



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Una tejita rata, pa' evolucionar. Cuadrillas juveniles y barrio en
Guararí de Heredia, Costa Rica**

ONÉSIMO GERARDO RODRÍGUEZ AGUILAR

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. Maritza Urteaga Castro Pozo

Asesores: Dr. José Manuel Valenzuela Arce

Dr. Raúl Nieto Calleja

Dedicatorias

Para doña Thelma Aguilar León, mi madre, mujer valiente e inteligente que ha sabido educar a sus cuatro hijas y único hijo, demostrando siempre carácter y dedicación.

Para Karina, Gaudy, Madelyn y Yuliana Rodríguez Aguilar, hermanas y mujeres emprendedoras que todos los días me demuestran, con dignidad, la importancia del esfuerzo.

Para Pablo César e Isabela Quirós Rodríguez y Estéfano y Fabiano Rivas Rodríguez, sobrinos y sobrina, personas que, con su presencia y estancia en este mundo, iluminan la vida de sus madres, abuela, tías y tío.

Para Roxana Cartín Recio, compañera, mujer brillante, luchadora y soñadora que me ha enseñado mucho más de lo que su humildad, carisma y sencillez pudieran conceder.

Agradecimientos

Quisiera agradecer en primera instancia a las personas residentes de Guararí de Heredia, especialmente, a los y las jóvenes que participaron en los diversos acercamientos etnográficos que posibilitaron la elaboración del presente texto; por ellos y ellas he intentado referenciar sus vidas (o parte de ellas) de la manera más responsable que he podido, aún así, les pido disculpas si acá he obviado algún detalle que consideren relevante.

Sirva también este espacio para expresar mi más sincero agradecimiento a dos destacadas instituciones de la educación superior en México: La Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y a su posgrado en Ciencias Antropológicas lugares desde donde germinó y se cristalizó este proyecto doctoral; también al Colegio de la Frontera Norte (COLEF) por aceptarme y ofrecerme un conjunto de facilidades durante mi estancia en Tijuana, Baja California durante el 2010.

Mención especial en este apartado a mi Comité de Tesis conformado por la Dra. Maritza Urteaga Castro Pozo, el Dr. José Manuel Valenzuela Arce y el Dr. Raúl Nieto Calleja.

A la Dra. Urteaga, directora de esta tesis: gracias Maritza por cada una de las sugerencias, comentarios, observaciones y más de un regaño (muchos más) que posibilitaron la maduración de muchas de las ideas que surgieron en la cabeza de un investigador en ciernes. Le agradezco además la confianza en mi persona para llevar a cabo algunos procesos investigativos y docentes durante mi estancia en México D.F.

Al Dr. Valenzuela: gracias José Manuel por las diversas discusiones sobre este documento que indudablemente lo enriquecieron, además, por las ocasiones en que pudimos debatir algunos aspectos importantes sobre la Juventud Latinoamericana, la antropología, la sociología y demás ciencias sociales. Gracias por recibirme y ser mi profesor tutor durante mi estancia doctoral en el Colegio de la Frontera Norte (COLEF) y por hacerme participe en distintas actividades extra-académicas como los divertidísimos juegos de baloncesto con el equipo del COLEF ¡Los disfruté muchísimo!

Al Dr. Raúl Nieto: gracias señor por el seguimiento y los diversos consejos importantísimos que nutrieron diversas discusiones trascendentales de esta tesis.

Al Mtro. José Antonio Perez Islas: gracias Japi por el apoyo a este proyecto en diferentes momentos, principalmente, cuando era yo estudiante del Seminario de Investigación sobre Juventud (SIJ) en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) que usted presidía en aquel momento.

Importante es mencionar que esta tesis corresponde a los estudios realizados con una beca otorgada por la Secretaría de Relaciones Exteriores del Gobierno de México, en consecuencia, agradezco al pueblo mexicano porque sus contribuciones hacen posible que muchos estudiantes extranjeros podamos disfrutar y vivir la heterogeneidad y la diversidad de un país lleno de contradicciones, mismas que lo hacen ser un destino cautivante y excitante.

Este proyecto doctoral recibió otros financiamientos, entre ellos, un complemento de beca otorgado por la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA), a esta institución le agradezco el soporte económico, pero ante todo, el haber confiado en un investigador que no se formó en sus aulas.

Agradezco también el aporte económico de la Universidad de Costa Rica (UCR) Institución líder de la Educación Superior del país que en la parte final de este proceso educativo contribuyó con la asignación de una beca corta, con la cual me fue posible trasladarme a México D.F., para presentar mi examen de disertación.

Mención especial también a la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica y al Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional, lugares desde donde espero seguir contribuyendo a la generación de conocimiento antropológico y científico social. A la Escuela de Antropología, por la adjudicación de un plaza en propiedad que me fue otorgada desde el mes de enero de 2012, asegurándome un futuro de estabilidad pero también de mucho compromiso con la disciplina y la (de) formación de las nuevas generaciones de antropólogos y antropólogas; al IDESPO, por darme la oportunidad de empezar a trabajar como investigador académico y por apoyarme ante la UNA para poder realizar mis estudios doctorales, en este sentido, especial mención a la M.Sc. María de los Ángeles Carrillo, exdirectora del IDESPO.

Finalmente, quiero expresar un especial agradecimiento a mis amigos y amigas tanto en México como en Costa Rica, que de alguna u otra manera han estado pendientes de todo este proceso que me llevó a conseguir mi grado de doctor en Ciencias Antropológicas: Tin tin, La Fresilla, Charles, GyNsin, El hombre viejo, Gómez, El Varón, Huleida, Jezinha, Quetza, El Chino Trovador, El Cocodrilo, Cilene, Laura (manilla), Frencho, Dientes de Mula, Tomari, Thor, Chiverri, Doña Marcela, Nana y Tanagra, a ellos y ellas ¡Gracias compitas!

ÍNDICE

Índice de ilustraciones	2
Índice de cuadros	2
Resumen	3
PALABRAS PRELIMINARES.....	4
El comienzo etnográfico	4
Sobre los jóvenes en cuadrillas de Guararí.....	7
Lo juvenil: ¿con tinta azul o roja?	15
CAPÍTULO I. CIUDAD, BARRIO, JÓVENES Y CUADRILLAS EN GUARARÍ.....	24
Heredia y Guararí en cifras	26
Cultura, (de) sublimación, densidad y fuerza barrial	34
Narcisismo ciudadano	41
Vida cotidiana barrial	46
Habitus, subjetividad juvenil y el sujeto cognoscente.....	55
Cuando el etnógrafo es ¡policía!... Ansiedad en acto	65
Jóvenes “a-normales” y El todo.....	69
Algunos antecedentes investigativos de las “cuadrillas”	79
De las pandillas y (algunas) reflexiones concomitantes	86
“Eso es como la vida de uno”: breves precisiones acerca de las cuadrillas juveniles	100
“La ley apesta, la ley no es la ley”	105
CAPÍTULO II. LA CONSTRUCCIÓN JUVENIL DEL BARRIO: ANTES Y	
DESPUÉS	110
El “gran precario” y la superfluidad	115
Robert Vesco y la inexistencia de Guararí.....	120
Los “invasores” y la primera juventud de Guararí.....	128
El declive de COPAN y lo político	134
El Amo y el Otro nicaragüense.....	143
Emergencia del joven “víctima”	152
Conflicto Guararí – La Milpa.....	158
¿Qué relación hay entre la mierda, el imaginario de “vacío” y Guernica?	163
Los jóvenes violentos: miradas desde el presente.....	172
CAPÍTULO III. ETHOS CUADRILLERO Y FUERZA EMOCIONAL JUVENIL	182
Las esquinas y los muchachos	184
La “evolución” y el “plante”	192
El “nuevo” en la cuadrilla	203
Luchas espontáneas, peleítas y la ética de la estética juvenil	216
El que “conoce” y el “arratado”	225
El Percance con los Garbanzos	234
Los Fabulosos Cadillacs.....	247
Del juego profundo a la fuerza emocional juvenil.....	256
PALABRAS FINALES	271
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	276

Fuentes bibliográficas electrónicas	288
Diario La Nación Costa Rica:	289
Otras Fuentes electrónicas:	290
Programas de televisión	291
Entrevistas institucionales	291
Entrevistas vecinales	291
Entrevistas con jóvenes de cuadrillas	291

Índice de ilustraciones

Ilustración 1. Mapa provincia de Heredia.....	26
Ilustración 2. Mapa cantón de Heredia	27
Ilustración 3. Imagen aérea de Guararí	32
Ilustración 4. Guararí en 1985	115
Ilustración 5. Guararí en 1986	119
Ilustración 6. Guararí en 1990	142
Ilustración 7. Guararí en 1993	149
Ilustración 8. Guararí en 1999	154
Ilustración 9. Guararí en 2003	162
Ilustración 10. Guararí en 2008.....	173
Ilustración 11. Ruta hacia "El observatorio" con chicos de Guararí.....	236
Ilustración 12. Ruta 1 hacia el Pacífico Sur de Costa Rica con chicos de Guararí.	256
Ilustración 13. Ruta 2 hacia el Pacífico Sur de Costa Rica con chicos de Guararí	259
Ilustración 14. Ruta 3 hacia el Pacífico Sur de Costa Rica con chicos de Guararí	261

Índice de cuadros

Cuadro 1. Composición de las cuadrillas juveniles de Guararí.....	14
Cuadro 2. Cronología de conformación de asentamientos en Guararí.....	32

Resumen

La presente investigación tiene como cometido acercarse y tratar de explicar algunas de las especificidades socioculturales de jóvenes residentes en un barrio urbano-popular del Valle Central de Costa Rica llamado Guararí de Heredia, quienes suelen agruparse en lo que acá denomino como Cuadrillas Juveniles: chicos de esquina que reivindican cierto posicionamiento de clase desde sus experiencias vivenciales ligadas a la historia barrial y un conjunto diverso de situaciones imaginarias y simbólicas.

Se ofrece entonces un panorama general de la cultura citadina y barrial en la que se desarrollan estos jóvenes, además de un acercamiento a las subjetividades que conforman estos grupos; de esta manera, se parte de la historia del barrio para concluir en diversas experiencias etnográficas que intentan aproximarse a las realidades de estos sujetos.

Se emplaza a estos jóvenes cuadrilleros en relación a sus actividades diurnas y nocturnas en tanto constructores de sus vidas y del asentamiento en general, sin obviar el aporte de las viejas generaciones de la comunidad que también han sido importantes propulsores de lo que hoy es Guararí de Heredia.

En este sentido, una de las tesis que se sostiene acá es que, tanto el barrio como sus residentes, han sido posibles gracias a los procesos de violencias generados desde dentro y desde fuera del asentamiento; la tesis es radical, Guararí y sus pobladores han podido ser, en parte, por el conjunto de violencias experimentadas en las distintas fases de conformación del lugar, desde su fundación hasta la actualidad, lo cual garantiza la participación activa de cada una de las generaciones que han construido históricamente el espacio.

Así las cosas, se propone también una diferenciación específica entre el concepto de pandilla y cuadrilla, ambas categorías se contrastan estableciéndose por qué se ha optado por la utilización genérica de una de ellas, una de las razones obedece a que cuadrilla es empleada por los propios jóvenes en sus narrativas, además de carecer de la carga prejuiciosa y sensacionalista de la construcción "pandilla".

Estas y otras tesis serán abordadas en el transcurso de este documento, el objetivo es intentar establecer cómo se estructuran las trayectorias y las vivencias de estos sujetos juveniles, quienes a pesar de sus contraposiciones y críticas sistémicas terminan retornando compulsivamente a lo instituido.

PALABRAS PRELIMINARES

“Cornerville se hallaba ahí mismo, ante mí y sin embargo tan lejos”.
WILLIAM FOOTE WHYTE, *La sociedad de las esquinas*.

El comienzo etnográfico

Hacia mediados de 2007 ingresé a Guararí con el fin de realizar una investigación sobre inmigración nicaragüense en Costa Rica para el IDESPO (Instituto de Estudios Sociales en Población de la Universidad Nacional). En aquel momento, la entrada a Guararí fue relativamente sencilla: conversé con líderes comunales y estos me presentaron con personas nicaragüenses residentes en la zona y demás actores sociales de trascendencia para aquel esfuerzo investigativo.

Por esta razón, para septiembre de 2008, cuando inicié mi doctorado en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa (UAM-I), tenía proyectado un ingreso al campo sin dificultades. Mi intención era abordar a los grupos de jóvenes en cuadrillas dentro de la comunidad. “Ha de ser sencillo, puesto que ya he estado ahí, ya hice una investigación y la gente me conoce”, pensé y me dije a mí mismo previendo un panorama muy alentador.

En diciembre de 2008, cuando llegué a Guararí con el objetivo de iniciar el trabajo de campo para mi tesis doctoral, la situación fue un poco diferente a lo proyectado por mi optimista percepción previa; no podía contactar a los jóvenes pertenecientes a cuadrillas, no sabía cómo llegar de “buenas a primeras” a interactuar con ellos en las esquinas del barrio.

Tenía entonces un poderoso y angustioso problema: ¿cómo hacía para contactar e interactuar con muchachos integrantes de cuadrillas en aquella comunidad?

La primera forma de acercamiento que logré implementar fue la de conversar con un líder comunal de la zona a quien ya conocía desde hacía más de un año (precisamente por el abordaje investigativo relacionado con población inmigrante), para que él me presentara a algunos de los integrantes de cuadrillas. Esto, en un primer momento, fue todo un fiasco, un desastre.

Este líder comunal, un día de enero, me puso en contacto con algunos muchachos de Villa Paola que estaban apostados en una de las esquinas del barrio.

Don Froilán, el líder, durante una tarde de diciembre de 2008, inició la dinámica de presentación con algunos muchachos ubicados en una de las esquinas de Villa Paola¹. Yo veía la cara de desconcierto e inconformidad de los jóvenes mientras don Froilán hablaba; algunos minutos fueron suficientes para que yo también me sintiera realmente incómodo.

¹ Don Froilán es un líder que ha participado activamente, desde 1984, en la lucha comunal por la adquisición de vivienda digna en Guararí.

Me tocaba el turno de hablar, no recuerdo exactamente qué fue lo que dije (quizás no quiero recordarlo), pero hice alusión a mis intenciones investigativas y, bueno, toda esa discursiva académica que uno intenta hacer accesible al conocimiento de los actores sociales.

“¡Ahhhh!”, me interpelló Pérez, interrumpiendo mi discurso... “¿Usted lo que quiere es sacarnos información para su tesis y después irse, usarnos como conejillos de indias? ¿Y nosotros qué ganamos con eso que usted quiere hacer?”.

Yo no supe qué contestar, porque la intervención del muchacho y su demanda me llamaron tan poderosamente la atención que no tenía cómo revertir o discutir lo dicho por él.

Segundos después pude sobreponerme y explicarles la importancia de una investigación como la que quería desarrollar, lo cual, parecía importarle poco a este chico Pérez, quien asumió una postura crítica y confrontativa: me observaba con enojo y sacaba el pecho en una clara señal de intimidación. Este chico no exigía más que “algo” para ellos y claro que desaprobaba por completo mis intenciones academicistas.

Mi reacción fue, después de varios minutos de charla, despedirme y retirarme con don Froilán del espacio en el que los chicos se encontraban... “Bueno maes, nos estamos viendo”, dije de manera optimista. “Tuanis² rata” (ver capítulo III), respondió uno de los jóvenes que estaba en el lugar.

En ese momento no pude reflexionar bien sobre lo sucedido aquel “buen-mal” día de diciembre (pasé varias noches sin conciliar el sueño). En el proceso de investigación uno puede percatarse del conjunto de carencias que viven estos jóvenes, mismas que llevan a un chico como Pérez a solicitar “algo” a cambio de su colaboración y ayuda (como sucedió con la situación referida), es decir, una especie de retribución.

Pero más allá de la demanda de Pérez, las frases “sacarnos información e irse” y “conejillos de indias”, advierten una profunda reflexión de parte del joven; por un lado, de la relevancia de ellos como sujetos en mis aspiraciones investigativas y, segundo, de una eventual postura epistemológica de parte del investigador hacia los “sujetos de estudio”: aquél que experimenta e instrumentaliza a los individuos para beneficio propio. ¿Acaso no ha sido este proceder parte de la historia misma de la antropología?

En la intervención del joven también existe una especie de auto-reclamo funcionando como un mecanismo de defensa; la crítica exaltada de Pérez expresa una sensación de agresión hacia lo que él pudiera considerar como intolerable: mi presencia como investigador o como “extraño” en aquel lugar (ver capítulo III). No hablaría con miembros de esta cuadrilla de Villa Paola hasta entrado el mes de marzo de 2009.

² Expresión popular costarricense que, en este contexto, indica aprobación, aceptación (“bien mae”). Es similar al popular “chido” utilizado en México.

Días después de lo sucedido en Villa Paola, mientras buscaba la forma de contactar a jóvenes miembros de cuadrillas en Guararí, se me ocurrió acudir a los chicos de La Garra Herediana³, yo sabía que había muchachos integrantes de esa barra que residían en Guararí.

Ubiqué a varios miembros (que ya conocía) en el parque central de Heredia, varios de los chicos se reúnen todos los días en los alrededores de dicho espacio herediano.

Hablé con Soto y con Perro, ellos viven en Lotes Peralta (al norte del centro de Heredia), me dijeron que, quizás, un chico llamado Aarón podría ayudarme en mis intenciones. Me dieron el número telefónico de Aarón y al día siguiente lo llamé.

Aarón fue quien me puso en contacto con la cuadrilla de La Lucía y con una cuadrilla de La Milpa; más aún, Aarón concertó una reunión con varios miembros de la cuadrilla de La Lucía (Chuz y sus hermanos, caso que abordaré en el capítulo I), a los cuales realicé algunas visitas para interactuar durante la socialización diurna-nocturna en el barrio, además, con ellos pude realizar un total de dos entrevistas.

Aarón trabajaba en el AutoMercado⁴, con él laboraba Flaco, un chico perteneciente a una cuadrilla de La Milpa.

Una tarde de febrero, Aarón me presentó a este chico que trabajaba de empacador en dicho supermercado; yo, aún con temor por la reacción de Pérez aquel día en Villa Paola, intenté ser más cauto en mi discurso. Para mi sorpresa, Flaco respondió: “sí mae, yo le ayudo en lo que pueda, es más cáigase más tarde al barrio y le presento a la gente, no hay bronca, ahí puede llegar conmigo”.

Salí del AutoMercado con una alegría que denotaba esperanza. Ya había podido localizar a dos actores importantes, los cuales, posteriormente, facilitarían el proceso de ubicación de personas que me ayudarían con el proceso investigativo.

Gracias a estos chicos tuve oportunidad de acercarme, posteriormente, a más integrantes de sus respectivas agrupaciones. Sin embargo, para mí era importante poder contactar a otras cuadrillas de la zona, por tal razón, una tarde de domingo en el mes de marzo, en pleno torneo del Campeonato Nacional de Fútbol de Primera División, me dirigí al Estadio Ricardo Saprissa Aymá; jugaba Saprissa y sabía que La Ultra Morada⁵ no faltaría a la cita.

En aquel recinto deportivo localicé a Fabricio, joven integrante de La Ultra y de la cuadrilla que se reúne al frente del Colegio Nocturno de Guararí.

³ Barra de fútbol, seguidores del Club Sport Herediano: club que participa en el campeonato costarricense de Primera División.

⁴ Supermercado ubicado en la periferia norte herediana.

⁵ Barra de fútbol, seguidores del Deportivo Saprissa S.A.

Fabricio, a quien ya conocía de vista cuando hice mi trabajo de campo con las barras de fútbol, accedió amablemente a colaborar en la investigación y, de nuevo, “claro mae, no se preocupe, lléguese al barrio y ahí le presento a la gente”.

Sobre los jóvenes en cuadrillas de Guararí

Cuatro fueron las cuadrillas con las cuales interactué por un periodo cercano a los 8 meses en Guararí de Heredia: los de La Lucía, los de Villa Paola, los de La Milpa y Los del Cole (ver mapa 3).

Los muchachos de La Lucía son jóvenes que promedian una condición socioeconómica desfavorable. Residen en las alamedas que conforman La Lucía (ver mapa 3), habitando espacios reducidos en viviendas propias o rentadas.

Las casas de las alamedas están pegadas unas a otras, ocasionando una reducción significativa del espacio vivencial de las familias que residen en el barrio. La apariencia estética de las construcciones hace pensar en un barrio pobre con algunos matices que realzan las imposibilidades materiales experimentadas por sus residentes.

La mayoría de los jóvenes de la cuadrilla de La Lucía habitan con su núcleo familiar, ese es el caso de Yopo y Chuz (jóvenes hermanos que contribuyeron en la realización de esta investigación), quienes viven con sus padres y hermanos en una vivienda pequeña construida a base de cemento (“blocks”), residuos de madera y láminas de zinc sobrepuestas a manera de techo y cielo raso. La madre de estos chicos es ama de casa y el padre se dedica a labores de construcción. Durante el trabajo de campo, tuve oportunidad de conocer a esta señora quien en ocasiones me hablaba acerca de sus preocupaciones por el futuro de sus hijos.

Yopo trabajaba como vendedor ambulante de frutas con un conocido de la familia, mientras que Chuz solía trabajar en oficios temporales, fundamentalmente, en construcción. Este joven, hasta la culminación del contacto etnográfico, no había logrado ubicarse en un trabajo estable y recurría frecuentemente a este tipo de “chambas” ofrecidas por vecinos que necesitaban de mano de obra ocasional para cubrir algún requerimiento constructivo.

Chuz me hablaba frecuentemente de su intención de abandonar la cuadrilla, por su parte Yopo, según sus propias palabras, tenía varios meses de no interactuar con los otros jóvenes de la agrupación en las esquinas de La Lucía. Ellos aducían que “andar con la barra no dejaba nada, sólo pleitos y problemas”, por eso querían apartarse del grupo y buscar actividades más “positivas”.

Sin embargo, durante varias visitas a La Lucía pude observar que ambos seguían relacionándose con la cuadrilla, con sus amigos. Esto podría indicar la fuerza atractiva que tiene la cuadrilla (el grupo de amigos), lo cual hace dificultosa la decisión de apartarse del grupo, es decir, la

socialización de estos muchachos ha estado determinada por las personas que conforman su entorno, sus amistades inmediatas, en consecuencia, las relaciones interpersonales más cercanas están dadas por el barrio y su historia.

Yopo me comentaba que, hacía algún tiempo, había decidido dejar las drogas y que tenía aproximadamente 6 meses de haberse alejado de “ese mundo”. Me comentaba que en el barrio había muchas drogas y alcohol y que por eso le fue muy difícil tomar la decisión de dejar el consumo de dichas sustancias, la motivación para mantenerse sobrio, según me relataba, era su hija, una niña de 4 años de edad que había procreado durante una relación con una antigua novia.

Uno de los hermanos de Chuz y Yopo, según los testimonios de estos dos jóvenes, es el líder de la cuadrilla de La Lucía, nunca tuve oportunidad de conocer a este joven aunque realicé varios intentos de relacionarme con él a través de sus hermanos (la anécdota etnográfica con este joven la abordaré en el capítulo I).

En determinado momento de la implementación etnográfica, fue necesario interrumpir las interacciones con estos chicos (las razones las expongo en el capítulo I), sin embargo, varias visitas al barrio y diversas conversaciones con Yopo y Chuz me posibilitaron formarme una idea de sus vivencias y dinámicas cotidianas, las cuales serán expuestas en lo sucesivo.

Por su parte, la cuadrilla de Villa Paola (Pérez y demás muchachos), está conformada por jóvenes que viven en condiciones socioeconómicas significativamente más desfavorables que las que viven los chicos de La Lucía. Muchos de estos jóvenes habitan con sus familias, en varios casos jefeadas por madres solteras, en viviendas informales, en condiciones de hacinamiento, ubicadas en espacios insalubres, en las laderas de un río, inmersos en la situación recurrente de ausencia de los servicios básicos (electricidad y agua potable).

Pocos de estos jóvenes cuentan con la posibilidad de un empleo permanente, la mayoría de ellos realizan labores ocasionales, como es el caso de Champú, quien suele acompañar de manera esporádica a un conocido del barrio a traer chatarra (metales) a distintas partes de la provincia de Heredia, para posteriormente venderla en chatarrerías, o bien, a botar desechos (madera, basura, escombros, etc.), producidos por vecinos quienes contratan sus servicios.

Otros muchachos trabajan en construcción y algunos no trabajan o, al menos, no han logrado obtener un empleo, en muchos casos, por el estigma social que recae sobre Guararí como lugar de residencia.

Estos jóvenes suelen reunirse en los alrededores de una pulpería⁶ localizada en Villa Paola. El día que intenté conversar con los chicos, estando don Froilán como mediador, (anécdota donde

⁶ Tienda.

surge la demanda de Pérez), estos se encontraban apostados en las cercanías de dicho establecimiento comercial.

Al igual que con los chicos de La Lucía, las problemáticas relacionadas al consumo de sustancias (lícitas e ilícitas) están presentes en las existencias de estos jóvenes.

Una tarde-noche de marzo de 2009 fui invitado por una de las madres de los muchachos de la cuadrilla de Villa Paola a una actividad que se realizaría en una de las viviendas de la zona. Llegué a la actividad y estaban doña Carmen y don Froilán afuera de la casa donde se iba a realizar la reunión, también estaban algunos muchachos de la cuadrilla en las afueras, algunos de ellos conversaron conmigo y me preguntaron algunas cosas acerca de mi trabajo en la zona, yo les respondía, mientras otros simplemente no podían estar en pie debido a su avanzado estado etílico.

Algunas señoras, madres de los muchachos, preparaban unos bocadillos que posteriormente venderían con el fin de recaudar fondos para la realización de actividades futuras. Los organizadores querían que yo dijera algunas palabras a los muchachos, que de alguna u otra forma les ayudaran, pues, según estas personas adultas, fundamentalmente madres de los muchachos, estos no están siguiendo un camino “adecuado” y se están “perdiendo” en los vicios. En ese momento me percaté que las personas de aquel lugar me estaban observando como un emisario del gobierno que iba a ayudarles en una especie de colaboración asistencial. En vista de eso, les dije que la situación de alcoholismo que atravesaban muchos jóvenes que estaban en el lugar debía de ser atendida por personas conocedoras del tema y que yo no era para nada conocedor de temáticas relacionadas a la adicción a sustancias.

Lo que quiero destacar de esta situación en aquella actividad comunal, más allá de la percepción de los vecinos y las vecinas acerca de mi presencia en el lugar, son las palabras de un joven (que estaba en un avanzado estado de ebriedad), hijo de una de las organizadoras del evento que me decía: “mae, por favor, ayúdeme... Yo sé que tengo un problema, pero no puedo solo mae, ¡por favor ayúdeme!”, haciendo referencia a su situación de adicción.

Les aconsejé, a él y a su madre, que hicieran algunas llamadas al Instituto sobre Alcoholismo y Farmacodependencia (IAFA), para evaluar algunas opciones que procuraran la recuperación del muchacho. Lo cierto es que aquella interpelación del joven fue desconcertante para mí. No sabía qué hacer ni qué decir en una situación como esa.

Sirva esta anécdota para ubicar la complejidad trascendente, en términos vivenciales, de ciertas sustancias en las biografías de los actores juveniles y cómo se dan constantes disputas entre las subjetividades y las problemáticas de adicción.

Con estos jóvenes, la interacción etnográfica fue escasa, únicamente realicé un par de entrevistas a dos miembros de la agrupación (Champú y Fabián) y acompañé en contadas

ocasiones a Fabián por algunos “rumbos” dentro del barrio, la razón de la insuficiente experiencia con los muchachos de esta cuadrilla fue la situación acontecida con Pérez y otros jóvenes relatada páginas atrás y esta postura politizada otorgada al investigador, como figura de soporte asistencialista.

En cuanto al nivel educativo, tanto los jóvenes de La Lucía como los de Villa Paola, promedian la secundaria incompleta; Chuz, por ejemplo, asiste a la secundaria nocturna de Guararí (curso el séptimo año); su hermano Yopo apenas terminó la primaria; Champú no ha terminado la primaria; Fabián concluyó estos estudios pero no continuó en el sistema educativo al igual que Carlos, José y Luis, miembros también de la cuadrilla de Villa Paola.

Los chicos de La Milpa experimentan una condición socioeconómica más favorable que la vivenciada por las cuadrillas antes referidas, viven en casas formales adquiridas, en muchos casos, a través del bono de la vivienda (capítulo II), construidas ya no con residuos de madera o zinc, sino con materiales que acusan mejoras constructivas como concreto y “blocks”, en un espacio conformado por alamedas, al igual que los muchachos de La Lucía, pero con la variante de mayores espacios entre las viviendas y con algunas, aunque escasas, zonas verdes. En términos generales, la estética del espacio en La Milpa dista sustantivamente de la estética contextual en la que viven los jóvenes de Villa Paola, precisamente, por la precarización de los servicios que manifiesta este último barrio de Guararí.

Los empleos que ocupan sus padres son más estables que los que ostentan los homólogos de las dos cuadrillas anteriores (La Lucía y Villa Paola), por ejemplo, la madre de Flaco y Sofi, trabaja de conserje en una escuela pública y el padre es contratista, lo cual hace que la condición económica de esta familia sea más solvente.

Otros chicos de esta cuadrilla viven con su madre, quien ha tenido que hacer frente a las responsabilidades del cuidado y desarrollo de sus hijos en ausencia del padre, este es el caso de Guli, Pipo y Mori. Algunos otros como Alfonso y Coca han atravesado problemas más acentuados de disfunción familiar y han tenido que observar la paulatina desintegración de sus hogares.

Así lo manifiesta el director del Área de Salud Heredia-Virilla:

(...) muchos de esos muchachos son de familias con padres divorciados, de madres que han trabajado en la prostitución porque era la única manera de subsistir a su familia, padres de familia alcohólicos que nunca vieron ningún... lo único que vieron esos chiquitos fue agresión, es lo único que han visto, lo único que han visto es drogas, entonces eso es común para ellos; o sea, usted y yo que vivimos en otros, para nosotros esas cosas no son comunes, para ellos es común... (Dr. Marín, entrevista personal, 24 de febrero de 2009).

Javier realiza una argumentación que respalda la idea del Dr. Marín:

Ah mae, con mi mamá fue que no vivo desde los 11 con ella. Lo de mi mamá fue, diay, que se fue cuando nos fuimos para La Milpa, ella se fue para otro lado, entonces nosotros nos fuimos con mi papá, y ahí con mi papá fue que, el 31 de este año, me echó el hombre, y después me dijo que volviera, y vieras que no volví...

[¿Y por qué lo echó?]

Mae, por la fiesta, es que fue un día que ¡ya!, yo no llegué a dormir, entonces el mae muy obstinado y me dijo que le diera aire...

[¿Y dónde estaba usted?]

Ese día salí pa' donde una tía mía, eso fue digámosle el 30, yo no llegué a dormir, yo llegue el 31, el 30 yo estaba en una fiesta por allá, con unos compitas, entonces yo llegué el 31, en la mañana a mi casa, y diay, mi tata me dijo que agarrara todo, entonces yo lo que hice fue llamar a una tía mía a ver si podía quedarme en la casa de ella a dormir por un tiempo y después hablé con ese compita, con el que vivo ahorita, y diay, ahí me quedé, hasta el día de hoy... (Javier, joven de los del Cole, entrevista personal, 28 de mayo de 2009).

Aún así, la situación material de estos chicos acusa una relativa estabilidad⁷, por ejemplo, la mayoría de estos jóvenes usan su respectivo teléfono celular (algunos de ellos de última generación), camisetas y zapatos de marca al igual que las gorras, pantalones y sudaderas, situación que no es tan generalizada entre los chicos de La Lucía y Villa Paola.

En cuanto al nivel educativo, estos chicos promedian la secundaria incompleta, pero varios de ellos como Nené y Neutrón se encuentran cursando el colegio (secundaria). Algunos de ellos han podido acceder al sistema de educación superior en Costa Rica; es el caso de Sofi, quien se encuentra cursando una carrera universitaria en la Universidad Nacional.

Los chicos que no estudian generalmente realizan algún tipo de trabajo: Flaco y Pipo trabajan de empacadores en un supermercado herediano, Alfonso y Guli trabajan con sus padres, el primero como ayudante-transportista y el segundo como peón de construcción. Mori y Coca buscaban empleo, dicha búsqueda se extendió durante los 8 meses que duró este trabajo de campo, hicieron peticiones laborales en varias empresas, entre ellas, la Zona Franca de Heredia, Musmmani (cadena de panaderías) y otras más. Sus esfuerzos siempre fueron en vano.

Al igual que con los chicos de La Lucía y Villa Paola, en La Milpa se da el consumo de algunas sustancias, fundamentalmente alcohol y marihuana. Varias noches llegué al barrio y observé el estado alcohólico de algunos muchachos, así como el uso de otras sustancias. Sin embargo, los niveles de consumo de alcohol no son tan elevados y problemáticos como los de los muchachos de Villa Paola, es decir, la ingesta de sustancias obedecía más a una lógica ritualizada

⁷ "Usted sabe que todas las casas no son iguales y por lo menos en mi casa, gracias a Dios, hay por lo menos arroz y frijoles y lo que uno se va a comer por dicha; no todas las casas, uno no ha ido a todas las casa para saber si hay o no algo o lo que no tiene y por dicha en mi casa siempre ahí está la moncha [comida]" (Neutrón, joven de La Milpa, entrevista personal, 14 de enero de 2009).

que a una dinámica cotidiana y sistemática que no tendía a interferir con sus prácticas y acciones diarias⁸.

En relación a los chicos del Cole, existe una diferencia interesante en relación con los otros tres grupos. Estos jóvenes proceden de diferentes barrios de Guararí, a saber, La Lucía, Lilliam Sánchez, La Milpa, Plan Piloto, etc., esta situación no acontece con las otras cuadrillas abordadas las cuales están conformadas por jóvenes que residen en el espacio inmediato de procedencia.

Esta cuadrilla del Cole se reúne todas las noches en los alrededores del Colegio Carlos Meléndez, sus ritmos como grupo están determinados por las dinámicas del colegio de modo tal que estos chicos están pendientes de lo que suceda en esta institución de educación secundaria.

Estos jóvenes experimentan una condición económica más favorable en relación con los otros grupos abordados en esta investigación. Estos chicos no sólo manejan celulares costosos, ropa y zapatos de marca, sino también algunos artefactos electrónicos que no observé en los muchachos de las otras cuadrillas, como iPods, reproductor de Mp-3, cámaras fotográficas digitales, etcétera, además de asistir asiduamente a espectáculos que tienen algún costo, por ejemplo, chivos, conciertos y demás actividades privadas.

Es necesario acotar que muchos de estos muchachos implementan ciertas estrategias ubicadas más allá de la norma para poder consumir este tipo de productos y asistir a dichas actividades (lo mismo sucede con los artefactos y ropa que utilizan las otras cuadrillas), sin embargo, la mayoría de los chicos del Cole realizan actividades laborales estables o temporales que les permiten tener acceso a consumos específicos: Fabricio suele vender lotería en las inmediaciones del mercado central de Heredia, Memo trabaja en una empresa de persianas y cortinas, Cucho trabaja en construcción y Andrés realiza actividades en la Zona Franca de Heredia. Es decir, estos muchachos a diferencia de muchos de los jóvenes de La Lucía y Villa Paola, reciben dinero constantemente de sus trabajos ya no de manera esporádica⁹.

En algunos casos, estos jóvenes, reciben dinero de sus padres. Este es el caso de Fabricio, quien recibe dinero de su madre (cocinera de la Escuela Finca Guararí) y de su padre (contratista). Lo cual hace posible que vista ropa de moda y zapatos (tenis) de "marca", además de contar con internet en su casa (lujo que pocos pobladores de Guararí pueden darse) y, en consecuencia, tener

⁸ Los testimonios de los jóvenes en cuadrillas hacen énfasis en el consumo de ciertas sustancias como una dinámica oculta y subterránea que en la mayoría de los casos es reproducida bajo el desconocimiento de los padres: "dí, mi mamá no sabe que yo fumo" (Mori, joven de La Milpa, entrevista personal, 14 de enero de 2009).

Los padres de estos muchachos, en algunos casos desaprueban la interrelación entre sus hijos y la cuadrilla: "Diay, mi mamá a veces me dice, diay, que no ande con esa gente y todo (...) porque como todo el mundo le dice que sólo marihuano, que aquí que allá, porque todas las habladas corren, entonces ella también piensa lo mismo, que uno anda en malos pasos y la vara" (Flaco, joven de La Milpa, entrevista personal, 7 de enero de 2009).

⁹ Es necesario destacar que estos "chicos del cole" tienen, en promedio, más edad que los muchachos de las otras cuadrillas, según mis observaciones, estos jóvenes del cole oscilan entre los 20 y 26 años, mientras que, en los otros grupos, los rangos etarios fluctúan entre los 15 y 21 años aproximadamente. Esto sugiere la posibilidad de que la edad determine la participación de estos jóvenes dentro de la población económicamente activa.

dinero para poder realizar algunas actividades periódicas como ir al estadio, participar en chivos y conciertos y consumir ciertas sustancias como alcohol.

“Y tal vez la mamá le regala la plata porque sabe que es para ir a pasear o le dice a uno ‘yo le regalo tanto’ y el papá otra parte; porque a mí, mi mamá me regala las varas a medias entonces yo le pido a mi mamá y me da la vara” (Neutrón, joven de La Milpa).

Las casas en las que residen estos jóvenes, según la estética observada, son construcciones de clase media: tienen verjas, algunas cuentan con televisión por cable, los exteriores se encuentran pintados, cerámica o azulejos en sus pisos y algunos de los padres de estos chicos cuentan con vehículo personal.

La mayoría de estos jóvenes han cursado la secundaria aunque no la han concluido, este es el caso de Javier y su hermano, quienes se encuentran cursando el III ciclo académico en el Colegio Bernardo Benavides ubicado en las afueras de Guararí. Otros, como Memo y Cucho, han desertado del sistema educativo y se encuentran trabajando, aunque en varias ocasiones me mencionaron sus intenciones de regresar al colegio y terminarlo. Andrés, por su parte, asiste a la Universidad Nacional, el 2009 fue su primer año como universitario, él también debe trabajar, pues es el único ingreso económico que percibe su familia.

Este chico me comentaba, a través de la red social “facebook”, que se había quedado sin trabajo, por eso estaba en busca de algún lugar en donde poder ubicarse, además, eventualmente perdería su beca de estudiante en la Universidad Nacional porque reprobó uno de los cursos que tomó durante el segundo semestre de 2010. Días después me decía, a través de la misma red social, que ya había encontrado empleo y que pudo resolver con éxito lo de su beca.

Muchos de estos chicos de Guararí, además de “pasar el tiempo” con sus respectivas cuadrillas, asisten a otras agrupaciones juveniles. Fabricio, Javier, Memo, Pablito y otros chicos del Cole, integran el colectivo “Los de Guara”, peña de La Ultra Morada constituida por muchachos de Guararí; por su parte, Yopo, Chuz, Pipo y Nené son “garreros¹⁰”, esto resulta interesante porque, como veremos en los siguientes capítulos, muchos de estos jóvenes declaran su pertenencia a dos o más asociaciones juveniles dependiendo de las actividades y requerimientos del momento como parte de una propuesta intersubjetiva variada y heterogénea.

