables. Pero lo tomé, y después de una hora, ¡oh cielos!, ¡qué revolución! ¡Cómo se levantó desde sus más bajas profundidades mi espíritu más íntimo! ¡Qué Apocalipsis de todo el mundo dentro de mí! Que mis penas se hubieran desvanecido, eso era nada, ahora, para mí: este efecto negativo estaba engullido por la inmensidad de los efectos positivos que se habían abierto en mí, desde el abismo de alegrías divinas que se me revelaban tan improvisadamente. ¡Esta era una panacea para todos los males de la humanidad, éste era, descubierto de golpe, el secreto de la felicidad sobre el que los filósofos habían discutido por tantos siglos!<sup>252</sup>

La experiencia de drogarse resulta ser una experiencia radical en cualquiera de los polos donde se la ubique; gozar o sufrir. Dos extremos de la experiencia humana que han sido defendidos por concepciones de la vida que representan éticas y filosofías radicalmente opuestas y profundamente distintas: del goce permanente e infinitamente eterno, a la prohibición del placer y el éxtasis. Del placer oceánico al sufrimiento infinito. Frontera ilimitada entre el infierno y el paraíso.

Esta polaridad de las actitudes frente a una experiencia humana, *drogarse*, es por lo menos un hecho de interés antropológico: una práctica social humana y sus correspondientes creencias auspiciadas por un objeto al que le denominamos culturalmente *droga*. Es decir, es un sistema de significaciones insertas en un marco de referencia territorial, grupal y simbólica del sujeto social. Una localización de coordenadas que permiten ubicar el lugar de un objeto en el tiempo y en el espacio.<sup>253</sup> La drogadicción es un intersticio donde la subjetividad individual se convierte en

<sup>252</sup> DE QUINCEY, T., *Las confesiones de un comedor de opio*, Ed. Alianza, España, 1995, p. 234.

<sup>253</sup> Droga y drogadicción son términos poco apropiados para la designación de la dependencia a sustancias psicoactivas, pero lo usamos así para denotar el carácter cultural, el peso lingüístico y el valor emotivo con el cual se lo vive y se lo explica en las comunidades.

experiencia pública tanto de la persona como del grupo, es decir la unidad de análisis cultural.

El sujeto del goce o del sufrimiento es el personaje de una experiencia histórica y cultural; el actor que la porta y la representa, expresa una concepción de la ebriedad correspondiente al mundo social de su tiempo; drogarse es también, una epistemología de la existencia, una filosofía antropológica.

Las descripciones literarias ilustran este pasaje terrible del éxtasis a la agonía.

El sentido del espacio, y al final el del tiempo, fueron ambos gravemente afectados. Edificios y paisajes se mostraban en proporciones mayores de lo que el ojo humano es apto para percibir. El espacio crecía, se ensanchaba hasta alcanzar una extensión indeciblemente infinita. Pero esto no me molestaba tanto cuanto la vasta extensión del tiempo. A veces me parecía haber vivido setenta o cien años en una sola noche; por el contrario, ciertas veces tenía la impresión de que en aquel breve tiempo había pasado un milenio, o de todas formas una duración mucho mayor que los límites de la experiencia humana.<sup>254</sup>

El paraíso privado se convierte, con el correr del tiempo, en infierno público. La medicina a todo color, con su luminosidad excepcional, se transforma en el dolor mismo. La panacea descubierta se vuelve muy pronto en su contrario y se transforma en epidemia social: las drogas son flagelo y la experiencia de la drogadicción es una enfermedad. La definición actual de la drogadicción evidencia, solamente, un proceso cultural que ha tenido el antecedente de un proceso histórico: la cultura de la analgesia daba inicio a una ilusión inusitada, eludir el dolor y el sufrimiento. La cultura moderna suplía, sin proponérselo, los rituales de aflicción por los rituales de consumo.

Esta es una transformación profunda en la forma de concebir y experimentar la relación de la persona con la imagen social de sí misma, el *self* de la modernidad; la relación del sujeto con los procesos rituales del cuerpo, el fantasma de la corporeidad; la relación del actor con los lugares en el grupo social, la designación cultural de los roles en el mundo de los ámbitos urbanos; la experiencia del nativo sin arraigo en el mundo cotidiano del territorio complejo de las localidades, el encierro ciudadano de las redes sociales; la experiencia de los parentescos empobrecidos en sistemas

---

<sup>254</sup> DE QUINCEY, op. cit, 1995, p. 103.

familiares disgregados, la emergencia de nuevas formas de solidaridad social donde la experiencia de la muerte parece no tener lugar en el espacio simbólico de los rituales.

Entre el sueño y el mito, la experiencia de la drogadicción articula una forma particular de enlace entre la singularidad afectiva de la cultura y la pluralidad compleja de la comunidad local. Una transformación radical de la experiencia en las sociedades modernas.

### **La experiencia radical**

Las drogas tal y como las conocemos ahora no han sido siempre la misma cosa ni han representado la misma experiencia. El objeto cultural que las drogas representan expresan una mentalidad colectiva particular. En la actualidad, esta *mentalidad* abarca dos ejes de valor opuestos: el *placer* como eje estructural de las sociedades centradas en el consumo y el *sufrimiento* como evidencia de la existencia puramente individual de la experiencia, la apología ritual del cuerpo sobre el cual se gestan los mitos de la belleza, la salud, la pureza y la juventud perpetua, es decir, una forma sublimada de evitación de la muerte. Dos puntos de vista ideológicamente opuestas que no son simples puntos de vista, dos formas arbitrarias de la moral social, sino, por ser justamente esta ideología y moral, representan esquemas de pensamiento colectivo, formas de la cultura por antonomasia. Sociedades e identidades en disputa por una regla en conflicto: *la impureza moderna de la droga, con su ambivalencia y ambigüedad, establece la necesidad de actualizar y refrendar la diferencia que se desvanece bajo el pesado manto de la globalidad.*

Una *mentalidad hedónica o estoica* representa formas de organización humana social e históricamente distintas. La experiencia correspondiente a cada una de las mentalidades colectivas que redundan en formas éticas distintas, sufrir o gozar, representan expresiones culturales de naturaleza diversa. Es esta diversidad de experiencias, radicalmente opuestas, lo que los grupos y las sociedades no soportan en el campo vital de su existencia. Lo que impone una necesidad de regular el

conflicto cultural que provocan: la ambigüedad confunde, pero la impureza legitima la exclusión. Y esta es la pauta cultural que se impone cuando los rituales de aflicción, elaboración colectiva del dolor y la pérdida, desaparecen a favor de los rituales de consumo, incluido el consumo de drogas.

### **El orden semántico**

La mentalidad de una época, hedónica o estoica, es un sistema de significaciones que se expresan por medio de diversos instrumentos; imágenes, objetos, costumbres, tradiciones, valores, pero toda esta evidencia conceptual es identificable sólo a través del *lenguaje* que impone un orden semántico a las acciones y las creencias. La acción cultural en una sociedad es la forma lingüística como se expresan las prácticas sociales. La acción de drogarse, por ejemplo, puede ser una relación divina con las entidades sobrenaturales, o la búsqueda de expandir la conciencia, o la fuga narcótica hacia las profundidades de la inconsciencia, o una simple acción destructiva contra sí mismo, una especie de suicidio resignado. Se dice y se expresa la forma y el contenido de un pensamiento social que representa a los grupos de una sociedad y de una época: la drogadicción es un lenguaje y por lo tanto, una institución social, una idea normativa del grupo y la comunidad.

Las drogas y el acto de drogarse representan una expresión cultural en las sociedades modernas, de las cuales la sociedad mexicana no está exenta de compartir los elementos comunes a los países de todo el mundo, en donde las drogas tienen un peso social particular, pero además, con la especificidad de la acción de drogarse en una época y en una cultura diversa como el país mismo. Drogarse en ciudad Juárez no es lo mismo que drogarse en la ciudad de México, y de la misma forma drogarse en las Lomas de Chapultepec no es lo mismo que drogarse en Tepito o en Neza. Cada comunidad, o mejor dicho, cada localidad tienen un sentido específico de drogarse de acuerdo a la forma y el lugar que le confieren a las drogas. Las drogas tienen un grado de complejidad en la forma de organización de las comunidades. *Drogarse es un acto estructural de la comunidad, no una conducta individual aislada.* En sentido estricto, son las comunidades las que se drogan a partir

de los significados atribuidos a los recursos simbólicos con los que se establecen sus relaciones y sus intercambios.

Las drogas tienen un lugar histórico y un espacio cultural. Su importancia no radica únicamente en la relevancia económica (narcotráfico) o epidemiológica (salud pública) que su tratamiento recibe predominantemente en las políticas públicas actuales. El sentido cultural de las drogas destaca un abanico de representaciones y definiciones posibles, dentro de las cuales, el *lenguaje* de su expresión reviste particular importancia. La realidad de las drogas radica, en gran parte, en la forma como es expresada lingüísticamente. El hombre es, también, lo que puede expresar con palabras; la cultura es el discurso de una época; el pensamiento y sus emociones profundas.

- *Los adictos somos los sobrevivientes del futuro, cuando llegue el fin del mundo, sólo nosotros sabremos cómo sobrevivir.*
- *A esos mugrosos deberían de exterminarlos y no dejar a ninguno vivo, no sirven para nada y ya no tienen remedio.*
- *Las drogas son el cáncer de la sociedad.*
- *Las drogas son como un fantasma que cubre a las personas y las carcome hasta destruirlas.*
- *Darse un toque es como olvidarse que estás en el mundo, todo deja de estar y tu mismo dejas de existir.*
- *Cuando probé por vez primera la droga desaparecieron mis temores y dejé de tener pesadillas.*

La palabra droga, dentro del grupo de usuarios de sustancias, puede significar y evocar, por la sola pronunciación, los efectos de la sustancia psicoactiva misma. La evocación del ritual, el recuerdo, la memoria de la experiencia y las sensaciones, vienen al caso por la palabra que representa una experiencia ritual de iniciación y pertenencia. *El lenguaje sintetiza, práctica social y significación ritual*, experiencia cultural de identidad social y diferencia grupal. La razón semántica del concepto

droga, para los iniciados por lo menos, va más allá en significación que el efecto farmacológico de alterar el sistema nervioso central.

Sufrir o gozar representan formas de pensamiento social inducidas en subjetividades privadas. El lenguaje de la comunidad perfila las emociones relacionadas con el discurso sobre las drogas.

*A las tres de la madrugada, un auto lujoso se detiene frente a la taquería del rumbo, famosa por permanecer abierta las 24 horas del día para los visitantes nocturnos. Del auto descienden cinco jóvenes jubilosos y bromeando entre sí. Uno de ellos es el encargado de solicitar la vianda alimenticia al mesero que se ha acercado solícito e indiferente. Probablemente los muchachos vienen de alguna fiesta y se disponen a continuar la juerga en otra. La organización del grupo es automática y eficaz; dos de ellos se alistan en vigilar los frentes del auto, mientras otro negocia la compra de drogas con un sujeto que no se mueve de su lugar entre las mesas de la taquería. La negociación es rápida y sin titubeos, como si todos supieran que la acción tiene que ser secreta y furtiva. Los jóvenes se retiran en el mismo tono en el que llegaron, sin aspavientos pero unidos emocionalmente por un propósito común. Gozar de las bondades de la cocaína base que han comprado sin dificultad ninguna.*

El habla de las drogas impone códigos de relación y comunicación que los iniciados necesitan aprender y dominar con el correr del tiempo. El que goza aprende a usar los signos del placer entre ensayos de gestos y aspavientos, el que sufre y se agobia, aprende de la misma forma que drogarse es un ritual de pertenencia y una propuesta de vida social: la impureza define el eje de las relaciones y las identidades posibles.

La ebriedad es así, un estado de excepción, pero también, un episodio de la vida colectiva.

## El *pharmakon*

El *pharmakon*, de origen griego etimológicamente, representa semánticamente la unidad dual de remedio y veneno al mismo tiempo. En su origen, este carácter ambiguo y ambivalente se ha perdido en la actualidad, al identificarse al *pharmakon* con veneno exclusivamente; es decir, sólo con una de sus acepciones. Por derivación automática, la representación social del *pharmakon*, su imagen pública y su significado cultural, la *droga*, es definida como un objeto productor de contaminación, suciedad, destrucción y catástrofe.

La droga y su efecto directo en la experiencia perceptiva y emotiva del hombre se la define unilateralmente de forma monolítica: *el que usa drogas se convierte en drogadicto*. Un contaminado público. El sujeto de la acción de drogarse es una especie de muerto, un monstruo que proyecta o sobre el que se proyectan, las cualidades y defectos de un demiurgo misterioso y temido. Un drogado es una especie de zombi, un muerto viviente, un estigmatizado que puede contaminar con su presencia y su mirada, un potencial de violencia y agresión, en suma, un depósito para las fantasías terroríficas de los profanos puros que no conocen la experiencia de drogarse.

Una definición etimológica del vocablo griego no ilustra la concepción lingüística del concepto. La palabra expresa más que una definición instrumental de la sustancia o del objeto, la cosa a la cual se refiere la cualidad definitoria del veneno o el remedio que el *pharmakon* representa. Es la *cualidad* y no el *objeto* lo que la palabra designa: la ambigüedad, la ambivalencia, el doble valor que incluye la contradicción; lo que hace factible lo imposible, unir los opuestos.

El *pharmakon* es la realización dialéctica de una solución antitética; es la síntesis, la mixtura, la mezcla, los contrarios armónicos. Esta concepción no podría entenderse si una de las definiciones polares se priorizara sobre la otra. El remedio es al mismo tiempo un veneno temible. La toxicidad del veneno es una operación de grado, no de cualidad. El daño es la administración incontrolada por ignorancia o exceso. El mal no está en la propiedad sustantiva del *pharmakon*, sino en su propósito y su finalidad.

Esta doble cualidad, su ambivalencia sustantiva, constituye la razón de este descubrimiento cultural de la humanidad: la facultad del hombre por conocerse integra esta síntesis paradójica de su ser. El *pharmakon* no es un objeto de la naturaleza, sino una creación de la cultura. Es un grado de desarrollo del hombre sobre sí mismo y sobre los objetos de la naturaleza; el dominio y el conocimiento de los efectos que los objetos de la naturaleza tienen sobre la naturaleza cultural del hombre.

J. Derrida analiza, en la invención de la escritura, y por tanto de la historia, esta cualidad conceptual y filosófica de la farmacopea como un instrumento, un invento que pone en evidencia el crecimiento de las facultades humanas, pero al mismo tiempo, el accidente potencial que crea todo invento y toda técnica. La escritura permite guardar la memoria del hombre en un documento historiográfico, no correrá más el riesgo del olvido, de perderse en la ignorancia, pero, la potencia de la escritura puede traicionar en contra del recuerdo, la verdad de la narración oral; la versión equívoca de la escritura es otro riesgo potencial del invento mismo. El paso de la cultura oral a la cultura escrita es, sin duda, un gran avance. La escritura es un gran invento, pero los riesgos no son menores. Es esta misma condición de riesgo y posibilidad, la facultad del *pharmakon*; amenaza y posibilidad al mismo tiempo. Como la realidad misma, contradictoria, paradójica, ambigua, ambivalente, indefinida eternamente.

Si el *pharmakon* es ambivalente, es, por lo tanto, por constituir el medio en que se oponen los opuestos, el movimiento y el juego que los relacionan mutuamente, los vuelve y los hace pasar una a otro (alma/cuerpo, bien/mal, interior/exterior, memoria/olvido, habla/escritura, etc.) Es a partir de este juego o de ese movimiento como los opuestos o los diferentes son definidos por Platón. El *pharmakon* es el movimiento, el lugar y el juego (la producción de) la diferencia. Es la diferencia de la diferencia.<sup>255</sup>

El *pharmakon* no es simplemente una palabra que designe un conjunto de objetos definibles por los rasgos comunes a una representación unívoca, es la concepción de una forma relacional, el efecto constante de un movimiento ineludible entre dos

<sup>255</sup> DERRIDA, J., *La farmacia de Platón*, Ed. Espasa, España, 1980, p.191.

opuestos que terminan por representar siempre lo opuesto. Es una síntesis arbitraria como la cultura misma.

La elaboración cultural de las drogas, se lo quiera o no, da continuidad a esta dualidad en movimiento que el *pharmakon* representa. Contradicciones políticas, aporías preventivas, inconsistencias morales, terapéuticas iatrogénicas, actitudes fóbicas y conductas compulsivas.

Para que esta contradicción haya ocurrido, debieron establecerse un conjunto de condiciones extremas. En torno al acto de drogarse se perfilan los apologistas de un hedonismo y las censuras de los canónicos que reprochan al hombre buscar las formas de perder la conciencia intoxicándose. La pureza de una moralidad que reprocha el placer de contaminarse y la ilusión compulsiva de los apologistas de la libertad absoluta. En ambos casos, ritualistas de un mismo acto: *la drogadicción y el discurso que la organiza*.

*Al final del día y a media calle, un hombre con apariencia de indígena o campesino, se protege de la lluvia y el frío mientras inhala entre sus manos solvente químico. En el olvido del mundo, su intoxicación le permite pasar por alto las miradas de los transeúntes que le corresponde con la misma indiferencia. Los andrajos de su disfraz de pobre le asignan un lugar en ese territorio de las indiferencias. Pasa la noche como todas las noches, ebrio de sufrimiento y desprecio. Actúa el último peldaño del desprecio ahogado en sus propios excrementos. Es simplemente un indigente que busca en su drogadicción no el éxtasis, sino el olvido de su sufrimiento.*

### **Discurso y pensamiento**

Después de siglos de usar drogas, en toda cultura y en cada época histórica; la semántica del problema se debate en una lucha por el imperio del significado correcto de drogarse. En el campo científico del tema, la preocupación por la nominación exacta de la experiencia ha llevado a los científicos a la precaución por la

denominación exacta que no perfile significados persecutorios ni punitivos, después que ellos mismos han creado los efectos represivos.

La definición múltiple de la drogadicción se impone sin que ninguna predomine por mucho tiempo: fármaco dependencia, drogodependencia, toxicomanía, dependencia a sustancias psicoactivas, adicción, vicio, pecado, castigo, enfermedad, trastorno alimenticio, automedicación, locura, delito, transgresión, fuga, etc.

Esta denominación múltiple obedece al temor de infringir, mediante la palabra, un efecto perverso mayor que la ingesta de la droga misma. La nominación produce efectos de connotación semántica que los científicos saben no pretendían producir: una persuasión moral cuya influencia de estigmatización oscurece el conocimiento del fenómeno tal y como creen que realmente ocurre científicamente.

Por lo menos loable en su intención, esta postura en el campo científico de las drogas, soslaya la inercia histórica con la cual se ha desarrollado la política y la sociología de las drogas: *en cada época y cultura, a cada droga no sólo le ha correspondido una denominación y una taxonomía, sino un lenguaje que determina su realidad*. No importa la forma como se nombre a la experiencia de usar drogas y producir en sí misma la experiencia de estar drogado, el acto mismo es una producción del discurso moral de una época. Científicos y profanos de las drogas, ambos personajes de un mismo sistema de significados, son hablados por el discurso de una mentalidad colectiva que impone prácticas y creencias. Depende del lugar y los roles que toque a cada uno jugar, la manera de interpretar el valor de la drogadicción en todos sus planos: individual, familiar o comunitario, científico o profano.

De la misma forma que la cultura de las drogas ha desencadenado una producción constante de drogas, igualmente se produce una red semántica de términos con los cuales los grupos sociales, y en particular, los grupos de consumidores construyen con su lenguaje, las interpretaciones pertinentes sobre las drogas.

La pretendida asepsia de las drogas en su nominación, que los científicos buscan, no corresponde al habla cotidiana de los grupos en sus relaciones cotidianas. El discurso sobre las drogas es también, un campo de batalla entre los actores

involucrados: científicos, consumidores, doctrinarios, teóricos, profanos y religiosos. Todos creen poseer la definición precisa, sin percatarse que sólo reproducen un discurso unívoco y monolítico.

El lenguaje sobre las drogas alude a una realidad diferente; las palabras expresan actitudes y emociones de una época, pero fundamentalmente, una forma de comunicación social. Fomentada por los medios de comunicación, las drogas son denominadas como flagelo, cáncer de la sociedad, veneno, enfermedad, etc. Pero esta denominación pública no siempre es equiparable a su designación privada: algunas personas ni siquiera pueden pronunciarlas directamente, dicen "... esa cosa que le hace daño a mi hijo". "Está metido en eso desde hace años". "La cosa esa que se meten". La semántica de las drogas es también, el campo de lo innombrable.

La semántica del *pharmakon*, el significado de las drogas en la sociedad moderna, alude no sólo a la nominación, la actitud social o la definición científica de las drogas, sino a las *emociones colectivas* que hacen hablar la experiencia íntima de la gente. El lenguaje articula la instancia de la experiencia individual y colectiva; se habla de lo íntimo con el lenguaje público del grupo. El discurso es una estructura del saber colectivo. La importancia del lenguaje en este sentido, es el valor emocional con el que se pronuncia el habla particular de la experiencia relativa a las drogas; experiencia extrema de angustia para algunos, infinito placer de la existencia para otros.

- *Cuando probé por primera vez la droga, sentí una paz interior que jamás había sentido; era como si hubiera descendido a un lugar oscuro que no me daba miedo, sino al contrario, una quietud a la que siempre deseo regresar.*

- *Yo quisiera pensar que todo esto es una pesadilla y que no es verdad lo que nuestro hijo está haciéndonos con eso que se droga. No entiendo por qué lo hace si todo en la vida le hemos dado; antes pensábamos que eso les pasaba a los jóvenes que no tenían oportunidades, pero ahora no entendemos por qué ocurre esto. ¡A veces pienso que es un castigo de dios!*

La singularidad del habla cotidiana alude al lenguaje colectivo de una memoria histórica. Y los grupos sociales de la comunidad expresan sus resonancias con una entonación particular. La voz colectiva expresa una instancia que no es la emoción de uno o dos actores en aislado, el discurso que se repite incesantemente como si a todos les hubieran aleccionado para repetir siempre las mismas cosas; ensalzar o denostar contra las drogas. El lenguaje es un instrumento de comunicación y simbolización; pone en evidencia el movimiento de los grupos y la existencia de los actores y los grupos, destaca la diferencia de posición frente a los objetos de la cultura.