Finalmente, estos muchachos de las cuadrillas de Guararí, mantienen relaciones sentimentales con chicas del barrio, algunos de ellos han experimentado la vivencia de “juntarse¹¹” con su pareja (lo que en Costa Rica se conoce como “unión libre”) desde edades tempranas:

¹⁰ Integrantes de la Garra Herediana.

¹¹ Mori, Pipo y Gokú han vivido con su pareja en algún momento de sus vidas, ninguno de ellos era mayor de edad cuando se “juntaron” al igual que sus parejas. Los tres, cuando decidieron vivir en unión libre con sus novias, las llevaron a la casa de sus padres, ahí acondicionaron un espacio de la casa, en el caso de Mori, un cuarto trasero externo a la casa de su madre, y permanecieron ahí hasta que la relación terminó. Pipo, cuando se “juntó”, no tenía trabajo y, como él lo expresó, tampoco buscó alguna ocupación, para sobrevivir se la “tiraba a pura evolución” (capítulo III).

Yo cuando me junté jugaba en un equipo de fútbol, entrenaba, estudiaba y trabajaba a la misma vez, pero era una explotada para mí, yo decía que yo podía pero era porque estaba con ella tuanis ¿ya?, eso es lo tuanis, porque yo estaba haciendo lo que no podía, porque yo en veces llegaba, tenía que ir al cole de día, salía a las tres, tenía que ver qué hacía porque tenía que entrenar a las cuatro y media y apenas me daba tiempo para salir a las tres. Estaba a las cinco en la Guácima ya entrenaba y salía de ahí como hasta las diez de la noche y tal vez llegaba aquí porque a las doce tenía que ir a bretear [trabajar]... Yo entregaba jabón y tal vez tenía que ir hasta Guanacaste, San Carlos o a otro lado entonces me iba a las doce, me iba durmiendo en el camión atrás con un compa después llegaba aquí y tenía que ir al colé... (Mori, joven de La Milpa).

A continuación se presenta un cuadro en donde se resume la composición de las cuadrillas.

Cuadro 1. Composición de las cuadrillas juveniles de Guararí (fuente: elaboración propia)					
Cuadrilla	Familias	Educación	Actividades económicas	Trayectorias subjetivas	Contexto físico y socioeconómico
Villa Paola	Familias obreras, algunas lideradas por madres solteras que trabajan fundamentalmente en oficios domésticos. Los padres trabajan en oficios de baja calificación: taxis, y peones en obras de construcción.	La mayoría de estos chicos no han terminado la primaria. Muy pocos tenían la oportunidad de asistir a la secundaria.	Trabajos Ocasionales, poco calificados: recolección de chatarra, recolección de basura, construcción. Algunos están desempleados	Algunos participan en barras de fútbol como La Garra Herediana. Otros quieren trabajar y estudiar pero no lo consiguen. Consumo de alcohol, marihuana y "crack"	Por mucho tiempo habitaron en viviendas informales. Hoy residen en viviendas otorgadas por el estado pero igualmente hacinados y condiciones materiales desventajosas.
Los del Cole	Familias obreras, conformadas por padre, madre y hermanos. Algunas por madres solteras y hogares con procesos complejos. Los padres trabajan como contratistas o guardas; las madres: amas de casa, conserjes o cocineras.	Algunos han cursado la secundaria pero no la han concluido, otros la terminaron y lograron ingresar a la educación superior, como Fabricio y Andrés.	Trabajos ocasionales como vendedores de lotería, construcción, asistentes de panaderías, venta de objetos varios, etcétera.	Algunos participan barras de fútbol. Proceden de diferentes barrios de Guararí. Participan en otras cuadrillas. Consumo de sustancias como alcohol y marihuana.	Condiciones físicas de viviendas más favorables que el resto de las cuadrillas. Algunos en residencias otorgadas por el estado. Escasas zonas verdes. Clase media-baja y media-media.
La Milpa	Familias obreras, conformadas por padre, madre y hermanos. Algunas por madres solteras y hogares en procesos complejos como Mori y Coca. Las madres son conserjes, cocineras o amas de casa. Los padres trabajan en construcción u otros oficios de baja calificación.	Algunos han cursado la secundaria pero no la han concluido. Otros como Sofi y Cristian lograron ingresar a la Universidad Nacional.	Trabajos ocasionales, poco calificados en panaderías, construcción o supermercados, otros son ayudantes de transportistas y jóvenes como Mori y Coca están desempleados.	Algunos participan en barras de fútbol. Realizan actividades fuera de la agrupación como ir a bares y centros de recreo fuera de Guararí. Consumo de alcohol, marihuana y "crack"	Casas en alamedas con una estética compleja. Escasas zonas verdes. Clase media-baja con accesos imposibles para otros chicos de otras cuadrillas. Relativa estabilidad económica.
La Lucía	Familias obreras, conformadas por padre, madre, hermanos, algunas en procesos complejos. Las madres son amas de casa y los padres albañiles o peones. En el caso de Yopo, ya tenía un hijo de una año de edad	La gran mayoría de estos chicos no han terminado la primaria. Pocos asistían a la secundaria, muchos desertaron.	Trabajos poco calificados e inestables, como venta ambulante de frutas y verduras, botador de basura y construcción.	Algunos participan en barras de fútbol. Algunos intentaban alejarse de la cuadrilla. Consumo de sustancias como alcohol, marihuana y "crack"	Alamedas con estéticas complejas. Clase baja, casas populares rentadas o propias. Muchos de ellos viven hacinados. Condiciones económicas desfavorables.

Esta breve descripción sobre la biografía de los jóvenes en cuadrillas de Guararí, sugiere una idea que se seguirá intensificando a lo largo de la presente investigación: la inherente condición heterogénea, compleja y ante todo, dinámica de las subjetividades de estos muchachos.

Es necesario acotar que el proceso de trabajo etnográfico más intenso se vivió con los chicos de La Milpa y Los del Cole. Con los jóvenes de La Lucía interactué por espacio de algunas semanas hasta que fue necesario interrumpir mi trabajo con ellos, aún así, el tiempo fue suficiente para realizar algunas entrevistas y poder hacerme una idea de las lógicas de sentido sociocultural de estos muchachos.

Varias fueron las dificultades de la implementación etnográfica que aquí resumo, sin embargo, dichas dificultades también son importantes para captar y analizar las vicisitudes del trabajo de campo antropológico, un trabajo que atiende a procesos de contradicción, ansiedad, angustia, miedo, pero también, compañerismos, alegrías y apertura por parte de sujetos que deciden colaborar y contribuir abiertamente a la construcción de conocimiento etnográfico, aunque después, la investigación signifique sólo el pretexto histórico que originó variadas y diversas relaciones de amistad.

Lo juvenil: ¿con tinta azul o roja?

En la introducción del libro *Bienvenidos al desierto de lo Real*, Slavoj Žižek inicia su reflexión refiriéndose a un chiste de la ya extinta República Democrática Alemana, en donde un trabajador alemán consigue empleo en Siberia; consciente de que su correo será leído por los censores, le dice a sus amigos:

Establezcamos un código: si la carta que os envíe está escrita con tinta azul, lo que en ella os diga será verdad; si está escrita con tinta roja, será falso. Un mes más tarde, sus amigos reciben una primera carta, escrita con tinta azul: "aquí todo es maravilloso: las tiendas están llenas, la comida es abundante, los apartamentos son amplios y tienen buena calefacción, en los cines ponen películas occidentales, hay un montón de chicas dispuestas a tener una aventura... Lo único que no se puede conseguir es *tinta roja*" (Žižek, 2002a: 7).

Más allá de la marcada ironía socialista-laboral del chiste relatado por Žižek, es sugerente percatarnos de la lógica estructural del mismo: lejos de una imposibilidad de expresar abiertamente un conjunto de ideas que tienen que ver con la condición material esencial de las personas inmersas en un contexto sociohistórico represivo y autoritario, el chiste remite a una abierta y flagrante crítica al sistema "socialista" impuesto por la ocupación Soviética en Alemania durante prácticamente toda la segunda parte del siglo pasado; la clave de la carta es la irrefutable permisividad del enunciado difícil de ser prohibido.

Se puede hablar de una especie de emancipación del sentir colectivo en tiempos de profunda e insidiosa persecución hacia los supuestos “enemigos” del sistema, como lo dijera George W. Bush (en fórmula inversa al comunismo alemán de la época), en una de sus múltiples apariciones en los medios de comunicación masiva con motivo de la “guerra contra el terrorismo”, que asemejan, todas ellas, odas a la estupidez: “están con nosotros o en contra nuestra”. Sentencia que hace posible una serie de alternativas contingentes como la expuesta por Žižek: escribir en azul, teniendo en cuenta que el rojo está censurado.

De ahí que “monstruosidades” mundiales como el terrorismo sean reflejo y producto del despótico y hegemónico sistema capitalista mundial liderado por los Estados Unidos de América (Augé, 2002), con la terrible ironía hecha certeza de que son sus propios fantasmas los que generan esa realidad inconmensurable: los ataques a las babilonias históricas no son mera casualidad.

El chiste relatado por Žižek, nos advierte una creatividad “subterránea”. ¿Acaso comparable con la creatividad ejercida por algunas culturas juveniles para visibilizar su estancia en este mundo im-posible? Podemos argumentar que sí; esta “subterránea” estrategia, hablo de la lógica inmanente del chiste (evidentemente los contextos son distintos), establece cierta relación con las composiciones juveniles de los mundos contemporáneos, graffiti, música, jerga, pintadas, murales y demás signos que identifican una conjunción de “lo juvenil” con figuras comunicativas tendientes a denunciar “algo” de una manera que se torna absolutamente creativa, en vista de las imposibilidades asfixiantes de una sociedad sumida en un ensimismamiento etario reflejado en las posturas ortodoxas de orden y equilibrio.

En busca de una síntesis antropológica que discuta con otras tradiciones disciplinares como el psicoanálisis, la sociología y la filosofía, decidí iniciar un camino de elaboración etnográfica que diera cuenta de la conjunción y tensiones de mundos juveniles específicos, con una marcada voz política que refleje la contradicción inherente de los tiempos actuales.

He querido fijar mi mirada en las cuadrillas juveniles por considerar que son actores, que si bien siempre han hecho visible su presencia en nuestra sociedad, emergen en la actualidad como metáforas de mundos impredecibles, mundos de la angustia y del temor, pero al mismo tiempo de la esperanza y conjunción en una escena planetaria dominada por el individualismo a ultranza que erosiona el sistema de solidaridad ¿humano?

Los jóvenes, hoy en día, transitan por espacios de sentido que buscan la identificación constante, lo lúdico, lo extático, lo hedónico, pero a su vez, lo político, al referenciar, en muchos casos, según la literatura existente sobre el tema, una condición contrasistémica.

La presente investigación realiza una aproximación al conocimiento de las dinámicas, comportamientos y lógicas de la realidad de los jóvenes pertenecientes a cuadrillas en la comunidad de Guararí, poblado urbano-popular ubicado al sur de la provincia de Heredia en Costa Rica.

Se abordan las experiencias cotidianas de los jóvenes que integran estos grupos, la manera en que construyen su identidad y los diferentes procesos socioculturales que configuran la presencia y su participación en el barrio, la ciudad y la sociedad.

No existe una investigación en Costa Rica que retome esta premisa de las cuadrillas juveniles; se han desarrollado intentos investigativos desde la noción “pandillas” que, a diferencia de la “cuadrilla”, no logra incorporar el carácter barrial, laboral y de clase, dimensiones que son trascendentales en la composición de estos grupos. Por otro lado, “pandillas”, tiende a una estigmatización de los procesos y situaciones vividas por los y las jóvenes, determinando el curso de sus vivencias desde una óptica conflictiva y violenta, violencia que es consustancial a la escenificación cotidiana de estos grupos, pero que, como veremos, no conlleva una explicación monocausal como se advierte en los medios de comunicación.

Entonces, además de esta nueva propuesta conceptual en el estudio de dinámicas juveniles concentradas en barrios urbano-populares, esta investigación intenta contrastar las versiones mediáticas (altamente descalificativas e irreflexivas), con las realidades juveniles abordadas desde un enfoque cualitativo-etnográfico, que hace énfasis en los procesos como condicionantes diacrónicos contextualizados que determinan a los sujetos, sin obviar que los actores también cuestionan los contextos, textos y dinámicas objetivas.

Esta investigación propone la necesidad de seguir abordando los procesos y dinámicas vividas por estos actores juveniles de espacios urbanos: barrios con diversas contradicciones que definen trayectos sumamente complejos, pero más allá de las situaciones de jóvenes en sectores barriales, es clara la importancia de desarrollar esfuerzos académicos “profundos” en diferentes contextos de participación juvenil.

Dos fueron las razones que me llevaron a la elaboración de este proceso investigativo, por un lado, el contexto de criminalización vivido en Costa Rica en relación con las agrupaciones juveniles y su estancia en este mundo; de esta forma, son los medios de comunicación quienes propician una serie de imágenes ligadas a la violencia generada por estos jóvenes, dichos imaginarios, regularmente, son interiorizados por un importante sector de la opinión pública misma que reproduce diversos estereotipos y prejuicios. En este sentido, la sensación imperante es la de la existencia de barrios imposibles (metáforas del “hueco” y de la “mierda”, capítulo II) contenedores de grupos juveniles “malvados” (metáfora de la “ratas”, capítulo II) tendientes a propagar la violencia en los diferentes espacios sociales; estos chicos conformarían los contemporáneos chivos

expiatorios de problemas nacionales que son evidentemente más complejos, relacionados con deficientes administraciones públicas y con el actual sistema de producción.

Este acercamiento con chicos en cuadrillas intenta trascender esas visiones irreflexivas que tienden a acusar a los jóvenes como si fueran individuos separados de las construcciones sociales y nacionales, como si su estancia estuviera en el exilio de lo permitido; la intención es contextualizar sus actividades en tanto cuadrillas juveniles y tratar de explicar sus acciones más allá del tradicional enfoque mediático que premia el sensacionalismo con las únicas intenciones de mercadear y vender su producto, además de reproducir la lógica ideológica del pánico moral y que la población sienta miedo de sujetos específicos físicamente identificables.

La otra razón tiene que ver con una investigación previa formulada en el marco de la Maestría de Antropología de la Universidad de Costa Rica (UCR), en aquella ocasión desarrollé un trabajo etnográfico con jóvenes de barras de fútbol del contexto nacional, parte de los hallazgos de aquel esfuerzo sugerían que, para los y las jóvenes que conformaban estas agrupaciones, el barrio resultaba ser más importante en sus aprehensiones cotidianas que la propia barra o el club de fútbol; esto hizo que mi mirada se dirigiera a otros contextos más allá de las graderías de los estadios. Varias preguntas emergieron: ¿Por qué es tan importante el barrio para estos jóvenes? ¿Qué tipo de experiencias ofrece un contexto barrial para que chicos y chicas integrantes de una barra de fútbol decidan manifestar una adscripción tan fuerte y profunda hacia estos escenarios urbanos?

Posteriormente, habiendo definido el espacio barrial y sus jóvenes como objeto de investigación para esta tesis doctoral me preguntaba: ¿Cómo se construye y se imagina un barrio como Guararí de Heredia? ¿Cómo es identificado, percibido y elaborado por sus habitantes, en cuenta sus jóvenes? Y ¿Cómo llega un barrio como Guararí a este tipo de manifestaciones juveniles que acá se denominan “cuadrillas”?

Estas fueron las problemáticas medulares que guiaron este acercamiento etnográfico, se puede decir que la idea general surge como un enjambre sin sentido, un conjunto de maquinaciones, inconcientes algunas de ellas, que van perfilando un objeto el cual se va adecuando a las realidades de los contextos y sujetos participantes para concluir en un texto inherentemente inacabado, siempre con posibilidades de ser enriquecido.

Las investigaciones sobre “culturas juveniles” en Costa Rica han aflorado de manera preponderante a partir del año 2000 y hasta la actualidad; antes del 2000, se perciben esfuerzos aislados que adolecen de la sistematicidad y constancia con la que se ha abordado la temática en los últimos años. Pareciera que hoy, la juventud, es un tema de interés dentro de las ciencias

sociales, convirtiéndose en un objeto de estudio sobre el que se ha discutido con sugerente creatividad.

Así las cosas, las investigaciones sobre jóvenes en Costa Rica, desplegadas desde el año 2000, han problematizado sobre temáticas diversas, entre ellas, la construcción de identidades desde la óptica del consumo (Aguilar, 2007 y Hernández, 2009), cultura *underground* y estilos juveniles —punks, góticos, skates, bikers y raggas— (Fuentes, 2004), relación de las y los sujetos juveniles con los media —televisión— (Quesada y Segura, 2006), y con la música —electrónica, metal, reggae, ska, etc.— (Aguilar y Monge, 2005; Corrales, 2011; Leiva y Zaglul, 2010; Zúñiga, 2006 y Caamaño, 2007), la construcción de espacios públicos desde los y las jóvenes (Viquez y Leandro, 2006), barras juveniles del contexto futbolístico nacional (Rodríguez, 2005, 2006, 2007a y 2007b), jóvenes en “call centers” y “sportsbooks” (Rodríguez, 2008), autoestima en jóvenes de etnias indígenas (Román y Moreno, 2010), pandillas y violencias juveniles (Chaves, 1996; Rodríguez y Solano, 2006 y Garro, 2008), construcción de masculinidades, tatuajes y *bodypiercings* (Torres, 2006) y abstencionismo político juvenil (Privette del Busto, 2005), entre otras temáticas.

En los últimos 12 años, aproximadamente 30 investigaciones sobre diversas temáticas (fundamentalmente trabajos finales de graduación), hablan de procesos de aprehensión que se cristalizan en una propuesta seria desde la academia. Aún así, existen en estas investigaciones puntos de discusión fundamentales: la mayoría de estos esfuerzos parten de consideraciones etarias de lo juvenil y muchas de ellas, para hablar de chicos y chicas de secundaria, parten del concepto “adolescentes”, como si los muchachos y muchachas de colegios adolecieran de algo.

En este sentido, el presente esfuerzo investigativo intenta discutir sobre dichas consideraciones y otras más; para tal efecto, se ha dividido el documento en tres capítulos y la sección de conclusiones.

El capítulo I, “Ciudad, barrio, jóvenes y cuadrillas en Guararí”, discute, a luz de la información etnográfica, algunos conceptos que son medulares para esta investigación, me refiero a nociones como ciudad, barrio, pandillas y cuadrillas, la intención es imbricar estas y otras ideas, es decir, cómo incide la ciudad en el barrio y éste en sus jóvenes, pero también viceversa.

Acá retomo los aportes de Renato Rosaldo y Agnes Heller para construir categorías explicativas como la *vida cotidiana barrial* que, según la discusión y problematización planteadas, está cargada de *fuera emocional*, pero además de elementos sustantivos históricos en donde se dan una serie de procesos y la participación de un conjunto polifónico de actores, entre ellos, los jóvenes en cuadrillas. Es decir, si bien el barrio configura las trayectorias de los sujetos que en él participan, estos sujetos tienen la posibilidad de configurar también su espacialidad inmediata.

En este sentido me pregunto, ¿cómo se posicionan las cuadrillas en un espacio como Guararí? Para reflexionar sobre este posicionamiento me baso en la noción “inquietud de sí mismo” de Michel Foucault, a partir de la cual emplazo a los jóvenes cuadrilleros como sujetos activos y constructores del sustrato de participación, sujetos con responsabilidad, conscientes y pensantes de sus actos.

Después de enmarcar a estos sujetos juveniles en tanto forjadores de sus espacios y de sus vidas, discuto sobre las diferentes formas de aprehensión etnográfica de la categoría joven en Guararí; me concentro fundamentalmente en la idea de jóvenes normales-anormales sugerida por algunos testimonios, para dar cuenta de cierta irracionalidad con la que es vista la participación de algunos muchachos y muchachas, no sólo en el barrio sino a nivel ciudadano y nacional.

Cierro este capítulo con la discusión de algunas categorías interesantes de autores como Carlos Mario Perea, José Manuel Valenzuela y Maritza Urteaga, emplazándolas con la información etnográfica, para culminar con una breve reflexión sobre las aprehensiones cuadrilleras.

El capítulo II, intitulado “La construcción juvenil del barrio: antes y después”, realiza un acercamiento al proceso constructivo de Guararí de Heredia, esto es, el conjunto de situaciones sociales comunales que han marcado la conformación del espacio, a partir de las narrativas vecinales (fundamentalmente juveniles), mediáticas y políticas que dan cuenta de la emergencia de un sustrato particular que en varios momentos de su historia se ha contrapuesto al discurso hegemónico de la construcción de la nación en Costa Rica; es decir, cómo ha sido el proceso histórico-constructivo de Guararí de Heredia; cuáles han sido las tensiones que dicho proceso ha generado, no sólo entre vecinos, sino, entre éstos y el conjunto de Otros culturales del barrio, incluyendo extranjeros, Gobierno y sociedad en general y, por último, aunque no menos importante, cuál ha sido la participación de los y las jóvenes en esa conformación sociocultural del barrio.

Acá se intenta ver, de forma diacrónica, la construcción de eso que he llamado vida cotidiana barrial, desde 1984-85 (año de ingreso de los primeros pobladores a la zona) hasta la actualidad; la intención es reflexionar sobre varias situaciones históricas que ubican a Guararí como un espacio que se ha contrapuesto a la historia oficial nacional pero que termina retornando a esas construcciones instituidas. Para dar fuerza a estas ideas se retoman ciertas metáforas como la “invasión” y las “ratas” que tienen que ver con la construcción social de un espacio residual y superfluo y que explican esas disidencias con lo nacional pero que a su vez terminan legitimándolo.

En todo este recorrido histórico se discute sobre cuáles han sido las aprehensiones de la juventud en la zona, así las cosas, los testimonios imaginan a la primera juventud del asentamiento desde un plano idealizado-añorado, sensación que irá cambiando en el transcurso de los años, hasta la visualización de una juventud permeada por la incidencia de sujetos extranjeros

(inmigrantes nicaragüenses) e imágenes externas (televisión, cultura de masas, etc.), lo cual se cristaliza, en la actualidad, en la representación de una juventud desgastada, deteriorada y violenta.

Este capítulo es fundamental para comprender los procesos políticos-históricos que han atravesado la conformación del barrio: organizaciones como el Comité Patriótico Nacional (COPAN), historias biográficas de incidencia nacional (Robert Lee Vesco), conflictos interbarriales (Guararí versus La Milpa) y demás procesos que dan cuenta de estas aprehensiones políticas en la historia de la comunidad, pero sobre todo, de la violencia como parte fundamental del mito fundacional del asentamiento; Guararí ha sido construido, desde su génesis, a partir de la violencia, de ahí que surja la idea de que esta violencia ha sido generacionalmente transmitida hacia los jóvenes (cuadrillas) quienes de formas creativas la resignifican, prefigurando sujetos extraños que (según testimonios oficiales y vecinales), pareciera nada tienen que ver con el barrio, una especie de violencia “extraña” causada y reproducida por estos nuevos sujetos.

Por dicha razón termino el capítulo con una reflexión y discusión de la consideración que sobre la violencia desarrolla Wacquant; este autor realiza algunos acercamientos a la configuración de la violencia en barrios urbano populares que él llama guettos, acá el autor habla de espacios de imposible acceso (no-go-areas) que son producto de una violencia de “arriba” (estructural) evidenciándose únicamente, en la opinión pública y medios, la violencia de “abajo” o subjetiva. La disidencia con Wacquant, a partir de la información etnográfica, radica en que los jóvenes y la gente en Guararí son también activos productores de violencias, no se soslaya la determinante acción de la violencia estructural o de “arriba”, simplemente se establece la responsabilidad compartida en la construcción histórica de las complejidades de la zona que han posibilitado hoy, una específica conformación de la *vida cotidiana barrial*.

En el capítulo III y final, se abordan algunas dinámicas juveniles tendientes a explicar parte del ethos cuadrillero. Esto es, el estilo estético y las disposiciones de los jóvenes en sus momentos de unión colectiva. La intención de este apartado es visualizar parte del comportamiento y conducta juvenil a partir de sus escenificaciones, fundamentalmente nocturnas, y cómo estas situaciones construyen ideas específicas sobre la forma de ser de las cuadrillas. Estas dinámicas juveniles acontecen en las esquinas del barrio pero también suelen manifestarse en otros escenarios más allá de Guararí.

Dinámicas como la estancia en las esquinas del barrio, la “evolución”, el “plante”, las “peleítas”, las “luchas espontáneas”, etc., dan cuenta, en parte, de esa reconfiguración de la violencia expresada desde la misma construcción histórica del barrio. Estas prácticas juveniles hacen referencias a lógicas éticas específicas como el no-abandono, la no-traición y la solidaridad, situaciones que llaman la atención sobre un sujeto que, al igual que el barrio, se contrapone a lo

instituido pero que termina retornando compulsivamente a ese orden. Por esta razón se señala que la estancia juvenil de las cuadrillas, si bien es reflexiva y crítica, no logra reformular la Cultura (quizás no es su intención) y no intenta deconstruir el proyecto institucional, sino más bien lo reproduce.

Por esta razón, en el transcurso del capítulo, hablo de cierta lógica juvenil ligada al estar-juntos que redundando en una ética de la estética juvenil (Maffesoli), es decir, los jóvenes implementan contraposiciones que deben visualizarse desde una consideración estética, pues dentro de sus sentidos no se dispone una reconfiguración ética de la Cultura, es ahí, en la ética de la estética, donde siento que se deben mirar las prácticas juveniles.

Finalmente y para terminar el capítulo III, describo varias experiencias etnográficas vividas con estos jóvenes: el percance con los Garbanzos, el concierto con los Fabulosos Cadillacs y un viaje a la playa; estas tres situaciones, y las referidas más arriba, me servirán para respaldar, en primer lugar, esta idea sobre la ética de la estética juvenil, pero sobre todo, dichas experiencias y dinámicas cuadrilleras me posibilitarán sostener, haciendo uso de los aportes de Geertz y Rosaldo, la idea de la *fuerza emocional juvenil*, como una noción que intenta retomar estas prácticas sociales y dotarlas de densidad pero, sobre todo, de espontaneidad y emociones vitales; no todo en las vivencias juveniles es tensión y significación, los muchachos y muchachas también descansan (lo cual tiene ver con aquello que en la descripción del capítulo I refería como *fuerza barrial*).

Existen temáticas en el transcurso del presente texto que no fueron abordadas integralmente (tan sólo de manera tangencial), algunas de estas omisiones obedecieron a imposibilidades temporales y otras, a la dificultad de captar y desarrollar cada una de las situaciones sociales y culturales que determinan al “objeto de estudio” que acá se presenta (imponderables y limitaciones de orden epistemológico y metodológico inherentes a la investigación social).

Una de las ausencias, quizás la más sensible del presente estudio, remite a la actividad y no-actividad de las mujeres en las cuadrillas de Guararí. Según lo observado durante la implementación etnográfica, las chicas desarrollan un papel pasivo en la construcción de estos grupos juveniles, por ejemplo no hay muchachas en las cuadrillas que participen activamente en las actividades de las agrupaciones a excepción del grupo de chicos de La Milpa (Sofi es la única mujer que participa activamente de su cuadrilla).

Esta ocasional o débil participación de las mujeres es sugerente precisamente por las condiciones masculinizadas que se presentan en estas agrupaciones (capítulo III). ¿Por qué las mujeres no participan activamente en las cotidianidades de las cuadrillas? ¿Qué significa esta escasa participación femenina dentro de las lógicas constructivas de las cuadrillas? ¿Qué hace que

las chicas no interactúen en las situaciones diarias de las cuadrillas? ¿Qué relación existe entre la puesta en escena masculinizada de las cuadrillas y esta ocasional participación femenina?

Estas son preguntas que no se abordan en el presente texto, sin embargo, como formulaciones temáticas, implican premisas investigativas de trascendencia en la construcción de las cuadrillas, de ahí la necesidad de realizar, en lo sucesivo, aproximaciones etnográficas que retomen el tema de género al interior de estas asociaciones juveniles.

Por último, la parte inicial de esta sección “Lo juvenil: ¿con tinta azul o roja?”, allana el camino que he querido “alumbrar” en estos párrafos finales, con la sola intención de seguir caminando. Desde mi parecer como antropólogo transcultural o transnacional, como el lector quiera, —nacido en Costa Rica y que llega al Distrito Federal a realizar un doctorado en Ciencias Antropológicas sobre “mundos juveniles”, con las maletas cargadas de desazón, confusión, pero ante todo preguntas que imagino seguirán intensificándose—, pienso que, sólo mediante la postura crítica, la reflexión y la profundización en esos mundos del (des)encanto juvenil, podemos avizorar de aquí y en lo sucesivo, con qué tinta seguiremos escribiendo las historias: si con tinta azul o roja.

CAPÍTULO I. CIUDAD, BARRIO, JÓVENES Y CUADRILLAS EN GUARARÍ

“Creo en barrios con madres que vivieron iguales razones
y al final se murieron sin tener vacaciones.
Como decía mi abuela:
'así fue la baraja en casa del pobre hasta el que es feto trabaja',
por ese barrio eterno, también universal
y el que se mete con mi barrio... Me cae mal.
CALLE 13 Y RUBÉN BLADES, “La Perla”.

Este capítulo tiene la intención de formular y discutir algunas ideas que se seguirán abordando a lo largo del presente documento, me refiero a ciertas lógicas culturales, ciudadanas y barriales que permiten comprender la participación juvenil en dichos escenarios, es decir, cómo la cultura urbana incide en las aprehensiones de las cuadrillas emergentes en Guararí de Heredia, o bien, cómo llega la ciudad a la manifestación de estas agrupaciones juveniles y cómo se podría configurar sociológica y antropológicamente el contexto inmediato de participación de estos jóvenes, esto es, Guararí; por último, aunque no menos importante, cómo ha sido parte de la experiencia intersubjetiva cuadrillera en estos mundos de sentido.

Para ello inicio el capítulo con algunas referencias contextuales que permiten ubicar a la ciudad de Heredia como el espacio que posibilita la reproducción de un barrio como Guararí, asentamiento que a su vez incide en la construcción de ciertas lógicas ciudadanas pero que, ante todo, ofrece relaciones sociales diferenciadas, lo cual se establece fundamentalmente cuando desarrollo una discusión sobre el concepto de cultura que me llevará a proponer una mirada (entre muchas otras) sobre la ciudad y la vida urbana como forma de vida que remite a un narcisismo colectivo emergente (desde Sennett y Lasch) que conlleva cierta incertidumbre y deterioro del espacio público, lo cual se contrapone (según la información etnográfica) a las dinámicas de un barrio como Guararí, tendiente a reproducir lógicas de sentido más relacionales (vecinales, emocionales). Esto e hace pensar, retomando a Renato Rosaldo, en un escenario cargado de emociones, trivialidades sustantivas y *fuera barrial*, por lo cual propongo ver al asentamiento y sus relaciones desde la perspectiva de la *vida cotidiana barrial* (acá retomo a Agnes Heller): un conjunto de situaciones contingentes que suelen ser perdurables e históricamente sustantivas que construyen y reconstruyen el sentido de barrio.

Posterior a esta discusión sobre la cultura, lo urbano y lo barrial, intento enmarcar las subjetividades juveniles en esa trayectoria histórica y contingente que he denominado *vida cotidiana barrial*, es decir, cómo estos muchachos de cuadrillas, en tanto sujetos, asumen y se posicionan en dichos espacios de interacción, acá es trascendental el aporte de la información etnográfica, la cual

intento cotejar con la noción “inquietud de sí mismo” que plantea Michel Foucault en *La Hermenéutica del Sujeto y en Tecnologías del yo*. Ahora bien, esta discusión (recuento etnográfico y la “inquietud de sí”) me sirve para posicionarme en cuanto investigador en un escenario de disputas y contradicciones barriales como Guararí; quiero decir que intento reflexionar acerca de mi relación con el barrio y su gente (fundamentalmente sus jóvenes), intento entonces proponer una forma de mirada epistemológica ante la complejidad que sugiere el trabajo de campo antropológico en barrios urbanos populares.

Después de enmarcar a los jóvenes en cuadrillas en tanto sujetos participantes y constructores del escenario y la identidad contextual, en eso que he llamado vida cotidiana barrial (cargada como he dicho de historia pero también de contingencia y fuerza emocional), planteo algunas formas de aprehensión de la categoría juvenil dentro del asentamiento que habla de jóvenes “anormales” y “normales” contrastándola con cierta idea juvenil que experimenta su estancia en sus mundos de sentido como totales: “en Guararí está todo”, diría uno de los actores juveniles, dicha pieza etnográfica la complemento con la idea de Borges encontrada en el Aleph, precisamente al referirse a ese punto del universo en donde todo converge y que pareciera gravitar en cierto ideario cuadrillero.

Más adelante expongo algunos antecedentes investigativos que me llevarán a desarrollar una extensa discusión sobre la noción “pandillas” que contraste con la idea de “cuadrillas”, precisamente, uno de los aportes conceptuales que la presente investigación sugiere. Para ello, me pregunto, cuáles han sido las formas de aprehender el fenómeno juvenil proveniente de los barrios urbano populares, encontrándome con que la noción “pandillas” ha sido fundamental, desde el aporte de investigadores como Carlos Mario Perea, José Manuel Valenzuela y Maritza Urtega, quienes trabajan con conceptualizaciones y ejes heurísticos muy sugerentes que discuto y debato a partir de la información empírica recuperada durante mi estancia etnográfica en Guararí. Finalmente propongo la idea de cuadrillas juveniles (algunos jóvenes de Guararí llaman así a sus agrupaciones), como una mirada alternativa y *sui generis* del caso de este barrio costarricense, que se ubica en un panorama cartográfico alternativo a la “pandilla” en donde predominan la fuerza, la emoción y la contingencia, aunque también relaciones densas y significativas que hacen de la “cuadrilla” una noción potente y cargada de sentido barrial, laboral y crítico.

Por último, es necesario acotar que este capítulo fue construido a partir de reflexiones conceptuales enmarcadas en los aportes de varios y destacados autores, pero ante todo, se construye a la luz de la información etnográfica recabada en el transcurso de la experiencia de campo en Guararí de Heredia.

Heredia y Guararí en cifras

La ciudad de Heredia se encuentra ubicada al noroeste de San José (capital de Costa Rica). Forma parte de la cuarta y más pequeña¹² provincia del país que lleva el mismo nombre, limita al norte con Nicaragua, al este, sur y oeste con las provincias de Limón, San José y Alajuela respectivamente.

La provincia está dividida administrativamente en 10 cantones¹³ (Heredia —cabecera de provincia—, Barva, Santo Domingo, Santa Bárbara, San Rafael, San Isidro, Belén, Flores, San Pablo y Sarapiquí (zona de conservación predominantemente rural y más extensa de la provincia: 82% del territorio) y 43 distritos. Gran parte del espacio que comprende Heredia está dedicado a zonas de medio natural: Humedales, Reservas y Parques Nacionales, son algunas de las zonas “protegidas” existentes en la provincia (Ver mapa 1).

La historia del cantón central (centro de la ciudad) está relacionada con la educación en Costa Rica: en 1751 se fundó la primera escuela en Cubujuquí (oeste de la ciudad), en 1845, el Colegio del Padre Paúl. En 1875 fue creado el Colegio de San Agustín, que a partir de 1914, se transformó en el Liceo de Heredia (ubicado en pleno centro herediano). En 1915 se fundó la Escuela Normal de Costa Rica y luego, en los años 70, se creó la Universidad Nacional, UNA (Centro Educativo Público Superior). En 1948 (año de la Guerra Civil en Costa Rica), Heredia se constituyó como el cantón número 1 de la provincia (PNUD, 2008).

En la actualidad el cantón central de Heredia cuenta con 33 centros de educación preescolar ubicados en los distritos Mercedes, San Francisco y Heredia centro. “Los centros de educación primaria suman un total de 29 instituciones distribuidas por todo el cantón y los centros de educación secundaria son 16, se ubican en los distritos Mercedes, San Francisco, Ulloa y Heredia centro” (PNUD, 2008: 13)¹⁴.

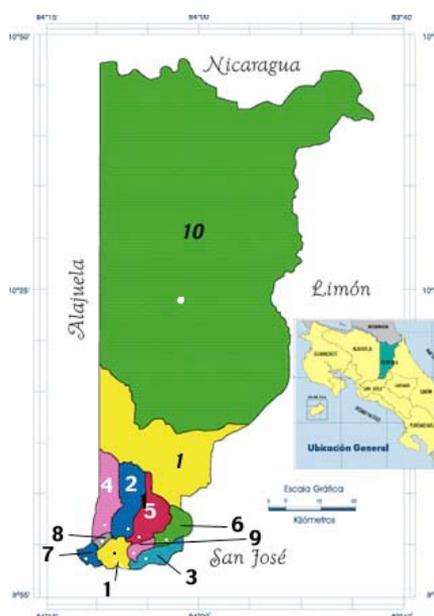


Ilustración 1. Mapa provincia de Heredia.
Cantones: 1- Heredia, 2- Barva, 3- Sto. Domingo, 4- Sta. Bárbara, 5- San Rafael, 6- San Isidro, 7- Belén; 8- Flores, 9- San Pablo; 10- Sarapiquí.
Fuente: www.nación.com/zurqui/mapas

¹² La provincia de Heredia comprende una superficie aproximada de 2600 km², cerca del 5% del territorio del país.

¹³ Según decreto de la Constitución Política de Costa Rica del 30 de Noviembre de 1848, en su artículo 8, la división físico-política del país es la siguiente: provincias (estados), cantones (delegaciones), distritos (colonias), caseríos o barrios (barrios) (Área de Salud Heredia-Virilla, ASIS, 2009).

¹⁴ “Además, hay 25 centros educativos donde se atiende a la población con necesidades educativas especiales. En relación con la educación superior, en el distrito de Heredia se ubica la Universidad Nacional y varias universidades privadas; entre ellas pueden citarse: Universidad Hispanoamericana, Universidad Interamericana, Universidad Castro Carazo y Universidad Americana. Es importante destacar el impacto que han tenido estas instituciones y, especialmente, la Universidad Nacional en el desarrollo del cantón pues se han convertido en un polo de desarrollo alrededor del cual se han

El cantón central de Heredia tiene 5 distritos, a saber, Heredia, Mercedes, San Francisco, Ulloa (Barreal) y Vara Blanca (PNUD, 2008). Este último es eminentemente rural, Heredia conformaría el distrito-ciudad donde se concentra el mayor número de actividades educativas, comerciales y de servicios; Mercedes es fundamentalmente residencial; mientras que San Francisco y Ulloa combinan actividades industriales-comerciales con dinámicas residenciales, estos dos distritos contienen las principales zonas urbano-populares del cantón central (Guararí forma parte de San Francisco, ver mapa 2).

La población total del cantón de Heredia es de aproximadamente 115000 personas: 22300 en el distrito de Heredia; 21500 en Mercedes; 45600 en San Francisco (aunque, como lo veremos más adelante, las proyecciones locales difieren); 25 000 en Ulloa y casi 800 personas en Vara Blanca.

De esas 115000 personas, aproximadamente 56900 son hombres y más de 58000 son mujeres, manteniéndose constante un porcentaje relativo de 49% hombres y 51% mujeres en los 5 distritos (PNUD, 2008).

Desde la década de 1870, los gobiernos liberales de Costa Rica promovieron los servicios de cañería y alumbrado público en los centros de las provincias por medio de canfín o kerosén. Heredia obtuvo energía eléctrica a través de la planta de Río Segundo en 1895, desde esta fecha el servicio de electricidad fue administrado por compañías extranjeras, hasta que, en 1941, el Servicio Nacional de Electricidad reguló los servicios eléctricos y le concedió a la Compañía Nacional de Fuerza y Luz (CNFL) la explotación del negocio en varios sectores (Rodríguez, 2010).