La lengua representa un cierto tipo de institución social. Una lengua, sistema de signos arbitrarios, se mantiene gracias al uso y consentimiento general de una colectividad; como institución social que es, experimenta una evaluación condicionada a la del grupo que habla.<sup>256</sup>

Corresponde al grupo social y, por ende, a una comunidad local y a una sociedad específica, la forma de designar, de múltiples formas, la experiencia de sus actos cotidianos; es el habla coloquial de sus actos rituales: en este caso *el acto de drogarse*. Si drogarse es un acto ritual de las personas y los grupos, debería corresponder de igual forma una comunidad lingüística que organice los sentidos simbólicos relativos a la drogadicción.

Los términos con los cuales se nombra a la droga o a la acción de drogarse, aluden no a un grado de certeza científica del producto o del objeto, sino a un nivel emotivo como lo viven los actores del drama y a una forma de pensamiento social como lo experimenta la comunidad.

Este pensamiento social de una comunidad y de un grupo social en el que impera una cierta forma de interpretación social, se constituye como un campo lingüístico.

La comunidad lingüística es una construcción idealizada y en ella se combinan tres conceptos distintos: los de grupo social, red de comunicación y población lingüísticamente homogénea; cada uno de ellos encierra cierta idea de norma; en ese sentido idealizado, una comunidad

---

<sup>256</sup> PERROT, I., op. cit, p. 115.

lingüística es un grupo de personas que (1) están ligadas por alguna forma de organización social, (2) se hablan las unas a las otras y (3) hablan de manera semejante.<sup>257</sup>

Los objetos de la realidad cultural son mediatizados por la lengua que sirve de instrumento para darles expresión lingüística. Por esta razón, la expresión verbal que se elige para nombrar las drogas o su experiencia no es un acto gratuito o insignificante: *la comunidad nombra la realidad emotiva de una experiencia. Drogarse no sólo es un comportamiento, es una experiencia con resonancias emotivas.*

Como los grupos sociales difieren de aquello que adoptan como modo de significación en cualquier contexto dado, los estilos de significación se cargan del valor social vinculado a esos propios grupos.<sup>258</sup>

Que la experiencia de drogarse sea un vicio, un pecado, un delito, un escape, una huida, una locura, una enfermedad, un desvío de la razón, una experiencia mística y sagrada, etc., depende del grupo social y los valores ligados a una situación social particular; el lugar que ocupan en la estructura social. Es decir, su valor social adquiere esos adjetivos equivalentes, todas las veces que son usados en un contexto de comunicación.

Es como si cada grupo social en una comunidad instituyera su propio léxico y su propia manera de asignación nominal. A cada grupo social, un dialecto específico frente a la experiencia de drogarse: del placer a la agonía, del infierno al paraíso.

En este sentido, el lenguaje tiene la propiedad general de institución social y la cualidad particular de instrumento de lengua:

El lenguaje es muy diverso en sus manifestaciones: se realiza bajo formas extremadamente variadas, denominadas, según los casos, lenguas, dialectos, patois, hablas, jergas, y argots.<sup>259</sup>

---

<sup>257</sup> HALLIDAY, M., op. cit., p. 201.

<sup>258</sup> Ibidem, op. cit, p.210.

<sup>259</sup> PERROT, I., op. cit, p. 11.

Las drogas, dentro del campo del lenguaje, tienen su propio argot y los grupos sociales diferencian su distancia emotiva de acuerdo a la nominación con la que se lo representen.

La semántica del *pharmakon* no sólo es la red de significados que le corresponden a una determinada forma del decir; es el decir de una forma de mentalidad colectiva que contiene los términos con los cuales se habla la experiencia de la drogadicción. Parafraseando a Lévi-Strauss respecto del mito; no son los grupos sociales los que hablan de las drogas, son las drogas los que hacen hablar a los distintos grupos sociales de una comunidad. Es el imperio de un discurso y una forma de pensamiento social.

### ***Pharmakon* y proceso ritual**

Etimológicamente, *pharmakon* es a un mismo tiempo, remedio y veneno. Esta ambigüedad y ambivalencia acompaña a todo aquel objeto cultural al que se le denomina droga, y por efecto metonímico, a todo lo que le es extensible. Su misterio, y el secreto que resguarda, es manifestado en una clave que Derrida identifica en el análisis que hace de la analogía entre *pharmakon* y escritura. "El rito de fármacos: la enfermedad y la muerte, la repetición y la exclusión".<sup>260</sup> La escritura es una técnica de repetición, de simulacro, de reproducción, que restablece artificialmente el contenido del hecho vivido, es una mimesis peligrosa porque obliga a no usar la memoria, a valerse de los signos de la escritura para recordar la historia. La escritura, en este sentido, tiene el valor del *pharmakon* en cuanto instauro un sustituto de lo esencial del hecho. Es decir, una acción sustituta que puede adquirir estatus de ritual, una acción estereotipada, un simulacro, una reproducción, una mimesis. Una acción simbólica de reproducción y resguardo de la memoria.

Esta relación de términos, acontecimiento, reproducción, simulacro, ritual, es el juego que organiza un acto como experiencia emocional y colectiva. Los términos que designan al *pharmakon* dicen y ocultan una realidad infranqueable; desencadenan un orden de significados, es un juego oculto de verdades y certezas en torno a lo

---

<sup>260</sup> DERRIDA, J., op. cit., p. 203.

impronunciable: la muerte que deviene de cualquier forma. La repetición que el ritual instaura, o la reproducción simbólica de un hecho, constituyen una muerte simbólica, una muerte elaborada culturalmente. Una forma de escritura de la memoria que el ritual manifiesta en su estructura, en su gramática, en su sistema de comunicación.

Enfermedad y muerte son, realidades culturales en todo momento en la existencia del hombre.

La magia de la pintura y de la escritura es, pues, la de un afeitado que disimula la muerte bajo la apariencia de lo vivo. El *pharmakon* presenta y oculta a la muerte. Da buen aspecto al cadáver, lo enmascara y pinta. Lo perfuma con su esencia, como se dice en Esquilo. El *pharmakon* designa también al perfume. Perfume sin esencia, como antes decíamos droga sin sustancia. Transforma el orden en atavío; el cosmos en cosmética. La muerte, la máscara, el afeitado, es la fiesta que subvierte el orden de la ciudad, tal como debería ser regulado por el dialecto y por la ciencia del ser. Platón, ..., no tardará en identificar la escritura y la fiesta. Y el juego. Cierta fiesta y cierto juego.<sup>261</sup>

Esta relación estrecha del *pharmakon* con sus expresiones correlativas o análogas; muerte, fiesta, juego, escritura, evidencian una filosofía y un saber de la experiencia humana. El *pharmakon* mismo es expresión simbólica y ritual. El *pharmakon* es un atavío que suple la presencia de alguna otra cosa, el dialecto o la ciencia del ser; la palabra o la veracidad del hablante, dirían ahora los psicoanalistas. La verdad del ser que se desconoce y se reconoce siempre faltó e incompleto; una condición para el ingreso del *pharmakon* en suplencia y sustitución del hueco, de la falta. La acción de un simulacro que organiza una repetición, es siempre la influencia del *pharmakon* en la acción ritual que instituye.

Los ritos de este *pharmakon* instruyen la lógica de las acciones que los hombres habrán de repetir por siempre en todas las culturas; encomiendas rituales para la fiesta, para la religión o para la cura. En todos los casos, la lógica del *pharmakon* impone su misterio y su secreto, sustituye con ilusión la falta que no existe. Valga así para los ritos personales, como para la ritualidad comunitaria.

---

<sup>261</sup> DERRIDA, J., op. cit, p. 115.

Revisamos así, un circuito que atraviesa los pasajes del lenguaje como instrumento que organiza el discurso que nos habla e interroga; la evidencia de un significado amplio de la concepción griega del *pharmakon* como cualidad y no simplemente como definición de objetos; y la relación estrecha que guarda la asociación semántica del *pharmakon* con la celebración ritual de la muerte, la fiesta, el juego y el misterio.

El discurso es un lenguaje con usos públicos y privados, pero en todos los casos, un instrumento para diferenciar los actores y los grupos de una comunidad. En este sentido, el lenguaje de las drogas, organiza una experiencia y un orden cualitativo de las sociedades globales y locales.

El significado de las drogas lo expresa y es construido por la organización de las comunidades locales donde acontece.

*Esta es la historia del pharmakon, la historia cultural de las drogas entre los hombre.*

## **La gramática del ritual: el lenguaje de las acciones colectivas**

### *Sociedades asépticas y sociedades mezcladas*

El estudio de la sociedad tribal, primitiva o arcaica, ha supuesto un conjunto de instrumentos conceptuales que, las más de las veces, se supone corresponden a realidades distantes en el tiempo y el espacio. Bandas, clanes, tribus, estructuras de parentesco, rituales, mitos, religiones, tradiciones y costumbres, todos, elementos que caracterizan el contenido de una vida diferente a la existencia de las sociedades occidentales; las sociedades del pasado, de la memoria o del olvido.

La lectura antropológica de la realidad dibuja un horizonte conceptual de la *diferencia* y la *distancia*, tanto espacial como temporal. El estudio del hombre en su contexto cultural supone por lo menos, dos perspectivas antagónicas: *la universalidad psíquica* de lo humano por una parte, y la *relatividad* de sus expresiones de comportamiento o práctica social, por el otro. El antagónico dominio de la especie y/o el de la cultura.

En torno a esta dicotomía, el pensamiento antropológico ha construido modalidades de pensamiento, ideologías y teorías para explicar lo que se pensaba era la sociedad, su desarrollo o evolución, sus estructuras fundamentales y las diversas formas de organización de los colectivos humanos, desde el más simple grupo, hasta las modernas sociedades complejas.

Los conceptos antropológicos son aplicables para otras realidades, otras sociedades distintas a la sociedad moderna, a la realidad compleja de la modernidad en donde el parentesco, los mitos, los ritos y la magia han dejado de tener un lugar en la explicación de los acontecimientos de la vida social. Esta posición teórica es una sutil forma de decir que la sociedad actual está limpia de un pasado simple o primitivo. La sociedad moderna es una especie de organización aséptica, una sociedad sin perturbaciones del pasado. Una sociedad sin rituales, un mundo limpio de pasajes del pasado.

La diferencia fundamental con las sociedades del pasado, que la antropología parece no confesar abiertamente, es la secularización de los procesos emotivos a los que se les adjudica un estatuto epistemológico distinto: la magia y el sistema de creencias que la sustenta ya no se basa en los elementos extra-naturales, el sustrato religioso de la vida social, sino en los elementos operatorios de la ciencia o algún otro tipo de saber privilegiado. El extremo de este exabrupto lo representó, a principio de siglo XX, el *behaviorismo* norteamericano, negando los procesos emotivos a favor de una supuesta científicidad en la medición estadística de los estímulos y las respuestas.

Las sociedades del pasado y las sociedades del presente parecen estar divididas por la posición que adoptan respecto al saber religioso y el saber técnico de la ciencia. Quien recurre a la magia, muestra una concepción del mundo y un sistema de relaciones sociales, una modalidad específica de organización social, primitiva por supuesto; en cambio, las sociedades tecnificadas del presente, recurren a la ciencia para demostrar que no pertenecen a un pasado vergonzoso de ignorancia y oscurantismo.

Una versión distinta de la antropología, supone la existencia de restos arcaicos de las sociedades pasadas en el mundo contemporáneo. Una suerte de huella cultural de otros mundos en convivencia con las nuevas estructuras de las sociedades

modernas. El estudio de las tradiciones, el folclore, las creencias de los pueblos, las fiestas, ceremonias y la medicina tradicional atestiguan este rubro de la investigación antropológica.

En otros casos, la sociedad moderna es una mezcla que admite en su complejidad, una suerte de parodia de organizaciones parecidas a las bandas primitivas, vistiendo los atuendos sintéticos de la modernidad cultural. La confluencia de pasado y presente organiza unidades sincréticas de la vida social. El estudio de las ceremonias rituales y la costumbre atestiguan la sobrevivencia de la vieja sociedad y hace manifiesta sus raíces; el mito *ab origine*.

De *la sociedad pura a la sociedad mezclada*, existe una distancia conceptual insalvable. La explicación de una realidad excluye radicalmente a la otra. La trayectoria teórica en antropología parece resumir los avatares de estas perspectivas diametralmente opuestas. En esta trayectoria conceptual de la antropología, se ubican las distintas *teorías sobre el ritual* y el valor relevante de extinción cultural para unas interpretaciones, o su sobrevivencia social en las sociedades actuales, desde otra perspectiva.

Para ambas versiones, el ritual sirve de testimonio y prueba fidedigna de sus principios explicativos: para *la sociedad aséptica*, el ritual es una práctica transcendida y superada por otras instituciones, corresponde a un mecanismo donde se ha formalizado la regulación y el control social por efecto del nacimiento de las instituciones; en cambio, para *las sociedades mezcladas*, la práctica de los rituales es una prueba inequívoca de la sobrevivencia de raíces culturales del pasado, con un lugar específico en el contexto de las sociedades modernas.

La discusión en torno a los ritos y los procesos rituales en las sociedades modernas no puede dejar de lado la aportación de la psicología social que tuvo en su origen, el estudio de los procesos culturales como su principal objeto de estudio. El análisis de los procesos psicológicos superiores se ubicó precisamente en el estudio del lenguaje, las costumbres de los pueblos, los mitos y los ritos, los cuales expresaban la naturaleza de la base común de las naciones, los grupos y las comunidades de vida.

La reflexión *antropológica y psicosocial de los ritos* plantea, por lo menos, el análisis de la diferenciación de las sociedades simples y complejas en términos de los

rasgos estructurales que las caracterizan y el valor fundamental de los procesos rituales en los diferentes tipos de sociedad donde el rito tiene lugar.

La perspectiva antropológica y la perspectiva psicosocial de los ritos y los procesos rituales, requieren una explicación complementaria de los distintos aspectos que comprende:

1. El estatuto epistemológico del ritual.
2. Los contenidos mentales del ritual como práctica social.
3. El efecto psicológico de los procesos rituales.

Los tres momentos del análisis del ritual, ponen en consideración el circuito de expresión de los rituales como unidades de análisis en sí mismas y no como elementos periféricos o derivados de otros procesos y estructuras. La dignidad conceptual de los rituales comprende un origen en los procesos culturales, un marco de composición y un producto o productos en los que se manifiesta.

El punto de partida del estudio sobre el ritual como testimonio y prueba de que hay sociedades que existieron o de que aquellas sociedades todavía existen de alguna forma, proponen, en suma, un callejón sin salida: *la discusión ideológica respecto a las creencias, el saber legítimo y el valor que las representaciones sociales tienen en la organización de las prácticas culturales de los grupos humanos.*

El problema de esta propuesta estriba en la consideración de dos puntos de reflexión:

1. ¿el ritual alcanza el estatuto epistemológico para diferenciar el estudio de dos modalidades de organización como las sociedades arcaicas y las sociedades complejas?, y
2. en efecto, ¿el ritual sintetiza en su unidad práctica o en su expresión operativa los contenidos mentales de pensamiento, interpretación y representación de los colectivos a los que hacen referencia?

Esta discusión inicial deja al ritual como un *significante derivativo*, es decir, en un lugar que depende de las circunstancias donde se lo explica y en tal lugar, sirve para explicarlo todo, y al mismo tiempo, no sirve para nada. Al ritual se lo despoja del valor intrínseco que puede o pudo haber tenido según sea el caso.

Si dejamos de pensar al ritual como elemento subsidiario, como mero significante de pretexto, y lo colocamos al centro del análisis como unidad de interpretación, como el texto mismo de la explicación, podemos obtener el punto de anclaje de una cierta lectura: *la de la sociedad que se explica por sus prácticas rituales, pero además, la mirada donde se ocultan los procesos simbólicos de la sociedad pasada, la sociedad presente y la sociedad futura.*

El ritual explica, de esta forma, a la sociedad donde acontece la práctica del ritual, pero no puede ser explicado por esa misma sociedad donde se desenvuelve, que requiere una mirada externa, distante y desapasionada. El ritual, como el trance, el sueño o el síntoma, corresponde a la elaboración de otra naturaleza, es el resultado de una lectura que podría ser la antropológica. Por esta razón, el ritual es un elemento estructural de las sociedades arcaicas o tribales, y al mismo tiempo, sobrevive como práctica cultural en las sociedades modernas; pertenece al tiempo cultural, pero está más allá del tiempo cronológico de las sociedades.

La naturaleza del ritual se explica por la densidad de su significación intrínseca, no por los escenarios donde se manifiesta. En analogía con el sueño, el acto del ritual tiene importancia por sus protagonistas, sus actores, pero no depende de éstos; como el acto del soñar, no es propiedad del soñante. El sueño significa para el soñante de la misma forma que el rito significa para la sociedad que es ritualizada. Pero el valor simbólico del sueño y el ritual trascienden a los actuantes. El ritual es patrimonio de la sociedad donde acontece, pero también le es ajeno, es otra cosa al mismo tiempo.

## La escritura del ritual como proyección de la memoria

El ritual es una escritura (guión) cuya expresión puede adoptar diversas formas; pero su cualidad potencial es el acto comunicante. En cuanto acto comunicante articula y organiza:

- a) La proyección simbólica de una organización social
- b) Las formas inconscientes de la producción simbólica
- c) Las modalidades posibles de regulación e intercambio social
- d) La sintaxis de una práctica actuada conforme un "escrito"
- e) La interpretación actuada de una trama

La mera literalidad del ritual es un acto sin sentido, una ceremonia, un culto, una práctica rutinaria o excepcional, una manifestación de la tradición, una creencia que orienta una pragmática del comportamiento, pero nada dicen sus contenidos ni formas. El peso del ritual no está en su literalidad expresiva, sino en la secuencia gramatical del conjunto de actuaciones que expresan su escritura.

El acto ritual es pauta, proceso y relación, y estos componentes no son su materialidad expresiva. Para analizar al ritual hay que despojarlo de su carácter instrumental: el ritual no es el actor, los emblemas, la rutina, la situación; la organización del contexto ni el lenguaje empleado. Por esta razón, el análisis del ritual no depende de la descripción objetiva ni de la crónica del observador externo, pero tampoco de la interpretación subjetiva de quien lo vive. El ritual es una interpretación actuada y organizada en pautas, procesos y relaciones; el protocolo de forma no se justifica de ninguna manera ni tienen explicación alguna, se lo ejecuta simplemente y esta ejecución, en otro momento, encuentra explicaciones posibles.

El ritual aporta la posibilidad de observar los aspectos estructurales de la vida social, pone en evidencia la memoria de la cual ningún grupo social es dueño, organiza los contenidos simbólicos con los cuales establecer la comunicación indispensable para que la sociedad sea posible.

## CONCLUSIONES

### SOBRE LA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA

La mitología de las drogas y sus formas rituales de expresión toman cuerpo en la materialidad empírica de la comunidad. Lo que hemos visto y dejado de observar forma parte de esta posibilidad y limitante al mismo tiempo. Describimos a continuación esa manera de organizar la interpretación final del trabajo etnográfico. Lo denominamos sumario por representar la síntesis de una totalidad que organiza la complejidad de aspectos siempre abiertos a la novedad y la transformación social.

En este conjunto de síntesis articulamos los aspectos abordados: el territorio, el orden simbólico de la droga, el personaje drogadicto, la estructura del parentesco, los grupos sociales y sus identidades, los eventos comunitarios catalogados como rituales. Estos elementos permiten aventurar los aspectos generales de la tesis: la cultura filicida que subyace al proceso ritual del *pharmakon*; la relación entre *pharmakon* como ritual y la complejidad de la vida comunitaria; y las formas de drogadicción en la familia que refleja la importancia del parentesco en la herencia cultural de los grupos sociales para asumir o dejar de asumir la identidad social en las sociedades modernas.

#### **Sumario Uno: el barrio**

Hemos descrito los aspectos que conforman la existencia material y simbólica del barrio como una unidad indivisible de memoria, territorio, espacio social, acciones preferentes, actores centrales y circunstanciales, eventos paradigmáticos, objetos de pertenencia e identidad social de una comunidad que da vida a un conjunto de esquemas de pensamiento y acción social.

El barrio conforma así un complejo cultural, un entramado de elementos enlazados por una suerte de red social activa. Destaca en ello un territorio donde se despliegan los escenarios de participación social de grupos sociales, instituciones, roles y papeles de los principales actores de la comunidad. De la misma forma que el territorio define escenarios públicos, el barrio acumula sus vestigios, sus objetos que

ponen en acto la memoria histórica de lo que ha acontecido en el pasado. Parte del orgullo que los habitantes ostentan, es esa suerte de memoria actualizada que los objetos y los escenarios recuerdan: comercio ancestral, hospedaje público, venta ilegal de mercancías (armas de fuego, armas blancas, drogas, fayuca, etc.), centro de distribución comercial a otras colonias, casas de citas y prostitución, centro religioso de la zona y orgullo de urbanidad construido con esfuerzo.

El barrio se distingue por una férrea identidad social a un origen mítico, herido por la invasión de pobladores recientes apostados en el corazón del mal encarnado que es la CP, la ciudad perdida como se le conoce. Esta marcada división entre los del barrio y la CP ilustra la herida sufrida por la fragmentación paulatina del barrio. Una herida que se proyecta en el discurso social como pérdida; en los mitos y leyendas como robo de la riqueza y hurto de la virgen principal de la iglesia. El origen mítico del barrio donde impera el sentimiento de pérdida y desgracia, desconsuelo y melancolía por lo ocurrido en otro tiempo.

El barrio está plagado de lugares sociales y escenarios públicos donde la actuación puede darse desde tres dimensiones diferentes: como nativo del lugar, como inmigrante y como itinerante ocasional.

Esta diversidad de pertenencias al barrio permite una simplificación en la definición de la diferenciación social de la comunidad. El barrio se transforma así en un punto de referencia para la identidad; el barrio, un símbolo con valor diferencial de distinción: tierra sagrada para los nativos, objeto de disputa para los inmigrantes y espacio mercancía para los visitantes ocasionales.

De esta forma, el barrio se convierte topológicamente en un mapa estratificado de la diferenciación social donde las coordenadas de intersección y distinción social quedan marcadas con suficiente claridad.