El censo de 1936 describe a Heredia como un cantón inmensamente cafetalero con más de 1300 fincas, cuyos dueños eran básicamente costarricenses. En este panorama rural predominaba

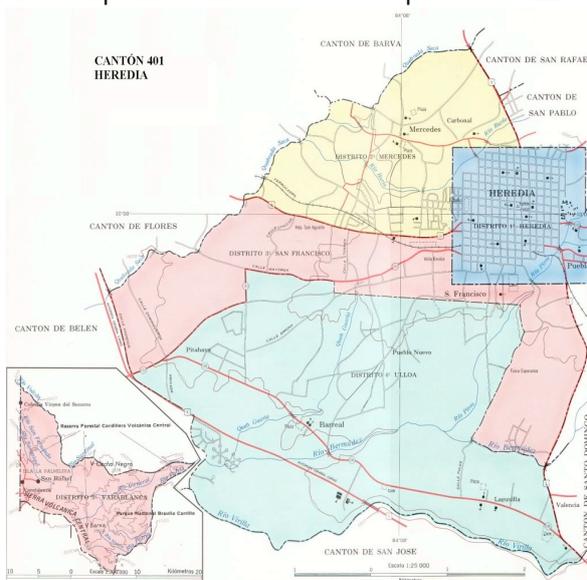


Ilustración 2. Mapa cantón de Heredia
 Distritos: Amarillo: Mercedes, Rosado: San Francisco, Verde: Ulloa, Recuadro azul: Heredia, Recuadro Rosado: Vara blanca.
 Fuente: www.skyscrapercity.com

generado importantes actividades comerciales y de servicios. Además, esta institución, ofrece condiciones reales de acceso a los y las jóvenes, no sólo del cantón, sino de la provincia y del país en general. La Universidad Nacional desarrolla, en conjunto con diversas organizaciones públicas, privadas y de la sociedad civil un importante número de proyectos orientados al bienestar de la población, al mejoramiento de las condiciones ambientales y a la generación de actividades productivas y de servicios” (PNUD, 2008: 13).

Los 33 centros de educación preescolar tienen una población de 3.184 estudiantes distribuidos en 133 aulas; por lo tanto, existe un promedio de 23,9 estudiantes por aula. En los 29 centros de educación primaria la población estudiantil es de 13.112 estudiantes, ubicados en 356 aulas, es decir, un promedio de 36,8 estudiantes por aula. Los 16 centros de educación secundaria poseen una población de 12.172 estudiantes en 320 aulas, el promedio es de 38 estudiantes por aula (*idem*).

Estos promedios (primaria y secundaria) sugieren una sobrepoblación en los centros educativos heredianos, según las recomendaciones usuales, la cantidad máxima por salón debe de ser de 25 estudiantes, esto con el fin de lograr una atención “adecuada” al estudiantado. Evidentemente, un salón de clases con 36 ó 38 estudiantes dista mucho de estrategias didácticas que promuevan la reflexión y la profundización temática.

el café aunque también existían cultivos de caña de azúcar, maíz, frijoles, banano, hortalizas y algunos espacios eran dedicados a repastos. También habían árboles frutales y ornamentales que se mezclaban con madero negro, guajiniquil y el poró¹⁵ (Rodríguez, 2010).

Después de 1950 esta lógica rural inicia un proceso de cambio y la actividad productiva se empieza a trasladar de la agricultura (sector primario) al sector secundario y terciario, experimentándose un auge en los empleos de este tipo:

Los pobladores de Heredia ya no trabajan juntos, sólo comparten el dormir en un mismo Cantón. Se trasladan diariamente a diversos lugares en Cartago, San José y Alajuela; el vecinazgo es cada vez menor. El habitante de Heredia cambió; ahora posee menos vocación agropecuaria y más para los servicios (Rodríguez, 2010: 23).

En los últimos 20 años, Heredia ha experimentado un crecimiento significativo de “zonas residenciales, zonas industriales, zonas francas y centros comerciales, que la han consolidado como ciudad y que además han traído consigo problemas sociales, ambientales, económicos y culturales” (PNUD, 2008: 11).

En Heredia predominan las actividades vinculadas al sector terciario pues los servicios ligados al comercio han sido los más dinámicos. Se ha construido una zona comercial muy importante a la entrada del distrito, con dos centros comerciales importantes y, además, una serie de restaurantes de comida rápida que se han desarrollado en torno de la Universidad Nacional. Existen también zonas francas, Intel está ubicada en el cantón de Belén y hay un importante desarrollo turístico y de hotelería en las montañas del norte. Todo esto ha provocado una dispersión importante de la zona residencial y, tanto el centro del distrito como los alrededores de la Universidad Nacional, se han convertido en áreas comerciales. Han proliferado los restaurantes, cantinas, licorerías, panaderías, bazares, sodas, maquilas, tiendas, una gran cantidad de ventas de comidas rápidas y cafeterías (PNUD, 2008: 14).

El mayor nivel de empleo se localiza en el distrito Vara Blanca con un 96,2% seguido de Mercedes con 96,0% y Heredia centro con 95,1%. El distrito que muestra mayores porcentajes de desempleo es San Francisco con 6,8%, seguido de Ulloa con 5,2% (*Ídem*: 15), que son precisamente los dos distritos con concentraciones poblacionales que experimentan acentuados problemas socioeconómicos, aunque, paradójicamente, se encuentran ahí varios Centros Comerciales (de los más grandes y ostentosos del país), industrias (Zonas Francas), y demás actividades relacionadas con la sociedad de consumo contemporánea.

La creación del Paseo de las Flores (centro comercial colindante con Guararí, ver mapa 3 más adelante), condominios en lugares “exclusivos” del centro de la ciudad, industrias y comerciales variados en las inmediaciones, han complejizado ciertos fenómenos en la ciudad, por ejemplo, los accesos viales, deterioro en la infraestructura arquitectónica, contaminación ambiental (humo y smog emanado de los cientos de vehículos que a diario transitan por el centro), el suministro de servicios básicos como agua y electricidad, etc. Elementos que también han propiciado un

¹⁵ Árboles madereros autóctonos.

“desborde” de la ciudad, creando periferias urbano-populares con escasos niveles de integración a la lógica consumista y comercial dominante en diversos sectores de la provincia.

Heredia, para muchas personas y según referencias en medios de comunicación y conversaciones informales en diversos sectores de la ciudad, se ha convertido en “sitio dormitorio”, es decir, un espacio al cual se regresa sólo después de la jornada laboral desarrollada fundamentalmente en la capital.

Esto narra un paulatino proceso de cambio sociocultural y económico en la ciudad, estimulado durante las últimas décadas del siglo pasado: de un espacio rural con importantes actividades agropecuarias (fundamentalmente cultivo de café) se pasa de un sector predominantemente de servicios y relaciones comerciales (centros comerciales, tiendas, restaurantes, etc.), debido a lo cual y, según las referencias bibliográficas arriba mencionadas, las relaciones interpersonales van transformándose.

Uno podría sugerir que la cultura y los procesos urbanos (antes rurales) denotan una dinámica particular, determinada en gran medida por la incursión del modelo tardío capitalista que en Costa Rica entró en vigencia con los Programas de Ajuste Estructural¹⁶ implementados al final de la década de los 70 y principios de los 80 del siglo pasado. Esto es importante tenerlo en cuenta, ya que, las condiciones de la ciudad (otrora extenso poblado rural agropecuario), experimentan cambios sustantivos, precisamente, durante la misma época de creación de Guararí (1985) como asentamiento (más adelante me extenderé sobre este detalle histórico).

Guararí, como ya se mencionó, es un caserío del distrito de San Francisco ubicado en la parte sur¹⁷ del cantón central de Heredia (Gran Área Metropolitana de Costa Rica¹⁸). El asentamiento (ver mapa 1) está localizado a escasos 5-10 minutos (en autobús o automóvil) del centro de Heredia y a 25 minutos del centro de la ciudad capital (San José).

Su límite norte lo constituye el Mall Paseo de las Flores, el Río Pirro constituiría el límite occidental, mientras que la Quebrada Guararí y la Quebrada Granada forman los límites sur y este respectivamente (Valverde, 2005).

En Guararí se ubica la Escuela Finca Guararí y en La Milpa (Nisperos III), la Escuela Nuevo Horizonte (primarias). Las instalaciones de la Escuela Finca Guararí, durante las noches, son utilizadas por el Colegio Nocturno Carlos Meléndez Chaverri (secundaria). En La Lucía está

¹⁶ En relación a los Programas de Ajuste Estructural en Costa Rica se pueden revisar, entre otros, los textos de Lizano (1990) y Bustos (2010).

¹⁷ Es necesario hacer referencia a la cartografía simbólica tendiente a ubicar, hacia el sur de las ciudades, los barrios o suburbios llamados “marginales”, es decir, una determinación imaginaria y por ende frontera simbólica que opera en varias ciudades latinoamericanas, entre ellas, San José y Heredia en Costa Rica.

¹⁸ La Gran Área Metropolitana (GAM) de Costa Rica está conformada por los sectores centrales de las provincias de San José (ciudad capital), Heredia, Alajuela y Cartago.

destacada una sub-delegación regional de la Fuerza Pública de Costa Rica y un Plantel del Instituto Costarricense de Electricidad (ICE).

Además de esta infraestructura pública, en Guararí hay panaderías, pulperías y varios mini súper, estos últimos administrados (en su mayoría) por asiáticos (chinos), comercios de carne y pescado, pequeños restaurantes, bares, cantinas, iglesias evangélicas, católicas, jesuitas, etcétera.

Hace poco más de cuatro años, la calle principal de Guararí fue asfaltada, misma que se ubica entre Nísperos I y II y La Lucía, La Pamela y La Paulino Mora (perpendicularmente atraviesa todo el centro de Guararí, ver mapa 1), lo cual implicó un cambio de imagen en la estructura vial y escénica de Guararí.

Según las proyecciones distritales y los datos consignados por el Centro Centroamericano de Población (CCP), la población en San Francisco para el 2009 rondaría las 53300 personas¹⁹. Estos datos son muy semejantes a los arrojados por el Análisis de Situación de Salud (ASIS, 2009)²⁰, en el cual el estimado es de 54000 personas²¹. Lo interesante es que dicha cantidad de personas significan más del 45% de la población total del cantón de Heredia, lo paradójico es que San Francisco ocupa solamente el 2% del territorio del cantón central herediano (Municipalidad de Heredia, 2007), lo cual remite a dinámicas de hacinamiento en las periferias de la ciudad.

De estas 54000 personas residentes en San Francisco, un total aproximado de 21000 personas se ubican en el rango que va de los 15 a los 35 años de edad, esto significa que alrededor de un 40% de la población del distrito es “joven²²”.

Para el caso específico de Guararí no existen datos censales desprendidos del Censo Nacional del 2000 o algún otro informe técnico del Gobierno Central. Los datos oficiales más exactos son los elaborados por el Área de Salud Heredia-Virilla (Equipos Básicos de Atención en Salud, EBAIS).

Según los Balances del 2009 (Área de Salud Heredia-Virilla, 2009), en Guararí existen en la actualidad 20731 personas, de las cuales, 8109 se ubican entre los 15 y 35 años de edad, es decir, alrededor de un 40% de la población total.

¹⁹ Agradezco a Martín Solís (ex-estadístico del IDESPO) la colaboración en la construcción de estas proyecciones distritales. Es necesario mencionar que dichas proyecciones no se pueden realizar con los barrios o caseríos debido a que no existen datos censales para ellos. La unidad mínima de recolección de datos censales son los distritos.

²⁰ Elaborado por funcionarios del Área de Salud Heredia-Virilla.

²¹ La notoria diferencia entre estos datos y los consignados párrafos arriba, radica en que estos últimos, citados del texto de Rodríguez (2010), son tomados de proyecciones estadísticas nacionales que no tienen la misma exactitud que los primeros, los cuales se desprenden de proyecciones desarrolladas por el EBAIS (Equipos Básicos de Atención en Salud) que sugieren una implementación censal (casa por casa).

²² Estos datos sobre la población “joven” se deben de revisar con cautela. Esta definición etaria de lo “joven” es tomada de lo institucional: “Primera Encuesta Nacional de Juventud” elaborada por el Consejo Nacional de Política Pública de la Persona Joven (2008). Este documento define lo joven dentro de dicho rango de edad (15 a 35 años), sin establecer otras características de estas personas como la situación cultural, étnica, social, económica, política, relacional, etc., más aún, en todo el documento no existe una definición o conceptualización acerca de lo que es la juventud o las juventudes. Son entendibles, sin embargo, las limitaciones de profundidad metodológica con que se construye una encuesta de esta magnitud. Esta investigación sobre jóvenes en Guararí procura ser (en su misma construcción), una crítica constante hacia las visiones que definen lo joven a partir de las condiciones etarias.

Es importante mencionar que, según algunos vecinos entrevistados, estas cifras poblacionales serían muy conservadoras. Don Froilán, por ejemplo, asegura que en Guararí viven más de 45000 personas, lo mismo esgrime un agente del Ministerio de Seguridad Pública entrevistado para esta investigación, quien argumenta que en Guararí habitan alrededor de 50000 personas, esto, según el oficial, a partir de un estudio estadístico realizado por una empresa española para el Gobierno de Costa Rica (es necesario destacar que no pude tener acceso a dicho documento).

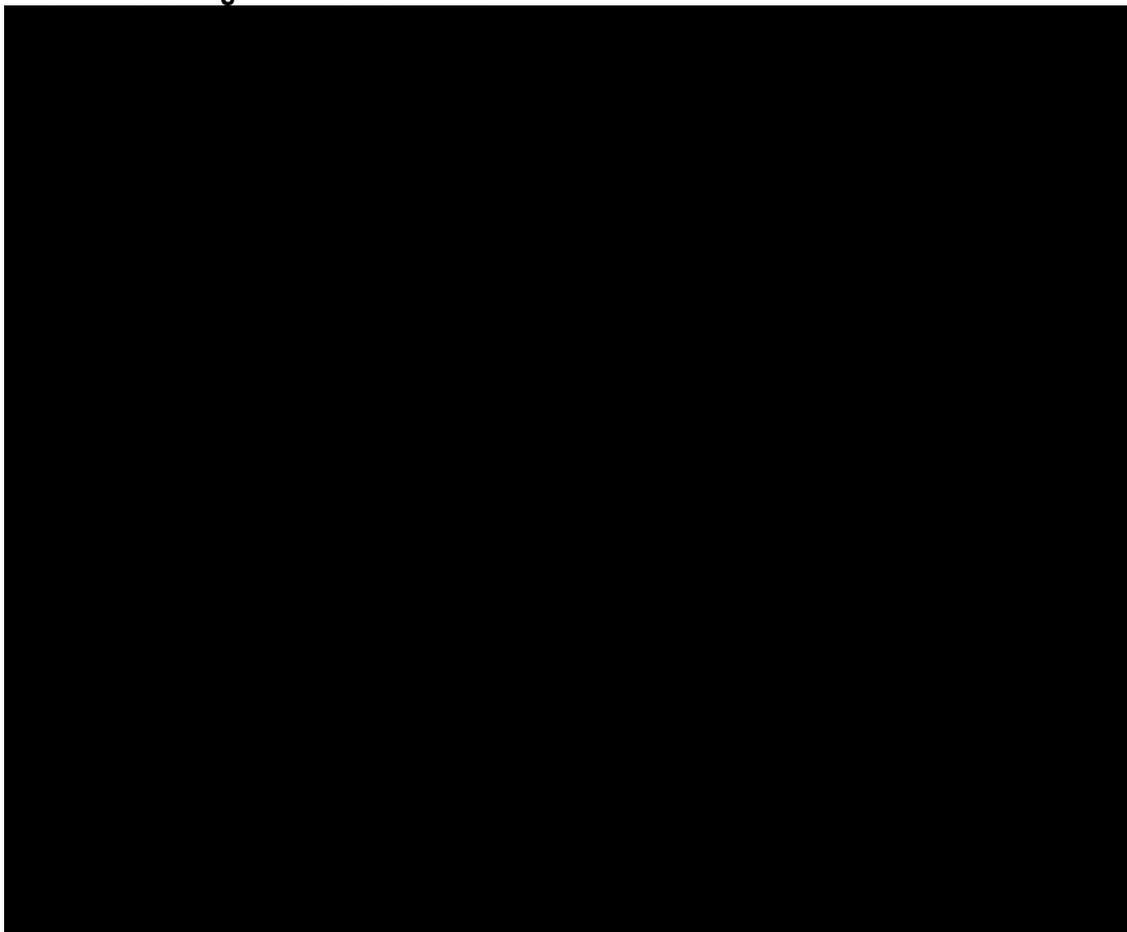
Lo sugerente de esta diferencia numérica es que las cifras dadas por vecinos y por el oficial del Ministerio de Seguridad Pública prácticamente doblan los datos emanados de los Balances de 2009 del EBAIS, los cuales, son los datos oficiales más exactos disponibles, pues la metodología utilizada por los funcionarios del EBAIS es el censo comunal, es decir, pasan casa por casa preguntando por el número de residentes en las mismas. La dificultad metodológica de este tipo de censo radica en que no siempre las personas van a decir cuántos habitantes hay en sus viviendas, más aún cuando se trata de personas extranjeras indocumentadas que viven bajo la angustia cotidiana de ser deportados.

Por su parte, don Froilán me aseguraba que, solamente en las Cuencas (ver mapa 3), es decir, toda la Cuenca que atraviesa de norte a sur (o viceversa) a Guararí, hay por lo menos de 2000 a 2500 viviendas informales: “Imagínese usted profe, que hayan de 4 a 5 personas en cada casa, ya serían por lo menos entre 10000 y 15000 personas, ¡sólo en las Cuencas!” (Froilán, conversación informal 10 de junio de 2009).

Las Cuencas es en realidad una cuenca hidrográfica en donde confluyen dos ríos (mapa 3) y en las márgenes de estos ríos se ubican las casas mencionadas por don Froilán, en donde viven personas en casas informales en condiciones de extrema pobreza. Cuando hay “llena” de los ríos, principalmente en temporada de lluvias, estos suelen rebalsarse, provocando inundaciones que afectan a las personas que habitan la zona, dañando muebles, electrodomésticos, etc., y afectando la salud de la gente del lugar.

Lo destacable de estos datos no es la ambivalencia de criterios, sino, cierta certeza de que en Guararí habita un número considerable de personas, muchas de ellas hacinadas, lo cual es deducible a partir de una simple observación del asentamiento y, más objetivamente, de las estadísticas distritales (acordémonos que San Francisco es el sector del cantón herediano más poblado que a su vez ocupa un espacio geográfico muy reducido).

Ilustración 3. Imagen aérea de Guararí



Elaboración propia con el soporte de Mónica Calderón diseñadora gráfica del IDESPO-Universidad Nacional a partir de una imagen de *google earth*.

Guararí está conformado por varios barrios, a saber: Nísperos III (conocido como La Milpa), La Radial, Cuenca Norte, Cuenca este, Cuenca Sur y Cuenca Oeste, Nísperos I y II (centro de Guararí), Carao, Lilliam Sánchez, Laurel, Nápoli, Plan Piloto I y II, Navar, Paulino Mora, Roble, Bajo Los Lagos, Villa Paola, Calle Tropical, Los Sauces, Pamela, La Lucía, Pájaro Tropical, Proyecto Ilusión y Alpes, Árbol de Planta y Pradera Silvestre (Área de Salud Heredia-Virilla, ASIS, 2009) (algunos ubicables en el mapa 3).

Cuadro 2. Cronología de conformación de asentamientos en Guararí (tomado de Palomo, 1999)	
Cuenca Este	Se inició en 1995 con 285 habitantes en 57 familias, 15 de ellas nicaragüenses. Está constituido por 57 ranchos construidos con madera, zinc y desechos. Se localiza en la parte más baja, a lo largo de la quebrada Granada.
Cuenca Negritos (Cuenca 2)	Se fundó en 1994 por familias nicaragüenses indocumentadas en donde, de 17 familias, solamente 2 son costarricenses. Este sitio se encuentra en graves problemas ya que se localiza a la orilla de un despeñadero de 40 metros en donde ya un rancho se precipitó al fondo de la Quebrada Guararí (Granada).
Cuenca Oeste	Este asentamiento se creó en 1995 por familias de Heredia las cuales se calculan que son unas 42 familias organizadas por la asociación Cuenca Guararí. Son ranchos construidos a partir de madera, latas y materiales de desechos. Algunos ranchos están construidos en fuerte pendiente, en una zona verde del proyecto Nísperos III perteneciente al Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo, INVU.
Los	Se fundó en 1989 como invasión a lotes pertenecientes al Ministerio de Obras Públicas y

Heredianos	Transporte, MOPT. Con anterioridad se trasladaron casi todas las familias pero reingresaron otras. Son unas 30 familias, algunos nicaragüenses ilegales. Tres casas se encuentran en regular estado y 27 son de zinc de segunda, madera y materiales de desecho. Posee ciertas alamedas y espacios vacíos debido a la inseguridad de permanecer en un sitio donde a futuro se construirá la carretera radial a la ciudad de Heredia.
Milpa o Nisperos Segunda Etapa	Fundada en 1993 por familias de Heredia y San José. Fue la agrupación más grande organizada por el Comité Patriótico Nacional (COPAN), cuyo diseño urbano se debe a dicha agrupación política y luego consolidada por el INVU. Residen unas 500 familias que son actuales beneficiarios del INVU pero no todos cancelan sus deudas, ni fueron subvencionados por el programa de Compensación Social. Mediante los programas de lote urbanizado y seguido de programa erradicación de tugurios del INVU, actualmente no se puede clasificar como asentamiento en precario ya que posee un 100 % urbanizado, 70 % formalizado y falta un 30 % de construcción.
Milpa o Nisperos III Tercera Etapa	Fundada en 1993. Formada en la actualidad por unas 447 familias, 2385 habitantes de las cuales hay unas 100 familias nicaragüenses. Se organizan en el Comité de Vivienda Digna La Milpa-Nisperos III.
La Radial	En su mayoría se localiza sobre la propiedad del MOPT para el destino que lleva su nombre. Se definen con este nombre dos sectores. El Ministerio de Vivienda y Asentamientos Urbanos (MIVAH) denomina así a una agrupación contigua a Los Heredianos y al frente de la urbanización Los Sauces. Conformada por 52 familias de 260 habitantes, fue iniciada en 1993 con heredianos.
Los Pinos	No está consignado en los informes oficiales. Es una ocupación reciente al final de la radial a Heredia que continua por la quebrada Granada, localizado en la parte de mayor pendiente. Está formada por unos 40 a 70 ranchos construidos por materiales de desecho, con una acera central en pendiente, desde donde crecen, también en pendiente un conjunto de más ranchos. Posee un salón comunal y locales en mal estado para iglesias. Algunos dueños trasladan la numeración de sus casas y los recientes ranchos inician una nueva numeración. Sus servicios básicos proceden de conexiones ilícitas de la vecindad.
Palacios Universitarios	Se fundó en 1984 por precaristas de Heredia. Unas 164 familias conforman un agrupamiento de viviendas algunas en regular estado y otras son ranchos de materiales de segunda. Fue atendido por el Instituto Mixto de Ayuda Social (IMAS) y la Comisión Especial de Vivienda (CEV). Una nueva invasión de 28 familias produjo malestar en los habitantes y se perdió integración de la vecindad. La pendiente es muy pronunciada y se dirige al río Pirro el cual está muy contaminado.
Villa Paola	Este asentamiento en precario [actualmente zona de viviendas formales], se fundó en 1985 por familias heredianas y actualmente residen varias nicaragüenses. Formado por una 35 viviendas. En un terreno plano que da a la carretera principal de Guararí.

Algunos de los nombres de los barrios en Guararí se relacionan con árboles (frutales o madera) de la zona, o bien, con elementos geográficos presentes en la región, esto quizás enuncia la intención de establecer lazos identitarios con lo autóctono-natural.

Esta dinámica de nombrar los lugares a partir de elementos naturales locales ha sido aprehendida por los vecinos de los barrios, puesto que no todos los sectores surgieron al unísono, si no que se fueron creando a lo largo del tiempo desde 1985. Esta convención de nomenclatura barrial ha sido incorporada al comportamiento sociocultural de los habitantes de Guararí como un *modus operandi*. Esto pudiera hablar de un acuerdo tácito entre las personas del asentamiento, quienes recrean esta dinámica de nombramiento para proyectar cohesiones comunales vecinales y un sentido de pertenencia al lugar.

A partir de observaciones realizadas durante la estancia etnográfica, se pudo constatar que varias de las zonas mencionadas anteriormente poseen la característica de estar conformadas por

familias que habitan en viviendas informales (ranchos): Villa Paola²³, Cuencas, Heredianos, Palacios y Radial II, Cuencas y Heredianos, se encuentran en la entrada noroeste de Guararí, precisamente en la zona que comprende la parte trasera del Mall Paseo de las Flores, cuyos socios (dentro de los cuales, según testimonios vecinales y provinciales, se incluye al dos veces presidente de Costa Rica, Oscar Arias Sánchez —1986-1990 y 2006-2010—) enviaron a construir un muro que separa hoy la zona de viviendas informales (Villa Paola y Cuencas) del centro comercial, es decir, una especie de invisibilización de la estética popular y pobre de esta parte del asentamiento, la cual, contrasta con la ostentidad y magnificencia del Mall (efigie del actual sistema de producción).

Las zonas más pobres de Guararí son, como ya el lector habrá podido percibir, los sectores de ranchos: Villa Paola, Cuencas, Heredianos, Palacios Universitarios y algunos sectores de la Radial en La Milpa.

Estos sectores están compuestos por familias que conviven a diario con problemas de desabastecimiento de agua potable y algunas no cuentan con el servicio de electricidad (vital para las labores domésticas como cocinar), además, las condiciones de la cohabitación ofrecen dificultades subyacentes al problema central (inequidad social y el hacinamiento), por ejemplo: relaciones de conflicto acentuado entre familiares residentes en el mismo espacio, desnutrición en niños y niñas, agresión infantil y doméstica, etcétera.

Las personas residentes de estos espacios informales son profundamente estigmatizadas y discriminadas no sólo por la población de “fuera” de Guararí que conocen de la existencia del asentamiento, sino también, por los propios vecinos y vecinas de Guararí, más aún, cuando se toma en cuenta que un porcentaje importante de la gente que habita estos espacios “superfluos” y “residuales” (Bauman, 2005) son, en número significativo, inmigrantes nicaragüenses considerados como parias (residuos) contemporáneas (este tema de la superfluidad y lo residual se discutirá en el capítulo II).

Cultura, (de) sublimación, densidad y fuerza barrial

A la luz de los datos presentados arriba sobre el cantón de Heredia y Guararí, es necesario desarrollar una breve discusión sobre la dimensión “urbana” que nos lleve a develar algunas ideas conectoras entre estas dos instancias (la ciudad de Heredia y Guararí como espacio barrial). Esto es, ¿cómo surge Guararí dentro del escenario ciudadano?, ¿cuál es la relación entre Heredia y Guararí?, y ¿cómo llega Heredia a contener un espacio como Guararí?

²³ En Villa Paola se construyeron 240 “soluciones de viviendas” donadas por Instituto de Vivienda y Urbanismo (INVU) y el Banco Hipotecario de la Vivienda (BANHVI) del Gobierno de Costa Rica. Al final de la estancia etnográfica, en 2009, se empezaron a construir las viviendas.

Esta discusión debe empezar por un prolegómeno elemental: “cultura”, categoría que propiciará el desarrollo de consideraciones sobre ciertas especificidades de la “cultura urbana” relacionadas al cantón, esto permitirá dar forma conceptual al panorama urbano descrito anteriormente, pero también, servirá como telón de fondo para el tema de la construcción del barrio desde los jóvenes y otros actores (capítulo II).

Freud, en *El malestar en la cultura* (2000), expone una noción de cultura interesante, la cual tiene que ver con la *sublimación*, mecanismo de defensa asociado a “actividades humanas que aparentemente no guardan relación con la sexualidad, pero que hallarían su energía en la fuerza de la pulsión sexual. Freud describió como actividades de resorte principalmente la actividad artística y la investigación intelectual” (Laplanche y Pontalis, 2004: 415).

Freud intenta dar un paso hacia la socialización de su descubrimiento transcendental: la existencia de una instancia psíquica que gobierna muchas de las disposiciones y acciones del ser humano, a la que él mismo denominó como *inconsciente*. De eso se trata *El malestar en la cultura*, un texto dirigido a dirimir aquello que nos es consustancial (a un nivel psicológico) pero que a la vez nos trasciende (como grupo y especie), algo así como un malestar intrínseco a la especie humana.

La sublimación es un mecanismo fundamental, según Freud, para alcanzar el grado civilizatorio que ostenta la humanidad ya que, es a través de este, que es posible la construcción de la cultura:

La sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente, pues gracias a ella las actividades psíquicas superiores, tanto científicas como artísticas e ideológicas, pueden desempeñar un papel muy importante en la vida de los pueblos civilizados (...) es forzoso reconocer la medida en que la cultura reposa sobre la renuncia a las satisfacciones instintuales (Freud, 2000: 43).

La cultura para Freud es renuncia. Renuncia a los instintos sexuales con el objeto de emplear la energía resultante en la construcción de la sociedad y sus diversos contextos culturales (civilización según Freud). La fórmula freudiana se puede resumir así: “entre menos se dé ‘rienda suelta’ a los instintos (satisfacciones sexuales), existe más tiempo y energía para las elaboraciones culturales, artísticas, académicas, etc.”. Recordemos que esta visión conservadora de Freud es postulada en un tiempo en donde el positivismo era el esquema analítico en boga, de ahí que la cultura resulte ser una instancia insuperable para los sujetos, precisamente, la “miseria psicológica de las masas” (Freud, 2000: 60): la cultura, a pesar de ser construida por la humanidad, la trasciende.

Sin embargo, la situación resultante es una extensiva neurosis colectiva: la gente al no poder satisfacer (por el sentimiento de culpa) sus deseos más íntimos e intensos, es

intrínsecamente infeliz. La versión de Freud sobre la cultura es, además de conservadora, negativa, ya que el sujeto aparece atado, sin posibilidades de emancipación.

Freud estaba preocupado (como hijo de su época) por impulsar el progreso y el desarrollo, de ahí que la renuncia instintiva para la elaboración civilizatoria haya sido un esquema ampliamente aceptado. Sin embargo, además del sujeto, Freud obviaba otro asunto medular: ¿qué pasaría si emergiera una sociedad compulsivamente sublimatoria? Quizás la infelicidad y sus consecuencias (depresión, suicidios, sentimientos obsesivamente ambivalentes, etcétera), harían imposible la existencia en este mundo. La satisfacción y liberación instintivas resultan ser importantes para el equilibrio psíquico, el rigor de la renuncia constante sería insoportable; además, en la satisfacción instintiva y en el retorno a los deseos también es posible construir (cultura, sociedad, arte).

En un movimiento complementario al de Freud aparece Marcuse (2003 y 2009) con la noción *desublimación represiva*. Marcuse propone que los impulsos sexuales, sin perder su energía erótica, trascienden su objeto inmediato y erotizan las relaciones normalmente no eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su medio ambiente: “en un sentido opuesto [al de Freud] uno puede hablar de una “desublimación represiva”: liberación de la sexualidad en modos y formas que reducen y debilitan la energía erótica. También en este proceso la sexualidad se extiende sobre dimensiones y relaciones antiguamente prohibidas” (Marcuse, 2003: 11).

La subyugación permanente de las pulsiones humanas es la base en la propuesta de civilización que expresa Freud: la libre gratificación de las necesidades es incompatible con la sociedad civilizada (Marcuse, 2003). Marcuse en su crítica ofrece un panorama opuesto, en donde se revitaliza y fortalecen los instintos vitales, considerando al principio de placer desde una perspectiva emergente lejos de la subalternidad con que Freud lo asumía.

El individuo debe adaptarse a un mundo que no parece exigir la negación de sus necesidades más íntimas; un mundo [cultura] que no es esencialmente hostil.

De este modo, el organismo es preconditionado por la aceptación espontánea de lo que se le ofrece. En tanto que la mayor libertad envuelve una contracción antes que una extensión y un desarrollo de las necesidades instintivas, trabajo *por* antes que *contra* el *statu quo* de represión general; se podría hablar de desublimación institucionalizada (...) La conquista tecnológica y política de los factores trascendentes en la existencia humana, tan característica de la civilización industrial avanzada, se afirma en la esfera instintiva, como satisfacción lograda de un modo que genera sumisión y debilita la racionalidad de la protesta (Marcuse, 2009: 104-105).

El asunto acá es que este retorno a la satisfacción instintiva, a los deseos profundos del ser humano (desublimación), están coartados en su fin por la sociedad de consumo y la industrialización, es decir, para Marcuse, este retorno al Eros (instinto sexual), no es del todo libre, sino que está mediado por la sociedad de masas, la cual nos dice: “disfruta de tu libertad pero en los términos que te proponemos”. Es la emergencia del sujeto alienado. Desde esta perspectiva, el

síntoma de la sociedad actual es una pseudoliberación instintiva prefigurada en un imperativo consumista. La noción de cultura en Marcuse sigue siendo negativa y pesimista, el sujeto se encuentra encadenado a la estructura (cultura), sigue estando controlado en este caso por la industria comercial y la realidad tardío-capitalista.

Bajo la lógica de Freud, pero fundamentalmente de Marcuse, Guararí sería un escenario consecuencia de las transformaciones de la ciudad (Heredia), un asentamiento con individuos que aún no logran emanciparse por estar imbuidos en una sociedad que los controla y que les dicta los designios que inexorablemente deben de seguir. La cultura y la sociedad, según estas apreciaciones psicoanalíticas, le han dicho a los habitantes de Guararí: “pueden satisfacer sus deseos, pueden gozar, pero únicamente dentro de nuestros designios”.

Es realmente complicado, en primer lugar, pensar en satisfacciones instintivas acrílicas, como si en la emergencia de lo lúdico no existiera posibilidades de pensamiento y reflexión y, en segundo lugar, que los sujetos estén condicionados por la cultura (industrialización y comercio contemporáneos) de manera tal que se conviertan en “El hombre unidimensional” del que habla Marcuse: individuos alienados.

Guararí es en parte manifestación del desborde de la ciudad, aquella que, bajo las precondiciones del capitalismo ha reproducido periferias populares en las márgenes cartográficas de sentido, posibilitando la creación de espacios residuales, pero esto no ha imposibilitado que las personas de la comunidad reivindiquen cierto posicionamiento crítico-reflexivo, aunque claro, sistemáticamente retornen a lo instituido-nacional (para más detalles sobre esta condicionante crítica que retorna a lo institucional, ver capítulo II).

Se hace necesaria entonces una aproximación a la “cultura” que integre parte de las ideas expuestas por Freud y Marcuse (ya que no se rechaza del todo cierta tendencia social hacia el control y las intenciones hegemónicas de supeditación intersubjetiva), pero que además nos ilumine un sendero de reinención del sujeto, aunado a una visualización de la cultura más progresista y menos conservadora que redunde en cierta consideración amplia de la dimensión urbana en Heredia.

Geertz (1989) y Rosaldo (1991) aportan ideas sugerentes al respecto. La cultura para Geertz es aquel entramado social en donde las dinámicas de los actores son vistas como acciones simbólicas, acciones que, en consecuencia, significan. Es decir, cada acción de los sujetos ubicados en un espacio sociocultural específico, tiene una connotación simbólica que puede ser interpretada. Claro está, esta interpretación implica la lectura de un texto que ya ha sido interpretado por quienes actúan cotidianamente a lo interno del entramado cultural, en consecuencia, los antropólogos hacemos interpretaciones de segundo o tercer grado.

Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa (Geertz, 1989: 27).

Las relaciones socioculturales (profundas) se componen de dimensiones diversas que se pueden condensar en una dinámica densa de signos, símbolos y significados capaces de ser interpretados; dicha densidad implica capacidad de socialización, de que lo gestado a lo interno de la composición cultural sea manejado con intención comunicativa, de esta forma, la *cultura*:

(...) es pública porque la significación lo es. Uno no puede hacer una guiñada (o fingir burlescamente una guiñada) sin conocer lo que ella significa o sin saber cómo contraer físicamente el párpado y uno no puede llevar a cabo una correría para adueñarse de ovejas (o fingir tal correría) sin saber lo que es apoderarse de una oveja y la manera práctica de hacerlo. Pero sacar de estas verdades la conclusión de que saber guiñar es guiñar y saber robar una oveja es una correría para robar ovejas supone una confusión tan profunda como tomar descripciones débiles y superficiales por descripciones densas, identificar la guiñada con las contracciones del párpado o la correría para robar ovejas con la caza de animales lanudos fuera de los campos de pastoreo (Geertz, 1989: 27).

La *cultura*, según este enfoque, refiere a una condición dinámica que simboliza una manera particular de hacer las cosas, no es simplemente, una construcción imaginaria aislada sin sustento comunicativo. Un guiño es la contracción del párpado cargada de identidad en el proceso, no es una contracción cualquiera.

Finalmente, para Geertz, la cultura es microscópica, lo cual no quiere decir que no haya interpretaciones antropológicas a gran escala, sino que, esas interpretaciones y análisis se desarrollan partiendo de conocimientos “extraordinariamente abundantes” que el investigador tiene de cuestiones “extremadamente pequeñas” (Geertz, 1989: 33).

Lo sugerente de esta definición de cultura es su dimensión pública. En primer lugar por la significación de la cultura y, en segundo lugar, porque es construida colectivamente. Esto posibilita pensar en un sustrato de participación cotidiana (Guararí) con relaciones y dinámicas tendientes a una elaboración cultural conjunta.

Sin embargo, hay dos elementos dentro de esta formulación cultural geertziana que terminan generando un poco de ruido: la densidad y el carácter microscópico.

Rosaldo se pregunta por esta densidad tan cara en la tradición antropológica clásica: “¿Los rituales siempre revelan la profundidad cultural?”, mientras asegura que la mayoría de estudios antropológicos han dejado de lado el tema de las emociones (fuerza) y lo trivial, asumiendo que los procesos culturales (en este caso rituales) sí o sí “almacenan sabiduría encerrada como si fuera un microcosmos”. Es importante acotar que Rosaldo no obvia que la cultura pueda encerrar sabiduría (profundidad y densidad): “muchos rituales, por supuesto, logran los dos aspectos, combinando cierta sabiduría con una dosis similar de trivialidad” (Rosaldo, 1991: 26).

Rosaldo parte de su experiencia como etnógrafo (específicamente en su clásico estudio sobre los Ilongotes), para aseverar que los rituales encajan más con el modelo de trivialidades y catálisis que con el de la cultura profunda micro cósmica: la gente no siempre describe densamente lo que en verdad le es importante.

Por ende, al punto de vista micro cósmico geertziano, Rosaldo antepone la idea de las *intersecciones transitadas*, que sugiere la existencia de un lugar “en el que se intersectan un número de procesos sociales distintos” (Rosaldo, 1991: 28). Es decir, un punto en el que confluyen varias situaciones insertas en procesos mayores²⁴, como una carretera discontinua y con salidas²⁵.