El factor paradigmático del barrio es la presencia, circulación e impacto de la droga como una mercancía, como moneda de cambio (religioso, festivo, terapéutico), como objeto ritual, como instrumento de prestigio entre los grupos sociales. La droga como objeto cultural inscribe al sujeto y a los grupos sociales en una red interactiva de relaciones. Economía, política, religiosidad y vida cotidiana se inscriben en un circuito de relaciones ineludibles para los sujetos, los grupos y las organizaciones.

El barrio como territorio imprime una lógica, un código de comprensión a través de un lenguaje propio, un discurso que la comunidad reconoce como propio, y en ello el valor simbólico de la droga; subterráneo, anónimo, clandestino, ilegal, oculto, pero reconocido por todos con el mismo silencio que los vincula a todos de alguna forma paradigmática y estructural. El barrio es de esta forma un territorio que habla a través de sus objetos, sus lugares y escenarios sociales donde tiene lugar la vida de los grupos sociales.

### **Sumario Dos: el orden simbólico de la droga**

En esa demarcación simbólica y territorial que es el barrio, otro elemento de organización se integra con suficiente poder como para ser reconocido en el orden público y privado: *las drogas y su representación social y simbólica*.

Antes que la potencia química de las drogas, de éstas actúa su potencia simbólica como objeto cultural. Y este impacto tiene lugar porque las drogas existen como palabra, símbolo, lenguaje de una comunidad que les atribuye poderes mágicos, influencia sagrada sobre la realidad cotidiana de los hombres.

El discurso social sobre las drogas permite ver la diferencia social de los actores, la estructura de poder de la comunidad, el valor sagrado de los objetos, los fetiches, el miasma, la amenaza, la encarnación del mal y los instrumentos prototípicos de la comunidad lingüística que inventa sus historias, mitos, leyendas y cuentos de la vida cotidiana. El adicto comienza por su invención en el lenguaje y las historias que de ello se narran. Cada comunidad va acumulando en su historia mítica los relatos de su origen y el mal que los inventa. No hay origen posible sin pecado original.

El poder del discurso social sobre las drogas nos permite identificar el vínculo del sujeto con el grupo. A través de los dichos, las frases recurrentes, los refranes y las frases estereotipadas, una comunidad expresa su estructura afectiva respecto a un objeto cultural. En el caso que nos ocupa, la drogadicción es un objeto que suscita una serie de actitudes, emociones, toma de posiciones, fantasías y temores que ilustran la competencia cultural del grupo para construir una interpretación de sí y de la comunidad en la cual comparten una interpretación de la realidad.

El mito de la droga envuelve a los actores que habrán de producir la trama de una historia: simbólicamente las drogas son el mal encarnado y los adictos una especie de hechizados, sujetos bajo un encantamiento que los hace distintos. Este mito que se reproduce como una historia cualquiera, recrea siempre las mismas constantes: el poseído es un sujeto tocado por el mal y extraviado en el bosque oscuro del misterio, su salvación es una posibilidad, pero su condena una sentencia segura. Como ningún otro mito moderno, las drogas suscitan imágenes que favorecen una interpretación del grupo y la comunidad contra el estigmatizado; el miasma recurrente del drogado es una advertencia que insta la diferenciación social que la colectividad requiere para edificar la clasificación de los buenos y los malos, los integrados y los perdidos. El adicto, dentro del sistema de representaciones sociales del discurso social, expresa la condición estructural de la organización social: una jerarquía dominante de grupos sociales que necesitan la existencia encarnada de una víctima sacrificable. El adicto es el depositario del riesgo, la amenaza, el peligro, el contagio, la mala influencia. Una suerte de epifanía para ver y testificar que el infierno existe.

Esta representación mítica se transmite por el lenguaje; una interpretación que sirve para recordar que la palabra enlaza al sujeto con su grupo social y que el discurso de la comunidad pone en juego una potencia simbólica: *la producción de sentido*. La droga construye un endemoniado y produce con este hecho la conexión de la comunidad con los grupos sancionables: el adicto es un encantado con el don de atraer hacia él todas las desgracias de la colectividad. El sacrificio ritual del adicto comienza ahí donde la comunidad clasifica de impureza un conjunto de prácticas y creencias, a las cuales el adicto contribuye con la actuación deliberada de una interpretación actuada, pensada y sentida. El adicto ritualiza el mal en el anonimato, en el grupo secreto, en la actuación delictiva de la noche.

Cuanto más estructurada y rígida se muestra una comunidad, más requerirá de un sacrificio. Y esta figura del adicto sacrificado, ficción o leyenda, puede acontecer en la imaginación colectiva como rumor o dicho, o puede acontecer en los actos cotidianos de la vida comunitaria.

La primera sentencia de este rito sacrificial es etiquetar a un sujeto como adicto. De aquí, se desborda la imaginación colectiva. El mito suscita así imágenes varias,

emociones recurrentes, actuaciones concatenadas con un fin determinado. Sacrificar a un personaje no es eliminarlo con la muerte que puede demarcar las fronteras, sino mantenerlo perpetuamente presente con la resurrección, la salvación o la rehabilitación social. El adicto es un muerto por sacrificio, una ausencia que se mantiene siempre actual como fantasma que acecha y produce el miedo colectivo que no se nombra. Una presencia ausente, una ausencia presente.

### **Sumario Tres: el personaje drogadicto**

Si el discurso social proporciona un relato, una narración colectiva donde todos convergen, una comunidad de sentido, entonces el adicto asume la delegación de esa interpretación y actúa su posesión diabólica del mal con la ciudadanía de quien padece una enfermedad. El adicto representa la enfermedad con su propio lenguaje, se vuelve portavoz de una interpretación colectiva. Su lugar en el grupo queda asegurado por su etiqueta, pero sobre todo por un discurso que se volverá actuación irrefrenable. La comunidad requiere un ser designado para identificar el mal, y el adicto lo pone en acto.

Hasta este momento, la representación del adicto no hace más que descifrar con su pensamiento, sentimiento y acción, lo que la comunidad estipule, lo que el grupo mandata. Pero lo distintivo de cada comunidad es cómo este emisario del mal es utilizado como objeto simbólico. En el barrio, el adicto no es excluido, ni tampoco eliminado, sino asumido en los actos de institución del sistema. Es un sacrificado, pero sostenido, presente y con mucho poder. Como un chamán rescatado del infierno y arrebatado de las tinieblas para ostentarlo como trofeo. Una ofrenda viva para refrendar el triunfo sobre la agonía y la muerte. Si al barrio le han hurtado su virgen y sus tesoros, le queda el orgullo de los que tienen la memoria histórica de las proezas que son recuerdos de nobleza, el estatus de la historia no se pierde, se ostenta. Los adictos son como los Mártires de Tacubaya, héroes eternos de una batalla ganada en la derrota.

El adicto es un héroe porque es asumido por la estructura de los actos instituidos. Es un personaje que asume su sacrificio para beneficio de los suyos; el grupo, la comunidad, su familia.

En el diario autobiográfico se puede identificar la estructura de una narración de ese lugar consagrado que proporciona el sacrificio. El orden simbólico de la droga se nota en el discurso de una sociedad y muy particularmente en el habla cotidiana de una comunidad, la narración autobiográfica pone en evidencia la trama de ese discurso.

El diario autobiográfico ilustra fehacientemente la trama de la comunidad respecto a su personaje sacrificable. El nombrado adicto por la comunidad se complementa con la autoafirmación biográfica del drogado. *Soy el que dicen que soy.*

El contenido narrativo del adicto despliega los elementos constitutivos. La trama del sacrificio: vilipendio por consenso, encarnación del mal por acto u omisión, acusación sin reserva ni defensa, riesgo de contagio y diseminación del mal, imploración de perdón divino mediante el sufrimiento actual, momento agónico de una muerte simbólica por convencimiento propio y acuerdo consensuado de la comunidad.

Con este término discursivo del adicto, el auto-concepto de adicto, se cierra un círculo de elementos concatenados: un barrio que define los márgenes de la pertenencia y la identidad social; un discurso social en torno a un orden simbólico del personaje drogadicto que toma para sí el lugar de una sacralización; contaminación que es la condición de su purificación. *Sacer, maldito y santo a la vez.* Si el lenguaje es el testimonio de la pertenencia del sujeto al grupo al compartir su significado, el sentido instalado por la comunidad en la autobiografía testimonia el peso ineludible del sujeto en la trama de una época, en la estructura de una genealogía, en la situación de una generación y en el entramado de una red de instituciones sociales.

El adicto pertenece a una familia que lo ofrenda comunitariamente al rito de la magia social, a la eficacia simbólica de un acto social por excelencia: enferma para ser curado, delinque para ser castigado, peca para expiar sus culpas, es un maldito estigmatizado para convertirse en santo purificado.

#### **Sumario Cuatro: la estructura del parentesco**

La autobiografía del adicto refleja el momento de una época y, en este sentido, la estructura cultural de una comunidad. Pero antes ocurre una suerte de filtración

medida a través de una estructura de parentesco y la organización familiar que deriva de ello. La autobiografía refleja esta mediación del ámbito familiar con respecto a la comunidad.

Si la autobiografía es el testimonio privilegiado de un portavoz, un acto de institución, esta legitimidad del poseso en el rito de sacrificio testimonia además una necesidad cultural en el plano de la cultura. Por supuesto que la sociedad moderna no requiere de los aditamentos simples del sacrificio tal cual aparece en las sociedades primitivas, pero los elementos simbólicos del proceso se expresan abiertamente.

La familia y las relaciones de parentesco ilustran estas relaciones del sacrificio como proceso ritual con los aspectos estructurales de la vida comunitaria.

La organización de la vida familiar como grupo en su vida privada refleja una atmósfera de permisividad y restricción respecto al uso de sustancias denominadas drogas. La comunidad filtra un sistema de creencias, valores y normas que rigen el ambiente de las familias respecto a las drogas como objeto de la vida cotidiana en el ámbito público.

Este valor diferencial permite a las familias organizar una percepción de grado atribuyendo a las drogas un significado festivo, religioso o terapéutico que los vincula al sistema comunitario y a las relaciones sociales de su posición jerárquica en las estructuras de poder.

Claro que la designación del mal es percibida por los actores sociales, pero ocurre en otros y por razones distintas a las de la comunidad y la familia. Esta suerte de escisión de la realidad es una interpretación de la familia que filtra y media el significado de las drogas en la comunidad. Si es dentro del grupo, se tolera y justifica, si es fuera del grupo se ostenta como símbolo de poder.

Las drogas al interior de la familia y la comunidad tienen sentido y un orden en su concepción de la vida social; las drogas en los extraños y fuera de la comunidad representan, como en toda representación social, un peligro, un riesgo desdeñable.

El valor de las drogas al interior de la familia como grupo privado, permite establecer una señal de participación social, una suerte de testimonio de actualidad. No es que en las familias se fomente el uso de drogas, pero se sabe que es parte de los eventos propios del territorio, una aventura, una prueba de fortaleza o debilidad.

De la misma forma que las drogas están incorporadas a la vida social, económica, política y religiosa de la comunidad, los adictos están incorporados a la vida de las familias como un testimonio de la herida y la pérdida. Es el sufrimiento colectivo de la comunidad un mal necesario para la sobrevivencia y sostén de la vida social.

Esta permisividad de las drogas al interior de la familia es un eslabón de otras formas de permisividad; quizá la principal es una suerte de relaciones incestuosas en diferentes grados. Una endogamia local de la comunidad antigua del lugar que salvaguarda la identidad social del barrio contra los extraños de la zona.

El nacimiento en vecindades, las relaciones estrechas entre los vecinos, el rechazo por lo foráneo dado su sistema colectivo de relación con los extraños, el reconocimiento ancestral de las familias oriundas del lugar, ilustran un tipo de elecciones endogámicas prevaletentes.

Un caso prototípico del incesto real y simbólico de la familia es el nacimiento de un niño nacido de su hermana, es decir, un cruce entre el padre y la hija. Este hijo a la edad de tres años no había sido registrado civilmente y literalmente carecía de nombre. Este acontecimiento innombrable refleja la falta que permea la vida del grupo interno. Un secreto, un delito, un pecado, un vicio tolerado, una mancha que estigmatiza y debe guardarse en el máximo de los silencios.

Lo mismo que el filicidio de unos niños abandonados en el departamento de unos padres adictos. Asesinato por olvido y negligencia que transforma en un acontecimiento silencioso de la comunidad. La complicidad del silencio es la prueba de fuego de una comunidad que se respeta de serlo, pero también es el principio de las sociedades secretas, la organización cerrada sobre sí misma que huye de los acontecimientos externos.

La drogadicción no ocurre así en un sujeto con trastornos mentales, sino en una estructura familiar que perfila una forma de organización donde se juega la posibilidad de transformación, cambio y reproducción o una simple disolución y muerte del grupo social.

Esta muerte social desde la familia se produce según sea la droga en alguno de sus términos fundamentales: el padre, la madre o el hijo. El conflicto estructural es ineludible: lucha entre géneros, conflicto entre generaciones.

## Sumario cinco: los rituales comunitarios

Las procesiones, las peregrinaciones, el conecete, las fiestas religiosas o profanas, el rito del consumo de drogas representan, todos, eventos de congregación de un sistema de relaciones reguladas y reglamentadas. No ocurren en desorden o en un caos arbitrario. Estos ritos muestran la relación estrecha entre *unidad simbólica de la droga y nivel estructural de organización de las comunidades*.

Estos eventos comunitarios articulan un sistema complejo de recursos en los que se sostiene para expresarse como unidad estructural. Los rituales comunitarios permiten una evaluación del consumo colectivo de drogas o lo que denominamos la drogadicción comunitaria. Esta evaluación comunitaria de la drogadicción puede realizarse siguiendo las siguientes coordenadas: territorio, parentesco y formas simbólicas.

Los recursos teórico-conceptuales que utilizamos para profundizar los aspectos del consumo comunitario de drogas son los siguientes.

### INDICE COMUNITARIO DE CONSUMO DE DROGAS

EJES DE MEDICIÓN	INSTRUMENTOS	PROCESO	SUJETOS	ESCENARIOS
TERRITORIO	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Mapas de conflictos comunitarios</li> <li>- Cartografía cognitiva</li> <li>- Trayectoria de vida</li> <li>- Percepción sociométrica</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ciclos rituales</li> <li>- Definición del tiempo social</li> <li>- Diagnóstico diferencial de regla-excepción</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Actores sociales</li> <li>- Agentes sociales</li> <li>- Grupos formales e informales</li> <li>- Organizaciones</li> <li>- Instituciones</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Públicos (calles, plazas, mercados, esquinas, jardines, transportes, etc.)</li> <li>- Privados</li> </ul>
PARENTESCO	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Genealogías</li> <li>- Genogramas</li> <li>- Test proyectivo de familia</li> <li>- Cédula familiar</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Entrevistas</li> <li>- Visita domiciliaria</li> <li>- Historial de familia.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Individuos.</li> <li>- Familias.</li> <li>- Hogares.</li> <li>- Viviendas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Hogares</li> <li>- Mercados</li> <li>- Escuelas</li> <li>- Hospitales</li> <li>-Agencias de</li> </ul>

	- Cuestionario - Encuesta	- Grupos multifamiliares _ Grupos de diagnóstico.		salud
FORMAS SIMBÓLICAS	- Análisis de contenido - Análisis del discurso - Redes semánticas - Análisis del relato - Análisis de mitos - Representaciones sociales	- Observación participante - Entrevistas grupales -Historia oral	-Individuos. -Grupos. -Instituciones.	- Revistas. - Periódicos. - Cuentos. - Leyendas. - Discursos.

La articulación de este índice de elementos que articula territorio, parentesco y formas simbólicas permite realizar una evaluación sobre el tipo de organización comunitaria y el lugar que ocupa el consumo de drogas en la estructura de la comunidad. De acuerdo a los elementos de registro empírico se pueden determinar los siguientes grados de incidencia comunitaria de drogas:

1. Consumo eventual
2. Consumo episódico
3. Consumo crónico
4. Consumo orgánico

Los eventos comunitarios representan procesos rituales que permiten observar los aspectos profundos de la drogadicción comunitaria. El índice que proponemos permite establecer los cuadrantes que dibujan la diferenciación de las comunidades de acuerdo al grado de su organización interna. Estas diferencias de las comunidades pueden adquirir un lugar diverso de acuerdo al uso y representación social de los espacios públicos, al grado de organización interna de las familias y la profundidad de interpretación de las representaciones sociales que imperan en la comunidad en relación a las drogas.

La propuesta de un análisis sobre los grados y niveles de consumo comunitario de drogas nos ha permitido hacer una lectura ampliada y profunda de los procesos comunitarios y el lugar que ocupa el proceso ritual del consumo de drogas en los espacios de intercambio comunitario.

La drogadicción comunitaria se expresa a través de los ritos que instituye y consagra a los grupos sociales de la comunidad. Es una forma de refrendar las identidades sociales. Identidades que son a la vez; lugar colectivo, representación social e interpretación de la realidad acotada por la comunidad.

### **Sumario seis: escalas de la drogadicción comunitaria**

Hemos propuesto que el consumo de drogas en la comunidad no puede reducirse al consumo individual de los sujetos, ni al número de sustancias circulantes en el mercado, tampoco podría ser equiparada con las repercusiones atribuidas a las drogas; accidentes, morbilidad, mortandad, delincuencia, etc.

Si las drogas tienen un lugar estructural en la comunidad es por el sentido social derivado y dependiente respecto de otros factores centrales: la organización económica de la producción, circulación y consumo de la mercancía, la estructura política en la cual descansa la representación social de sus acepciones y las medidas normativas que esto conlleva, la distribución de los lugares de identidad de los actores colectivos que se ven involucrados en el circuito de la droga, la organización institucional del proceso cultural entre enfermedad y salud, la distribución espacial de la vida cotidiana entre consumidores y no consumidores, la selección y marginación de los estigmatizados por la definición de las taxonomías, cualesquiera sean ellas.

La propuesta inicial de esta investigación sobre el filicidio cultural fue la de ubicar a las drogas como elementos que permiten identificar la gravedad con la cual *las organizaciones humanas perfilan un conjunto de procesos de exterminio y destrucción*: criminalizar a las víctimas, corporativizar el poder de las instituciones, iatrogenia de las instituciones, centralización de las drogas como elementos activos de la vida cotidiana, disgregación de los grupos primarios, dispersión de las

organizaciones humanas, diversificación de las formas de convivencia social. El índice del consumo de drogas nos permite establecer el tipo de consumo a nivel comunitario en cada comunidad.<sup>262</sup>

Las escalas de evaluación de la drogadicción comunitaria comprenden tres modalidades de organización social: respecto al tipo de consumo de drogas (que no es lo importante), una determinada organización de los intercambios simbólicos entre los grupos sociales con grados diferentes de poder al interior de la región y el territorio.

Tres formas de organización social de la comunidad y cuatro tipos de consumo comunitario de drogas que determinan la complejidad de la droga como unidad cultural.

### CONSUMO DE DROGAS Y FORMAS DE ORGANIZACIÓN SOCIAL

	<b>Consumo Eventual</b>	<b>Consumo Episódico</b>	<b>Consumo Crónico</b>	<b>Consumo Orgánico</b>
<b>Comunidades Emergentes</b>	Esporádico Adaptativo Terapéutico	Ocasional Secundario Subsidiario	Regular Mecánico Central	Permanente Necesario Estructural
<b>Comunidades Disgregadas</b>	Focalizado Terapéutico Identitario	Funcional Instrumental Articulador	Ceremonial Simbólico Alimenticio	Convencional Práctico Articulador
<b>Comunidades Tradicionales</b>	Festivo Terapéutico Religioso	Ritual Mitológico Legendario	Anómico Disruptivo Selectivo	Disuasivo Criminal Patológico

Las variantes de la drogadicción comunitaria corresponden a realidades complejas en el conjunto de las relaciones que articulan. Esta propuesta se basa en un sistema de evaluación de los ejes estructurales del territorio, el parentesco y las formas simbólicas con las cuales una comunidad humana se organiza.

<sup>262</sup>En el origen la intención de la investigación fue hacer un estudio comparativo entre comunidades para verificar las diferencias entre Tacubaya como centro de un conjunto de colonias periféricas y mostrar las diferencias en el tipo de drogadicción que tienen las comunidades según el grado de su organización interna.

## **Sumario siete: cultura filicida y drogadicción comunitaria**

El consumo de drogas en la comunidad investigada nos muestra un conjunto de elementos regulares:

1. El filicidio existe en una escala que va del infanticidio por omisión de cuidados hasta el asesinato de los jóvenes por negligencia social, descuido y política de atención social.
2. El filicidio está vinculado con las diversas formas de incesto dentro de los sistemas familiares.
3. La estructura de parentesco muestra una forma cerrada, auto-centrada, endogámica, centrada sobre la custodia del valor masculino y el sometimiento del poder femenino.
4. La muerte en este contexto familiar y social juega un lugar de inmovilidad y no de renovación social. Los muertos son los menores, los expulsados de la comunidad son los menores, no hay lugar para las identidades nuevas.
5. El sistema familiar tiende a formar grupos cerrados que pelean por los cotos de poder y fomentan clanes de poder encaminados a formar grupos secretos como la mafia.
6. La comunidad local no cuenta con mecanismos de transformación y reproducción social.

La investigación nos muestra que la realidad del filicidio en la cultura contemporánea tiene que abordar tres condiciones teóricas y metodológicas para una aproximación antropológica:

1. Que el estudio de las sociedades primitivas puede constituir un referente básico para la comprensión de las sociedades complejas.
2. Que las modalidades del filicidio contemporáneo pueden constituir objeto de estudio de la antropología cultural.

3. Que el estudio de la complejidad global es factible en el ámbito de los estudios locales y particulares de las comunidades específicas.

La elaboración cultural de la muerte en las comunidades urbanas, y muy particularmente la muerte de infantes o de jóvenes, representa una modalidad del cuerpo social, de las figuras del pensamiento colectivo, de las formas grupales de asociación, del proceso de intercambio simbólico de los agentes, de la emergencia de identidades supeditadas a un drama colectivo donde la comunidad local se organiza.

Concluimos, entonces, que *el filicidio es estructural a las sociedades (primitivas o complejas)*, y no un accidente ocasional; que la actualidad del filicidio es pertinente al lugar que ocupa *el uso ritual de la drogadicción en las comunidades*, y que hay un nexo de continuidad entre la particularidad de *la drogadicción como experiencia personal y social a través de las relaciones de parentesco que establece principios de diferenciación social y regulación de los conflictos*. Es decir, que el filicidio, con sus variantes culturales modernas, representa el drama social de las sociedades contemporáneas y que este drama es identificable en la experiencia de la drogadicción comunitaria.