Lo interesante de este posicionamiento de Rosaldo, más allá de su expresa contraposición con Geertz y cierta antropología clásica es, por un lado, que dota a la existencia (de cualquier) cultura de una dimensión catalizadora y emocional (espontánea y ambigua), promoviendo una idea de cultura relativizada: las dinámicas sociales no suponen una tensión constante (coherencia y control), una profundidad en cada cosa que hacen, también se arrojan a las trivialidades.

Por otro lado, Rosaldo, al exaltar la noción de que la ira (en el caso de los Ilongotes y su cacería de cabezas) es más explicativa de su comportamiento que aquellas ideas que narran “la necesidad de adquirir “cosas del alma” místicas o nombres personales” (Rosaldo, 1991: 29), establece la trascendentalidad de lo subjetivo. Esto es, *la fuerza emocional (subjetiva) es, en ocasiones, más explicativa que las razones culturales objetivas*. El sujeto en Rosaldo, a diferencia de Freud, Marcuse y Geertz, es visto desde la responsabilidad y la autonomía no desde un enfoque estructural que explica siempre sus escogencias y acciones. Por esta razón Rosaldo se aleja de la consideración clásica de la cultura como imagen coherente y sagrada:

Consideremos al museo de arte como una imagen de la etnografía clásica y las culturas que describe. Las culturas posan como imágenes sagradas; poseen integridad y coherencia que les permiten estudiarse, como dicen, bajo sus propios términos, desde dentro, desde el punto de vista del “nativo”. Al igual que el arte magno de los museos, cada cultura se yergue sola como un objeto estético, digno de contemplación. Una vez canonizadas, todas las culturas son igual de magníficas (Rosaldo, 1991: 49-50).

El autor de los Ilongotes propone observar la cultura como una venta de garaje, más que como un museo, pues el caos que esta metáfora convoca “proporciona una imagen precisa de la situación poscolonial, donde los artefactos culturales fluyen entre lugares remotos y nada es sagrado, permanente ni herméticamente cerrado”. Es la imposibilidad de mantener selladas

²⁴ Es importante mencionar acá que esta idea del “punto en el que confluyen varias situaciones” está relacionada con cierta tendencia de algunos jóvenes en cuadrillas de calificar su espacio vivencial como total; estos chicos hablan de Guararí como un lugar en donde “hay de todo” y “todo ocurre”. Más adelante abordaré esta sugerente posición juvenil cuando intente ligar esta situación etnográfica con el cuento El Aleph, precisamente, en el momento en que Borges asocia El *Todo* con este punto inconmensurable.

²⁵ Más adelante, en el capítulo III, abordaré con más detenimiento esta idea de *intersección transitada* y la *fuerza emocional*, precisamente, cuando me refiera a varios de los procesos que desarrollan los jóvenes en cuadrillas de Guararí. Ahí expongo, retomando a Rosaldo, la idea de la *fuerza emocional juvenil*, como una noción que permite observar las dinámicas de las cuadrillas más allá de la densidad y profundidad con las que se han abordado muchas de las realidades de las culturas juveniles, estableciendo de previo que la vida y existencia de las agrupaciones de jóvenes se juegan más en una arena estética (emocional, trivial) que ética (reconversión hegemónica-institucional).

nuestras culturas, por eso, "...la imagen de la antropología como venta de garaje representa nuestra situación global actual" (Rosaldo, 1991: 50-51).

Varios son los elementos a destacar en esta discusión sobre "cultura". En primer término, la posición de Freud a Marcuse (de la sublimación a la desublimación), nos permite comprender parte de los procesos estructurales por los cuales atraviesa un asentamiento como Guararí (el capítulo II ahondará en ellos), el cual está mediado por procesos específicos cuyo epicentro se encuentra en la lógica productiva capitalista.

Geertz, con su propuesta del carácter público de la cultura, llama la atención sobre la necesidad de entender la construcción conjunta de dicha categoría, que necesariamente implica una aceptación del nivel significativo de la misma (densidad). Aunque el carácter siempre coherente de las culturas que supone este autor tienda más a un artificio teórico en busca del orden y estabilidad interpretativa que a una explicación de los entramados sociales.

En este sentido Rosaldo enriquece el panorama antes mencionado con las dimensiones de fuerza, emoción, espontaneidad y trivialidad, esgrimiendo que la densidad y profundidad geertzianas no son los únicos imperativos a tomar en cuenta, ofreciendo un escenario de reivindicación subjetiva ausente en las tres propuestas anteriores.

Sin embargo, Guararí (como se establecerá a lo largo del presente documento), un espacio de trivialidades, emociones y catálisis, pero además de procesos significativos, densos y profundos con marcados contrastes estructurales que invariablemente lo determinan, trascendería esa figura claustrofóbica de la *venta de garaje*: la cultura en Guararí, si bien advierte sinsentidos, no podría ser ubicable en una espacialidad cerrada, como la propone Rosaldo. Pienso en una metáfora un tanto distinta y más contextualizada: la feria del agricultor²⁶.

Estas ferias se colocan en plena vía pública, generalmente, los días sábados; ocupan, en ocasiones varias cuadras en plena vía pública, por ejemplo, la feria del agricultor en Heredia comprende al menos unas 5 cuadras en los alrededores del Hospital San Vicente de Paul (cerca de Guararí).

²⁶ "Las Ferias del Agricultor fueron fundadas hace aproximadamente 25 años con el propósito de crear un espacio donde los pequeños y medianos productores nacionales pudieran estar en relación directa con los consumidores, ofreciéndoles productos frescos, de calidad y a buenos precios. Las 74 Ferias del Agricultor localizadas a lo largo y ancho del país constituyen un espacio de intercambio económico y cultural y una segura fuente de alimentos sanos y nutritivos para toda la población costarricense.

El Consejo Nacional de Producción es la institución encargada de regular y fiscalizar el Programa Nacional de Ferias del Agricultor.

Las 74 Ferias del Agricultor del país cuentan con un administrador e inspectores que controlan el funcionamiento de la feria. Estos tienen a su cargo velar por el orden, la seguridad, la aplicación de las disposiciones sanitarias, realizar mejoras en las ferias y atender las denuncias, entre otras cosas.

Todas las Ferias del Agricultor deben contar con algunos servicios básicos como agua potable, electricidad, servicios sanitarios y las tarimas donde se exhiben los productos. Sin embargo, algunas también cuentan con parqueo, cobertizos o toldos. Un requisito que deben cumplir todas aquellas ferias que se realizan en la vía pública, es el de que ésta se encuentre en buenas condiciones, sin huecos o desagües que representen peligro para las personas que asisten" (www.ministeriodesalud.go.cr/Web%20Direccion%20Investigacion/feri_tex.htm).

En las ferias se pueden adquirir productos agrícolas, marítimos, pecuarios, lácteos (y sus derivados), además de ropa, zapatos, licores, artesanías, discos compactos (“piratas”), etcétera, también existen puestos de comida (con los respectivos permisos del Ministerio de Salud).

La expresión cultural de las ferias es similar a la de los tianguis mexicanos: mucha gente, mayor número de compradores que de vendedores, orden-desorden, regateos, caos, suciedad, limpieza, oferta, demanda, robos, inspecciones, seguridad, inseguridad.

Las ferias del agricultor son reguladas por varias instancias, entre ellas, La Municipalidad (quien cobra por cada campo utilizado por los vendedores), El Consejo Nacional de Producción (CNP) y el Ministerio de Salud, quien supervisa la sanidad del evento. Es decir, existe un componente estructural que invariablemente sobredetermina las ferias, esto no quiere decir que tanto vendedores como compradores operacionalicen diversas estrategias (subjetivas) para eludir (o “bailarse”) los controles de estas instancias gubernamentales.

El asunto es que, a diferencia de las ventas de garaje, las ferias del agricultor se llevan a cabo, generalmente, al aire libre²⁷ y, además, no se reducen a una lógica comercial-económica. Los compradores y vendedores generan lazos de empatía e incluso de amistad, al punto de que hay compradores que sólo a ciertos vendedores les compran sus productos. La dinámica relacional que empezó siendo económica adquiere una mayor complejidad a partir del elemento cultural de la socialización: *las ferias (como la cultura) son cíclicas, las ventas de garaje no.*

Narcisismo ciudadano

Las ferias significan un mundo de sentido muy sugerente, bien valdría la pena desarrollar un acercamiento investigativo a esta temática, lo cual no es intención de esta investigación. La idea es imaginar las ferias (idea más idiosincrática y contextualizada) como metáfora explicativa de la dinámica cultural e histórica de Guararí (no digo que las ferias sean equivalentes a la cultura); ya no sólo por la complejidad de sus procesos, sino también, por las diversas relaciones intersubjetivas que se dan en un contexto abierto y cíclico que trasciende el imperativo económico.

Entre tanto, las dinámicas relacionales de la ciudad de Heredia implican procesos algo distintos a los desarrollados en los espacios barriales. La ciudad se ha convertido con el transcurrir del tiempo en un lugar anónimo, muchas de las personas que entran en contacto en diferentes espacios del cantón central desconocen por completo las biografías de los otros; mientras los compradores consumen, los vendedores son simples mediadores de la lógica comercial, los ventanales de tiendas, supermercados, restaurantes y heladerías, separan las vivencias de unos y

²⁷ De las ferias que he conocido en Costa Rica, sólo la de San Joaquín de Heredia, se lleva a cabo bajo techo.

otros, los paseos por los parques de niños, jóvenes y adultos anuncian cierta imposibilidad relacional únicamente suspendida por alguna contingencia, pareciera no existir interés por la existencia del otro en tanto sujeto, pues su función es únicamente servir como intermediario.

Algo similar puede uno apreciar durante los actos eucarísticos del domingo en la mañana en la Parroquia de Heredia, ubicada en pleno parque central de la ciudad. La misa inicia a las 11 am, la gente se agolpa multitudinaria en las bancas dispuestas por la diócesis para presenciar los actos ceremoniales dirigidos por el sacerdote. Las personas asisten regularmente en familia, éstas suelen estar conformadas por el padre, la madre, los hijos, en ocasiones los abuelos y las abuelas y alguno que otro amigo de los hijos o hijas que deciden acompañar al grupo.

La familia reunida escucha (usualmente los más jóvenes son un poco más dispersos), las diversas secciones de las que la misa está compuesta, honrando siempre la disposición cerrada de la grupalidad inmediata, el único momento en que la familia entra en contacto con otros “extraños” es cuando se dan el “saludo de la paz”, que el sacerdote exhorta a realizar de manera “fraternal”.

A la salida de la ceremonia, es usual encontrarse con conocidos o conocidas, generalmente gente que vive en el mismo residencial de la familia. Se saludan, se estrechan la mano, ofrecen un beso en la mejilla, o bien, un simple “ooohh” a la distancia puede ser suficiente.

El asunto es que la familia reunida en medio de aquella multitud parece estar solitaria, en una especie de isla de sentido reconocible únicamente por sus integrantes, muestra de ello, es que al final de la jornada eclesíastica, las familias y demás participantes de la homilía pueden ir a almorzar, degustar un helado, recorrer los alrededores del parque, sentarse en algunas de sus bancas, observar ventanales de las tiendas aledañas, o bien, sin ningún afán de extenuación, retirarse a sus respectivos hogares. Lo medular acá es que es muy extraño (lo digo por experiencia personal) que se entre en contacto “profundo” con personas ajenas al núcleo familiar (esta idea de núcleo puede extenderse a amistades significativas, regularmente antiguas, del grupo).

Esta situación de aislamiento familiar se repite en residenciales periféricos y cercanos al centro de la ciudad: la gente que habita estos espacios (condominios, urbanizaciones) no suele entablar relaciones profundas con sus vecinos (a diferencia de la dinámica en barrios o pueblos).

Estas personas cuyo hogar se encuentra en condominio, urbanización o residencia cercana al centro de Heredia (es el caso de mi familia y nuestros vecinos del Residencial Montebello ubicado a escasos 1,5 km, de la ciudad), hacen diversas actividades en familia (salen a comer, cenar, visitar parientes), nunca con otros vecinos o vecinas. La relación más cercana que, por ejemplo, mi familia tiene con otras personas del residencial, es con una familia que solía vivir exactamente a la par de nuestra casa (en la actualidad viven a 7 casas de la nuestra), esto es, de las 36 casas que componen la cuadra en la que vivimos, solamente mantenemos relación con los integrantes de una

de ellas. Los domingos solemos almorzar en nuestra casa en familia: mis hermanas sus esposos e hijos, mi madre y yo; nunca hemos compartido la mesa un día domingo con personas fuera de nuestro núcleo familiar.

En Montebello vivimos desde hace 12 años. Las familias que ahí residen son en un 80% las mismas que habitaban la zona cuando llegamos en el año 2001, en este sentido, no se podría alegar que la población del residencial es muy cambiante y que por eso no se generan lazos de amistad profundos que acerquen a la gente.

Una situación bastante diferente ocurría en San Pedro de Barva, pueblo rural ubicado a 30 minutos en automóvil del centro de la ciudad, en el que habitamos por un periodo de aproximadamente 16 años, desde 1985 hasta 2001. En este lugar las relaciones interpersonales eran distintas, los vecinos tienen contacto constante con sus homólogos, cuando se ven en las calles se saludan afectuosamente, los chismes²⁸ son más acentuados y más llamativos (en términos de su creatividad) que en otros contextos ciudadanos. Recuerdo que si mi madre hacía algún pastel o pan casero, era común compartirlo con las amas de casa vecinas y viceversa.

En síntesis, un conjunto de relaciones que refuerzan el sentido de *fuera emocional* (Rosaldo, 1991) detallado párrafos arriba, posibilitando relaciones más cercanas, pero también más duraderas, a pesar de los conflictos que suelen suscitarse entre los y las residentes del espacio.

En alguna ocasión, años después de nuestra mudanza de San Pedro de Barva a Montebello (nótese acá la diferencia en cuanto al nombre del lugar: la característica identitaria cambia, de un espacio con sentido histórico a uno creado con la intención de vender en la actual realidad comercial), mi madre me comentaba que ella sentía mucha diferencia en cuanto al trato con la gente de uno y otro lugar, le parecía que en San Pedro la relación era mucho más cálida que en dicho residencial herediano, a mí me parecía lo mismo.

Lo que he querido evidenciar, con estas breves referencias a mi experiencia personal y familiar, es la distancia que, en términos vivenciales, existe entre la ciudad y el barrio. Esa ha sido mi impresión de diferentes localidades rurales y urbanas que he tenido oportunidad de visitar en Costa Rica, regularmente es más sencillo entablar procesos comunicativos con la gente de zonas rurales y barrios, que con personas que habitan en residenciales o condominios (en donde de por sí existe de previo un obstáculo físico: muro, pared, portones, etcétera).

Para Richard Sennett, esto sucede porque en la actualidad, estar solos, con familia o con amigos íntimos, se ha convertido en un fin en sí mismo; “conocerse a sí mismo constituye un fin, en lugar de ser un medio para conocer el mundo” (Sennett, 2011:16).

²⁸ Creo, a pesar de la aversión social a los chismes, que estos reproducen socializaciones que fomentan una comunicación cercana entre las personas, finalmente los chismes sugieren el conocimiento, algo deformado, de las biografías de los Otros.

Las sociedades occidentales, según Sennet, se mueven desde una condición externa hacia una interna, como consecuencia, se ha producido una confusión entre la vida privada y la pública; “la gente está resolviendo en términos de sentimientos personales aquellas cuestiones públicas que sólo pueden ser correctamente tratadas a través de códigos de significado personal” (Sennett, 2011: 18). Un líder político, dice Sennett, es considerado “confiable” o “auténtico” en función de la clase de “hombre” que sea, más que en función de las acciones o programas que defiende²⁹.

Esto acontece, en el decir de Sennett, por un retorno del sujeto narcisista, lo cual no tiene que interpretarse como el amor a la propia belleza, sino, como una perturbación del carácter, una autoabsorción que impide la comprensión de aquello que pertenece al dominio del yo, “por tanto, el narcisismo es una obsesión con aquello que esta persona o este suceso significan para mí, (...) en consecuencia, el narcisismo posee la doble cualidad de configurar una absorción voraz en las necesidades del yo y un obstáculo para su satisfacción” (Sennett, 2011: 21).

Esto implica la emergencia de una nueva clase de sociedad que estimula el crecimiento de sus componentes psíquicos y elimina en público un sentido de encuentro social significativo fuera de sus términos, de los límites del yo singular (Sennett, 2011). Es una búsqueda constante por “quién soy yo” (terapia) en lugar de las razones sociales del yo, lo cual, disminuye el contacto con los extraños:

En el dominio de la sexualidad, el narcisismo despoja al amor físico de cualquier tipo de compromiso, ya sea personal o social. El hecho cabal del compromiso por parte de una persona parece limitar las oportunidades de una experiencia “suficiente” para conocer quién es y para encontrar a la persona “adecuada” que la complementa. Toda relación sexual bajo el péndulo del narcisismo se torna menos satisfactoria cuanto más se prolongue la unión de los amantes (Sennett, 2011: 22).

El libro de Sennett lleva por título *El declive del hombre público*, precisamente, el malestar de la ciudad occidental contemporánea apuntado por el autor: las relaciones en las urbes son forzadas y han perdido sentido, significan áreas de paso y no de permanencia que enfatizan en la división y en los espacios muertos (sin uso o al menos no construidos para ser usados), por tanto, los sujetos se han relegado al espacio doméstico, subvalorando las interacciones sociales-públicas, las cuales son significadas bajo la rúbrica de la fobia y la desconfianza, una fobia y desconfianza hacia el otro³⁰.

²⁹ En Costa Rica, para agosto del 2012, la Viceministra de Juventud Karina Bolaños fue despedida 12 horas después de que saliera a la luz pública un video erótico en el que ella aparece en ropa interior, video que iba dirigido a su pareja. El Gobierno de la República se pronunció al respecto, arguyendo que Bolaños había sido despedida porque enfrentaba una demanda por acoso.

³⁰ Sennett apunta que fueron, fundamentalmente, dos fuerzas las que cambiaron la vida pública del *ancient régime*, por un lado, el capitalismo: “Los traumas del capitalismo del siglo XIX llevaron a aquellos que tenían los medios a tratar de protegerse de cualquier forma posible frente a los choques de un orden económico que no entendían ni los vencedores ni sus víctimas. Paulatinamente se desgastó la voluntad de controlar y dar forma al orden público y la gente se dedicó a protegerse de él. **La familia se transformó en una de esas defensas**” (Sennett, 2011: 35). La producción masiva y el emergente modelo de producción significó que diferentes segmentos del público cosmopolita comenzaran a adquirir en gran escala una apariencia semejante (homogeneidad de la apariencia): los objetos se mistificaron y publicitaron, al grado de convertirse en cosas con cualidades humanas que debían de ser poseídas para poder comprenderlas, los artículos de consumo se convirtieron en fetiches.

Christopher Lasch, al igual que Sennett, ve en la emergencia del narcisismo uno de los factores responsables de la degradación del carácter público de la sociedad y su vuelta al privatismo. La lógica de la sociedad occidental actual es la búsqueda constante del yo (el *self*), “vivir para uno mismo, no para nuestros predecesores o para la posteridad” (Lasch, 1999: 23).

Es una especie de privatización del hedonismo narcisista dispuesto en las ciudades. “El clima dominante en la sociedad contemporánea es terapéutico, no religioso. La gente hoy se muestra ávida de salvación personal” (Lasch, 1999: 25), no obstante esta circunstancia no responde a un proyecto histórico, más bien, a un individualismo centrado en el *self*.

La gente de hoy, para Lasch, se queja de cierta incapacidad para sentir, cultiva experiencias más vívidas e intenta revivir los apetitos gastados, condena al Superyó (parte punitiva y moral de la psique) y exalta la sensualidad perdida; los habitantes de la sociedad del nuevo siglo han erigido barreras psicológicas ante las emociones fuertes (como el amor), invistiendo esas barreras con energía derivada de impulsos prohibidos, han olvidado lo que es estar inundados por el deseo (incapacidad para sentir) y se consumen en la ira (Lasch, 1999) por ejemplo, contra sus otros culturales, sus coterráneos.

En estas circunstancias, el “hombre psicológico” actual busca más que trascendencia, estar en paz pero en circunstancias que militan contra esa paz... Sus principales aliados en esa búsqueda de tranquilidad son los terapeutas; esto porque la terapia constituye un proceso que busca la curación a partir del yo, únicamente de él, perfilando una sociedad sin sentido, “sin futuro” como diría Lasch. “Difícilmente se les ocurre (a los terapeutas), alentar al individuo a que subordine sus necesidades e intereses a los de los demás” (Lasch, 1999: 32).

Ahora bien, una de las críticas de Lasch a Sennett es que, esta imposibilidad de sentir del “hombre psicológico”, es precisamente la que le impide generar relaciones profundas así sea en el seno del núcleo familiar o de amigos cercanos, es decir, la degradación para Lasch está contenida tanto en lo público como en lo privado (para Sennett, como vimos, la familia y los amigos son la última trinchera de sentido), por eso la gran cantidad de divorcios y matrimonios fracasados, de personas a las que se les imposibilita amar o bien establecer una relación en pareja significativa y duradera:

La otra fuerza que provocó, según Sennett, la caída del carácter público en el *ancient régime*, fue el nuevo secularismo. Este secularismo del siglo XIX se basaba en un código de lo immanente más que de lo trascendente. “Sensación inmediata, hecho inmediato, sentimiento inmediato, no debían ya incluirse dentro de un esquema preexistente para ser comprendidos” (Ídem: 37).

“Lo immanente, el instante, el hecho, constituían una realidad en sí misma y de sí misma. Los hechos eran más verosímiles que el sistema, o mejor aún, el conjunto lógico de hechos se transformó en sistema; en el siglo XVIII, el orden de la naturaleza en el cual los fenómenos ocupaban un lugar pero en el que la naturaleza trascendía los fenómenos fue, en consecuencia, abandonado (...) En un mundo donde la immanencia constituye el principio de conocimiento secular, todo importa porque todo podría importar.

Esta reestructuración del código del conocimiento secular tuvo un efecto radical sobre la vida pública. **Significó que las apariencias en público, no importaba cuán desconcertantes fueran, todavía debían ser tomadas en serio, porque podían representar indicios de la persona oculta tras la máscara**” (Ídem). Esto es, la naturaleza no trasciende los fenómenos (hechos) al contrario, los hechos immanentes superan esa naturaleza, lo cual produjo que se sospechara de cualquier persona que no fuera amiga cercana o miembro de la familia.

Nuestra sociedad, lejos de promover la vida privada a expensas de la vida pública, ha hecho que sea cada vez más difícil hacer amigos, lograr encuentros amorosos y matrimonios profundos y duraderos. A medida que la vida social se torna cada vez más belicosa y más bárbara, las relaciones interpersonales, que sin duda ofrecen un alivio ante esas circunstancias, adoptan la característica de una lucha (Lasch, 1999: 51).

Entonces para Lasch, el mundo privado (relaciones interpersonales cuyo único objeto es la supervivencia psíquica), lejos de garantizar una fortaleza en contra del mundo público descarnado, asume las cualidades anárquicas de las que supuestamente brinda refugio. El problema con la apertura de conciencia narcisista es que brinda soluciones contraproducentes... aconseja a la gente que no haga grandes inversiones en el amor y la amistad, que evite la dependencia excesiva de los demás y viva el momento (Lasch, 1999).

Después de esta breve discusión sobre la vida en la ciudad, ¿cómo serían las relaciones sociales en un barrio como Guararí?, ¿existe alguna diferencia sustancial en las interacciones en uno y otro espacio? Pareciera que, efectivamente, los procesos barriales guardan algunas diferencias en relación a las situaciones que se perciben en las ciudades. Se podría decir que las zonas barriales implican una serie de cercanías (aunque también distancias) entre sus residentes que llaman la atención sobre socializaciones que son difíciles de hallar en las urbes: las zonas muertas y los espacios vacíos dispuestos en las ciudades (fenómenos de los que hablaba Sennett) dificultan el establecimiento de relaciones profundas, aunado, claro está, a los imperativos del modo de producción actual que ven en el consumo un fin en sí mismo. La emergencia de un hedonismo consumista que apela al individualismo pareciera poner de relieve profundas grietas en la definición de lo público en las ciudades.

Entre tanto (como lo veremos en el siguiente apartado), barrios como Guararí que no dejan de estar mediados por situaciones estructurales, reivindican a su vez la *fuerza emocional* y la *densidad* relacional, a través de la cotidianidad, los encuentros, las rupturas, los pleitos, las problemáticas, las complejidades, las alegrías y diversas situaciones más, que hacen posible la construcción de un espacio vivencial que suele trascender el anonimato y cierto vacío relacional del paisaje narcisista de la ciudad.

Vida cotidiana barrial

En este apartado desarrollaré una breve reflexión alrededor de la figura de *barrio*, pensando, claro está, en un acercamiento a las condicionantes internas y externas que determinan la composición de un espacio como Guararí de Heredia en donde confluyen una serie de factores sociales, económicos, políticos y culturales que inciden en la participación cotidiana de los jóvenes integrantes de cuadrillas.

La intención es evidenciar los diferentes mundos de sentido que se desarrollan en el barrio y las diversas aprehensiones de los sujetos que en él participan, entendiendo de antemano que “barrio” remite a un concepto cargado de sentido emocional, vivencial e identitario en donde se generan ideas e imaginarios que trascienden el carácter estático de una noción teórica.

El barrio, más que una división o una sección física y geográfica de las ciudades, instituye una formación histórica y cultural que las construye, más que un espacio de residencia, consumo y reproducción de fuerza de trabajo, es un escenario de sociabilidad y experiencias asociativas (Torres, 1999), dinámicas que posibilitan la generación de identidades regionales en donde se reivindican historias, actualidades y futuros posibles, así como la aprehensión de situaciones más allá de lo local que trascienden la propia experiencia ciudadana.

En el barrio se generan sentimientos de pertenencia ligados a la historia comúnmente aprehendida por sus pobladores, lo cual implica un arraigo determinado definido por los diferentes componentes simbólicos y materiales sobre los cuales se construyen estos espacios.

Chuz manifiesta:

Quando yo estoy afuera del barrio yo pienso díay uno desearía que no toquen un compa, y comienzo a pensar en mi mamá, mi tata, los compitas, mis hermanos y todo ¿veá?, y empiezo a maquinara³¹ todo eso y uno se desespera por venirse... a mí me gusta estar en el barrio y todo, díay es donde uno nació y donde uno va pa' arriba. (Entrevista con Chuz, joven de La Lucía, Guararí, realizada el 13 de enero de 2009).

Chuz parece referirse a un escenario cargado de sentido vivencial y emocional, en donde se generan lazos de socialización directamente relacionados con la historia del asentamiento: “donde uno va pa' arriba”, esto es, donde uno aprende y crece en compañía de los Otros; el barrio parece vivirse como necesidad inscrita en el cuerpo.

El elemento histórico llama la atención en la consideración de Chuz; en este sentido y con Heller (1985), la historia funciona como la sustancia de la sociedad (en este caso del barrio) y no sólo contiene lo esencial de las determinantes fijadas en lo simbólico y en lo material, sino que, también, le da continuidad a la heterogénea estructura social.

Este posicionamiento de Heller es particularmente interesante en virtud de la discusión que se ha desarrollado acá sobre lo barrial, precisamente, porque la sociedad “no dispone de sustancia alguna que no sea el hombre, pues los hombres son los portadores de la objetividad social, y a ellos exclusivamente compete la construcción de cada estructura social y su transmisión” (Heller, 1985: 20-21). Esto implica que esa historia se objetiva en los individuos (Heller no habla de “sujetos”), quienes aprehenden y portan esa experiencia barrial como un todo contradictorio.

³¹ Pensar.

Esta aprehensión implica la vivencia de sus pobladores quienes, en muchos casos, defienden el territorio de “intervenciones” externas mediante manifestaciones extremas que sugieren la implementación de la *fuerza emocional* contenida y expresada en el asentamiento: jóvenes en cuadrillas defendiendo el barrio de la intervención de otras cuadrillas, o bien, grupos de vecinos —niños y niñas, jóvenes y adultos— que se contraponen por medio de la violencia a la intervención de medios de comunicación³².

Estas situaciones en donde las personas de determinado barrio (organizadas o no) se contraponen a un agente externo (institucional o no institucional) generan cierto sentimiento de cohesión (aunque no en todos los casos), en donde los pobladores construyen un lazo simbólico mediado por las disputas y la adscripción al lugar.

Es una especie de sentimiento colectivo que emerge en la misma conflictividad y contradicciones diarias, aunque también, este sentimiento, se nutre de las diferentes solidaridades y reciprocidades que se construyen entre los pobladores del espacio.

Este sentimiento de pertenencia conformaría una defensa común ante las experiencias “extrañas” al barrio en donde los sujetos residentes experimentan el respaldo de sus homólogos a la vez que el lazo vivencial se revitaliza y se perpetúa.

Durante mis visitas a Guararí (desde mayo de 2007 hasta julio de 2009), pude observar varios acontecimientos interesantes relacionados con esta conjunción emocional pero también densa y significativa, entre el barrio y su gente; la policía ingresa de manera frecuente en Guararí para hacer requisas policiales, fundamentalmente a las zonas de viviendas informales, algunos vecinos se muestran inconformes con este proceder policiaco, argumentando que los oficiales no tienen nada que hacer en la zona, la contraposición es tal que los mismos residentes obstruyen las labores policiales; otros vecinos se muestran a favor de la intervención de la policía en la comunidad, pues, según testimonian, eso ayuda a que Guararí se “libere” de situaciones complejas que la aquejan (venta de drogas, asaltantes, etcétera).

Hay dos formas de aprehender esta situación en contra de la institucionalidad objetivada en los órganos de control, por un lado, los mismos vecinos (algunos de ellos) se alían a los expendedores de drogas para alertarlos sobre el arribo y posibles requisas policiales, en una especie de simbiosis comunitaria dictada por determinados intereses (protección, miedo, confabulación, amenazas, etcétera); por otro lado, existen personas que se contraponen a la

³² Varias noticias de medios de comunicación señalan cierta contraposición vecinal hacia la intervención policial o mediática en barrios específicos: “Niños intoxicados por los gases lacrimógenos, madres que lloraban de angustia por sus infantes, ancianos y mujeres embarazadas trasladadas de emergencia; líderes comunales vapuleados y hasta policías heridos de bala, fueron los resultados de un enfrentamiento entre la fuerza pública y pobladores de La Carpio. La trifulca se originó después que los habitantes de la ciudadela obstaculizaron la entrada y salida de vehículos desde las ocho de la mañana de este lunes, demandando titulación y obras de desarrollo en el lugar por parte del gobierno costarricense y la empresa recolectora de basura EBI” (El Nuevo Diario, 1° de junio de 2004).

intervención de los órganos de control porque interiorizan esta acción como una transgresión al propio espacio: una protección del territorio dictada por la identidad barrial y la pertenencia al mismo.

Este tipo de postura en contra de la “invasión” policial se percibe muy claramente en los jóvenes integrantes de cuadrillas, cuando enfrentan a la policía de formas creativas, por ejemplo, con el grito “¡cumbia!”, que expresan los jóvenes cuando observan el arribo de alguna patrulla, previniendo a los demás muchachos de la presencia policial (más adelante se abordará esta dinámica juvenil).

Esta postura contestataria juvenil tiene que ver con la introyección de los diferentes elementos simbólicos y materiales ofrecidos por la historia barrial, los contenidos barriales son asimilados (objetivación de la historia como sustancia social en Heller) por las cuadrillas, quienes defienden ese espacio, no sólo porque ello significa perpetuar sus actividades (algunas al margen de lo legal), sino porque ese “intruso” institucional detenta un poder amenazante a los intereses subjetivos y barriales, y es finalmente, la defensa (por diversas razones, incluso extranormativas) de un espacio que han aprehendido como propio, muy directamente relacionado, incluso, a las especificidades corporales de los muchachos. *El barrio, pareciera, está inscrito en la piel, en la formas de expresión del cuerpo y en las actividades cotidianas de los jóvenes.*

Así, el asentamiento (Guararí) se convierte en barrio toda vez que el escenario se transforma en un sustrato de experiencias emocionales (triviales, contingentes) y densas (significativas) compartidas por sus pobladores, en donde hay necesidades y acciones comunes, pero también antagonismos y luchas entre sus integrantes; oposiciones, contradicciones, deliberaciones y conjunciones que perfilan la existencia en un lugar dinámico y en constante construcción.

Guararí como contexto histórico, social y cultural ubicado dentro del escenario urbano, conforma y manifiesta parte de la composición caótica de la sociedad, como síntoma de los procesos económicos y políticos que generan la existencia de personas en las lindes de lo socialmente aceptado y tolerado, pero además, el barrio es una figura política que reivindica cierta conciencia de clase ligada a la proletarización contemporánea que muchos de sus residentes viven³³.

³³ Acá es sugerente retomar la idea de Ariel Gravano según la cual el barrio juega “el papel de indicador espacial y variable dependiente de la diferenciación social y la lucha de clases. Ubicamos luego lo que podemos llamar *intersticialidad* de lo barrial, como espacio en el que confluyen lo público y lo privado y donde emerge lo popular. Lo barrial abarca el espacio de la interacción primaria y se distingue del espacio urbano destinado a los centros y monumentos religiosos y estatales, pero no se reduce al espacio doméstico, que en la Modernidad se constituiría en el paradigma de lo privado” (Gravano, 2003: 59). Para Gravano, el barrio es un lugar en donde confluyen lo público y lo privado emergiendo lo popular, esto es sugerente por varias razones. Primero porque prevalece la idea de independencia y autonomía del barrio en relación con la ciudad y la familia; segundo, porque no deja de lado la participación de lo privado y lo público en la creación de lo popular (el barrio) y viceversa; tercero, porque reivindica la dialéctica subyacente en la construcción del barrio: de “lo popular” a “lo privado” para llegar a “lo popular”.

Esta condición barrial y clasista del espacio es reivindicada por sus residentes, fundamentalmente ciertos grupos de actores juveniles en Guararí (el uso del término “cuadrilla”, como veremos más adelante, es sugerente al respecto de esta reivindicación barrial-clasista), los cuales, mediante una inversión ideológica de la pobreza (clase desprotegida y culpabilizada por males estructurales) resignifican el componente simbólico original (lo “negativo” de un barrio popular) convirtiéndolo en herramienta material e imaginaria para enfrentar los avatares externos e internos. *El barrio se convierte así en emblema social y cultural*³⁴.

Esta transformación del espacio o asentamiento en barrio tiene que ver con la socialización y en consecuencia con la vida cotidiana desarrollada por los pobladores del lugar.

Para Heller, la vida cotidiana “es la vida de todo hombre”. La vive cualquier persona, sin excepción alguna, “cualquiera sea el lugar que le asigne la división del trabajo intelectual y físico”. Nadie puede desprenderse enteramente de la cotidianidad y, a su vez, “no hay hombre alguno... que viva sólo la cotidianidad” (Heller, 1985: 39).

Esta formulación de Heller es sugerente, en ella se establece que toda persona participa en la cotidianidad, es imposible entonces abstraerse de esta consideración, pero además, y esto es lo más relevante, se necesita de los otros para la construcción de la vida cotidiana, nadie vive sólo los procesos cotidianos.

La implicancia de esta idea de Heller es que el carácter relacional es consustancial a la idea de vida cotidiana; es importante destacar esto, aunque ya se haya advertido páginas arriba con la incorporación de Rosaldo y Geertz en la discusión, porque (como se detallará en el capítulo II) Guararí (recordemos: espacio vivencial contenedor de fuerzas emotivas y densas) ha sido construido a partir de procesos relacionales fundamentados en el diario vivir de muchas personas que paulatinamente han (re) significado el contexto como hogar.

En ese sentido, “la vida cotidiana es la vida del hombre entero, o sea: el hombre participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad”, las personas emplean todos sus sentidos y capacidades, sus habilidades, sentimientos y pasiones (Heller, 1985).

Lo popular como condición diferente y diferenciada de las situaciones sociales que le dieron origen, esta idea anticipa, más que una mediación pasiva, un carácter político activo que hace pensar en una triada en la conformación de las sociedades urbanas (lo privado, lo público, lo popular): el barrio emerge con sus cualidades a la par (y ya no mediando) de los “grandes” ejes articuladores (familia y ciudad) de la composición social de las urbes. Llama la atención también, dentro de la propuesta de Gravano, el elemento “clase”, el cual como se abordará en el capítulo III, es reivindicado por cierto posicionamiento estético de las cuadrillas en Guararí.

³⁴ Es importante acotar que no todos los actores juveniles y sociales del barrio recuperan esta característica popular del espacio para reconvertirlo y emplearlo como bandera y emblema regional, hay residentes que, contrario a este orgullo barrial, intentan separarse de la proveniencia de un lugar con las características sociales y económicas dictadas por el barrio (Guararí) precisamente por el estigma que sobre él recae:

“El primer día de clases a mí me daba vergüenza decir que vivía en Guararí, de hecho yo tengo un compañero que vive en Guararí y casi lo pateo, porque yo estaba con él en la escuela y él dijo, ‘yo vengo de los Lagos’, el primer día de clases, y yo le dije que no fuera ridículo, yo vivo en Guararí, en la Lucía y lo siento a quien le moleste, pero el primer día yo dije ‘vivo en Guararí’, y eso todavía me lo dicen vacilando, porque ya me conocen, un poco más como personas mis compañeros y saben que yo nada que ver, no soy malo, ni nada así, de hecho cuando yo decía que vivía en Guararí, todos se asustaban, y me hicieron caras...” (Joven de La Lucía, entrevista personal, 24 de junio de 2009).

Las personas nacen insertas en su cotidianidad; Heller indica que, en consecuencia, el individuo se hace con todas las habilidades imprescindibles para participar y reproducir el sentido de la vida cotidiana, esto es, es capaz de vivir por sí mismo su cotidianidad. Ahora bien, “esta vida cotidiana es heterogénea, significa que sus procesos son diversos (trabajo, vida privada, distracciones, descansos, etc.) y, ante todo, cambiantes; pero además, la vida cotidiana es jerárquica, la cual no es eterna ni inmutable, se modifica según las diversas estructuras económico-sociales” (Heller, 1985: 40-41).

Esta heterogeneidad y jerarquía son perceptibles en Guararí de Heredia, lugar donde se desarrollan diversas actividades productivas (desde supermercados hasta restaurantes y autolavados), donde están concentradas diferentes formas socioeconómicas de vivir la espacialidad (gente en pobreza extrema, clase media e incluso personas más “acomodadas”), donde existen Asociaciones de Desarrollo que fungen como representantes comunales, con líderes específicos y agentes institucionales (sacerdotes, pastores, policías, maestros/as, profesores/as, etc.) que funcionan, en muchas ocasiones, como referentes locales.

Esta vida cotidiana es dinámica y ante todo compleja (un par de elementos que no están referidos explícitamente en la interesante reflexión de Heller), en donde las interacciones cara a cara (*face-to-face* en el decir de la autora), son las que posibilitan que el individuo aprehenda y *resignifique* las costumbres, normas y ética inmanentes al asentamiento (Heller, al hablar de vida cotidiana, no especifica movimientos de resignificación, más bien habla de *transmisión*, con lo cual ubica al individuo en cierta posición estática de absorción).

Aún así, a pesar de esta absorción normativa-estructural, Heller dota de cierta autonomía a los individuos: “es común a toda individualidad la elección relativamente libre (autónoma) de los elementos específicos y particulares”, es decir, se elige qué de la vida cotidiana se integrará a mis especificidades individuales (aunque no obvia las imposiciones estructurales, de ahí que la elección sea “relativamente libre”) sin embargo, dicha aprehensión “nunca se orienta al “Yo”, sino siempre a “nosotros” (Heller, 1985: 45).

Algo medular en Heller es la implicación de la moral en la vida cotidiana: “la vida cotidiana está cargada de alternativas, de elecciones. Esas elecciones pueden ser del todo indiferentes desde el punto de vista moral (por ejemplo, la elección entre tomar un tranvía lleno o esperar el siguiente); pero también pueden estar motivadas moralmente (por ejemplo, ceder o no ceder el asiento a una mujer de edad)” (Heller, 1985: 47).

Acá lo sugerente es la sentencia de Heller: “...cuanto más intensa es la motivación del hombre por la moral, esto es, por lo específico, tanto más fácilmente se alzarán su particularidad (por obra de lo moral) a la esfera de la especificidad” (Heller, 1985: 48). Esto implica una posibilidad de

elevación del individuo por encima de la cotidianidad, impulsado, precisamente por la moral. Llama la atención entonces esta idea sobre una “subjetividad” emergente (aunque Heller no lo manifieste en estos términos) en el mundo de lo cotidiano: “la cima de la elevación moral por encima de la cotidianidad es la *catarsis*. En la *catarsis* [como purificación emocional, corporal e individual] el hombre se hace consciente de lo humano-específico de su individualidad” (Heller, 1985: 50).

En Heller es claro un proyecto específico: la vigencia de lo individual orientado a lo humano (nosotros, colectividad, vivencia cotidiana), aunque no deja de lado los imperativos individuales que son los que dan cuenta del nivel humano, lo que aquí podríamos resumir como lo social. Lo que acerca al individuo con su humanidad (el proyecto) cultural es precisamente su especificidad.

La inusitada cercanía con Rosaldo en este punto es llamativa (aunque ideológicamente estén algo separados). Recordemos que Rosaldo anunciaba que la cultura pasaba más por la fuerza emocional (*catarsis*), esto es, por lo trivial y lo espontáneo, que por la densidad y la profundidad, pues bien, Heller parece apuntar en la misma dirección cuando anuncia que “la característica dominante de la vida cotidiana es la espontaneidad” (Heller, 1985: 55).

El ritmo fijo, la repetición, la rigurosa regularidad de la cotidianidad (rotos en cuanto que se produce el ascenso desde la cotidianidad) no están en modo alguno en contradicción con esa espontaneidad, sino que, por el contrario, lo uno implica lo otro. Ya la asimilación del comportamiento consuetudinario, de las exigencias sociales y las modas —que es en la mayoría de los casos una asimilación no tematizada— exige para su aplicación la espontaneidad. Pues si nos dispusiéramos a reflexionar sobre el contenido de verdad material o formal de cada una de nuestras formas de actividad, no podríamos realizar siquiera una fracción de las actividades cotidianas imprescindibles y se imposibilitarían la producción y la reproducción de la vida de la sociedad humana (Heller, 1985: 55-56).

Entonces, lo trivial, lo espontáneo y lo contingente, parecen jugar un importante papel en la vida cotidiana y en el proyecto instituyente de lo humano prefigurado por Heller y esbozado por Rosaldo en su análisis de la cultura, pero más allá de esto, se intenta sostener en este punto que la vida cotidiana, como proyecto y proceso, es *la instancia mediadora entre el barrio (Guarari) y la suma de las individualidades (sujetos) del escenario*.

El sujeto que interviene en la cotidianidad es aquel que tiene la posibilidad de “arrojarse”, de tirarse al mundo de sentido y compartir con sus homólogos las experiencias suscitadas en el espacio de participación, con la posibilidad de construir sociabilidad y un entramado histórico perdurable que identifique el andamiaje de su experiencia particular y colectiva, la vida cotidiana genera, en este sentido, la consolidación del barrio en cuanto tal.

Es el acto de colectivización generado en los intersticios de la comunión con los Otros, las situaciones que posibilitan la permanencia en este mundo, dándose el surgimiento de la idea de pertenencia relacional y adscripción a la formación histórico, social y cultural.

Por su parte, Berger y Luckmann (1994), desarrollan ideas muy sugerentes sobre la vida cotidiana que servirán como complemento de lo discutido párrafos atrás. Hablan, como Heller, de la situación “cara a cara”, la cual hace énfasis en el proceso comunicativo (no tomado en cuenta por nuestra autora) y en consecuencia en el lenguaje como herramienta de interacción entre los individuos de la sociedad.

La vida cotidiana, según estos autores, se presenta ya objetivada y constituida por un orden de factores que preceden la existencia de un sujeto particular, lo cual no la hace menos real, al contrario, la relación “cara a cara” de los sujetos en sus interacciones promueven un *continuum* intersubjetivo que nutre la existencia de lo social y, en este caso, de lo barrial, es así como el lenguaje dentro de la cotidianidad es fundamental para entender los resquicios de sentido de la interacción (Berger y Luckmann, 1994). Aunque, claro está, la determinación del lenguaje como herramienta de transmisión de conocimientos en la vida cotidiana soslaya la posibilidad de transmisiones simbólicas reproducidas más allá del lenguaje articulado (señas, muecas, expresiones corporales, etcétera).

La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia. Estoy sólo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí. En realidad, no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros (Berger y Luckmann, 1994: 40).

La vida cotidiana en Berger y Luckmann es entendida, como en Heller (aunque Heller sí nota el tema de la alienación en lo cotidiano), desde su dimensión relacional, pero además, nutren dicha noción con la idea de un proceso de aceptación y denegación (negociación-tensión) de pautas establecidas por la colectividad vía transmisión comunicativa. Este proceso es determinante en la construcción del barrio (Guararí): la transmisión de conocimientos que permite la reproducción del sustrato, por esto, la vida cotidiana es trascendental en la experiencia de generación de afinidades y contradicciones colectivas, las cuales, tienen la potencialidad de generar sociedad.

Esta idea de la vida cotidiana desarrollada por Heller (1985) y ampliada por Berger y Luckmann (1994) funciona como la mediación entre la socialización primaria (el proceso de externalización, objetivación e internalización que los sujetos llevan a cabo durante la niñez) y la socialización secundaria (el mismo proceso de aprendizaje e incorporación de conocimientos a la subjetividad individual en etapas posteriores de la vida del sujeto) (Berger y Luckmann, 1994).

Este proceso de socialización se refiere entonces a la adquisición de conocimientos de los mundos de sentido, conformándose una realidad objetiva que el sujeto aprehende en cuanto individuo perteneciente a la estructura social que le dio origen: “las definiciones que los otros significantes hacen de la situación del individuo, le son presentadas a éste como realidad objetiva.

De este modo, él nace no sólo dentro de una estructura social objetiva, sino también dentro de un mundo social objetivo” (Berger y Luckmann, 1994: 166).

La socialización primaria (fundamentalmente en la familia y la escuela) y la socialización secundaria (otras instituciones y mundos sociales en edades posteriores a la niñez) conformarían los anclajes simbólicos del individuo con lo doméstico (familia) y lo social (público); más allá de su primigenio mundo de sentido, son las condicionantes que dotan de significado y equilibrio a la vida material, imaginaria y simbólica del individuo en relación con sus horizontes y mundos sociales y esto se genera a través de la operacionalización de la vida cotidiana como modelo de inserción de la persona en el inacabable proceso de socialización humana.

El barrio (Guararí) emerge como un espacio en el cual este proceso de mediación entre la socialización primaria y secundaria tiene su asidero sociocultural.

Podría decirse que el barrio funciona como puente entre la socialización primaria y secundaria de los sujetos residentes en él. Es la vitrina por la cual, los individuos pueden transitar de un posicionamiento doméstico a uno más extendido o público que les permite acaparar una serie de saberes inéditos solamente ubicables más allá de las instituciones sociales que impregnan las vivencias de la niñez.

Los jóvenes en cuadrillas a través del barrio, visto como espacio de participación, generan sus disputas, contradicciones, solidaridades, en fin, las relaciones interpersonales con los actores de la comunidad, en un marco de trascendencia histórica, esta dinámica de comunicación constante que podemos llamar, retomando a Heller, *vida cotidiana barrial*, es lo que posibilita la emergencia de un espacio, un lugar con sentido común y referenciable a partir de las subjetividades y el roce emocional colectivo.

Es a través del “lugar” o este sustrato de participación social que los sujetos logran incorporarse a la vida social ubicada más allá de lo particular (el Yo), extendiendo la experiencia subjetiva al mundo objetivo y viceversa. Guararí, el barrio, más que una ubicación geográfica, es una condición que determina la situación de los individuos que lo habitan.

Este sustrato barrial es una forma de vida asociada a los imperativos sociales y axiológicos construidos y reproducidos por los sujetos que en él residen a partir de las dinámicas sociales internas y externas, conformando un marco ético y moral específico, unas formas determinadas de enfrentar las diferentes arenas de conflicto cotidiano, en fin, una delimitada caparazón que posibilita el advenimiento de relaciones específicas.

Habitus, subjetividad juvenil y el sujeto cognoscente

El barrio atiende a una realidad compleja en donde se construyen significados y se erigen procesos simbólicos que son aprehendidos por sus habitantes, dichas situaciones suelen ser inaprehensibles para las personas externas al espacio, incluso hay cierta jerga y “juegos” simbólicos juveniles que resultan ininteligibles para otros grupos de actores (incluso juveniles) del mismo asentamiento.

De esta manera, el barrio como construcción simbólica y material establece una red de códigos comunicativos internos de los cuales se apropian los sujetos que en él residen y la cotidianidad funge como la instancia de aprehensión social entre el sujeto y su realidad próxima. Emerge la *vida cotidiana barrial* en una doble función: como *mediadora*, en la aprehensión simbólica de la red de códigos (barrio-sujetos y viceversa) y a la vez como *generadora* (germen social y cultural) de la codificación.

De esta forma, el barrio es una construcción social (recordemos, vivencial y emocional) en vista de los sujetos que en él participan, los cuales crean y recrean el vínculo y los procesos comunicativos dentro de él; pero también el barrio tiende a determinar ciertas acciones en los sujetos, pues es generador y propiciador de un mapa cartográfico e imaginario específico que los individuos instrumentalizan para el proceso cotidiano de comunicación.

La relación barrio-sujeto (entendida la primera como la instancia objetiva y la segunda como la colectividad) sugiere un panorama en donde los hechos sociales e históricos reformulan y determinan ciertas esferas cotidianas y comportamientos de los sujetos, pero a la vez estos sujetos tienen la capacidad de definir rumbos y (re) construir historias desde su situación de agentes.

Esta situación le da preponderancia al sujeto como constructor de su devenir histórico, pero también le da al objeto (realidad objetiva) una importancia medular en tanto *huella* colectivizada, en el entendido de que hay convenciones sociales y culturales dispuestas por los sujetos que no pueden (bajo códigos morales y éticos) ser transgredidos sin imponerse cierto tipo de castigo oficial, no oficial o consuetudinario.

La mediación entre el individuo y el objeto advierte un sentido de importancia compartido, en donde la dialéctica inmanente entre ambos comporta un panorama de influencia mutua definida por los momentos históricos y las injerencias de los sujetos en ellos, esto es, la capacidad participativa y constructiva de este sujeto sociohistórico.

Esta dualidad (barrio-sujeto) emerge en tanto *huella*, es decir, como un conjunto de significados que identifican al uno y al otro en tanto que construcción conjunta; huellas o “marcas” (como me lo mencionara Chuz en conversación informal) que los individuos aprehenden en la interacción cotidiana. Las construcciones sociales (cultura material histórica) imprimen “marcas” en

el acontecer subjetivo, dotando a los sujetos de un conjunto de herramientas particulares que facilitan los procesos socio-comunicativos.

Podría decir que dentro del barrio (Guararí) se genera un *habitus*, "...un capital de técnicas, de referencias, un conjunto de creencias" asociadas a propiedades generadas por la historia conjunta; el *habitus* "implica el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes del juego, de los objetos en juego" (Bourdieu, 2008: 113).

El *habitus*, sistema de disposiciones adquiridas por aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generativos, es generador de estrategias que pueden ser objetivamente conformes con los intereses objetivos de los autores sin haber sido expresamente concebidas con ese fin (Bourdieu, 2008: 118-119).

Este *habitus*, como construcciones y disposiciones cotidianas dadas en la interacción intersubjetiva que determinan e identifican las trayectorias y las disposiciones de los sujetos en su contexto específico, como "*marcas*" de interacción cotidianas, fungieron como las bases epistémicas que posibilitaron mi ingreso al barrio y posterior comunicación con los jóvenes de cuadrillas.

Más allá de los conocimientos adquiridos en la academia en la implementación del método etnográfico y los pormenores de la antropología, fue mi procedencia de barrio lo que posibilitó una comunicación fluida con los sujetos, un *habitus* definido que engloba ciertas condiciones como una jerga común, adscripciones y descripciones convenidas implícitamente, pero ante todo, una determinada forma de empleo del cuerpo y signos corporales que acercaban mi posicionamiento etnográfico al mundo barrial de los jóvenes.

"¿Qué mae³⁵?", me interpelaba Juancho, mientras hacía un movimiento con sus manos que indicaba un saludo a la distancia, acompañado de un gesto facial (un guiño) que complementaba lo verbalizado y la postura corporal (movimiento de manos). Yo intentaba seguir los movimientos de Juancho con el afán de entablar y hacer fluido el proceso comunicativo.

Posterior a ese acercamiento se iniciaba una conversación que fusionaba un lenguaje "formal" (aprendido tanto por Juancho como por el etnógrafo en el transcurso de los procesos de socialización —primaria y secundaria—, claro está, en diferentes contextos) y un lenguaje popular de barrio que asemejaba una jerga prácticamente inaccesible e incomprensible para un sujeto socializado en un contexto diferente al barrial-popular.

"¿En qué anda?", me preguntaba Juancho, "diay mae aquí haciéndole a la vara", contestaba yo... "Ah mae, buena nota³⁶", interpelaba de inmediato Juancho. "Si quiere le caemos a mi choza, ahí está la gente achantada³⁷". "¿De a por derecho³⁸?", contestaba yo... "Di sí mae, no ve

³⁵ Expresión popular costarricense homologable al "güey" mexicano, utilizado incluso como muletilla.

³⁶ Popular costarricense para denotar aprobación.

³⁷ Apostada.

³⁸ ¿De verdad?

que estamos en la vara del domingo y la vara³⁹, diay rata, yo pongo el chante⁴⁰, porque esos maes no viven con los tatas”. “Ah mae sí, diay yo le llevo a la vara, para estar con la gente un rato ahí”...

Este tipo de lógica conversacional se repetía cada vez que ingresaba al barrio y tomaba contacto con los jóvenes. Además del lenguaje cifrado, esto es, la dificultad de entendimiento de las palabras, el tono de las frases y lo dicho tanto por emisor como por receptor, implicaban un ritmo distinto al que, por ejemplo, cotidianamente se maneja en otros contextos diferentes al barrio (trabajo, oficinas, centros ciudadanos, academia y residenciales habitacionales); es una entonación tendiente a hacer énfasis en ciertos pasajes de la conversación, pero ese énfasis no se realiza sólo con la voz, sino, con varias partes del cuerpo (manos, cabeza, ojos).

“¿Vio lo que pasó ayer?!”, le pregunta exaltado Cucho a Juancho con una expresión de sorpresa en la cara, mientras movía sus manos y agrandaba el arco de sus ojos... “No rata, ¿qué pasó?”... “Diay, ¡pichasearon⁴¹ a Samudio!”.... “¿Está loco?!”... “Sí rata, unos maes de La Milpa”... “Esos maes están solos mae, que carepichas⁴² rata, lo dejaron morir solo⁴³”.

Yo provengo de un barrio en transición entre lo rural y urbano ubicado hacia el norte de la provincia de Heredia, la gente del lugar suele referirse a San Pedro de Barva (el barrio en cuestión) como “pueblo”, precisamente, por esa dinámica de transición que aún evidencia rastros de ruralidad.

Esta proveniencia barrial y la aprehensión de sus caracteres simbólicos y materiales hicieron posible la familiarización pronta y la empatía con muchos de los jóvenes en Guararí: esa jerga y ademanes corporales de barrio interiorizados desde mi infancia proveyeron un *habitus* específico que hizo posible la cercanía (*vida cotidiana barrial*) con varios chicos del asentamiento.

Estas reglas sociales interiorizadas cual *habitus*, sirvieron como estrategia de inserción en el campo; más que como técnica metodológica, mi proveniencia de barrio, fungió como un posicionamiento epistemológico que facilitó en gran medida la implementación etnográfica.

Sin embargo, hubo otros momentos en los que mi ansiedad pareció interferir con este *habitus* barrial, lo cual dificultó mi interacción con otros jóvenes de Guararí, pues, en dichas situaciones afloraban otras condiciones que también conforman mi personalidad (académico, etnógrafo).

Hablo específicamente de una anécdota acontecida con muchachos pertenecientes a una cuadrilla de La Lucía. El acercamiento con estos jóvenes lo hice a través de un antiguo conocido

³⁹ Cosa, situación o acción. En ese contexto específico denotaba situación.

⁴⁰ Casa.

⁴¹ Golpearon.

⁴² Cara de pene o “verga”.

⁴³ “Lo dejaron morir sólo”: lo dejaron sólo frente a los chicos contrarios, sin ayuda y protección (ver capítulo III).

integrante de la Garra Herediana⁴⁴. Este joven me presentó a Chuz, un chico de 23 años miembro de la cuadrilla en cuestión. Con Chuz pude conversar el mismo día que lo conocí sobre diferentes temas, entre ellos, la razón por la cual me encontraba haciendo trabajo de campo en Guararí; además de Chuz, conversé con su hermano menor, Yopo, quien me recibió días después en su casa para una entrevista.

La anécdota la repaso a continuación... Chuz me comentaba que su hermano mayor, Lito, se encontraba en Nicaragua, compartiendo e interactuando con jóvenes pertenecientes a una pandilla de Managua. En aquel momento, parte determinante de mi tesis doctoral era poder establecer conexión con este tipo de estilo de vida juvenil tendiente a la movilización transfronteriza en una constante y dinámica producción de significados más allá de las fronteras nacionales⁴⁵.

Recuerdo que, en aquel momento, mi ansiedad fue notoria, ansiedad por establecer contacto desde ese mismo momento con la situación que era trascendental para mi investigación (jóvenes transfronterizos). La razón de mi ansiedad como etnógrafo se debía a que no había logrado contactar, hasta ese momento, jóvenes con las características antes expuestas (ya llevaba dos meses de trabajo de campo, para el momento en que contacté a Chuz)... Y, al hallar a un chico cuyo hermano evidentemente transitaba más allá de suelo nacional y establecía contacto con pandillas de Nicaragua, mi emoción fue muy evidente e incontrolada.

Inmediatamente le dije a Chuz que para mí sería importante hablar con su hermano y entablar una conexión que me permitiera incluso viajar con él y los demás miembros de la cuadrilla que se movilizaban cada cierto tiempo hacia Nicaragua⁴⁶.

En varias ocasiones fui a la casa de Chuz, o bien le llamaba por teléfono, hablaba con él y con Yopo, sobre distintas situaciones, pero siempre terminaba hablándoles sobre mi interés en el tema del viaje a Nicaragua.

Una noche de febrero de 2009, recibí una llamada de Chuz, me comentó que su hermano mayor Lito, estaba preso por delitos menores (asalto, robos, etc.). Yo aún no conocía a Lito, ni lo llegaría a conocer (solamente hablé con ¿él?, en una ocasión por teléfono, precisamente, cuando el joven se encontraba, supuestamente, privado de libertad)... El asunto es que, para poder liberar a Lito, según Chuz, era necesario pagar un dinero a los afectados por las acciones delictivas de Lito, en principio eran 20 mil colones (40 dólares US), dinero que Chuz me estaba pidiendo a préstamo.

⁴⁴ Barra de jóvenes seguidores del Herediano, Club futbolístico de la primera división costarricense.

⁴⁵ Mis objetivos investigativos fueron paulatinamente cambiando debido a que las dinámicas juveniles de la cuadrillas referían a procesos y lógicas sociales diferentes a las nociones que, apriorísticamente, había construido antes de mi inmersión en el campo.

⁴⁶ Tiempo después del trabajo de campo, oyendo la grabación de la entrevista con Loló y para mi perturbada sorpresa, hubo momentos en que le repetía a Loló mi necesidad por contactar a su hermano y poder hacer los viajes a Nicaragua en compañía con ellos. Fueron cinco las ocasiones en que, insistentemente, le repetía la misma intención.

La liberación de Lito implicaba un asunto determinante que Chuz me comentó durante esa “famosa” llamada: “Mae, es que si mi hermanillo no paga esa vara, ya no va a poder ir en 15 días a Nicaragua y mi hermanillo lo pensaba llevar a usted, porque dice que usted es un mae tuanis⁴⁷”.

Yo me daba cuenta de la manipulación explícita (extorsión sutil) sugerida en el discurso de Lito, en ese momento recordé que su hermano menor, Yopo, me decía durante la entrevista que le realicé, que parte de las actividades del grupo liderado por Lito (un grupo de familiares, un tío y un primo, que no tenían relación con la cuadrilla de La Lucía) era realizar desfalcos a tarjetas de crédito de personas residentes en otros países.

Recordé ese extracto de conversación con Yopo porque en el momento de la petición de dinero de parte de Chuz me sentí en medio de una treta que finalmente generaría una especie de desfalco que en aquel momento lo racionalicé como un seguro engaño de parte de los chicos.

Cuando Chuz me pidió el dinero, le dije que le llamaría al día siguiente, para tener tiempo de pensar la situación y tratar de sustraerme de mi necesidad investigativa por localizar a jóvenes con los cuales compartir el viaje fuera de las fronteras nacionales.

Evidentemente, no pude realizar el ejercicio de separarme de mi ansiedad y observar con claridad lo que a la postre sería una especie de estafa.

Le dije a Chuz, al día siguiente de aquella primera conversación sobre el encarcelamiento y la forma de liberar a Lito, “vea mae, yo no le voy a dar los 20 mil colones, le puedo dar la mitad mae, nada más⁴⁸”. Chuz: “Ah mae, claro que sí mae, se lo agradezco; nosotros vamos a conseguir la otra parte... Vieras que mi mama⁴⁹ estaba toda enferma por esa vara, ¿le conté verdad?”. Yo: “Sí, sí mae, usted me contó... ¿Cómo sigue ella?... Chuz: “La llevamos al EBAIS y parece que es del corazón y la presión... Pero ya con eso de que podemos sacar a Lito, pues se va a componer la vara”... Yo: “Pues muy bien mae, más tarde le caigo para darle la harina⁵⁰”... Días después, Lito, según Chuz, salió de la cárcel.

Chuz, una semana más tarde, me llamó por teléfono para decirme que Lito me llevaría a Nicaragua, que en 15 días iría con dos amigos más y conmigo, si yo todavía quería y estaba dispuesto a hacer el viaje. Le respondí que, obviamente, quería ir a Nicaragua con ellos.

La fecha del viaje se acercaba y no recibía ninguna llamada de los muchachos. Decidí llamarlos. Llamé a Chuz y este me dijo que, precisamente ese día irían a comprar los boletos, yo le pregunté por el precio de los boletos del autobús, Chuz me confirmó que valían 8 mil colones (aproximadamente 16 dólares US). Este joven me dijo que le diera el dinero a él y que ellos se

⁴⁷ Buena gente, buena onda.

⁴⁸ En ese momento pensaba que dar una parte y no la totalidad del dinero haría diferencia en la percepción que los chicos pudieran construir acerca del investigador. Al final, dicha situación (dar una parte del dinero) parece no haber influido en dicha percepción juvenil.

⁴⁹ Mamá. En Costa Rica se suele pronunciar con el acento en la primera “a”.

⁵⁰ Dinero.

encargaban de comprarlo; de nuevo me sentí en medio de una estratagema ideada por los chicos para conseguir dinero “fácil”.

Finalmente accedí a darles el dinero de mi tiquete para el autobús. De más está decir, que nunca hice ningún viaje a Nicaragua con estos chicos y que, evidentemente, me quedé esperando la confirmación de la compra del tiquete.

A pesar de lo sospechoso de las diferentes situaciones descritas, yo sentía cierta confianza y empatía por estos chicos por eso terminaba dándoles el dinero; había conversado en diferentes ocasiones con ellos y la relación era muy cordial, por eso no creía (aunque tenía ciertas dudas), por lo menos en un primer momento, de que se trataba de una estafa propiciada por mi ansiedad.

Decidí, después del evento de la compra del tiquete de autobús, romper relaciones con estos chicos y no volver a entrar en contacto con ellos, pues ya la situación trascendía cualquier intento de acercamiento antropológico y sentía que ya no lograría entablar una “adecuada” relación con los sujetos⁵¹.

Hay dos niveles de análisis-reflexión acerca de la situación reseñada anteriormente que quisiera intentar. Uno de ellos se refiere directamente al carácter angustiante de la puesta en escena etnográfica, lo cual tiene que ver estrictamente con el investigador; el otro nivel de análisis, se refiere a un intento de explicación de la “cosa”, o bien, la “realidad” suscitada con los chicos de La Lucía, esto tiene que ver con las dinámicas por ellos desarrolladas (subjetividad).

Con George Devereux (2008) diría que, en este caso, “es la contratransferencia y no la transferencia el dato de importancia decisiva” (Devereux, 2008: 19), esto es, las reacciones inconscientes del investigador en relación con su “objeto” y “sujeto (s)” de estudio, frecuentemente mediadas por la ansiedad, son pocas veces tomadas en cuenta.

Entonces, es de vital importancia reconocerse en el trabajo etnográfico-antropológico y no sólo decir “estuve ahí” como fórmula de validación científica, sino preguntarse sobre qué tipo de sensaciones y emociones (fuerza emocional, vivencias, trivialidades) determinaron la puesta en escena en un contexto específico, pues esa subjetividad también construye textos y contextos de interacción científicamente trascendentales (uno como etnógrafo influye en aquello que estudia).

Quiere esto decir que el mejor —y quizá el único— medio de alcanzar una simplicidad congruente con los hechos es lidiar de frente con las mayores complejidades, mediante el artificio extremadamente práctico de tratar la dificultad *per se* como un dato fundamental, que no debe

⁵¹ Tiempo después, una tarde de marzo de 2011, mientras releía *La sociedad de las esquinas* de Foote Whyte, rememoré este pasaje etnográfico sucedido con los chicos de La Lucía. Cuando Foote Whyte iniciaba su proyecto etnográfico en Cornerville, Doc, su informante más destacado, le hizo un sencillo pero trascendental consejo: “No ‘levante’ (invite) a la gente. No sea demasiado liberal con su dinero”... Foote Whyte responde: “¿Quiere decir que pensarán que soy un tonto?”, “**Si y no debe comprar su entrada**” (Foote Whyte, 1971: 352).

rehuirse sino aprovecharse al máximo, no explicarse sino emplearse a manera de explicación de datos en apariencia más simples.

Por eso el científico debe cesar de destacar exclusivamente su manipulación del sujeto y tratar de entender al mismo tiempo —y a veces primordialmente— a sí mismo qua observador (Devereux, 2008: 20-21).

No se trata de mitigar las reacciones angustiantes del investigador (como si esto fuera posible), o de “dominar” las emociones al mejor estilo del etnógrafo de los Argonautas, creo que la clave es más bien detectar, enfrentar y reflexionar sobre esos eventos conscientes e inconscientes del sujeto cognoscente, no para que dejen de repetirse en el campo, sino para entender que dichas situaciones son parte inherente del trabajo antropológico.

El otro nivel de análisis de la anécdota etnográfica acontecida con estos jóvenes de La Lucía, se refiere a un asunto propiamente del sujeto: la subjetividad de estos chicos.

Después de lo acontecido entre los jóvenes y el etnógrafo, pude reflexionar sobre algunas razones por las cuales sucedieron los hechos de la manera en que ocurrieron. Una de las reflexiones giraba en torno a la condición socioeconómica de los jóvenes en cuestión y la intención de ellos de sacar provecho de una situación determinada, como la “ofrecida” por mi persona, esto es, chicos en condiciones económicas complejas a los que se les presenta una oportunidad de hacer dinero a expensas de una tercera persona.

Por otro lado, pensaba en una culpabilización directa de los sujetos: una “mala” actuación de parte de ellos, una especie de juicio moral pequeño-burgués, pues definía “lo bueno” y “lo malo” desde una condición material diferenciada. A pesar de esta explicación moralista, es necesario destacar algo que queda implícito en dicha acotación y es la agencia de los sujetos, la posibilidad de que los chicos de La Lucía decidieran su manera de actuar a pesar de que sabían, según las disposiciones sociales, que su conducta no era la más “adecuada”⁵².

¿Razones sociales-estructurales y sistémicas (externas) o una explicación totalmente subjetiva partiendo de la libertad y la agencia de los sujetos? Esa es la pregunta de fondo.

Uno se siente tentado a formular una mediación: la consubstancialidad entre las fuerzas sistémicas y la subjetividad de los jóvenes, esto es, que los individuos también entran en contradicción con sus determinantes personales-existenciales, asumiendo una postura responsable y agenciable.

No se trata entonces de la estructura actuando inexorablemente sobre un sujeto pasivo e inerte, tampoco de la prevalencia de un sujeto capaz de elegir y decidir en un mundo

⁵² Recuerdo que días después del acontecimiento (la estafa), me topé con Chuz en el Colegio Nocturno de Guararí, el joven, en aquel momento, bajó la mirada y rehuyó a mi contacto visual.

intersubjetivamente libre, como si no existieran condicionantes sistémicas que obstaculicen dicho tránsito.

Hablo más bien de un sujeto en constante tensión con estos esquemas, donde se gestan negociaciones, en escenarios de contradicción y complejidad, que lo ubican como un ente existencialmente multicompuesto en un devenir social que le exige adscribirse a los requerimientos de su cultura y sociedad, con la posibilidad (como sujeto activo y constructor de esa cultura) de recrear, resignificar y responder a esas circunstancias sociales.

Foucault en las *Tecnologías del yo* (1990) y en *La hermenéutica del sujeto* (2009a), se refiere a las técnicas específicas que los “hombres” utilizan para entenderse a sí mismos; en ese sentido, habla de cuatro tecnologías, a saber, tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos, tecnologías de poder y tecnologías del yo. Estas últimas, sobre las que me extenderé en esta discusión, “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1990: 48).

Para develar las especificidades de las Tecnologías del yo, Foucault realiza, como ya es costumbre en su obra, una arqueología sistemática de las razones y hechos históricos que han posibilitado la emergencia de esta “técnica” en donde la subjetividad aparece, a diferencia de textos estructuralistas previos del mismo filósofo francés como *Las palabras y las cosas* (2010), en una posición diferente, más cercana a una visión de un “individuo que actúa sobre sí mismo” (Foucault, 1990: 49).

Esta subjetividad que Foucault analiza desde la antigüedad (griegos y romanos), tiene que ver con un par de preceptos: “cuidarse a sí mismo” y “conócete a ti mismo”, este último, según el autor, es el principio moral más importante de la filosofía antigua. Lo cual es sugerente en vista de que es necesario primero “cuidarse a sí mismo” para posteriormente “conocerse a sí mismo”, esto implica que en algún momento se produjera una subordinación del primer principio por el segundo (Foucault, 1990).

Ahora bien, “cuidarse a sí mismo” proviene de la noción griega *epimeleia heautou*, que es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo... La inquietud de sí, “va a considerarse como el momento del primer despertar. Se sitúa exactamente en el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño y tenemos acceso a la primerísima luz (...) De una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia” (Foucault, 2009a: 23-24).

La inquietud de sí significa una actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros y con respecto al mundo. Esto implica trasladar la mirada desde el exterior, los otros, el mundo, hacia uno mismo. “La epimeleia también designa, siempre, una serie de acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura” (Foucault, 2009a: 28-29).

Esta noción viene entonces a replantear las prácticas subjetivas: hacerse cargo de sí, más allá de lo terapéutico implícito en el precepto, es hacerse responsable de las experiencias del yo, es una tecnología del yo que parte del sujeto, que lo hace repensarse desde un posicionamiento crítico y activo.

Entre tanto, “conócete a ti mismo”, es una prescripción délfica encontrada en el templo de Apolo (*gnothi seauton*), que “no tenía sin duda en su origen el valor que se le atribuyó más adelante (con el cristianismo). “Conócete a ti mismo” era asumido como un imperativo de prudencia, más que de autoconocimiento” (Foucault, 2009a: 18-19); en los estoicos implicaba una “consideración progresiva del yo”, o dominio sobre sí mismo, obtenido no a través de la renuncia a la realidad sino a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad. “Tiene su meta final no en la preparación para otra realidad, sino en el acceso a la realidad de este mundo”. Por ende, para Foucault, la inquietud de sí es sin duda el marco, el suelo referencial, el fundamento a partir del cual se justifica el imperativo “conócete a ti mismo”. Sin embargo, “en el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental” (Foucault, 1990: 55, 73-74).

El asunto es que el ascetismo cristiano retomó este “conócete a ti mismo” (como autoconocimiento) estableciéndolo como preocupación central (olvidando la *inquietud de sí*, el cuestionamiento constante hacia uno mismo, el aguijón permanente), de esta manera, el “conócete a ti mismo” emerge dentro de la moralidad cristiana como renuncia (Foucault, 1990), es decir, renunciar al sujeto para acceder a la verdad, a Dios:

El cristianismo requiere otra forma de verdad diferente de la de la fe. Cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí. El acceso a la verdad no puede concebirse sin la pureza del alma. La pureza del alma es consecuencia del conocimiento de sí y una condición para comprender el texto (Foucault, 1990: 81).

Lo medular acá es que el cristianismo toma el “conócete a ti mismo” y lo reformula, de manera tal que el individuo renuncie a su subjetividad, en busca de la asunción a un privilegio metafísico, la verdad del sujeto, su salvación: “es un sacrificio de sí, del deseo propio del sujeto” (Foucault, 1990: 88); en consecuencia se deja de lado la inquietud de sí, pues en esta última no

existe renuncia del yo, al contrario, el ejercicio de cuestionarse y preocuparse por uno mismo implica de por sí retornar a la subjetividad.

En este sentido Foucault es enfático: “la verdad no es capaz de salvar al sujeto”. Si se asume, como en la espiritualidad cristiana, que el sujeto no es capaz de verdad pero que ésta es capaz de transfigurarle y salvarlo, “diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo” (Foucault, 2009a: 38).

Esto es, no existe principio metafísico de salvación que sea capaz de proporcionarle al sujeto un acceso a la verdad, el sujeto sólo puede llegar a la verdad a partir de él, de su yo, de su subjetividad. El sujeto no se salva con el cristianismo, esta subjetividad ya no necesita de Dios, necesita de él, no tiene que dejar de ser él, no debe abandonar su deseo.

Esto me parece muy sugerente en virtud de dos elementos: la subjetividad del etnógrafo y la de los sujetos. La inquietud de sí más allá del autoconocimiento del principio delfico supone un constante cuestionamiento de nuestro proceder como antropólogos, es decir, revisar y analizar de manera sistemática nuestro comportamiento en campo (ansiedad, pasiones, emociones, trivialidades), con el fin de preguntarse según lo vivenciado: ¿cuál es mi incidencia en un contexto específico (en este caso Guararí y sus jóvenes?; ¿de qué manera se transfigura, desde mi subjetividad, eso que denomino realidad?; ¿cómo mis pasiones, aquello que Rosaldo llamó fuerza emocional, interfieren en los sujetos que abordo? Para que existiera el engaño, la extorsión (anécdota con los chicos de La Lucía), fue necesario que yo estuviera ahí, interactuando, por eso, considero que es preciso formularse estas interrogantes, no para que no vuelvan a ocurrir, sino para aprender a lidiar con ellas y extraer de las mismas cierto provecho analítico, que no sólo contribuye a entender al investigador; esta reflexión, devenida de la situación con estos chicos, también dice algo acerca de ellos, de la forma de construir e implementar sus subjetividades, pero también, de su uso del poder.

Uno no ve el poder, ve sus efectos, ellos se sentían seguros de su accionar en vistas de que yo, como etnógrafo, no los acusaría, ni los confrontaría. Es acá donde se puede observar un sujeto activo, precisamente esa subjetividad de la inquietud de sí planteada por Foucault que necesita solamente de él para prefigurarse, no abandona su deseo y por tanto es responsable de sus actos. Una tecnología del yo basada en su especificidad, que no se abandona a situaciones metafísicas y adquiere su poder desde él mismo, una determinación que posee una verdad, la verdad del sujeto.

En el siguiente apartado se abordará otra anécdota relacionada con la ansiedad del sujeto cognoscente, además estos datos empírico-etnográficos respaldarán lo anteriormente discutido

sobre esta dimensión subjetiva de los jóvenes en cuadrillas planteada desde la perspectiva foucaultiana.

Cuando el etnógrafo es ¡policía!... Ansiedad en acto

Para marzo de 2009, después de más de dos meses de estar interactuando con los muchachos de La Milpa (ver mapa 3), durante una de las noches en que me encontraba en el lugar, Sofi, delante de otros jóvenes (Coca, Gokú, Mori, Neutrón, Nené y Pipo), me dijo: “¡No, no, aquí usted tiene que vestirse como nosotros!”, en ese momento no entendí el por qué de la enunciación de Sofi, puesto que ya había ido muchas noches a interactuar con ellos y nunca se me dijo nada al respecto. Al poco rato de esa intervención de la chica, los muchachos se fueron, quedamos solamente Sofi y yo.

Sofi entonces me dijo en voz baja: “Ellos le tienen desconfianza porque piensan que usted es del “orga⁵³”. En ese momento no pude reflexionar críticamente sobre esta situación. Lo que sentí fue una profunda frustración y una especie de desasosiego profesional, como un vacío insoportable, lo cual degeneró en ansiedad.

Lo que generó mi cabeza fue una especie de enjambre sin sentido, un momento de caos reflexivo con el cual no supe lidiar. Fue un momento realmente tenso en el que la intranquilidad se apoderó de mis actos. Me sentí inserto en una situación de soledad, a pesar de estar rodeado de jóvenes.

En aquel momento de confusión, no me percaté de que el contacto de estos jóvenes con la institucionalidad y la formalidad hegemónica era muy reducido (complejo también). Es tan débil su contacto con las instituciones públicas del país que éste se reducía a la represión que experimentaban por la policía.

Semanas después de ese evento que provocó mi ansiedad y angustia, Sofi me contó que uno de los compas de la “cuadrilla” había caído preso (hacía ya varios meses), por portación de drogas; un agente del Organismo de Investigación Judicial (OIJ) se infiltró en la cuadrilla y comprobó la práctica de venta de drogas por parte del joven.

Entonces, un etnógrafo que trabaja en la Universidad Pública y que además quiere hacer un trabajo de campo con ellos, que a su vez se presenta diferente a ellos (estética y comportamentalmente), y que por si fuera poco es alto y de contextura física gruesa (así suelen ser, físicamente, los agentes del OIJ), no puede ser más que un policía infiltrado que quiere develar las prácticas cotidianas del grupo.

⁵³ Así le llaman a quienes forman parte del Organismo de Investigación Judicial.

La ansiedad (manifestada en paranoia colectiva) también se apoderó de los muchachos: en el proceso de transferencia y contratransferencia con los sujetos, además de los datos que estaban arrojando sus prácticas culturales por el etnógrafo observadas, emergió otro tipo de información derivado de mi presencia en el lugar. Yo, como agente externo y desconocido provoqué la desconfianza de los muchachos, desconfianza que estaba fundada en actos fuera de la norma (distribución de sustancias en el lugar), pero también en la experiencia previa con la única institución pública, prácticamente, que entra en contacto con ellos: la policía.