El filicidio es una modalidad cultural de relaciones entre grupos sociales que es factible identificar en las comunidades urbanas locales. Y su manifestación es una sutil modalidad de organización social que determina dinámicas internas de las comunidades particulares. El filicidio no es un hecho social en cuanto que ocurra regularmente y que veamos infantes asesinados todos los días y en cualquier esquina. El filicidio es la pauta cultural, una tendencia, una actitud social, una disposición emotiva, una estructura de parentesco, una representación mítica, una relación semántica, un conjunto de relaciones institucionales, un lenguaje que nombra figuras imaginarias, un sistema político; en suma, un proceso cultural en movimiento que se conforma en experiencia cultural.

El filicidio en cuanto tal, la muerte de un niño a manos de sus padres, puede ser un acontecimiento esporádico, pero no extraordinario en cuanto etapa o momento de un proceso, es la evidencia de un drama social que está poniendo a la vista una estructura socialmente criminal. Legítimamente se legaliza la acción punitiva contra la infancia a

través de políticas de protección y prevención que la colocan al centro de la persecución y el menosprecio.

El drama social del filicidio es una versión moderna del sacrificio humano que ubica, en los infantes y los jóvenes, el sujeto de la agresión y el exterminio. ¿En qué condiciones una comunidad recurre al sacrificio en la actualidad, sacrificio meramente simbólico, para perpetuarse o simplemente para resolver sus conflictos?

La drogadicción comunitaria sirve como fondo a este proceso cultural o drama social que damos en llamar aquí el filicidio; y que encuentra su fundamento cultural en una actualización moderna de la vieja institución del sacrificio. Por eso, la drogadicción está en íntima relación simbólica con la muerte, y esta experiencia con el acto de consumir drogas hasta las puertas mismas de la eliminación o autoeliminación.

El filicidio es un momento cultural y un periodo de las sociedades que recurren a este tipo de cuarentena y expiación colectiva de purificación que instaura sus ritos y sus interpretaciones. Los procesos rituales de cura colectiva representan ese punto de anclaje en el cual una comunidad humana produce sus formas estructurales de enfermedad social y al mismo tiempo instaura los mecanismos a los que llama procesos de curación.

La noción de barrio terapéutico comprende, entonces, ese margen en el cual una comunidad humana, una comunidad local, representa al mismo tiempo la construcción significativa de las anomalías y el restablecimiento de sentido de la curación. Paradoja cultural ya que los grupos humanos, en la búsqueda de la cura, reproducen la enfermedad, y en la búsqueda de los orígenes de la enfermedad desencadenan una producción de mecanismos de curación. El filicidio entonces, tan recurrente en tantas culturas y en diferentes momentos históricos, representa la fusión de la muerte y la renovación imposible, el cambio perturbado, la transformación bloqueada. Como pauta cultural, el filicidio sería la manifestación de una perturbación estructural de las sociedades primitivas y modernas. No es un rasgo característico de las sociedades primitivas y una pauta erradicada de las sociedades contemporáneas. Por el contrario, el filicidio expresaría simbólicamente el momento en el cual el cambio cultural, el pasaje y la sucesión se verían perturbados en el ámbito de la vida social.

De acuerdo a las conclusiones anteriores, al filicidio recurrirían las sociedades indiferenciadas que han gestado una estructura criminal de la vida cotidiana. Las sociedades indiferenciadas son aquellas que tienden a homogeneizar las condiciones de vida cotidiana, tendencias de perennidad, sociedades tradicionales en el sentido que idealizan las tradiciones o en su defecto, al contrario, sociedades que tienden a igualarse de acuerdo a modas, estilos cosmopolitas exportables. La indiferenciación de las sociedades no es una forma anecdótica de describirlas simplemente, sino la proyección de perturbaciones estructurales fundamentales. Perturbaciones cuyo registro se encuentra en diferentes órdenes: en la delimitación de sus fronteras, en la conformación de sus territorios, la apropiación y usos del espacio, en la organización de los sistemas de parentesco, los procesos de diferenciación e integración de los grupos sociales, la unidad de las agrupaciones humanas, la organización simbólica de su unidad e identidad social.

La indiferenciación social sería apreciable, entonces, en la forma de *organización territorial*: lugares físicos, espacios sociales, plazas públicas, calles, avenidas, esquinas, encrucijadas, monumentos, arquitectura y patrimonio; en las formas de *agrupación humana*: grupos formales e informales, redes sociales, organizaciones, instituciones, movimientos sociales, congregaciones, procesiones, ritos, fiestas, conflictos, etc., y en las formas de *expresión simbólica*: mitos, cuentos, leyendas, rumores, chismes, narraciones, frases recurrentes, metáforas interpretativas y toda clase de unidad de significación de una sociedad.

Las sociedades filicidas serían aquellas organizaciones comunitarias con sistemas de relación paradójicos, sistemas de relación endogámica; centradas en sí mismas sin posibilidades de relación con otras unidades comunitarias, con instituciones sociales desgastadas, instituciones sin peso en la regulación de las relaciones entre los grupos, con organizaciones burocráticas sin sentido ni finalidad, unidades de congregación que no producen pertenencia ni adhesión y menos producen valor social a sus integrantes. Estas sociedades producen una sociedad alterna en su interior como respuesta a la indiferenciación; es la tendencia a la unidad sectaria: *son sociedades selectivas internamente, sin opciones de cambio (unidades de organización*

perdurables) y una baja competencia relacional externa, que promueven intercambios estereotipados centrados en la violencia como valor de cambio.

El filicidio expresa una dificultad de relación externa y de cambio diversificado entre grupos internos y externos: *es una cultura incestuosa*. Se evita la transformación y se alimenta la ilusión de la permanencia perpetua. Una institución despótica sustenta la figura única del poder y todo cuanto no se le parezca es una amenaza y un peligro.

El filicidio es el pago al incesto sospechado o deseado de una sociedad que no puede permitirse relaciones de intercambio con otros grupos o los otros grupos son representados como intrusos. El filicidio es un goce de muerte porque asegura que nada de lo propio será diferente ni podrá cambiar.

Existen en la actualidad varios ejemplos de esta estructura criminal de las sociedades y comunidades en las sociedades modernas y urbanas. Testimonios de agresión y muerte de jóvenes y niños, políticas represoras y persecutorias. Madres que matan a sus hijos, abandono de menores y abortos, muerte por sobredosis de drogas y orfandad de familias enteras por disgregación de las comunidades de vida.

El sacrificio social se escenifica en múltiples dramas sociales dentro de los cuales los niños juegan un lugar nuevo como objeto de consumo, de exterminio y de codicia. Las drogas y la drogadicción son únicamente una forma de manifestación de los ritos que sirven para revestir esa posición destructiva de las comunidades locales y los sistemas familiares que ya no pueden sostener la vida social y personal de los actores sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Andau J., *Antropología de la memoria*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, p. 127.
- Araujo Monroy, R., *Barrios Terapéuticos: identidades sociales y cura comunitaria*, CONACULTA-FONCA, México, 2000, p. 199.
- Araujo Monroy, R., *La cultura filicida*, CONACULTA FONCA, México, 2001, p. 198.
- Araujo Monroy, R., *El imaginario social. El cuento de la pérdida*, CONACULTA-FONCA, México, 2002, p. 264.
- Araujo Monroy, R., *Dionisio a media calla: la juventud en el olvido*, en **EL COTIDIANO**, UAM-A., Año 18, sep-oct., 2001, p.p.6-16.
- Araujo Monroy, R., *¡Droga! La eficacia simbólica del mal*, en **REVISTA MEXICANA DE LA JUVENTUD**, Instituto Mexicano de la Juventud, 1999, p.p. 46-56.
- Araujo Monroy, R., *Adicciones y proceso de rehabilitación*, Serie Temática Adicciones, Ed. Nandela, México, 2008, p. 125.
- Abadi, M., *El psicoanálisis y la otra realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982, p. 29.
- Aguirre Beltrán, G., *Antropología médica*, México, FCE, México, 1986, p. 460.
- Amara, G., *Como acercarse a la violencia*, Ed. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1998, p. 209.
- Anderson y Carter, *La conducta humana en el medio social. Enfoque sistémico de la sociedad*, Ed. Gedisa, Argentina, 1986, p. 267
- Andolfi, M. *Terapia familiar*, Ed. Paidós, Argentina, 1988, p. 17
- Ariés, P., *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Ed.Taurus, Barcelona, 2001, p. 548.
- Aristóteles, *El arte poética*, México, Austral, 1948, p. 144.
- Auge, M., *El sentido de los otros, Actualidad de la antropología*, España, Ed. Paidós, 1996, p. 119.

- Bastide, R., *Sociología de las enfermedades mentales*, Siglo XXI, México, p.333.
- Batten, T. *Las comunidades y su desarrollo*, F.C.E., México, 1980, p. 345.
- Beattie, J., *Otras culturas*, México, 1986, FCE, p. 212.
- Bourdieu, P. *¿Qué significa hablar?*, Ed. Akal, Barcelona, 1989, p. 126.
- Bustelo, E.S., *El recreo de la infancia. Argumentos para otro comienzo*, Editores siglo XXI, Argentina, 2007, p. 197.
- Caillos, R., *El hombre y lo sagrado*, F.C.E., México, 1979, p. 147.
- Calabrese, A., *Lo social y sus paradojas en relación con el fenómeno de la adicción a drogas*, en *El problema de la drogadicción*, Buenos Aires, Paidós 1988, p. 234
- Campos, R., *Nosotros los curanderos*, México, Nueva Visión, 1997, p. 316;
- Campos R., *La antropología médica en México 1, 2*, México, Instituto Mora y Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, p. 258.
- Castel, R. *La sociedad psiquiátrica avanzada*, Ed. Anagrama, Buenos Aires, 1987, p. 358.
- Castellan, Y., *La familia*, F.C.E., México, 1995, p. 160
- Castoriadis, C., *Figuras de lo pensable*, México, FCE, 200, p. 298.
- Cancrini, L. y Malagoli, P., *Psiquiatría y Relaciones Sociales*, Ed. Paidós, Argentina, p. 189.
- Corcuera de Mancera, S., *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p.309.
- Daly, M. y Wilson, M., *Homicidio*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2003, p. 345.
- De Greiff y De Greiff, *Moralidad, legalidad y drogas*, México, FCE, 2000, p. 411.
- De la Peña, G., *Los estudios urbanos en la antropología social británica*, en *Antropología y ciudad*, Ed. Instituto Mora, México, 1997, p. 220.
- De Quincey, T., *Las confesiones de un comedor de opio*, Ed. Nueva Alianza, España, 2001, p. 213.

Delegación Miguel Hidalgo; *Monografía*. 1996. Ed. Gobierno de la Ciudad de México, p. 55-58

Denney, R., *Panorama de la juventud norteamericana moderna. Un elenco más numeroso, una pantalla más amplia, en La revolución de la juventud en el mundo*, Ed Paidós, Buenos Aires, 1969, p. 317.

Derrida, J., *La farmacia de Platón*, Espasa Calpe, España, 1980 p.203.

Díaz Barriga Cuevas, A., *Niños para los dioses y el tiempo. El sacrificio de los infantes en el mundo mesoamericano*, Libros de la Araucaria. Colección Etnohistoria, México, 2009, p. 297.

Díaz Cruz, R., *Archipiélago de Rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Ed. Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1998, p. 333.

Dolto, F. *La causa de los adolescentes.*, Edit. Seix Barral, Barcelona, 1990, p.236.

Durand, G., *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, 1971, p. 147.

Eherenberg, A., *individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 335.

Eliade, M, *Mito y realidad*, Ed. Labor, Colombia, 1994, 228.

Eliade, M, *Lo sagrado y lo profano*, Ed. Labor, Colombia, 1994, p. 185.

Elizur y Minuchin, *La locura y las instituciones. Familias, terapia y sociedad*, Argentina, Edit. Gedisa, 1991, p. 274.

Entrevista a Jorge Benjamín Zuleta Blando el 13 de Mayo del 2002

Escalante, F. R. *Investigación, organización y desarrollo de comunidad*, Ed. Oasis, p.340

Escohotado A., *Historia general de las drogas*, Barcelona, Edit. Anagrama, 1996, p. 242.

Escohotado, A., *Aprendiendo de las Drogas (Usos y abusos, prejuicios y desafíos)*, Edit. Anagrama, Barcelona, 2001; p.43.

Escohotado, A., *Historia elemental de las drogas*, España, Editorial Anagrama, 2000, p. 50.

Escohotado, A., *Majestades, crímenes y víctimas*, Edit. Anagrama, Barcelona, 1987, p. 245.

Feixa, C., et. al, *Movimientos juveniles en América Latina. Pachucos, malandros, punketas*, Ed. Ariel Social, España, 2002, p. 173.

Fernández, P., *La afectividad colectiva*, Ed. Fontamara, México, 1999, p.225.

Fitzpatrick, et. all., *La enfermedad como experiencia*, Ed. FCE, México, 1984, p.307.

Flandrin, J-L., *Orígenes de la familia moderna*, Grijalvo, Bacelona, 1079, p. 189.

Freud, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*, Ed. Amorrortu, T. 18, Buenos Aires, 1994, p. 324.

Freud, S., *El malestar en la cultura*, Ed. Amorrortu, T. 21, Buenos Aires, 1994, p. 295.

Furst, P., *Alucinógenos y cultura*, Fondo de Cultura Económica. Colección popular, México, 1994, p. 335.

García Canclini, N., "La desintegración de la ciudad de México y el debate sobre culturas urbanas" en *De lo local a lo global*, UAMI, p. 167.

García Canclini, G, *La desintegración de la ciudad de México y el debate sobre las culturas urbanas, en de lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-I, 1994, México, p. 157.

García Parra, A y Bustamante Harfush, M., *Tacubaya en la memoria*, UIA, 1999, México, p. 13

Geertz, C., *Conocimiento local*, 1994, España, Paidos, p. 74

Geertz, C., *El antropólogo como autor*, España, 1989, Paidos, p.11

Geertz, C., *La Interpretación de la culturas*, Ed. Gedisa, p. 20.

Gibbons, Don C., *Delincuentes Juveniles y Criminales*, Edit Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 327.

Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo*, Ed. Península, Barcelona, 1997. p. 299.

Girar, R., *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1982, p. 21-30

Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Ed. Anagrama, 1983, p. 321.

- Guisa Cruz, V.M., *Farmacoterapia de los síndromes de intoxicación y abstinencia por psicotrópicos*, Centros de Integración Juvenil, México, 2001, p. 345.
- Gleizer Salzman, M., *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, México Juan Pablos, 1997, p. 186.
- Goffman, I., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997, p. 273.
- Harris, M., *El desarrollo de la antropología*, Siglo XXI, México, 2002, p. 329.
- Herrera Madrigal, J., *Jusnaturalismo e ideario político en John Locke*, Universidad Autónoma Metropolitana, 1980, México, 236.
- Hertz, R., *La muerte*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, p. 67.
- Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, Losada. Oceano. p. 18
- Imber-black et. all. *Rituales terapéuticos y ritos en la familia*, España, Gedisa, 1991, p. 460.
- INEGI Censo poblacional 1995.
- Jervis. G., *La ideología de la droga*, Anagrama, Barcelona, 1980, p. 43
- José Agustín., *La contractura en México*, Edit Grijalbo, México, 1998, p. 278.
- Kalina, E. *La familia del adicto*, Ed Nueva visión, Buenos Aires, 1989, p. 258.
- Kornblit A. L., y Verón, E., *La construcción social del problema: los medios de comunicación y las drogas en estudios de drogadicción en la Argentina*, Nueva visión, Buenos Aires, 1989, p. 229.
- Kornblint, A.L., et. al., *Nuevos estudios sobre drogadicción. Consumo e identidad*, Editorial Biblos, Argentina, 2004, p. 174.
- Lacan, J., *Escritos 1, 2*, Siglo XXI, México, 1971, p. 897.
- Lacan, J., *La familia*, Ediciones argonauta, Argentina, 1978, p.167.
- Langer, A. y Tolbert, K., *Mujer: Sexualidad y Salud Reproductiva en México*, Edit. The Population Council, México, 1996, p. 279.
- Laplantine, F., *La etnopsiquiatría*, Gedisa, España, 1973, p.167.
- Laplantine, F., *Las tres voces de la imaginación colectiva*, Ed Gedisa, Buenos Aires, 1980, p. 239.

- Le Poulichet, S, *Toxicomanías y psicoanálisis. Las narcosis del deseo*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987, p.245.
- Levinson y Gallagher, *Sociología del enfermo mental*, Buenos Aires, 1964, p. 282.
- Lévi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*, Ed, F.C.E. México, 1962, p. 413.
- Levi-Strauss, C, *La familia, en Hombre, cultura y sociedad*, FCE, México, p.369.
- Lévi-Strauss, C., *Antropología Estructural II*, Siglo XXI, México, 1979, p. 352.
- Levi-Strauss, C., *Antropología estructural*, Ed. Paidós, Argentina, p. 429.
- Lévi-Strauss, *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, España, p. 95.
- Lorenz, K., *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Siglo XXI, México, 1963, p. 187.
- Lowie, R.H., *Historia de la etnografía*, FCE, México, 1986, p. 183.
- Maffesoli, M., *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Ed. Siglo XXI, México, 2004, 285.
- Males, A.A. y Rohmer, E., *Teoría de los actos*, Trillas, México, p. 237.
- Malfé, R., *Fantásmata. El vector imaginario de procesos e instituciones sociales*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, p. 159.
- Martí Tusquets y Murcia Grau, *Enfermedad mental y entorno urbano*, España, Antrhopos, 1988, p.298.
- Martínez Hernández, A., *¿Has visto como llora un cerezo? Pasos hacia una antropología de la esquizofrenia*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1998, p. 139.
- Mauss, M., *Institución y culto*, Barcelona, Barral Editores, 1971, p. 427.
- Mauss, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral Editores, 1970, p. 262.
- Mead, M. *Cultura y compromiso*, Barcelona, 1970, p. 35
- Medem J.M.M., *Niños de Repuesto*, Ed. Complutense, Madrid, 1994, p. 287.
- Mercier, P., *Historia de la antropología*, Península, España, 2000, p. 238.
- Milanese, E., *Modelo psicosocial de prevención y tratamiento de la farmacodependencia: HIJ-UE*, p. 13.

- Milanese E., Hacia un modelo de inclusión social para personas consumidoras de drogas, Ed. Ministerio de la protección social. Fundación PROCREAR, Bogotá, 2007, p. 35.
- Moscovici, S., *Psicología de las minorías activas*, Morata, España, 1999, p. 260.
- Moscovici, S., *Sociedad contra natura*, Ed. Siglo XXI, México, 1980, p. 303
- Muchembled, R., *Historia del diablo*, México, Edit. FCE, 2000, p. 360.
- Murray T. C., *El mito de la metáfora*, F.C.E., México, 1980, p. 26
- Muuss, Rolf E., *Teorías de la adolescencia*, Ed. Paidós, México, 1989, p. 278.
- Myers, *Psicología social*, Ed. Trillas, México, 1987, p. 400.
- Ortiz H,L, et al, *Mortalidad infantil y desigualdad socioterritorial en México*, Ed. UAM, México, 2002, p. 123.
- Ortiz, F, *La enfermedad y el hombre*, Nueva Imagen, México, 1980, p.180.
- Pastor Ramos, G., *Sociología de la familia. Enfoque institucional y grupal*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988, p. 343.
- Parsons, T. *La estructura social de la familia en La familia*, Ed. Península, España, 1980, p. 329.
- Philippe, J., *Dejarás a tu padre y a tu madre*, Siglo XXI, México, 1999, p. 178.
- Radcliffe-Brown y Forde, *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, Barcelona, Ed. Anagrama, España, 1982, p. 430.
- Radcliffe-Brown, A.R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Ed. Península, España, 2000, p. 249.
- Rascovsky, A., *El filicidio: La agresión contra el hijo*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 136.
- Raskovsky, A. et. al., *La universalidad del filicidio*, Ed. Legasa, Buenos Aires, 1986, p. 260.
- Reporte de una nueva fuerza de trabajo, Reflexiones sobre el control internacional de drogas*, México, FCE, 1997, p. 115.
- Ricoeur, P, *El conflicto de las interpretaciones*, F.C.E, Argentina, 1969, p. 462.
- Romani, O., *La construcción social de las drogas en España en Las drogas. Sueños y razones*, Ed. Ariel, Barcelona, 1999, p.p. 85-116.

- Rosaldo, R., *Cultura y verdad*, Grijalbo, México, 1989, p. 200.
- Ross y Speack, *Redes sociales*, Argentina, Amorrortu, 1978, p. 167.
- Sahlins, M., *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1976, p. 243.
- Savater y et. all, *Drogas. La prohibición inútil*, Ed. El Milenio, México, 1996, p. 166.
- Scheff, T. J., *La catarsis en la curación, el rito y el drama*, México, Ed.FCE, 1979, p. 198.
- Sluzki, C.E. *La red social: frontera de la práctica sistémica*, Ed. Gedisa, Argentina, p. 257.
- Stanton y Todd, *Terapia familiar del abuso y adicción a las drogas*, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 53, 363.
- Steinglass, P. *La Familia Alcohólica*, Ed. Gedisa, Argentina, 1989, p. 345.
- Szasz, T., *Nuestro derecho a las drogas*, Anagrama, Barcelona, 1992, p. 236.
- Tenorio, A., *Juventud y violencia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 126.
- Thom, Gary B., *La naturaleza humana del malestar social*, México, Ed. FCE, 1988, p. 302.
- Turner, V., *El bosque de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1998, p. 349.
- Turner, V., *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1969, p.215.
- Van den Berghe, P. L., *Sistemas de la familia humana*, F.C.E. México, p. 234.
- Vázquez, H., *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte*, FCE, México, 1989, p. 130.
- Wuacquant, L., *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2006, p. 251.
- Wasson, G., et. al., *La búsqueda de perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, México, FCE, 1986, p. 339.
- Zolov, E., *Rebeldes con causa. La contracultura mexicana y la crisis del Estado patriarcal*, Grupo Editorial Norma, México, 2002, p. 414.
- Ziegler, J., *Los vivos y la muerte*, S. XXI, México, 1970, p. 150.