Al día siguiente, después del comunicado de Sofi en relación con la sospecha que tenía el grupo acerca de mi condición de espía, me comuniqué vía telefónica con ella; me dijo que los chicos que presumían que yo provenía del OIJ no eran ellos, los “viejos” conocidos de la cuadrilla, sino que al parecer los muchachos que sospechaban de mi presencia eran los que solían interactuar muy poco con los demás miembros de la agrupación y que además tenían poco tiempo de participar en las dinámicas de la cuadrilla.

Esto produjo una falsa sensación de bienestar en mi maltrecho estado de ánimo, pensé, “bueno, al menos son chicos con poco tiempo en la cuadrilla”, sin anticipar que la sospecha para ser instituida no requiere de un sujeto inscrito en un marco histórico determinado en su relación con la agrupación, esto es, el discurso de un chico con poco tiempo en la cuadrilla puede tener cierto grado de relevancia y legitimidad; además Sofi concluyó aquella llamada telefónica con una enorme y casi lapidaria frase: “Esos maes me lo decían en broma... Pero bueno, uno no sabe”, es precisamente este enunciado dicho por Sofi, el que continuó reproduciendo mi ansiedad.

Hay un dicho en Costa Rica que reza: “Entre broma y broma, la verdad se asoma”. Las bromas, como los chistes, conllevan una “verdad” subyacente, por ejemplo, los chistes racistas están lejos de ser “inocentes” como mucha gente lo cree, puesto que reproducen una serie de enunciados que propician la vigencia del racismo, casi como una reproducción inconsciente de la violencia racista.

La “broma” o el tono de jocosidad con que se pudo haber pensado y verbalizado la sospecha de que yo era policía está lejos de ser un enunciado “inocente”, uno podría sugerir que la(s) persona(s) que formuló dicha posibilidad, en medio de su ansiedad⁵⁴, quería salir de dudas y no encontró otra forma de expresar su preocupación más que como una “inocente” broma (tratando de no comprometer su posición en el grupo, recordemos que estos jóvenes tenían poco tiempo en la cuadrilla).

⁵⁴ Semanas después constaté que el joven que había sospechado de mí, desarrollaba cierto tipo de “negocios” al margen de la legalidad, de ahí pudiera explicarse parte de la sospecha del muchacho.

Como etnógrafo es importante comprender que no con todos y todas las participantes en una investigación social se va a generar empatía o, como decía Geertz (1989), *rapport*, en consecuencia, no todos se van a identificar con la investigación y quizás no entiendan del todo las incidencias del proceso investigativo.

Esta necesidad etnográfica-idealista por encontrar empatías en los rostros de “todos” los actores sociales, rememora aquella imposibilidad epistemológica clásica de la antropología: la necesidad de “volverse nativo”.

Con Geertz, “el hecho de intentar descubrir lo que las personas piensan, lo que creen que están haciendo y con qué propósito piensan ellas que lo están haciendo”, tiene absolutamente nada que ver “con el hecho de sentir lo que los otros sienten o de pensar lo que los otros piensan, lo cual es imposible. Ni supone volverse un nativo, una idea en absoluto factible, inevitablemente fraudulenta. Implica el aprender cómo, en tanto que un ser de distinta procedencia y con un mundo propio, vivir con ellos” (Geertz, 2002: 37).

Se haría necesario comprender que la relación con el Otro en la implementación etnográfica está lejos de ser un archipiélago utópico en donde todo sucede, compuesto por islas de sentido y epistémicas construidas desde una perspectiva exótica de la antropología; nuestra presencia, en determinadas realidades, provoca ansiedades, rupturas, encuentros y contraposiciones que, en nuestra disciplina, suelen obviarse.

Dos noches después de la situación referida que provocó mi cuadro de ansiedad, en la cual emergía la sospecha de mi procedencia y se me acusaba de espía policial, volví a La Milpa.

Me encontré con un grupo nutrido de jóvenes, unos 25 muchachos ubicados en las afueras del súper del “chino”. Un muchacho llamado Alfonso me saludó, y al saber que yo venía de Guararí, de “pasar el rato” con otro grupo de muchachos, me dijo: “¡Pero usted tiene compas por todo lado!, mejor quédese aquí con nosotros, la gente Guararí nada que ver”.

La demanda del chico estaba cargada de regionalismo, pero a la vez de empatía, lo que se había puesto en duda tan sólo dos días atrás⁵⁵.

Instantes después, cuando volvía a sentir nuevamente un alivio interno bastante agradable en vista de la afinidad en las palabras de Alfonso, Ernesto, otro joven de la cuadrilla me interpela con un gesto confrontativo de quien sabe que mi posición no le afecta en lo absoluto: “Mae, (aparece nuevamente el tono de broma descrito por Sofi párrafos arriba), a mí no me importa que ande con quien quiera, sólo dígame una cosa, ¿usted es de la ley?”

Esa frase me llevó de vuelta al desierto insoportable de lo real. Mientras los jóvenes reían alrededor, respondí inmediatamente, de manera inconsciente y con una risa discreta dibujada en mi

⁵⁵ Este chico no estuvo presente dos noches atrás, cuando se sospechó de mi procedencia.

rostro: “¡No!, por mi padre que tiene 10 años de muerto”. Después de esa respuesta, solamente una vez más (y que yo me diera cuenta), se volvió a poner en duda mi procedencia de parte de un joven que no estuvo esa noche y que, como se verá más adelante, por su duda hacia mí, fue reprendido por otros jóvenes de la cuadrilla.

Mi respuesta a Ernesto, marcadamente patriarcal, remite a un mecanismo de defensa (inconsciente por supuesto), que probablemente se venía gestando en mi cabeza a partir de la ansiedad y angustia que sentí los días previos.

Dos de los fenómenos que más respeto suscitan en la sensibilidad de las personas en este lado del planeta son, por un lado, la familia y por otro la muerte, y cuando estas dos situaciones se fusionan, la situación adquiere caracteres de verosimilitud. Es decir, mi respuesta a los jóvenes de La Milpa funcionó como criterio irrefutable, pero además surgió la figura del padre ausente, tal como Telémaco que salió de Ítaca en busca de su padre Odiseo, sin la aprobación de su madre Penélope; esto es, el vínculo con el padre y la ansiedad que esta ausencia prolongada denota, lo cual narra la angustia de la existencia misma: la tensión de la vida como viaje hacia la muerte.

Ese lazo angustioso-doloroso de la evocación del padre ausente fue lo que recreó en los jóvenes la imagen de la mentira imposible y la certeza de confianza en el etnógrafo, que tras una maquinación del inconsciente (esto no quiere decir, bajo ninguna circunstancia que soy menos responsable de una manipulación expresa), salió librado y dotado de autoridad ante los ojos de los muchachos que en ese momento se hallaban en el lugar.

Ese mismo día, uno de los chicos de nacionalidad nicaragüense se me acercó y me preguntó sobre lo que estaba realizando en el barrio, yo le respondí en detalle mis propósitos con el estudio (nunca mencioné que era una investigación, más bien un estudio, puesto que investigación suele relacionarse con las pesquisas realizadas por el OIJ), él me dijo que entendía y que cuando yo quisiera él estaba en disposición para conversar conmigo y que antes se tornaba evasivo conmigo porque temía que yo lo fuera a denunciar ante Migración. Nunca tuve la oportunidad de conversar más pausadamente con este joven por diferentes cuestiones logísticas.

Un par de días después, casi a finales de marzo, llegué de nuevo a La Milpa. Estaban Mori, Nené y Guli, además estaba Leo, un joven con el que en una de las noches en las que estaba en La Milpa fuimos a “dar una vuelta” a La Cuenca para comprar marihuana. Esa noche de finales de marzo, Leo (que no había estado en las conversaciones previas con el resto de jóvenes de La Milpa en donde defendía mi posición de universitario y no de policía), me preguntó: “¿Mae, usted es del ‘orga’?, no es que tenga desconfianza, sólo quería saber”. Mori y Nené, sin dejar que yo respondiera y de manera exaltada le dicen: “¡Mae no sea majadero, deje al mae en paz, el mae es

de la U⁵⁶ y está haciendo un brete con nosotros!”. Leo respondió: “¡Tranquilos maes, yo no sabía, sólo quería saber!”.

Esta experiencia vivida con los chicos de La Milpa habla de la ansiedad en las “ciencias del comportamiento”, como diría Devereux (2008), pero también refiere directamente al comportamiento de sujetos que saben jugar con sus cuotas de poder: las preguntas por mi procedencia policial no eran inocentes, su ansiedad les exhortaba a salir de dudas en torno a mi estancia en el lugar, además, ellos entendían que mi posición finalmente no alteraría la de ellos. En síntesis, estos chicos implementan una disposición del yo específica, sujetos que no abandonan sus deseos, responsables de sus dinámicas y activos partícipes de sus vidas, tal como se formulara en el apartado anterior con el precepto “inquietud de sí” foucaultiano que dota al individuo de cierta autonomía relativa.

A continuación se presenta una discusión sobre la conceptualización de juventud que gravita en el imaginario de jóvenes, vecinos y vecinas de Guararí y personajes institucionales, estos aportes etnográficos irán acompañados de reflexiones teóricas; la intención es construir, a partir de lo etnográfico y lo teórico, un panorama conceptual-metodológico que dé cuenta de los sujetos juveniles que habitan Guararí, especialmente, los chicos que conforman cuadrillas en este sector de la ciudad de Heredia.

Jóvenes “a-normales” y *El todo*

Diversas nociones han sido construidas y empleadas para referirse a las distintas culturas juveniles que han emergido en las sociedades contemporáneas. Estos aportes han contribuido a pensar lo juvenil y han abierto novedosas rutas para seguir pensando las incidencias de un sujeto activo, dinámico y portador de agencia cultural.

Autores como Britto (1991), Reguillo (1991 y 2000), Costa Pere-Oriol *et al.* (1996), Feixa (1998), Perea (2007a), Maffesoli (2009), Valenzuela (2007a, 2007b y 2009) y Urteaga (2010), entre otros, han reelaborado, a partir de construcciones teóricas de escuelas clásicas como el estructural-funcionalismo, la Escuela de Chicago y Birmingham, algunos conceptos tendientes a develar el comportamiento de jóvenes diversos agrupados en distintas asociaciones juveniles de adhesión musical, cultural, étnica, política, religiosa o deportiva.

De esta manera, han emergido en el escenario investigativo actual, ciertas herramientas teórico-metodológicas e ideas conceptuales, algunas de ellas de larga data y otras más recientes,

⁵⁶ Es decir, de la Universidad.

que han condicionado estudios posteriores y a su vez han propiciado que el bagaje teórico y metodológico en torno a lo juvenil se renueve de manera constante; me refiero a metáforas como la de tribu urbana⁵⁷, conceptos como subculturas⁵⁸, contraculturas⁵⁹, bandas⁶⁰, colectivos juveniles⁶¹, pandillas e ideas (paradigmas) como el Espacio social juvenil⁶².

En relación con la conceptualización de la juventud en Guararí, la institucionalidad prefiere la utilización de una visión tríplica:

(...) hay tres tipos de grupos, el joven común y corriente, que sigue el modelo de núcleo familiar normal, que tienen sus estudios, tienen sus actividades. Hay un grupo intermedio que, tal vez al estar en su grupo familiar, tiene contacto con los jóvenes que están en agrupaciones, llamémoslas pandillas de Guararí... Tiene relaciones esporádicas, eventualmente se reúnen con ellos, tal vez no incurren en las actividades delictivas; y ya están los grupos de jóvenes que ya están conformados en agrupaciones, en pandillas, que es lo que ha sucedido en Guararí... (Oficial del Ministerio de Seguridad Pública, entrevista personal, 19 de junio de 2009).

Otra visión institucional, pero esta vez desde dentro de la comunidad, esboza una especie de argumento binario en la clasificación de los jóvenes del asentamiento: "...están los jóvenes que están con su familia y están los jóvenes que están sin familia" (Dr. Marín, Dir. del Área de Salud Heredia-Virilla).

Según el Oficial, el joven "común y corriente" es el joven "normal", aquél que sigue las disposiciones normativas de la sociedad representada por las estipulaciones de un patriarcado autoritario que inmediatamente margina a aquellos ¿anormales? que se abstraen de lo normativo.

En el fondo de este discurso oficial que habla de "normales" y "anormales", gravita la idea de lo permitido y lo no permitido, de lo tolerado y lo no tolerado, de lo aceptable y lo no aceptable siempre asociado a las disposiciones normativas.

⁵⁷ La metáfora de la tribu en sí misma permite dar cuenta de un proceso de desindividualización, de la saturación de la función que le es inherente y de la acentuación del papel que cada persona está llamada a jugar en su seno. Está claro que así como las masas están en perpetua eferescencia, las tribus que cristalizan en ella no son estables, y las personas que las componen pueden movilizarse de unas a otras (Maffesoli, 2009). En este sentido pareciera que el contenido del término *tribu urbana* abordaría de manera efectiva ciertas dinámicas de las cuadrillas (como se verá más adelante). Sin embargo, la noción de tribu puede prestarse para un uso peyorativo si se la lee fuera de contexto, pues puede indicar la regresión a un estadio salvaje o "primitivo" de estos sectores de la sociedad, no quiero decir que el término *-per se-* sea despectivo, solamente que puede prestarse para comprensiones inadecuadas del fenómeno.

⁵⁸ En relación con el término "subcultura", José Antonio Pérez Islas argumenta: "El término subcultura proviene de la Escuela de Chicago que lo entiende como la diversidad cultural correspondiente a los grupos sociales ubicados en las áreas de menor integración al sistema; la transposición que se hace a la población juvenil de manera mecánica, implica dos sesgos importantes: el primero tiene que ver con la identificación que se realiza hacia los jóvenes originarios de las clases obreras, donde se dice, predominan conductas y valores de *rudeza* y *rebeldía*; el segundo, es que nunca se ligan este tipo de manifestaciones a las relaciones de producción, sino que se quedan en el nivel descriptivo y psicológico. El siguiente paso es inevitable, pues se añade al concepto el calificativo de *delincuente*, lo que provoca toda una serie de consecuencias moralistas según las cuales la *subcultura juvenil delincuente* es propia de las clases proletarias y sólo de ellas" (Pérez, 1998: 48).

⁵⁹ "(...) el concepto *contracultura juvenil* (...) se empieza a elaborar a finales de los sesenta. En él, se incluye toda la serie de manifestaciones que los jóvenes desarrollan en oposición a la racionalidad tecnocrática que se estaba implementando en las sociedades en ese momento, las cuales van desde los movimientos pacifistas, la liberación sexual, el uso de drogas que amplían los sentidos, hasta los movimientos estudiantiles de protesta, la prensa *underground*, etc. El término referido originariamente al sector universitario pronto se generalizó a todo lo que significaba contestatario" (Roszak, citado por Pérez, 1998: 49). Este término genera una reacción contrapuesta al modelo dominante u oficial, es utilizado bajo un esquema reaccionario que lo margina conduciéndolo por canales excluyentes. Además, es importante recordar que dentro de estas *contraculturas*, existen elementos que reproducen esa cultura dominante a la cual supuestamente se oponen.

⁶⁰ En relación a la *banda*, empleada por diversos autores, entre ellos Reguillo (1991) y Valenzuela (2009), remite menos a una forma de socialización, que a un proceso de criminalización, dotado por ciertos sectores sociales (medios de comunicación fundamentalmente) que han terminado por politizar y sesgar los alcances primigenios del término.

⁶¹ Los *Colectivos juveniles* (Reguillo, 2000), son una forma de agregación cultural significativa para los jóvenes ubicables en ciertos espacios urbanos. *Colectivos juveniles*, no da cuenta de un aspecto trascendental de las agregaciones juveniles: su movilidad; es decir, la itinerancia y la dinámica intrínseca de los jóvenes contemporáneos.

⁶² *Pandillas y Espacio Social Juvenil*, por ser conceptos e ideas relacionados estrechamente con esta investigación, serán discutidos y reflexionados detenidamente más adelante, pues significan sendos aportes a la construcción del objeto del presente estudio.

La ortodoxa moralidad institucional imposibilita el “libre” juego juvenil al ubicar a este sujeto joven al margen de lo “permitido”, de la promesa incumplida del ciudadano modelo, aquel que se encuentra en la cúspide de las valoraciones del poder sistémico.

En el momento en que la línea de vida se separa de la calificación del ciudadano modelo, inicia toda clase de estigmatizaciones referidas en la jerga popular como *vagos*, *delincuentes*, *ladrones*, *pandilleros*; tendientes a cooptar cualquier posibilidad de manifestación juvenil únicamente por la diferencia que subyace en esta en relación con las categorías formales e institucionalizadas.

Así lo entiende esta vecina de Guararí:

(...) es que son muy rebeldes [los jóvenes], son personas rebeldes, entonces digamos la otra vez, una muchacha (...) ella fue a la fiesta, porque yo a fin de año hago una fiesta a los niños, entonces ella me decía que ella quisiera trabajar ahí, que con quién podría conversar y yo le dije: “con los niños”, son más fácil de trabajarlos, porque los jóvenes están pero rebeldes, día ahí pasa un Pastor y los comienza a invitar que a ver una película, que a un paseo y nadie quiere hacer nada, es decir están rebeldes, están en su mundo, en su mundo de delincuencia, en su mundo de drogadicción, entonces no tengo idea cómo pueden ayudarles... (Vecina adulta de Los Sauces, entrevista personal, 20 de abril de 2009).

Lo juvenil, según ideas implícitas en los testimonios del Oficial, del Director del Área de Salud Heredia-Virilla y de la vecina de Los Sauces, está determinado por un “deber ser” construido desde la cultura hegemónica, en este sentido, hay juventudes deseadas e indeseadas, además de un imaginario instituido específico que castiga el comportamiento “indebido” juvenil, concibiendo a lo joven como un sujeto pasivo y “desviado”, esperando de éste, paradójicamente, la realización y conversión futura hacia la figura de ciudadano modelo.

Estas metáforas de lo “normal” y lo “anormal”, de lo “común” y lo “corriente”, más allá de la discriminación y exclusión que prefiguran, manifiesta la postura institucional de la “juventud esperada” y sobre todo, implica que un sector considerable de jóvenes (los “anormales”) se encuentran exiliados de los imaginarios de individuo, ciudadano y persona, es decir, no ingresan en las cartografías de sentido que, autoritariamente, se construyen desde el poder, estipulando cuál es el modelo “apropiado”:

(...) si hay jóvenes que estudian y trabajan; el joven malo es el maleante, el joven bueno es el que estudia y trabaja, el joven que se supera, el joven malo es el maleante, el que asalta, el que usa drogas, que quiebra las ventanas de los buses, el de las patrullas; quiebra los vidrios de las casas, ese es el joven malo para mí. El joven bueno es el que estudia, se supera, que lucha por mejorar su condición socioeconómica por sacrificarse, por salir del colegio, ir a la universidad o, si no va a la universidad, que laboralmente sea responsable, para mí ese es el joven bueno... (Alcalde Municipal de Heredia, entrevista personal, 30 de marzo de 2009).

Lo “bueno” y lo “malo”, clasificación binaria que confina, cierto accionar juvenil, como indeseable (jóvenes que usan drogas, que no trabajan, que no estudian, etcétera): exclusión imaginaria, simbólica y material.

El punto medular, *más allá de la existencia de diversas formas de ser joven en Guararí de Heredia* (como queda manifiesto en los testimonios anteriores), es el esquema “democrático” esbozado por el señor Alcalde, en el cual hay una única juventud posible y tolerada, aquella que no genera conflictos y “problemas” a la institucionalidad.

Esta clasificación binaria (lo bueno y lo malo) hecha desde lo político-gubernamental implica además, una especie de sustracción de la participación en la generación de las problemáticas sociales, culturales y económicas que viven muchos jóvenes en Guararí, pareciera que los únicos responsables de la existencia de jóvenes “malos”, son los propios jóvenes “malos” (lo cual se evidencia también en el anterior testimonio de la vecina de Los Sauces: los jóvenes “están en su mundo”, esto es, separados de un mundo ideal implícito). El discurso del Alcalde se encuentra lejos de la especificidad democrática y tolerante que en apariencia profesa la oficialidad política en Costa Rica.

En este sentido, la tolerancia democrática manifiesta un perfil agotado, desgastado y erosionado, pues esta tolerancia está íntimamente ligada a una génesis religiosa que estimula una puesta en acción totalitaria: ¿quién tolera a quién?, ¿dónde se ubica el sujeto que tolera?, y ¿en qué posición queda el sujeto tolerado? Finalmente, se tolera lo que no debería existir, pero que existe (Marcial, 2004).

Es necesario volver al discurso del oficial del Ministerio de Seguridad Pública. Según el oficial, en Guararí existen tres tipos de jóvenes, por un lado los “comunes y corrientes”, los “intermedios” (que tienen relaciones esporádicas con “pandillas”) y por último, las “pandillas” o los jóvenes pertenecientes a estas agrupaciones.

Es interesante percatarse que estas tres categorizaciones parecieran tener cierta relación con la clasificación desarrollada por Valenzuela (2009) sobre la praxis, los estilos de vida y percepción de las culturas juveniles, claro está, ambos posicionamientos bajo dimensiones diferentes: la del oficial refiere a un sentido pragmático de atención normativa-judicial, mientras que la de Valenzuela remite más a una categorización sociológica que intenta diferenciar ciertas prácticas juveniles.

Valenzuela habla de tres formas de identificación, por un lado, las *identidades proscritas*, aquéllas que son rechazadas por sectores dominantes donde los miembros son objeto de caracterizaciones peyorativas y muchas veces persecutorias. La segunda forma de identificación juvenil, Valenzuela la denomina *grupos tolerados* y son aquellos cuya “presencia no conlleva una posición que implique una toma de posición de los sectores fundamentales de la sociedad global... Sus prácticas no incomodan a los guardianes de la integridad moral o ideológica dominante” (Ídem. 42), por último, el autor habla de *grupos fomentados*, “agrupaciones estimuladas y apoyadas por los

grupos dominantes. Entre estos encontramos diversas asociaciones juveniles insertas en las estructuras de los grupos detentadores del poder... [constituyendo] canales fundamentales para el relevo generacional de los grupos dominantes” (Valenzuela, 2009).

Estas *identidades proscritas* de las que habla Valenzuela serían, precisamente, las cuadrillas de Guararí, colectivos proscritos y censurados que en ocasiones son perseguidos mediática y judicialmente.

Esta clasificación (proscritos, tolerados y fomentados) está relacionada con un constante trabajo de investigación que, sobre las culturas juveniles, ha llevado a cabo Valenzuela (durante varias décadas) y como categorías socio-conceptuales pretenden “aprehender” el fenómeno juvenil dando cuenta de especificidades concretas en la relación culturas juveniles-sistema o estructura social.

Sin embargo, esta tipificación sociológica genera un sesgo cualitativo relacionado con cierta tendencia de “etiquetamiento” mediante la elaboración de teorías y conceptos orientados a la explicación de las manifestaciones socioculturales. Ahora bien, lo que cuestiono no es la formulación de categorías (tendencia explicativa en ciencias sociales), sino, la aparente distorsión de la dinámica inherente a las relaciones sociales, esto es, la imposibilidad de generar conceptos que tiendan a la imbricación de los mundos de sentido. La categorización *proscritos*, *tolerados* y *fomentados* pareciera no contemplar la posibilidad de conjunciones eventuales, efímeras o perdurables en esa concepción tripartita. Además, no se deja espacio para la ampliación de la categorización de grupos juveniles ubicados en los intersticios, en los grandes espacios que esta tríada genera.

Algunos jóvenes se manifiestan al respecto, abordando en sus análisis dinámicas de contrariedad y complejidad que confluyen en una consideración heterogénea de las juventudes de la zona.

Mae, es que díay, no, no, tampoco, todos no mae, no a todos les cuadra la misma vara todo, pero hay uno que otro, que anda con la misma pelota⁶³ de uno y todo, y que digamos no le cuadra tomar, ni nada, pero si le cuadra la loquera (...) no, no, hay unos que no fuman, hay unos que no toman, la mayoría de todos fuman cigarro, pero hay unos que no fuman mota, toman guaro, muy poco ¿ya? No, no, no, díay, es que es variable ya, si es muy variable todo (Javier, joven de Los del Cole).

Los jóvenes transitan por caminos existenciales diferenciados: lo lúdico, lo político, la violencia, la posibilidad de ser agentes activos de su propio devenir, pero ante todo, los argumentos de distintos jóvenes del asentamiento hacen pensar en la posibilidad de pensarlos a partir de formas

⁶³ Pelota: gente, barra o cuadrilla.

conceptuales tendientes a dilucidar este comportamiento dinámico de sus estilos y prácticas culturales⁶⁴.

Fabricio argumenta al respecto:

Mae⁶⁵ sí, diay hay maes que juegan de vivos, que huelen perico⁶⁶, maes que roban, maes que están con nosotros y bretean⁶⁷, que mantienen hasta un chante⁶⁸ mae...

[¿Todos los jóvenes están en grupos?]

Ah, no, no, no, yo conozco gente de casa güevón, sí mae, hay mucho mae también centrado⁶⁹... y jes que uno vive la vida más loca güevón! Diay, no sé, que los maes están más en otras varas, o tal vez estudiando... yo estaba así, estudiando y breteando mae, usted sabe que cuando uno hace algo así, no piensa tanta vara... (Fabricio, joven de La Lucía, entrevista personal, 25 de junio de 2009).

Las cuadrillas juveniles con las cuales se trabajó para esta investigación tienen una composición diversa, como lo menciona Fabricio; por ejemplo, algunos de los chicos de La Milpa y La Lucía a la vez que participan de la cuadrilla, estudian (secundaria o universidad), otros, integran equipos o barras de fútbol de la zona, o hacen deportes alternativos como *skate*, asisten a algún templo cristiano, o bien, desarrollan alguna actividad extranormativa, algunos tienen su propia casa y familia, otros aunque no participan en alguna cuadrilla consumen a diario diversas sustancias (legales e ilegales), es decir, no se reducen a una sola calificación, la dinámica cultural es quizás la situación más sobresaliente de la *fuerza emocional* desplegada por estos jóvenes.

El argumento de Fabricio, además de expresar esa heterogeneidad en las aprehensiones juveniles, resalta el carácter “centrado” en oposición a la “vida loca” que “no piensa tanta vara”... ¿qué es lo que subyace en esta *oposición* referida por este joven? Se podría argumentar, con simpleza, la oposición lúdico-institucional, sin embargo, uno se siente tentado a pensar en una especie de transgresión de la formulación cartesiana “pienso, luego existo”; con Beck (2003), el sujeto de la segunda modernidad (la no linealidad) esgrime un sonoro y sencillo “existo”, pues no tiene tiempo para pensar. El individuo de la segunda modernidad, según Beck (2003), no tiene tiempo ni espacio para reflexionar, debido a que es obligado a la toma rápida de decisiones, a lo instantáneo.

A partir de mis observaciones etnográficas y los testimonios juveniles, abogaré por una postura alternativa a la de Beck (para hacer referencia al sujeto joven de Guararí) y diría que el proceso de reflexión juvenil en la segunda modernidad, aunque limitado en ciertos contextos, existe.

⁶⁴ Margulis y Urresti argumentan al respecto: “...no existe una única juventud: en la ciudad moderna (y otros espacios sociales) las juventudes son múltiples, variando en relación a características de clase, el lugar donde viven y la generación a la que pertenecen y, además, la diversidad, el pluralismo y el estallido cultural de los últimos años se manifiestan privilegiadamente entre los jóvenes que ofrecen un panorama sumamente variado y móvil que abarca sus comportamientos, referencias identitarias, lenguajes y formas de sociabilidad” (1998: 3).

⁶⁵ Expresión empleada en Costa Rica para referirse al conocido o al amigo. Es el homólogo al “güey” mexicano. “Mae” proviene de “maje” que significa “tonto”, este “maje” ha tomado un giro semántico distinto, vía resignificación social, que lo ha catapultado como una expresión de uso común en diferentes espacios de la sociedad costarricense; en algunos círculos sociales “mae” es sistemática y constantemente empleado, casi como muletilla.

⁶⁶ Cocaína.

⁶⁷ Trabajan. Bretear: trabajar.

⁶⁸ Chante: casa. En esta acepción: hogar, familia.

⁶⁹ Ubicado según las disposiciones formales instituidas, lo cual se tiende a ver como contrario de “la vida loca” de la que habla Fabricio.

Cierto es que el sujeto joven se encuentra constreñido por una multiplicidad de factores (sociales, culturales, tecnológicos, políticos) que determinan el posicionamiento de este actor en cuanto a sus elecciones más inmediatas, pero esto no implica que el joven deje de elegir-pensar su situación y se *arroje* a un sinsentido de emociones efímeras; la misma adscripción de muchachos a diferentes agrupaciones (cuadrillas, pandillas, *skates*, *skinheads*, equipos y barras de fútbol) es una decisión política pensando en las repercusiones que conlleva cualquier tipo de adscripción-aceptación social y cultural.

Beck acierta en la reformulación del famoso pasaje cartesiano: ya no es la mediación racional de una subjetividad emergente, el pensamiento como referente transcendental, pero cierto es también que el sujeto (juvenil en este caso) no pasa por un transe existencial carente de reflexividad, así lo demuestran los recuentos etnográficos y los testimonios de jóvenes en Guararí.

Entonces... ¿Qué significa ser joven para algunos chicos que residen en Guararí? Fabricio inicia la reflexión al respecto:

Diay mae [ser joven], lo mejor, es que es la vida de uno... mae, igual, en Guara está todo, usted escoge su camino, porque en Guara usted se puede hacer asaltante, y se puede hundir en la droga, a como puede disfrutar, como disfruta, por ejemplo la gente, diay... como cada quien, bajando ahí a la escuela con la gente, con los compas, tomando y fumando, diay le cuadra a uno, igual puede seguir en esa vida, pero igual uno tiene que saber, que uno está joven, pero que ya se va haciendo viejo, y hay que... también uno quiere hacerse su familia, llegar a una meta ahí con el estudio, diay pero uno, ¿Ya?, lo que yo pienso por el momento uno disfruta la vara (Fabricio, joven de La Lucía).

“En Guara está *todo*”: se refiere a un conjunto de posibilidades ofrecidas y dispuestas en el escenario de participación inmediata, la no existencia de opciones absolutas que determinen *per se* la escogencia de los jóvenes en el asentamiento.

En este sentido es interesante observar que dentro de estas opciones ofrecidas por el escenario para los jóvenes de Guararí, se encuentren el “hacerse asaltante”, “hundirse en las drogas”, etcétera, situaciones que simplemente no deberían ser opciones para los jóvenes de ningún barrio, comunidad o pueblo en un país amante y respetuoso de la libertad y la democracia como rezan los discursos políticos en Costa Rica.

Esta multiplicidad de “opciones”, de las que habla Fabricio, pareciera avizorar a un sujeto que define libremente su posicionamiento en el mundo, que puede escoger libremente las acciones que definirán su vida, sin embargo, la alusión de Fabricio hacia lo inexorable del proceso de envejecimiento y la referencia a la familia y el estudio (como metas), hablan también de un individuo coartado en su fin (con un marco de escogencia limitada) por las exigencias de la Cultura, la elección acá estaría determinada por un elemento que está más allá de ella: la estructura social y, en consecuencia, lo instituido (el deber ser). El futuro, según Fabricio, se experimenta como un devenir paradójico: impuesto por un lado y modificable por otro.

Lo anteriormente mencionado posibilita que esta investigación defienda la tesis de que los jóvenes en cuadrillas, si bien manifiestan contraposiciones hacia el sistema y sus imperativos, tiendan a retornar a lo instituido, es decir, su posicionamiento en este mundo se dicta desde una dimensión estética que deja intacta la ética normativa nacional, su *fuerza emocional*, lo trivial y contingente se expresa en el instante pero no reformula el mito fundacional de la sociedad (en el capítulo III se abordarán en detalle estas ideas).

Emerge un sujeto juvenil en el dilema de su posicionamiento en este mundo, entre aquel que elije y aquel constreñido a las reglas instituidas. No es el sujeto juvenil del fragmento, ubicado en lo fraccionado de un escenario que se construye como un *collage*, como si las historias fueran un simple resumen de hechos esporádicos que se perfilan en segmentos.

Este sujeto juvenil descrito por Fabricio pareciera emerger como la idea del *Aleph* de Borges (1998), ubicable en un pequeño escenario en donde *todo* sucede. Lo juvenil en Guararí, tal como lo manifiestan las narraciones de los actores, es una conjunción de formas, estilos, aprehensiones, vivencias y resistencias que se establecen dentro y fuera del barrio, en los diferentes horizontes de sentido juveniles.

Diferentes realidades que se cristalizan en los procesos vivenciales de los sujetos, un conjunto de situaciones que confluyen en un tiempo y espacio específicos a partir de lo cual se construyen diversas formas de ser joven. El *todo*, como mención metafórica, identifica los imponderables cotidianos, pero también las certezas sobre las cuales se elaboran los imaginarios juveniles. *El todo* no es más que las circunstancias simbólicas y materiales que son experimentadas como totales.

Bueno, diay, para mí ser joven en Guararí, prácticamente es tener muchas broncas, porque diay más que nada la juventud es la que tiene broncas aquí, por la droga y toda esa vara, ese es el problema de ser joven, porque ya uno tal vez, que, con unos treinta años, está uno más maduro, y digamos no se mete tanto en problemas y la vara... (Yopo, joven de La lucía, entrevista personal, 30 de enero de 2009).

En este testimonio se advierte un escenario un poco diferente al referido por Fabricio. Yopo hace mención de un contexto que ofrece muy pocas variables para escoger, con la impresión final de una juventud con un marco electivo limitado (lejos del optimismo en la parte inicial del testimonio de Fabricio). La diferencia entre estos actores pudiera radicar en el poder adquisitivo. Fabricio ostenta un nivel económico mucho más favorable (clase media) que Yopo (clase baja o pobre)⁷⁰.

⁷⁰ Durante mi estancia etnográfica en Guararí, pude observar que algunos jóvenes en condiciones socioeconómicas significativamente desfavorables hacían alusión a la posición económica favorable de otros miembros de la misma cuadrilla. Por ejemplo, uno de los chicos de Los del Cole, me decía que él no tiene ni había tenido nunca la vida de Fabricio, yo le pregunté por qué, él me respondió que Fabricio lo ha tenido *todo*, "sus papás siempre lo han mantenido y le dan todo". Esto para mí fue una especie de reclamo, pero a la vez de denuncia, que prefigura las diversas formas de ser joven en Guararí, las cuales pasan, aunque no exclusivamente, por el filtro de lo económico.

Esta diferenciación de clase pudiera indicar una distinta aprehensión en la forma de ser joven en un escenario urbano-popular como Guararí; los accesos materiales implican dificultades u oportunidades específicas que culminan determinando en alguna medida los trayectos juveniles.

Sofi (única mujer en cuadrilla entrevistada para esta investigación), por su parte, matiza la posición de Yopo, sin llegar al optimismo planteado por Fabricio: *“aquí usted tiene dos caminos o se divierte a lo vacilón o al tranquilón o se mete a la droga porque aquí hay muchos muchachos de 14, de 15 años que ya están viviendo en la calle drogadictos, fumando piedra...”* (Sofi, joven de La Milpa, entrevista personal, 26 de enero de 2009).

Es interesante que se reitere en los testimonios esta noción de una escogencia limitada, una posibilidad de elección estrecha y determinada en buena medida por las circunstancias sociales y económicas del barrio.

Pareciera entonces que, a pesar de estas diferencias socioeconómicas en las subjetividades juveniles de Guararí, el espacio (sus “ofertas” culturales, sociales, materiales y simbólicas), es experimentado, volviendo al cuento de Borges, como el lugar, el punto en el que confluyen todos los puntos y desde el cual se puede experimentar una especie de comprensión simultánea del todo.

Por eso el barrio se vivencia, desde la fuerza emocional, desde un sentido de completud, donde “no hace falta nada” (aunque contradictoriamente, como lo manifiestan Yopo y Sofi, el asentamiento carezca de muchas cosas -materiales fundamentalmente- expresadas en una sensación de oportunidades limitadas); aún así, *el todo* como experiencia de la *vida cotidiana barrial*, es respaldado en el dramatismo de frases como: “el barrio es mi vida”, “el barrio significa todo”, “yo nunca me iré de aquí” enunciadas por algunos jóvenes del asentamiento.

El todo, además de prefigurar diversas aprehensiones desde la perspectiva juvenil, imposibilita la enmarcación del tiempo y las prácticas juveniles en dimensiones absolutas, más bien, el recuento juvenil se refiere a la variabilidad y diversidad donde *todo* puede suceder, incluso la cercanía entre miembros de cuadrillas rivales (por ejemplo, existen relaciones entre muchachos de La Milpa y Guararí, a pesar de que son barrios que mantienen disputas constantes –ver capítulo II-).

De esta forma, en Guararí existen diferentes formas de aprehender el tiempo de parte de los jóvenes, como he referido, hay jóvenes que se integran a grupos determinados dentro de la comunidad, otros que prefieren no hacerlo, pero hay quienes se mantienen en una especie de itinerancia: entran y salen del tiempo institucional para adentrarse al tiempo de las agrupaciones (cuadrillas, barras, entre otras) y viceversa.

El caso es que los jóvenes de Guararí se mantienen en una continua negociación con los diferentes mundos de sentido en los cuales interactúan. Su comportamiento en el barrio, por citar un ejemplo, difiere al experimentado en un espacio institucionalizado como la escuela:

(...) digamos muchas de las personas, que pertenecen a esas cosas [agrupaciones juveniles], no continuaron sus estudios, tal vez llegaron al cole, algunos lo terminaron, pero muchos no continuaron sus estudios y si lo hubieran hecho, no se involucrarían tanto, en esas cosas, porque tendrían otras cosas en que invertir su tiempo, entonces, el no continuar sus estudios, este... tal vez les cueste más conseguir trabajo, o consigan trabajos, no sé, di muy difíciles, o cosas así, entonces eso podría llevarlos, a mantener la pobreza, no surgir de ahí... (Joven de La Lucía).

Los jóvenes transitan por los distintos escenarios de la ciudad (cotidianidades) no sin enfrentarse a contradicciones y tensiones que generan un serie de disputas existenciales (subjetividad, el Yo) y sociales (con las instituciones, estructura), que terminan reproduciendo un conjunto diverso de sujetos juveniles según sus adscripciones, gustos y estilos:

(...) habían problemas de barras⁷¹ entre La Ultra⁷² y La Garra, más que todo, ahí no se mueve La Doce⁷³, ahí hay algunos lingüistas⁷⁴, pero no se mueven... Han habido pleitos ahí, más que todo, cuándo La Ultra se reunía en Los Lagos, porque se hacían las aglomeraciones, y hay muchos garreros en La Milpa, me parece, aparte de ultras, hay muchos garreros, entonces, ahí se producían roces (...) después, grupos sociales en Guararí, como es los Skates, por la parte de abajo, por El Roble, hay cierta comunidad Skinhead, no sé, es lo que hay, en La Lucía hay un montón de Chatas, inclusive se hacen ciertas diferencias entre los del reguetón y el dancehall, pero en realidad es como parecido, en cambio los Skates y los Skinheads, sí son más diferentes, me supongo que usted sí conoce, bueno supuestamente, lo que pasa es que a mí no me consta, pero, ahí se da que esa estupidez, de que los Skinheads, les pegaban a los que parecían Emos, o sea, de hecho hubo un tiempo, cuando yo salí del cole, que yo tenía el pelo largo y tenía una pava [fleco], entonces ya me decían que no bajara por ahí porque me podían pegar, aunque yo no era Emo... (Joven de La Lucía).

Esta diversidad de formas juveniles, que narran escogencias agregativas (agrupaciones juveniles) diferenciadas y políticamente instituidas, están relacionadas, como ya se ha expuesto, con esta idea de *El todo* y la idea de la emergencia de un sujeto juvenil que reformulaba la expresión cartesiana “pienso, luego existo”, por un existo que, a diferencia de lo esbozado por Beck, tiene tiempos y espacios (reducidos) para la reflexión.

La evidencia etnográfica ha puesto de manifiesto la existencia de un sujeto joven ubicado en la conjunción de varias nociones entre ellas, la de *El todo* y el carácter existencial pos-cartesiano del sujeto de la segunda modernidad de Beck: un sujeto polifónico tendiente a la aprehensión diferenciada de sus procesos y tiempos cotidianos, tendiente a la reflexión, pero también a la vivencia extática (“vida loca”, fuerza emocional), que hace pensar en la disposición de una panorama existencial en donde *todo* sucede (totalidad en el imaginario juvenil), en la cual los jóvenes se sienten arrojados.

⁷¹ Agrupaciones juveniles que se adscriben a uno de los clubes del escenario futbolístico nacional.

⁷² La Ultra Morada: Barra oficial del Deportivo Saprissa.

⁷³ La Doce: Barra no oficial de Liga Deportiva Alajuelense.

⁷⁴ Aficionados de Liga Deportiva Alajuelense.

Los jóvenes manifiestan un tiempo lejano de la concepción lineal de la “primera modernidad”, más cercano a la no linealidad de lo que Beck denomina como segunda modernidad: “un sujeto que está tan constantemente en movimiento que tiene poco sentido hablar de una posición del sujeto”... en síntesis, un individuo “nomádico” (Beck, 2003: 13).

Algunos antecedentes investigativos de las “cuadrillas”

A continuación se hará referencia a ciertas investigaciones empíricas que, a pesar de no tratar directamente la temática y objeto que esta investigación aborda, se han aproximado al conocimiento de ciertas lógicas y comportamientos culturales de los jóvenes de sectores urbano-populares en Centroamérica y Costa Rica⁷⁵.

En relación a los estudios centroamericanos, estos han estado enfocados en la violencia reproducida por estas agrupaciones, llamadas, en la mayoría de las ocasiones, “pandillas”. Me parece importante rescatar algunas de las ideas de estas investigaciones, con el fin de posicionar metodológicamente el presente estudio.

Diversas instituciones (ONG's, organismos estatales, etc.) dentro de los países centroamericanos han desarrollado estudios que tienen por objetivo comprender los comportamientos, situaciones sociales y la violencia desarrollada por las “pandillas” del área. Estos acercamientos se han llevado a cabo con motivo de la presencia, principalmente en el norte del istmo, de los grupos juveniles llamados “maras”.

En un estudio con un énfasis cuantitativo, Coto (2005), realiza una aproximación sociodemográfica de la juventud centroamericana considerando elementos como el empleo, la pobreza, la salud, la educación y el marco jurídico. Dicho estudio pretende “comprender” a la juventud para la elaboración de políticas públicas tendientes a mejorar la situación de los sujetos juveniles, sin embargo, el tratamiento vertical de “su objeto”, es una limitación importante de este estudio.

Algo similar sucede con otros estudios ubicados en una tendencia institucionalizada: CEPAL-OIJ (2004) y Calderón (2003); los cuales, desde una visión desarrollista intentan mirar a ese sujeto emergente de la sociedad, recayendo en una visualización sistémica-estructuralista:

Entre la diversidad de “juventudes” que coexisten en los países latinoamericanos y caribeños, se advierte una gran diferencia en la estructura de oportunidades, la formación de capacidades individuales para aprovechar

⁷⁵ Es importante aclarar que son dos los estudios que abordan un temática estrechamente relacionada a la planteada por esta investigación, estos son los trabajos de Garro (2006 y 2008) y Rodríguez y Solano (2006), quienes, además de desarrollar sus reflexiones alrededor de sujetos juveniles, utilizan una estrategia metodológica enmarcada en la etnografía y ubican sus aproximaciones en sectores urbano-populares del Valle Central de Costa Rica (Guararí pertenece geográficamente al Valle Central); por estas razones, la discusión sobre estas pesquisas es más extensa y reflexiva en relación con los otros estudios que en esta sección se presentan.

esas oportunidades, y los espacios para realizarlas. Entre los diferentes grupos de población joven, es habitual que no compartan beneficios, ni metas, ni futuro. Casi se podría agregar que no comparten el sentido de pertenencia a la misma sociedad, porque evidentemente no se trata de "la misma" sociedad.

Esta situación atenta seriamente contra el desarrollo del capital humano, de la estabilidad y del futuro. La pobreza en general, pero muy particularmente la pobreza de los jóvenes, además de ser una deuda social pendiente y un grave riesgo, es una amenaza para la gobernabilidad y la democracia (Calderón, 2003: 13).

Uno de los estudios sobre juventud de la región centroamericana más sugerentes, es el editado por Moro (2006), una recopilación de textos que presenta a autores como Hopenhayn, Kessler, Saraví, Cruz y Carranza, Rocha, entre otros; los cuales realizan sendos acercamientos a la problemática de la violencia en las juventudes (pandillas) centroamericanas.

La propuesta de este grupo de investigadores es metodológica y teórica. Intentan, desde sus respectivos objetos (comportamiento de las maras, dinámicas e identidades juveniles, construcción de grupos pandilleros, etcétera), hacer una síntesis que permita "aprehender" la situación de la juventud centroamericana en busca de políticas públicas que posibilite mejorar la existencia material de los grupos juveniles de la región⁷⁶, elaborando una crítica al papel radicalmente agresivo de las políticas empleadas por los gobiernos centroamericanos para el control de las agrupaciones juveniles⁷⁷.

Costa Rica, quizás por la situación menos compleja que vive en materia de violencia juvenil objetivada en estas agrupaciones denominadas común y popularmente como pandillas⁷⁸, ha estado casi ausente de esos esfuerzos investigativos. Los acercamientos nacionales alrededor de la temática se han limitado a documentos "periodísticos" e investigaciones esporádicas que realizan aproximaciones más generales en torno a la temática.

Monge Bermúdez (1993), desde el derecho, realiza un estudio en donde se evidencia una postura conservadora del autor en torno al tema de la "delincuencia juvenil", asumiendo a lo joven desde una postura moralista y estatista que cuestiona su "inherente carácter desviado". Esta investigación adolece de una visión desde lo juvenil que posibilite una perspectiva que trascienda la visión jerarquizada desde lo sistémico-estructural. A pesar de estos vacíos metodológicos y epistemológicos es importante destacar esta investigación como uno de los primeros intentos por abordar la temática juvenil en Costa Rica durante la década de los 90 del siglo pasado.

⁷⁶ Un estudio digno de mención, aunque trascienda las fronteras del istmo centroamericano, es: "Las maras. Identidades juveniles al límite", coordinado por José Manuel Valenzuela Arce, Alfredo Nateras Domínguez y Rossana Reguillo Cruz (2007). Este texto, que expone la situación de las maras en Latinoamérica desde el punto de vista de diferentes autores, es un aporte teórico importante para el estudio de estos grupos, en donde se visualiza al objeto, desde su misma génesis y devenir contemporáneo, alejándose de interpretaciones que reducen la mara a la violencia o situaciones conflictivas.

⁷⁷ Según esas investigaciones, la tendencia seguida por los Gobiernos del norte de Centroamérica, en relación con la problemática de las maras, ha sido el control represivo caracterizado por la carencia de diálogo y concertación. Inclusive los nombres de las políticas emanadas desde los Gobiernos advierten ese panorama de intolerancia y discriminación. Ejemplo de ello son los planes para contrarrestar la acción violenta de las maras, los cuales, han llevado nombres como "Mano dura" en El Salvador, "Plan Escoba" en Guatemala y "Cero Tolerancia" en Honduras (Cruz y Carranza, 2006: 134).

⁷⁸ Es sugerente que, el motivo fundamental del estudio de estos grupos sea la violencia, es decir, los jóvenes en Centroamérica son importantes a partir de la violencia que generan. Es quizás por este motivo que, en Costa Rica, desde las instancias públicas y académicas, los esfuerzos por "comprender" dinámicas juveniles sean muy reducidas, situación contrapuesta a la experiencia de los países del norte centroamericano, en donde los estudios sobre maras y pandillas son más notorios.

Arguedas Ruano (1998), desde la ciencia política desarrolla un análisis más crítico y menos funcionalista que el anterior para dar cuenta de las deficiencias del estado para implementar políticas públicas juveniles más allá de lo asistencial-represivo. El autor cuestiona el modelo autoritario impulsado por el estado costarricense (años de 1993 a 1997), para enfrentar la problemática de la violencia y delincuencia de las pandillas que, en aquel momento, mediáticamente, se conocían como “chapulines⁷⁹”.

Sobre estos jóvenes urbanos mediáticamente cosificados durante de la década de los 90, Cháves (1996) desarrolla un breve escrito intitulado “Chapulines: delincuencia y drogas”, donde *intenta* mirar más allá de los estereotipos con que se solía calificar a estos muchachos (delincuentes, drogadictos, entre otros).

A estos chapulines se les mencionaba, en los medios, “como devastadores de la seguridad social en San José”. De esta forma, “la palabra “chapulín” se convirtió en una forma de estereotipo”, con la cual, se señala a los jóvenes encasillándolos en un conjunto de imágenes, “por medio de las cuales se les califica como delincuentes, marginales, adictos, peligrosos, improductivos” (Cháves, 1996: 42).

Según la autora, los “chapulines” refieren a una plaga asociada a la conjunción grupal (como sucede con las maras): “chapulines, menores que no asisten, regularmente, a centros educativos, deambulan y por lo general viven en las calles, son jóvenes infractores” (Cháves, 1996: 43).

El planteamiento de Cháves se desagra desde un posicionamiento estructuralista:

Encontramos que la marginalidad signa a quienes están inmersos dentro de ella. Para los jóvenes, el proceso de construcción de su identidad se dificulta en tanto se enfrentan con la carencia de recursos socioculturales para la solución de sus problemas vitales. A la vez, se enmarca dentro de un contexto social, en el cual la adolescencia se queda conceptualizada con ambigüedad, el joven “es y no es” valorado en una perspectiva adulta y no propia. [Se plantea entonces una...] Doble marginalidad porque se encuentran excluidos en una realidad sumamente carente de oportunidades y recursos, tanto los adultos como la sociedad no les brindan un espacio propio y tampoco les ofrecen los instrumentos para insertarse en la realidad en que viven. Esta situación cierra las posibilidades de una vida mejor que ellos pueden proponerse (Cháves, 1996: 44).

Esto dificulta la posibilidad de evidenciar razones subjetivas que hablen de las vivencias de estos “chapulines” (su agencia por ejemplo), esto es, visualizar sus mundos de sentido desde la observancia de las dinámicas de los actores sociales. Más aún, cuando la propia autora agrega:

⁷⁹ Los “chapulines” emergieron en la escena social costarricense durante la década de los 90. Eran grupos de jóvenes (entre 12 y 17 años) que provenían de zonas urbanas-populares del Valle Central de Costa Rica. Estas agrupaciones de jóvenes (profundamente estigmatizadas por la opinión pública) solían desplazarse fuera de sus barrios para realizar sus actividades en los centros urbanos de San José, Heredia y Alajuela. Según los medios de comunicación masiva estos “chapulines” representaban un serio peligro para la ciudadanía por los actos que cometían, como hurtos y robos en centros urbanos. Los “chapulines” eran considerados como agentes del mal que propiciaban una serie de conductas que debían de ser vigiladas, de ahí la implementación de políticas y acciones represivas de parte del estado costarricense. Muchos de estos jóvenes fueron encarcelados en el sistema penitenciario juvenil en Costa Rica. De un tiempo para acá, los “chapulines” desaparecieron de la agenda mediática costarricense, sin embargo, la significación de la palabra “chapulín” fue internalizada en el imaginario social y cultural de la ciudadanía. De esta forma, en ocasiones, cuando se evidencia alguna acción juvenil “desviada” (robos, hurtos, violencia, etc.), la gente suele referirse a dichos jóvenes con el epíteto de “chapulines”: “esos son chapulines que andan haciendo diabluras”.

Tomando en cuenta todo lo expuesto, podemos señalar que, a pesar de que los medios de comunicación definen a estos menores, como un serio peligro para la seguridad del resto de ciudadanos, las características con las que se ha definido a los llamados “chapulines”, si bien no justifican su proceder, sí logran brindar una posible explicación de este fenómeno social.

En relación con lo anterior, podríamos establecer que las condiciones de privación en las que la mayoría de ellos crecieron, así como la carencia de figuras adecuadas (protectoras, contenedoras y vehiculizantes) que pudieran ofrecerles instrumentos con los que apropiarse de su realidad en forma efectiva, les llevaron a buscar otro tipo de “soluciones” para sus problemas vitales (Chávez, 1996: 45).

Lo anterior además de conservador es victimizante de los jóvenes denominados como “chapulines”, el sujeto acá aparece como incapaz de pensar y reformular por sí mismo su proyecto de vida, en el tanto, necesita de otro, que aunque no se establece en el texto anterior, pareciera ser adulto.

Además, pareciera haber una complicación metodológica de fondo en la discusión de Chávez: la autora construye sus ideas a partir de “datos” obtenidos en medios de comunicación (los mismos que han contribuido a la cosificación instrumentalista de los “chapulines”) para finalmente legitimar lo que los medios dicen, es decir, no existe un trabajo de campo que contraste la información periodística, misma que es asumida, finalmente, como real.

Posterior a estos estudios, Calvo, Latendre y Zúñiga (2003), realizan una aproximación de corte asistencial (desde el trabajo social), la cual, a partir del proceso investigativo, intenta dictar pautas para poder intervenir en la desventajosa situación (social y cultural) de sujetos (pandilleros de Finca San Juan y Metrópolis 1 en Rincón Grande de Pavas, sector central de la capital costarricense) que son percibidos, por las autoras, como “víctimas de diferentes condiciones socio-estructurales”.

A pesar de la posición en la que se ubican estas autoras en relación a su objeto y sujetos de estudio (jóvenes como víctimas que necesitan ser intervenidos), es necesario destacar la idea por ellas elaborada de la barra (pandilla) como “una solución o un elemento de contención para las angustias de estos jóvenes”.

Esto es particularmente sugerente pues implica la aceptación de la idea de la barra o pandilla como generadora de alianzas juveniles, solidaridades grupales, esto es, como soporte existencial de jóvenes que ven en estos grupos una opción real para generar comunidad, lealtades, desavenencias, en fin, para crear sociedad.

En un estudio más reciente sobre la misma temática de agrupaciones conocidas como pandillas, barras o, como prefiero llamar acá, cuadrillas (a partir de la información etnográfica), desarrollado desde el ITESO (Universidad Jesuita de Guadalajara) Garro (2006) intenta un acercamiento a la identidad de jóvenes en contextos de pobreza.

La autora se ubica en el mismo espacio geográfico de la investigación desarrollada por Calvo *et al.* (2003): Rincón Grande de Pavas. La descripción detallada de los tiempos sociales en

los cuales interactúan los jóvenes (tiempo institucional y no institucional) es interesante. Sugere también es el aporte en su Estado del arte sobre las investigaciones desarrolladas en el país acerca de la temática juvenil desde los años 90 hasta la actualidad investigativa de la autora, las cuales, muy acertadamente desglosa en tres momentos específicos: Políticas públicas y legislación, Participación juvenil y Estudios culturales (en este tercer tiempo podríamos ubicar esta investigación de Garro, precisamente, por el enfoque cualitativo implementado tendiente a explicar situaciones culturales manifestadas por los jóvenes).

Estos dos aportes me parecen trascendentales, por un lado el contraste entre dos tiempos vivenciales juveniles y por otro, la visualización del desarrollo de los estudios sobre juventud en Costa Rica; sin embargo, dos aspectos son cuestionables del abordaje de Garro; por un lado, el carácter determinista del acercamiento contextual, al generalizar como “espacio pobre” este sector de Rincón Grande de Pavas y, consecuentemente, como pobres a los sujetos que en él habitan.

Esto me lleva a la enunciación de un sesgo subyacente que podría explicar esta idea determinista de una pobreza generalizada (en un espacio heterogéneo) el cual está relacionado con el trabajo de campo.

La investigación de Garro, a pesar de estar enmarcada dentro de un enfoque cualitativo etnográfico, denota carencias instrumentales en la implementación de su etnografía, por ejemplo, al visualizar a toda una región urbana-popular como “pobre”, soslayando la complejidad de la conformación de clase de una zona como Rincón Grande de Pavas (clase baja, clase media, incluso personas con ingresos considerados como altos), lo cual es evidenciable en el paisaje urbano (viviendas, calles, infraestructura, estética general del lugar, etc.). Un proceso básico de observación etnográfica daría cuenta de la conformación socioeconómica diversa de este sector popular⁸⁰.

Esta tendencia investigativa hacia la homogenización cultural y económica resulta ser funcional en términos operativos: posibilita la explicación simplista de los fenómenos sociales, pero también, hace pensar en una postura epistemológica que encasilla y niega la diversidad de situaciones existenciales presentes en una zona tan compleja como la mencionada⁸¹. En síntesis, la generalización de condiciones culturales, sociales y económicas imposibilita la apreciación de diferentes fisuras y contradicciones que suelen ser trascendentales en la investigación social.

En otro texto, pareciera desprendido de la investigación anterior (tesis doctoral), la misma autora (Garro, 2008), desarrolla una discusión relacionada con el estigma que recae en estos

⁸⁰ Esta diversidad material objetivada en el entorno cultural de este sector de la capital costarricense, pude constatarla en un trabajo de campo realizado en la zona durante el último trimestre del año 2006 (Rodríguez y Solano, 2006).

⁸¹ Esto se hace evidente en el estudio de Garro cuando habla de jóvenes “comunes y corrientes” (Garro, 2006: 4 y 307) refiriéndose a los jóvenes que no integran grupos juveniles barriales (barras, pandillas, cuadrillas).

jóvenes, por ella llamados, “urbano-marginales” de Rincón Grande de Pavas y la forma en cómo estos resuelven dichas estigmatizaciones sociales (vagos, delincuentes, adictos) asociadas a sus subjetividades y al lugar de residencia, mediante la ocultación o bien, convirtiendo en emblema dicha consideración imaginaria, lo cual les permite afrontar la sobrevivencia en entornos urbanos caracterizados por la escases material.

Para la autora, frente a la estigmatización, “los sujetos pueden responder de diversas maneras: tender a sostener la creencia de que son iguales que los demás y que, de alguna manera, esto conduce a su aceptación; intentar corregir su condición en forma indirecta, esforzándose en áreas de actividad comúnmente inaccesibles para quien posea su defecto; o pueden aislarse” (Garro, 2008: 94).

De esta manera, “se parte del supuesto de que los y las jóvenes no solo manejan estrategias de ocultamiento, de manejo de riesgos, sino que la pertenencia a ambas grupalidades juveniles hace parte de una estrategia coherente para enfrentar, en términos discursivos y prácticos, las estigmatizaciones de que son objeto y que tienen su origen principalmente, en su condición de jóvenes habitantes de un contexto de pobreza” (Garro, 2008: 94).

Este estigma de pobres es repelido por parte de los jóvenes (institucionalizados y no) quienes argumentan, según la autora, que ellos no son pobres, los pobres son los nicaragüenses, con lo cual intentan rechazar el estigma y traspasarlo a aquellos que, nacionalmente, son imaginados como inferiores.

Esta discusión desarrollada por Garro es muy sugerente para esta investigación, pues, como veremos más adelante (capítulo III), los jóvenes en cuadrillas de Guararí resuelven el conjunto de estereotipos sociales hacia ellos y el asentamiento de maneras creativas y, en algunos casos, mediante una inversión ideológica, precisamente, convirtiendo en emblema el conjunto de estigmas que sobre ellos y el barrio recaen.

Otra de las investigaciones relacionada teórica y metodológicamente con las “pandillas” en zonas urbano populares, es la desarrollada por FESPAD (Fundación de Estudios para la Aplicación del Derecho) a través de DNI (Defensa de Niñas y Niños Internacional) (Rodríguez y Solano, 2006) la cual aborda la temática de la violencia en las pandillas de Costa Rica, específicamente, grupos juveniles de sectores “urbano-marginales” de la ciudad capital.

Esta investigación de corte etnográfica realiza un acercamiento a la problemática de la violencia juvenil en Costa Rica expresada, en este caso, por dos pandillas. Una de ellas ubicada en Lomas del Río, Pavas y la otra en La Ciudadela La Carpio, La Uruca. Este estudio intenta acercarse a las dinámicas y comportamientos socioculturales de ambas pandillas, proponiendo un marco analítico fundamentado en la comparación de estas agrupaciones.

Para el caso de La Ciudadela La Carpio, dicha investigación aborda la “realidad” de una de las pandillas de la zona, a saber, la pandilla de La Cueva del Sapo. Se advierte además, la existencia de otras pandillas (un total de cinco grupos juveniles) y la consecuente dinámica conflictiva entre ellas; las cuales operan en un espacio muy reducido⁸², por lo cual, el roce es constante.

Cabe destacar que La Carpio, posee una situación particularmente diferente a la del resto de poblaciones o comunidades del país: en ella convive un número considerable de inmigrantes: cerca de la mitad de la población (49,1%) de La Carpio es de origen nicaragüense (www.lacarpioenlinea.ucr.ac.cr), por lo cual, la situación en dicha zona puede resultar aún más compleja que en otras comunidades donde también operan grupos juveniles o “pandillas”.

En relación con las pandillas de Lomas del Río, Pavas, según Rodríguez y Solano, las situaciones sociales experimentadas por estos grupos, son más radicales en cuanto al uso de la violencia (acentuado uso de armas, superior a las pandillas de La Carpio) y la distribución y consumo de sustancias ilícitas.

El elemento a rescatar de esta investigación, a pesar de sus claras falencias metodológicas y conceptuales⁸³, es la ubicación del escenario en el cual se realizó el abordaje etnográfico: la zona urbana y popular del centro de Costa Rica, lo cual guarda relación estrecha con la zona “escogida” para este proyecto: Guararí, barrio ubicado geográficamente en el Valle Intermontano Central.

La investigación de Rodríguez y Solano, más allá de los obstáculos temporales que enfrentó, significa un precedente empírico directo que este trabajo sobre cuadrillas, retoma; no sólo por el carácter etnográfico de la propuesta referida, sino por la intención latente de evidenciar, más allá de la violencia, las condicionantes culturales, económicas, políticas y sociales que determinan a las agrupaciones juveniles en esos espacios del desencanto.

A continuación se presenta una discusión teórica (a partir de cierto material etnográfico recopilado en el trabajo de campo), sobre la distinción, medular en este estudio, entre los conceptos “cuadrilla” y “pandilla”. La intención es definir las razones por las cuales se utiliza una noción en detrimento de la otra; finalmente se expone la forma contextual en que la idea de “cuadrilla” es construida por y desde los propios jóvenes.

⁸² Según se desprende del estudio desarrollado por Rodríguez y Solano (2006), las pandillas de La Carpio están divididas territorialmente por paradas (lugares para la carga y descarga de personas que utilizan la modalidad de transporte público, en Costa Rica denominada como buses). Así, la pandilla de La Primera (primer parada de La Carpio) está separada, territorialmente hablando, de su homóloga de La Segunda, por aproximadamente 100 metros y así sucesivamente, con La Tercera, La Cuarta y demás colectivos juveniles de la zona.

⁸³ Este estudio, además de presentar sesgos conceptuales, como el uso del concepto “pandilla”, se llevó a cabo en apenas 2 meses. La consultoría fue solicitada por FESPAD y DNI para elaborarse completamente en ese margen de tiempo, lo que ocasionó que cierta información no se reflexionara de la mejor manera.

De las pandillas y (algunas) reflexiones concomitantes

La intención de este apartado es sugerir elementos teóricos y metodológicos que sirvan para delimitar y separar conceptualmente las nociones de “cuadrilla” y “pandillas” (término usualmente empleado por las investigaciones sociales en Latinoamérica), esto partiendo de cierta bibliografía especializada sobre la temática (Perea, 2007b, Valenzuela, 2009; y Urteaga, 2010), pero, fundamentalmente a partir de la información etnográfica.

En este sentido es importante acotar que varios de los jóvenes de Guararí, mencionaron en algún momento, la palabra “cuadrilla” para referirse a sus grupos de sentido (jóvenes con los que suelen interactuar durante el día, pero fundamentalmente, en las noches en diversas esquinas y otros espacios del barrio). Esto marca una distinción fundamental: son los “sujetos de estudio” quienes nombran, desde sus especificidades vivenciales, las agrupaciones donde generan un conjunto diverso de dinámicas socioculturales.

Esto es sugerente al respecto de la construcción del término “pandilla”, la cual, según Valenzuela, aparece como construcción de los sectores medios y altos “para etiquetar la visibilidad de las agrupaciones informales de jóvenes pobres que se reunían en los barrios como único espacio disponible e iniciaban nuevos aprendizajes marcados por la confrontación de sus referentes bucólicos con los nuevos contextos urbanos” (Valenzuela, 2007: 31).

Pareciera, que la construcción del término “pandilla” se origina lejos de la experiencia propiamente juvenil; más allá de los barrios populares, dicho concepto se gesta en sectores de la sociedad económicamente favorecidos, quienes emplean este vocablo para hacer referencia a la conducta de jóvenes vinculada a lo que ellos imaginan como “desviado”.

Este concepto “pandilla” se puede rastrear a partir de los estudios sociológicos urbanos de la Escuela de Chicago⁸⁴, uno de los autores de esta Escuela fue William Foote Whyte (2008), quien describe a la pandilla como la asociación habitual de miembros por un periodo prolongado, cuyos núcleos grupales datan de la niñez, cuando se proporcionaron las primeras oportunidades de contactos sociales.

En este sentido, las pandillas desde la Escuela de Chicago fueron “entendidas como espacios intersticiales de la sociedad y de la ciudad, que crecían entre barrios de negocios y zonas industriales... habitados por migrantes recién llegados, por lo que tenían relación directa con grupos étnicos” (Pérez, 2008: 15).

⁸⁴ El aporte conceptual de esta escuela norteamericana es sobresaliente, sin embargo, es necesario destacar acá sus aprehensiones metodológicas ligadas a la implementación etnográfica, específicamente, en los estudios urbanos o ciudadanos, lo cual era realmente novedoso y vanguardista para el contexto histórico de autores como Foote Whyte (1971 y 2008), ya que la puesta en escena etnográfica era privilegio de antropólogos que la llevaban a cabo en espacios rurales recónditos.

La Escuela de Chicago es una de las precursoras del uso del concepto “pandillas” en zonas urbanas, para referirse a conjuntos de jóvenes reunidos fundamentalmente en las esquinas de los barrios: localización territorial juvenil muy cercana a la experimentada en ciertas facetas de la vivencia sociocultural de las cuadrillas en Guararí.

Esta trascendencia de la esquina barrial para las pandillas es sugerida por Foote Whyte (2008), quien esgrime: “las pandillas nacieron en la esquina” (Foote Whyte, 2008: 61), dotándolas de una ubicación espacio-temporal que ha trascendido desde las primeras décadas del siglo XX hasta la actualidad entre los estudiosos de este tipo de asociaciones juveniles.

En “La sociedad de las esquinas” (1971), Foote Whyte, realiza un acercamiento etnográfico a un conjunto variado de grupos sociales (no sólo pandillas) de un espacio que el autor llama “Cornerville”. Whyte desarrolla una exquisita narración etnográfica (al estilo malinowskiano) de los hechos observados durante su trabajo de campo en dicho sector urbano-popular de Boston, estableciendo ciertas particularidades en las vivencias de los grupos sociales estudiados (muchachos de la esquina –pandillas-, *racketeers*, clubes sociales e incluso policías y políticos).

Lo interesante de este estudio de Foote Whyte, además de sus aprehensiones etnográficas en una zona urbana, es la capacidad de “develar” las peculiaridades de las pandillas desde una puesta en escena socio antropológica (Foote Whyte era economista), demostrando, de manera magistral, los lazos de las agrupaciones con su espacio de participación cotidiana. Esto es, la tendencia de asociar las dinámicas de los grupos juveniles con el contexto de participación inmediata. El autor se interesa por develar las asociaciones entre los jóvenes y el barrio, los anclajes sociales y culturales que realizan las pandillas en su espacio urbano cercano: la forma en que los chicos pandilleros aprehenden el barrio y, viceversa, cómo el barrio (como instancia objetiva) aprehende a los jóvenes⁸⁵.

Esta dialéctica entre el barrio y las pandillas, resulta ser sugerente para el objeto de estudio que nos ocupa: los jóvenes en cuadrillas de Guararí comprenden y asimilan intersubjetivamente el barrio; por ejemplo, a partir de sus movilizaciones y dinámicas, las cuadrillas, al igual que “los chicos de esquina” de Foote Whyte, mapean el barrio, entendiendo e incorporando a sus subjetividades diversos resquicios incomprensibles para otros sujetos residentes del mismo (vecinos adultos y jóvenes no pertenecientes a cuadrillas, policías, etc.), me refiero a lugares de consumo de sustancias ilícitas o bien, sitios específicos en donde ellos operacionalizan una especie de anclaje

⁸⁵ Foote Whyte, además de detallar extensamente diferentes cualidades de la vivencia juvenil, a partir del acompañamiento de informantes clave en la zona de estudio, expone las complejidades que viven los jóvenes en dicho espacio urbano, las carencias materiales y las exclusiones sociales y culturales de las que son objeto; estas dimensiones de la vida de los chicos del “Cornerville” de los años 30 del siglo pasado emergen como paralelismos de muchas de las situaciones vividas por los chicos de las cuadrillas en Guararí que en lo sucesivo intentaré exponer.

físico e imaginario (la esquina de la pulpería del chino⁸⁶, los alrededores del Colegio Nocturno, entre otros).

Entonces, los jóvenes en cuadrillas aprehenden el barrio a partir de sus dinámicas grupales, pero uno también podría sugerir, con Foote Whyte, que el barrio “aprehende” a los jóvenes; el barrio es acá la instancia objetiva (realidad) que determina las vivencias socioculturales de las cuadrillas... el sustrato de participación que en cierta medida “moldea” (aunque también es “moldeable”) el comportamiento juvenil.

Durante una de las noches en las que tuve oportunidad de compartir con los chicos de La Lucía, Chuz me decía: “el barrio lo marca a uno”. Chuz, según mi interpretación, se refería a una seña indeleble que define la procedencia geográfica-urbana del sujeto, la “marca”, actúa en la opinión pública, como designio inexorable que tiende a estigmatizar *a priori* al individuo, que lo ubica, sólo por su procedencia, como sujeto “desviado” o “superfluo”; pero también la “marca” define parte de esa *vida cotidiana barrial* que se integra a las corporalidades de los jóvenes, la “marca” significa la historia y actualidad del barrio reivindicada por las cuadrillas, asumida como cualidad más que como estigma mediante una especie de inversión ideológica de lo “negativo” que se antoja Guararí para los imaginarios sociales.

Los chicos de las cuadrillas rastrean el espacio y lo hacen suyo. Cada día y cada noche, en la vivencia temporal de los jóvenes, implica la posibilidad de establecer nexos con el barrio; el reconocimiento como grupo se da, en gran parte, por esta procedencia urbana-popular. Por eso, la trascendencia de la “marca” de la que habla Chuz: la carga simbólica significativa que despliega el sustrato en las subjetividades juveniles.

Otra de las formas empleadas y frecuentemente homologada a “pandilla” por científicos sociales y diversos sectores de la opinión pública para referirse a las agrupaciones juveniles procedentes de barrios urbanos populares, es “mara”, organizaciones que tienen su génesis en estados sureños de los Estados Unidos de América y que actualmente se concentran también en los países del norte centroamericano.

Las maras significarían el caso “típico” de ejemplificación del comportamiento pandilleril en Centroamérica, al menos desde los medios de comunicación masiva.

Para Valenzuela, las maras son agrupamientos al estilo de las pandillas, son identificaciones límite, atrincheradas, conformadas por fuertes códigos de lealtad y solidaridad, pero también de violencia y autodestrucción; además, están conformadas por jóvenes pobres y su nombre significa amigo, gente de uno, nuestra gente. “Mara” es una palabra amistosa que antecede a la raza, el parcerero, el *homie* o la *homegirl*. No obstante, la policía asoció el nombre con la palabra

⁸⁶ “Tienda del chino”, propiedad de una persona de origen oriental, en donde los jóvenes suelen pasar largas horas de interacción grupal (capítulo III).

“marabunta”, que alude a la condición depredadora de las hormigas amazónicas que arrasan con cuanto encuentran a su paso (Valenzuela, 2007b: 31-34).

Las maras emergieron en contextos sociales definidos por conflictos profundos y escasas oportunidades para el desarrollo de los jóvenes, así como problemas urbanos, como desempleo, explotación del trabajo infantil, violencia urbana y civil. Se considera que entre los potenciales integrantes de las maras se encuentran jóvenes que crecieron en los contextos urbanos de la década de 1980, los deportados desde Estados Unidos, parte de los 100 000 huérfanos de la guerra civil, las víctimas de represión y jóvenes que no encuentran en las ofertas formales, opciones que les permitan una vida distinta a la que encuentran en los espacios latinoamericanos marcados por la precariedad y la pobreza (*Ídem*).

A esta situación habría que sumar la participación de los medios de comunicación, que han generado una imagen estigmatizada de estas agrupaciones convirtiéndolas en los chivos expiatorios de males que pareciera trascienden la acción cotidiana de estos jóvenes, así, la mara devino en sinónimo de violencia, asesinato, robo, violación, delincuencia, secuestro y pandillerismo (*Ídem*, 35).

Por su parte, Reguillo al reflexionar sobre las maras, apunta que la mara, la banda, la clica, el crew, se convirtieron en alternativas de socialización y pertenencia, en espacios de contención del desencanto y el vaciamiento de sentido político; en esos espacios, fuertemente cifrados, codificados, el sentido del honor, del respeto, de la “ganancia” de nombre propio, muchos jóvenes en América Latina encontraron respuestas a la incertidumbre creciente del orden neoliberal que anunciaba su rostro feroz en la década de 1980 (Reguillo, 2007: 311).

Para Reguillo, las aproximaciones mediáticas han posibilitado pensar que la mara proviene de algún lugar *fuera de lo social*, sugiriendo una especie de anomalía radical cuya existencia es preferible explicar por sí misma, ya que “confrontar el vacío es una operación no sólo complicada sino políticamente inconveniente” (Reguillo, 2007: 314).

De esta forma, gran parte de los imperativos de la mara tienen una génesis estructuralista, gobiernos que han hecho lo imposible porque sus políticas públicas de atención fracasen para poder “montarse” sobre estos sujetos que sugieren una especie de trampolín político...

Que la mara controle hoy extensos territorios para el tráfico de cuerpos “ilegales”, que ejerzan su cotidiana dosis de violencia brutal, que se asocien de manera cada vez más evidente con las estructuras del crimen organizado, que renuncien de manera explícita a cualquier posible retorno al “pacto racional”, que de manera un poco obsesiva narren al periodista en turno, los excesos, la violencia, la necesidad de infligir a la sociedad una pena por el propio sufrimiento, no resulta sorprendente. Pienso que el poder de la “paralegalidad” es mucho mayor que el poder de la ilegalidad, ya que la primera lleva implícito el germen de un orden diferente y fundante, paralelo (Reguillo, 2007: 318-319).

Tanto Valenzuela como Reguillo, asumen un posicionamiento sobre las maras o pandillas que intenta aprehenderlas de manera integral, posibilitando una imagen que trasciende la espectacularidad mediática irreflexiva, ambos autores ubican a las maras en una arena distinta, contextualizada, sin obviar su evidente cuota de poder y violencia.

La mara, como organización, sugiere la permanencia de actores ubicables en los límites de sentido de una existencia vivenciada como total, que viven su mundo en términos dicotómicos y absolutos, que traducen en un tipo de territorialidad específica; significan una opción absoluta y tajante para los jóvenes de sectores populares (Zúñiga, s.r.).

En este sentido, el *récord* delictivo de las “pandillas” nacionales (inferior a las pandillas o maras del norte centroamericano) y su menor aparición en los periódicos, reflejan un menor grado de violencia comparado con las maras, lo cual coincide con el hecho de que, en Costa Rica, estos grupos no están organizados en esas dos grandes transnacionales llamadas Mara 18 y Mara Salvatrucha, tan poderosas en Guatemala, Honduras y El Salvador, en las cuales, ha sido trascendental en su conformación las deportaciones desde los Estados Unidos y la disponibilidad de armas (Rocha, 2006).

Las especificidades cotidianas de las maras acusan una construcción identitaria semejante a la de las cuadrillas en aspectos como la territorialización, la adscripción, ciertos niveles de pobreza y la pertenencia, pero se distancian de los grupos que esta investigación abordó en su génesis, su historia, su correlato inmediato de participación, ciertas pautas culturales (los ritos y simbología son diferentes), la radicalización de la violencia, las carencias, así como en el carácter de opción absoluta que sí significan las maras para muchos jóvenes del norte de Centroamérica.

Esto quizás se deba en parte al panorama económico de un país como Costa Rica, en el que si bien existe un importante porcentaje de personas en pobreza (alrededor del 18% de la población), estas cifras y niveles de personas en situaciones económicas apremiantes es muy inferior al del resto de países en la región en donde los índices de pobreza están por encima del 50%⁸⁷.

Por otro lado, Carlos Mario Perea, al reflexionar sobre las vivencias de grupos juveniles en zonas urbanas, propone la idea de *tiempo paralelo*, el cual adscribe a los grupos pandilleros abordados en su investigación. Para este autor, el sujeto pandillero, “abandona los circuitos que arman la vida corriente (...) la pandilla quiebra el nexo con el Otro, abomina del orden establecido y suprime una historia compartida que es tanto experiencia de pasado como perspectiva de futuro” (Perea, 2007: 12-13).

⁸⁷ Para finales de los 90 y principios de 2000, en El Salvador, un 50% de la población estaba sumida en la pobreza; en Guatemala, Honduras y Nicaragua, las cifras ascendían a 60, 80 y 70% respectivamente (Sauma, 2004). Un panorama desalentador para la región, tomando en cuenta que la pobreza en estos países se ha mantenido en constante crecimiento.

Esta noción de separación del orden instituido de parte de estas agrupaciones juveniles es complementada por el propio Perea en páginas posteriores:

Desde aquí el tiempo paralelo no es mero vacío. La pandilla no está sólo afuera, está también adentro. Es verdad, los pandilleros viven 'con el diablo adentro', en su fractura muestran la manera como la sociedad contemporánea instituye un sujeto: el individuo desvinculado autocontenido en el deseo y el miedo (...) La pandilla no es tan sólo exclusión, es también inclusión (...) la pandilla no es otro, es un extremo de nosotros (Perea, 2007: 21-22).

Sin embargo, el argumento de tiempo paralelo como condición alternativa juvenil separada de la institucionalidad adulta es básico y fundamental en el planteamiento del autor colombiano a lo largo de su libro, tanto así que la consideración anterior ("la pandilla no está sólo afuera"), pierde consistencia a lo largo de las argumentaciones subsiguientes; de esta forma, la pandilla "quiebra el nexo con el Otro (...) ejemplifica la agonía de la sociedad, por su autismo habla de la imposibilidad del proyecto cultural de la ciudad en su oficio de integrar en alguna malla de sentido a los jóvenes de la miseria" (Perea, 2007: 272-276).

Perea desarrolla sus ideas a partir de investigaciones desarrolladas con jóvenes pandilleros mexicanos y colombianos, menciona a su vez tres catalizadores como productores del tiempo paralelo, a saber, el *gesto pandillero*, *lo joven* y *el crimen*. El *gesto* se refiere al "comportamiento característico de grupos marginales urbanos... [como] una manera específica de habitar la ciudad", a esto habría que agregar "la territorialidad y la transgresión, la masculinidad brutal y lo popular urbano" (Perea, 2007: 59-61 y 67) como elementos que conforman el gesto pandillero.

Lo joven, se refiere a la condición eminentemente juvenil de las colectividades referidas por Perea, en donde se le da autonomía e independencia a las lógicas y dinámicas de las pandillas.

Hace tiempo desapareció la autoridad depositada en el consejo de ancianos; ahora colapsa el modelo de integración cultural sobre la tradición moderna de la narrativa articuladora, esa capaz de representar la sociedad como un todo donde aguardaba un puesto para todos y cada uno de sus 'cristianos' (...) A partir de ahí *lo joven* se autonomiza, su destino no está trazado en ninguna convención adulta y menos en algún orden instituido (Perea, 2007: 73).

El último catalizador, con el cual se termina de descifrar el tiempo paralelo sería *el crimen*: "(...) El parce abandona el orden instituido, lo hace porque al otro lado le espera el universo criminal, uno que le proporciona sentido, soluciones económicas y poder" (Perea, 2007: 77).

La noción de tiempo paralelo dista significativamente de las lógicas de los jóvenes en cuadrillas que he venido exponiendo; entiendo que Perea desarrolla sus argumentos a partir de casos específicos (México y Colombia), sin embargo, es importante destacar que existen

colectividades de jóvenes de barrios urbano-populares en otras zonas de Latinoamérica que se separan de este tipo de interpretaciones.

Los jóvenes, al menos los que se reúnen en cuadrillas, no están en un momento alternativo o tiempo paralelo en donde se disputan otros sentidos y se discuten otras situaciones diferentes a las de la sociedad dominante que les da vida. Los chicos y chicas están apegados a las normas rígidas de una sociedad y cultura que también les da significado como grupo y de donde toman elementos para poder simbolizarse a lo interno.

El tiempo paralelo pareciera ser una forma de sustraer a los jóvenes de la cotidianidad inmediata, ubicándolos en un escenario diferenciado, paralelo al de la cultura. Esta investigación ha demostrado que los conflictos actuales de los jóvenes que integran cuadrillas tienen su asidero en conflictos históricos, desde lo nacional hasta lo local y viceversa; estos jóvenes suelen contraponerse a lo instituido pero, de manera casi obsesiva, retornan a él, como seguiremos viendo en lo sucesivo y particularmente en el capítulo III.

José Manuel Valenzuela desarrolla reflexiones precisas y sugerentes acerca de la conformación juvenil denominada “banda” (homologada en algunos casos a “pandillas”), para el autor, estas agrupaciones expresan de manera clara diferentes perfiles de las ciudades: su magnitud cualitativa, su violencia y su miseria, además, la banda es un espacio ocupado por jóvenes que no están ligados formalmente con el proceso de producción y, si lo están, su separación se facilita con un trabajo formal o por el matrimonio... Y, ante la incomprensión y autoritarismo familiares, la calle se presenta como un espacio de “libertad” definiendo en ella relaciones de poder que tienen que ver con la configuración del liderazgo, el cual se estructura a partir de la fuerza, habilidad física, osadía, capacidad de respuesta a los problemas e iniciativa... De esta manera, ante estas manifestaciones de poder juvenil, surge el poder estatal que se expresa en redadas, por tal razón, la represión policíaca es por lo regular el rostro a través del cual el joven identifica al “sistema” (Valenzuela, 2009: 326-327).

Este extracto de *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*, de Valenzuela (2009), nos sirve para emplazar a las cuadrillas de Guararí; si bien estas agrupaciones desarrollan significaciones estructurales que las separan de las bandas (umbrales de violencia, organización, etc.), existen algunos puntos que disponen cierto paralelismo, por ejemplo, la vivencia del espacio como escenario de “libertad”: las cuadrillas, como se describió párrafos arriba, expresan una especie de simbiosis con la esquina y los sectores públicos del asentamiento, que hace posible una especie de vivencia autónoma de la “calle”.

Pero también existe cierta cercanía estética entre cuadrillas y bandas en su relación con el poder instituido, la cual tiende a reducirse al contacto con la represión policial. Esto quedó de

manifiesto, como se pudo reflexionar en un apartado anterior, en los diferentes momentos en que se me confundió como policía: mi disposición corporal, mi forma de hablar, mi ansiedad y la de ellos, y mi procedencia universitaria (que pensé ya había quedado clara), eran delatores, para estos muchachos, de una sola calificación: “autoridad”, pues es precisamente con los agentes del orden y control con los que tienen mayor contacto.

Estas ideas de Valenzuela, como hemos visto, son interesantes en términos de una cercanía que yo llamo estética entre bandas y las cuadrillas (ver capítulo III). Ahora bien, acá quisiera destacar tres de los ejes heurísticos que para este autor definen los sentidos y significados de las vidas juveniles, a saber, “el futuro ya fue”, “el tiempo social” y “la biocultura”.

Para Valenzuela, las poblaciones juveniles latinoamericanas experimentan una especie de sospecha hacia las narrativas que sobre el porvenir se construyen en la región, la mayoría de los jóvenes de las últimas tres décadas “han tenido como marco único de referencia una crisis económica prolongada que no atisba el final del túnel y observan con desconfianza las promesas de futuro; por ello viven un presentismo intenso, pues el futuro es un referente opaco que solapa la ausencia de opciones frente a sus problemas fundamentales” (Valenzuela, 2009: 20).

Este presentismo juvenil llama la atención sobre la incredulidad de los jóvenes sobre un porvenir que se vivencia como incierto, esta es la razón por la cual Valenzuela indica que el futuro, para estos sectores de la población latinoamericana, es ahora: “(...) para ellos como *Angelus Novus* o el Ángel de la historia de Benjamín, el futuro ya fue” (Valenzuela, 2009: 21).

La información etnográfica recabada en esta investigación ilumina un escenario un poco más esperanzador que la desalentadora impresión benjaminiana citada por Valenzuela: “(...) pero una tormenta desciende del paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso” (Benjamín, citado en Valenzuela, 2009: 19).

Efectivamente, varios de los miembros de cuadrillas en Guararí manifiestan una perspectiva agotada sobre su futuro, sin embargo, hasta las narrativas más desoladoras sugieren opiniones manifiestas de esperanza. Yopo y Chuz, hermanos residentes en la Lucía, viven en condiciones materiales visiblemente desfavorecedoras, las condiciones de su contexto inmediato de reproducción (barrio, casa, infraestructura general) se observan profundamente deterioradas, trabajan en algunas labores informales e inestables que suelen transgredir las normativas instituidas; Yopo tiene un hijo, que ve poco debido a los conflictos con la madre del niño; Chuz trabaja ocasionalmente y nunca tiene dinero si quiera para comprar un cigarro.

Aún así, en las entrevistas sostenidas con ambos, si bien no obviaban esta “tempestad” de sus vidas (¡cómo hacerlo!), auguraban un futuro diferente al señalado por Valenzuela en relación a los jóvenes latinoamericanos; Yopo y Chuz querían “trabajar, estudiar, dejar las drogas” (de hecho Yopo, según su testimonio, ya no consumía sustancia alguna, “sólo cigarro”), el primero por su hijo y el otro por él mismo, es decir, si bien sus condiciones existenciales son de extrema pobreza y carencias constantes, estos dos muchachos, así como Fabricio, Licho, Lito, Sofi y Javier, entre otros (cuadrillas de los del Cole y La Milpa), piensan en un futuro alternativo, en donde ellos están claramente ubicados, al menos así lo imaginan con expresiones como: “quiero tener un buen trabajo”, “quiero ser profesional”, “no quiero pasar hambres”, “hay que bretear (trabajar) mucho para eso”, entre otras frases. La conciencia de estos chicos pareciera seguir la lógica de que ese futuro se construye desde el hoy, desde el presente: varios de ellos se preocupan por estudiar (Fabricio y Sofi estudian sus carreras en la Universidad), pues ven en el estudio la posibilidad de “salir” de la pobreza y “progresar”.

Otro de los ejes heurísticos reflexionados por Valenzuela es el *tiempo social*; acá el autor identifica dos elementos principales: el *tiempo social* y la *intensidad del tiempo social*.

El *tiempo social*, según estas apreciaciones, imprime marcas disímiles a partir de elementos que definen la heterogeneidad y la desigualdad en los ámbitos diacrónicos, pero también en los sincrónicos, como se puede constatar al observar las grandes diferencias en condiciones, estilos y calidad de vida que existen entre los países desarrollados y los de menor desarrollo socioeconómico, o las que existen entre diferentes clases y grupos étnicos en un mismo país (Valenzuela, 2009: 21).

Acá es interesante resaltar que el *tiempo social* intenta aprehender ciertas condiciones juveniles no desde universos estandarizados-homogenizantes, sino desde la heterogeneidad; el autor expone el ejemplo de las diferencias, por él observadas, en el envejecimiento de hombres y mujeres de escasos recursos en relación con el mismo proceso en personas de clases altas: “el punto que nos interesa enfatizar es la heterogeneidad del tiempo o la ruptura de la concepción de tiempo homogéneo de la historia” (Valenzuela, 2009: 22).

El segundo eje del *tiempo social*, la *intensidad del tiempo social*, precisa la dimensión no absoluta del tiempo, esto es, la necesidad de observar el tiempo juvenil desde posicionamientos epistémicos más allá de lo unilineal y monocausal; existen entonces un conjunto variado de condiciones objetivas y subjetivas que determinan los universos juveniles. “La intensidad del tiempo social permite romper con la perspectiva de un tiempo lineal y comprender procesos sociales o individuales que marcan las discontinuidades sociales...” (Valenzuela, 2009: 24).

Este concepto de *tiempo social* sugiere elementos analíticos muy interesantes acerca de la información etnográfica obtenida sobre las cuadrillas juveniles, en el entendido de que estas agrupaciones barriales conforman espacios y universos compuestos por tiempos heterogéneos (en su aprehensión vivencial), caracterizados por una intensidad no absoluta. Esto es, gran parte de las dinámicas juveniles de las cuadrillas se caracterizan por la conformación relativizada del tiempo, incluso desde las propias subjetividades de los jóvenes que conforman estas agrupaciones; por ejemplo, la vivencia del *tiempo social* no es la misma en Fabricio (muchacho de clase media apoyado económica y emocionalmente por sus padres), que en Licho y Javier (hermanos expulsados de sus hogares que en algunos momentos han tenido que vivir en la calle en condiciones de indigencia), a pesar de que suelen reunirse en la misma cuadrilla (los del Cole).

La noción de *tiempo social* posibilita observar las subjetividades juveniles con “sospecha cartesiana”, lo cual evita la tendencia de caer en lugares comunes, como la consideración de que los jóvenes en cuadrillas son “todos iguales”, obviando que vivencian procesos diferentes que tienen que ver con los usos y desusos de un tiempo que dista de ser absoluto.

Por último, la *biocultura*, es el otro eje heurístico que desarrolla Valenzuela en sus consideraciones sobre los sentidos y significados de las trayectorias de los jóvenes latinoamericanos. El autor entiende la biocultura como la centralidad corporal en la disputa social; se refiere a la semantización del cuerpo y la disputa por su control, pero también su participación como elemento de resistencia cultural o como expresión artística. La biocultura sugiere una confrontación de la condición de la biopolítica, en la que el cuerpo es territorio de control y sometimiento.

Entiendo a la biocultura como la centralidad corporal que media procesos sociales más amplios y abreva, pero no se reduce a la dimensión de disciplinamiento y de política analizada por Foucault (1976). Éste centró su trabajo en las transformaciones de los procesos de disciplinamiento realizadas a través del cuerpo suplicado, en los cuales, hasta el siglo XIX, se ponderó la escenificación-espectáculo de la pena física (Valenzuela, 2009: 24).

La noción de biocultura sirve como complemento de la idea foucaultiana de biopolítica, la cual, según Valenzuela, concibe un cuerpo (subjetividad) inmerso en relaciones de poder y dominación, convirtiéndose en fuerza útil cuando deviene en cuerpo productivo y sometido que apoya la tecnología de la representación, desde la cual se justifica el castigo y los controles: la biopolítica introduce en el cuerpo diversas relaciones de poder (padres a hijos o bien, instancias de control a jóvenes).

De esta manera, la biocultura implica la dimensión biopolítica definida desde el conjunto de dispositivos establecidos por los grupos dominantes para controlar y disciplinar, para generar sujetos que actúen de acuerdo con sus intereses, pero también implica la biorresistencia, definida

como el conjunto de formas de vivir y significar el cuerpo por parte de personas o actores sociales en clara resistencia a las disposiciones biopolíticas (Valenzuela, 2009: 27).

Esta biorresistencia de la que habla Valenzuela es objetivable en diversas dinámicas cotidianas de los jóvenes en cuadrillas, estos muchachos suelen realizarse tatuajes con imágenes específicas que llaman la atención sobre cierta disputa que establecen con los poderes dominantes. Fabricio tiene tatuada una imagen del Ché Guevara en su pantorrilla, Lito un escudo del Deportivo Saprissa en el pecho, Sofi una flor con espinas en su espalda, Licho una imagen indescifrable en su muñeca, esto es, sus tatuajes contradicen las disposiciones formales que hablan de un culto espiritual del cuerpo inalienable (el cuerpo es sagrado), prefigurando una disputa estética que de igual forma no termina por deslegitimar el mito fundacional dominante, es decir, a pesar de su contraposición crítica, los jóvenes retornan a lo instituido (más adelante desarrollaré ampliamente esta idea sobre la que he venido reflexionando desde páginas atrás); por un lado se tatúan sus corporalidades pero siguen creyendo en Dios y, en consecuencia, en la idea mítica de la creación; frases como “Si Dios quiere”, “Dios primero”, “Si Dios me da vida”, “Diosito ayúdame” y otras más que fueron escuchadas durante el proceso de vivencia etnográfica, respaldan esta idea de contraposición estética que compulsivamente regresa al “orden” formal.

Quiero decir que hay manifestaciones claras en las cuadrillas de estos tres ejes considerados por Valenzuela (el *futuro ya fue*, el *tiempo social* y la *biocultura*), sin embargo, fundamentalmente con el primer y tercer eje es necesario cierto nivel de relativización que permita avizorar otros procesos, entre ellos la consideración del futuro posible de parte de los jóvenes de Guararí (en los imaginarios de muchos de estos muchachos, el futuro aún no sucede, porque ellos pueden construirlo desde el presente, lo cual aleja la posibilidad de la frase pesimista de Valenzuela “el futuro ya fue”) y esta contraposición estética que no logra prefigurar una biorresistencia que termine por romper con lo instituido.

Otro de los aportes sugerentes que para esta investigación quisiera retomar, es el de Maritza Urteaga (2010), quien en su tesis doctoral trabaja dos conceptos medulares para observar y analizar las acciones y dinámicas de las bandas (caso mexicano), me refiero a la *socialidad* y al *Espacio social juvenil* que fungen, para la autora, como paradigmas de interpretación de las realidades juveniles.

Para referirse a la primera de estas dos categorías, Urteaga retoma los aportes de Michel Maffesoli, Erving Goffman y Miguel Ángel Aguilar; de esta forma, la socialidad sería la forma lúdica de socialización (espontaneidad vital) que pertenece a cierto tipo de orden social implicado en un campo de análisis autónomo referente a cierta forma de modalidad de *interacción social*, en donde se da la adquisición de un conjunto de competencias comunicativas y expresivas cuyo aprendizaje

es de carácter práctico, implementadas en la práctica, por individuos en diversas situaciones sociales. En este sentido, dicha sensibilidad llamada “socialidad”, se refiere a la ocupación juvenil del tiempo libre vinculada al conocimiento de otra gente en “su búsqueda y construcción de aceptación y confianza en sí mismos”, por tanto, esta realidad u orden de la vida está contenida en la vida cotidiana.

Así, los grupos generan ciertas pautas comunicativas de las cuales disponen sus integrantes para la interacción social cotidiana (conjunto de interacciones subjetivas), entonces es a partir de estas relaciones que se generan lazos sociales que sirven para entablar situaciones sociales de pertenencia.

En este sentido, Urteaga expone una idea de Goffman referente al vínculo no-exclusivo o laxo entre las prácticas interaccionales y las estructuras sociales, es decir, las categorías del orden estructural o social no necesariamente se corresponden con las del orden de la interacción: las transformaciones de este último orden, en la generalidad de los casos, no implican modificaciones en la estructura social, con lo cual las consecuencias del orden de la interacción tienen importancia sólo dentro de este orden, aunque ayuden a las estructuras sociales a tener una nueva faz más humana o más informal (Urteaga, 2010: 251).

Así las cosas, Urteaga enfatiza en que, si bien la acción juvenil no ha cambiado su posición subordinada en la estructura social, esto no implica aceptar que las consecuencias de su praxis cultural no hayan provocado cambios en dicha estructura (Urteaga expone como ejemplos algunas de las transformaciones en medios de comunicación y mercado, propiciadas, según ella, por las dinámicas juveniles), por lo cual, la autora se pregunta: ¿cómo han sucedido esas transformaciones si el accionar de los jóvenes se sienta básicamente en el orden de la interacción social y ello no tiene implicaciones en la estructura social? Acá Urteaga se contrapone al planteamiento de Goffman y, retomando a Miguel Ángel Aguilar, esgrime que la socialidad juvenil sugiere una forma lúdica de intercambio social, esto significa incorporar al juego y al arte como elementos que permiten una capacidad de creación e innovación ausente en otras esferas de la vida social y, para que existan estos elementos, es necesario que exista una esfera de la vida colectiva consensuada como lo “real” de la cual se alejan y acercan en un movimiento permanente de transgresión, seducción y autonomía (Urteaga, 2010: 252).

Urteaga intenta establecer la socialidad como una *manifestación densificada* de las actividades realizadas por los y las jóvenes, en donde lo banal se transforma en un arte expresado en el juego basado en un modelo de comunicaciones implementado por los mismos sujetos; esto es, agenciar el comportamiento juvenil, el cual es capaz de ejercer e incidir en las transformaciones de la estructura.

(...) la socialidad juvenil es un espacio para relacionarse con valores, fashions y tendencias que provienen del Mercado, de las industrias del entretenimiento y sus ideologías, así como con las tradiciones subterráneas locales e internacionales con las que rigen su socialidad, su expresividad, sus relaciones con el mercado, con las ideologías circundantes y gran parte de sus gustos y actividades. En ese sentido, planteo que es un espacio de mediación, puente o correa de transmisión, entre la dimensión macro y la dimensión micro de la vida social, desde el cual se reproduce y re construye la vida social (Urteaga, 2010: 254).

La propuesta de Urteaga es clara al establecer a un sujeto juvenil como activo constructor de “sus culturas y de la cultura”, incidencia que para la autora se desarrolla en ese espacio de transmisión de los cambios culturales de lo juvenil a lo hegemónico llamado *socialidad*.

La socialidad juvenil no es, para la autora, la arena de reproducción de inercias y situaciones superficiales y estéticas de escaso valor transformador, sino que significaría el espacio a través del cual las actividades juveniles dinamizan los contornos estructurales; vemos entonces que existe una atmósfera densificada en la socialidad propuesta por Urteaga, catapultando a los jóvenes como participantes activos en las disputas con el mercado, los medios de comunicación, las industrias del entretenimiento, etc. A pesar de esto, Urteaga enfatiza en que la socialidad no le permite “dar cuenta de la densidad histórica de los sujetos juveniles en el juego” por tanto, plantea la necesidad de observar densamente las dinámicas de las culturas juveniles, lo cual intenta mediante la noción de *Espacio social juvenil*.

La idea de *Espacio social juvenil* es formulada por Urteaga tomando como referencia el planteamiento de Bourdieu (espacio social) y con ella intenta definir un “camino metodológico” tendiente a la penetración de la “jerarquización interna de las culturas y prácticas culturales juveniles” en donde se da la adquisición y posesión de cierto tipo de capital (objetivo), situación que va a determinar la posición de los agentes en esa estructura; este espacio juvenil exige, en palabras de la autora (quien cita a Bourdieu), “la presencia y acción de los jóvenes sobre su mundo inmediato” y además, tener en cuenta su condición de activos productores de cultura (agentes) (Urteaga, 2010: 260-261).

Bourdieu, según Urteaga, da un gran peso a la organización de los agentes basado en la distribución del capital económico y el capital cultural, a pesar de que no deja de lado la opción de una agrupación según otros principios; es acá donde la autora, con el fin de complejizar aún más el aporte bourdieano, incorpora las reflexiones de Thornton y Martínez para definir la emergencia de un *capital social* relevante en las relaciones interpersonales de ciertas culturas juveniles (no lo que una persona sabe o conoce, sino a quiénes conoce y quiénes lo conocen) relacionada con las conexiones en las formas de amigos que puede otorgar estatus, fama o simplemente, “ser conocido por aquéllos a quienes uno no conoce”.

Así, Urteaga advierte, retomando nuevamente a Bourdieu, que existen subcategorías de capital que operan al interior de los campos (artístico, académico, intelectual, etc.) en donde, “todos

entran en juego por lograr el reconocimiento al interior de sus mundos sociales con jugadores con altos volúmenes de capital cultural institucionalizado”. La autora, a partir de Thornton, señala que también existen subespecies de capital “operando al interior de otros dominios menos privilegiados” como una forma de capital subcultural, el cual llega a “ser manejado también como una segunda piel, y el mundo social premia a quienes lo reflejan y castiga a quienes lo vacían (Urteaga, 2010: 263-264).

Esta categoría de capital subcultural se contrapone, según Urteaga, con la de capital cultural, fundamentalmente en que “los medios son el factor primordial que gobierna la circulación del primero”, por lo cual, resulta imposible comprender las distinciones entre culturas juveniles sin una investigación sistémica de sus consumos de los media. De esta forma, interesada en un análisis del cambio cultural, esgrime Urteaga retomando nuevamente a Thornton, “todas estas distinciones, quiebres de poder en las culturas juveniles, tienen consecuencias en la estructura” (Urteaga, 2010: 265).

Finalmente, Urteaga es enfática en establecer que existe un conjunto variado de distinciones que configuran el *Espacio social juvenil* (como los deportes, la vestimenta, los resultados académicos, la relación con los media, etc.), el cual, así como las geografías juveniles, nunca es una realidad objetiva, estática... Además, este espacio, como dimensión jerárquica de las vivencias juveniles, establece un panorama que en la práctica se vivencia como un lugar privilegiado en el cual “los jóvenes experimentan y desarrollan su síntesis entre estructura y agencia” (Urteaga, 2010: 269).

Ante este panorama cabría preguntarse, ¿en verdad los y las jóvenes se encuentran en constante tensión por la distinción dentro sus espacios de interacción o campos de sentido?, ¿están cotidianamente preocupados por ser reconocidos en virtud de acciones en escenarios participativos en donde la trivialidad y la espontaneidad son dimensiones predominantes?

Para el caso de los y las jóvenes en cuadrillas, esta jerarquización en sus campos de acción se evidenciaba particularmente en el cortejo; los chicos de Los del Cole y otras agrupaciones de muchachos se ubicaban a las afueras del colegio nocturno (Carlos Melendez) precisamente para “abordar” a algunas chicas estudiantes de la institución; los chicos parecían esforzarse por visibilizarse delante de las mujeres, por ejemplo, mediante la utilización de artefactos (iPods, mp3, teléfonos celulares, etc.), o bien, mediante otras estrategias como hablar fuerte (para ser escuchados por las chicas) y un específico uso del cuerpo (movimiento de manos, ademanes faciales, etc.) que disponían como dispositivos simbólicos de aprehensión de estatus, que sugería cierta pugna con sus homólogos (otros hombres de la cuadrilla) por lograr distinción. Sin embargo, según mis reiteradas observaciones, no estaban en una tensión constante por lograr cierta “fama”

que les permitiera “ganarse” una de las jóvenes, es decir, la jerarquía de la estructura juvenil conformada también se quebraba, irrumpiendo situaciones menos pensadas o reflexionadas, más cercanas a lo trivial.

Una de las tesis que defiende en esta investigación sobre cuadrillas en Guararí es que en definitiva existen dimensiones de la actividad juvenil que se quedan en lo circunstancial, espontáneo y trivial de una propuesta estética, sin repercutir en las transformaciones de la estructura, no todo en el juego juvenil es denso o densificado, no todo posee una explicación significativa de realidades trascendentales, gran parte de sus disposiciones obedecen sí, a situaciones de crítica, reflexión y disputa, pero en el mayor de los casos dichas dinámicas no advierten un cambio sustancial en el mito fundacional de la estructura, más bien, sus actividades y circunstancias hacen que sus vivencias retornen compulsivamente a lo instituido (en el siguiente apartado me extenderé sobre este punto).

“Eso es como la vida de uno”: breves precisiones acerca de las cuadrillas juveniles

Parece necesario, en este momento, volver sobre algunas dimensiones constitutivas de la categoría “cuadrilla”, la cual es empleada en la cotidianidad por los jóvenes que participan en este tipo de agrupaciones. “Cuadrilla” tiene una génesis urbana y ante todo laboral. Refiere precisamente a las cuadrillas de trabajadores dedicadas a labores de mantenimiento o diferentes obras públicas: cuadrillas de trabajadores en construcción (casas, edificios, condominios), mantenimiento de carreteras (bacheo, asfaltado y limpieza de cunetas, caños), soporte logístico en eventos públicos (desmantelamiento de tarimas de conciertos, conferencias o cualquier espectáculo público), entre otros tipos de cuadrillas laborales.

Lo interesante es destacar que este término “cuadrilla” implica una distinción de clase. La cuadrilla está relacionada con formas de trabajo populares y de baja remuneración, no es necesaria una particular preparación técnica para dichos oficios, por lo cual, quienes ocupan esos espacios laborales son, en su mayoría, personas de bajos recursos económicos y baja escolaridad.

Los jóvenes, con la utilización de este término para designar a sus agrupaciones, reivindican los orígenes populares y de clase de sus respectivos barrios. Las cuadrillas de jóvenes recrean un imaginario tendiente al fortalecimiento de una identidad popular, urbana y con dificultades de acceso material. La pobreza, bajo un tipo de inversión ideológica, adquiere un carácter positivo que se convierte en emblema político y que es asumido como ventaja simbólica y material en la disputa con la clase contraria (burguesa o “pudientes” materialmente hablando).

Javier y Chuz, realizan sendos análisis en relación con esta determinación clasista y barrial de las cuadrillas en Guararí de Heredia:

[¿Qué piensa de los políticos?]

Diay mae, ¿qué va a pensar uno?, diay mae, ¿ya? A la real, tienen plata los hijueputas, diay no sé, mae, son unos muertos de hambre, la real. Los maes hablan de que quieren al país y aquí y allá... Y tienen plata pa'tirar pa'arriba y que esos viajes que van pa' España, ¿por qué no ayudan a la gente güevón? En vez de ayudar a la gente... Diay, digamos, es que ¿ya?, aquí no hay democracia, aquí en este país...

[¿Por qué?]

Diay, porque no hay igualdad mae, en un país para que haya democracia tiene que haber igualdad y aquí no hay igualdad, aquí mae, aquí digamos un voto de Oscar Arias vale por mil, y así es... (Javier, joven de La Lucía).

Diay, como siempre, primero el barrio y luego lo demás, uno tiene que tener respeto en el barrio con todo, diay, uno tiene que tener respeto con la gente, porque hay mucha gente que llega de otro barrio a asaltar aquí, ¿ya?, por la misma gente de aquí del barrio que nadie se meta con nadie del barrio, ni nada de eso (Chuz, joven de La Lucía).

Estas reflexiones, además de las premisas de clase y lo relacionado con el barrio, apuntan a cierta concepción de solidaridad: defender a la gente del barrio, en Chuz; y el clamor por la ayuda política a la gente “necesitada”, en Javier. Es sugerente percatarse que este tipo de condicionamientos éticos se manifiestan en ciertas prácticas de las cuadrillas, por ejemplo, en la *evolución* (cap. III) donde los jóvenes exigen solidaridad para posibilitar su estancia en este mundo.

Esta negación de la democracia que hace Javier, llama poderosamente la atención, primero por la postura crítica del joven, pero además porque se liga de manera sugerente con la historia de Guararí y lo nacional: una actitud crítica hacia la socialmente interiorizada “condición democrática” costarricense dictada por el poder hegemónico desde el siglo XIX, esencialismo que el proceso de construcción histórica de Guararí ha cuestionado —ésta es la idea subyacente que intento respaldar en el capítulo II—.

“No hay democracia”, más allá de una negación al proceso histórico de construcción de la nación y la deslegitimación del modelo político, es una manifestación del proceso de aprehensión histórico transgeneracional (de padres a hijos, sin que los hijos reciban este conocimiento pasivamente) de la lucha social y proceso crítico que han sido base en el proceso de constitución de Guararí de Heredia.

Los jóvenes en cuadrillas, (tomando en cuenta esta postura crítica, barrial y clasista) constituyen una expresión sociocultural cambiante, una manifestación sociohistórica de procesos estructurales mayores, sin obviar las resignificaciones subjetivas que hacen de estos muchachos activos partícipes de las especificidades barriales y urbanas.

Estas cuadrillas son vistas, por parte de la sociedad “formal”, como lo inapropiado, lo decadente y lo amoral: jóvenes cosificados y estigmatizados, pero sobre todo censurados por la aprehensión pública de sus manifestaciones: *“en Heredia, los jóvenes para los heredianos, si usted es un joven que tiene que vivir en Guararí, es un delincuente, todo joven de Guararí para toda la gente herediana y del resto del país son delincuentes...”* (Don Froilán, Villa Paola, entrevista personal, 11 de marzo de 2009).

Otros testimonios vecinales respaldan esta idea de los jóvenes en cuadrillas como sujetos problemáticos e individuos a los que hay que temer:

Sí, pero igual, bueno hay gente como mi madrina, que a ese muchacho que me dijo que me iba a robar el celular, lo agarra y lo abraza, y le dice que: ‘uy, te quiero mucho... Cuídese y pórtese bien’ y no sé qué y no sé cuánto, pero yo le digo que a mí me da miedo, que por qué hace eso, entonces dice que ‘porque a personas como él que sabe que son así, delincuentes terribles, hay que tenerlos de buenas y no de malas’... (Vecina joven de Palacios, entrevista personal, 27 de abril de 2009).

Estas agrupaciones juveniles, cual objeto de extrema percepción satanizante, surgen como entes desamparados de la aprobación social, detractores del “bien” y ofensores de las buenas costumbres patrias y de la inherente condición pacífica de la mítica sociedad costarricense, como si esta condición “pacífica” o “poco beligerante” se viera afectada por la intromisión de ciertos “inadaptados” de la sociedad. El mito de la Costa Rica libre del flagelo de la violencia, la Costa Rica pacifista, recae sobre los hombros de estos “chivos expiatorios” requeridos por la sociedad para divisar y dirigir, hacia un blanco específico, los miedos, los temores.

Estas ideas no pretenden formular una visión idílica de estas cuadrillas costarricenses; se reconoce la característica violenta de estos colectivos, sin embargo, es importante reconocer que estas agrupaciones, como cualquier asociación sociocultural, no se agotan en una sola caracterización, no devienen monocausalísticamente.

Estas perspectivas agotadas en la caracterización monocausal provienen de instancias preocupadas más por la dominación sociocultural y política, que por evidenciar la fenoménica de estos grupos juveniles del panorama urbano nacional; hablamos en consecuencia del Estado (clase política dirigente) y de los medios de comunicación masiva.

La escasa organización estatal en materia de políticas favorables para los sectores empobrecidos, no sólo costarricenses sino latinoamericanos, ha posibilitado la aparición de sectores de población, como estas agregaciones juveniles, que generan prácticas socioculturales en los límites de la “formalidad” (aunque no todas sus manifestaciones son extranormativas), que buscan satisfacer las necesidades básicas (y otras no tan básicas), las cuales les es imposible compensar en otros “lugares” debido a la carencia de oportunidades laborales, educativas y culturales (artísticas, deportivas).

Según la posición de los órganos de vigilancia y control de Costa Rica, no se podría hablar de la presencia de “pandillas” en Guararí, aunque tampoco se hace mención de la calificación empleada por los propios jóvenes para referirse a sus grupos (cuadrillas):

Yo soy representante, a nivel de Centroamérica, de la comisión anti-Maras (...) ¿Por qué se presenta el fenómeno de Guararí? (...) no podemos hablar de que exista una pandilla, existen grupos organizados de jóvenes que se dedican a cometer delitos, que se dedican a hacer daños, sin embargo no podemos calificarlos o, digamos en este caso, etiquetarlos como una pandilla, porque para que una pandilla exista tienen que haber ciertos requisitos, igual que para una mara, que casi casi están a un nivel parecido, igual, entonces están lideradas, está la organización en grupos o clicas, verdad, y todo este tipo de situaciones.

En Guararí simplemente se reúnen tres o cuatro muchachos y dicen nosotros somos la pandilla de los Nisperos, digamos, sin embargo ellos no tienen esos requisitos, gracias a Dios que no los tienen, para denominarse una pandilla, más bien yo los denominaría un grupo delictivo, una asociación delictiva, ya no más como una pandilla, porque en realidad ya las pandillas tiene otro tipo de actividades... (Director de la Fuerza Pública de Heredia, entrevista personal, 11 de junio de 2009).

Hemos visto que “pandilla” refiere a un término altamente politizado y sobre todo, estigmatizado, que no logra englobar las diversas vivencias que cotidianamente reproducen los jóvenes en un espacio como Guararí puesto que, dicha expresión, se reduce imaginariamente a la acción delictiva y transgresora de lo normativo de parte de personas jóvenes que viven en situaciones económicamente complejas, en donde se genera una dependencia barrial poderosa que propicia un ligamen estrecho con el lugar de pertenencia.

Las cuadrillas de Guararí reproducen este tipo de dinámicas “delictivas” y un ligamen trascendente con el barrio, más no con la radicalidad supuesta por las pandillas, bandas juveniles o maras del norte centroamericano, en donde la agrupación emerge como una opción absoluta y total para los jóvenes de los barrios.

Durante mis visitas a Guararí, fue posible observar esta dinámica de chicos de esquina quienes realizan actividades en los márgenes de la norma y las disposiciones legales (consumo de drogas, asaltos, etc.), pero nunca me fue posible observar una organización juvenil como se refiere en la literatura para el caso de las pandillas, esto es, la organización interna que manejan estos colectivos en donde existe una estructuración sistemática. En Guararí, la construcción de las cuadrillas obedece, en gran medida, a una situación ligada a la espontaneidad y a los lazos de Amistad (emocionales) como detonadores de la socialidad juvenil.

En síntesis, “cuadrilla”, bajo una fórmula que invierte ideológicamente la negatividad de la pobreza en un mundo tendiente a la discriminación del sujeto que vive en condiciones materialmente desventajosas, advierte la consumación de una poderosa noción que amalgama tres aspectos trascendentales en la experiencia de estos jóvenes, a saber, el origen barrial, la especificidad laboral y de clase (reivindicando el trabajo como condicionante de la vivencia juvenil) y la condición emocional y espontánea. Este triángulo de sentido de la cuadrilla es, precisamente, de

lo que adolece la palabra “pandilla” vinculada, como ya he especificado, a otros tipos de comportamientos juveniles.

En este marco de contraposiciones conceptuales, es necesario ubicar las reflexiones juveniles que expresan las diferentes significancias de las agrupaciones en las que participan.

Bueno diay, para mí estar con la pelota⁸⁸ es sentirme apoyado, verdad, de que llega alguien y le manda un balazo y tal vez otro de los mismos compas de uno tiene y le manda, y uno sabe que no está sólo en cualquier bronca, siempre va a haber alguien que lo está respaldando, entonces para mí es muy importante andar con ellos... (Yopo, joven de La Lucía).

Este sentido de compañerismo, amistad, adscripción emocional y respaldo colectivo, es comentado y analizado por Fabricio:

Hasta lloviendo estamos ahí... estos días, que ha estado... sí güevón, en unos techitos nos quedamos mae, es que diay, jeso es como la vida de uno güevón!, diay sí güevón, es la de uno, es el rai⁸⁹, de uno, el rai en que uno está, ya si uno tuviera chamaca⁹⁰, uno va a marcar, y varas así, o si no, está breteando, va a bretear⁹¹ y sale por ahí un miércoles y se enguaca⁹²... unos días ¿ya? se mete, en cambio que la mayoría, di, ¡no breteamos güevón!, entonces todo mundo se mete tarde y se queda ahí... (Fabricio, joven La Lucía).

La cuadrilla, según estos testimonios, funciona como una especie de contención de situaciones externas a la agrupación, en donde el individuo tiene la posibilidad de refugiarse; genera, a su vez, la sensación de alivio en las biografías de jóvenes a los que el mundo de la Cultura se les torna denso y con poco margen de acción individual.

“Eso es como la vida de uno” (palabras de Fabricio en el testimonio anterior), es la prefiguración de la trascendencia del grupo (un poco dramática), la sensación de que la cuadrilla y sus integrantes son fundamentales en el “andar” del sujeto; lo colectivo juega aquí un papel importante puesto que es la forma en la que el individuo crea sociabilidad, siendo quizás el único espacio en donde puede emerger con voz y voto en las decisiones grupales.

La cuadrilla es una forma de vida para los jóvenes que la integran, en ese espacio se genera una sensación de libertad que es altamente apreciada por los jóvenes... Lejos de la coerción de la adultez y lo normativo, el joven accede a un mundo fascinante y con pocas restricciones en donde además, tiene la posibilidad de “salir” y “entrar” del anonimato.

(...) creo que ellos se guardan cierto respeto, son muy fieles entre ellos mismos, al final creo que llegan a sustituir el rol de su familia, muchos obtienen tal vez la atención, el acompañamiento que no obtienen en otros espacios, entonces eso puede ser algo que es importante rescatar de ellos. El respeto que se puedan tener, el amor que pueden expresar, los sentimientos que puedan expresar entre ellos o sus formas de querer, porque no es que se pasan dando besitos, son formas de demostrar emociones, puede ser en algunos casos pero en otros tal vez no, puede que representen un ser humano como tal con sus cosas buenas o malas... (Key, joven Regidora de Guararí, entrevista personal, 12 de febrero de 2009).

⁸⁸ La gente, la cuadrilla, o bien un grupo de amigos determinado.

⁸⁹ “Rai”: del inglés “ride”. Acá la acepción indica una especie de viaje simbólico determinado por una condición material concreta.

⁹⁰ Novia.

⁹¹ Trabajar.

⁹² Irse a la casa. Meterse a la casa después de la “fiesta”.

Es en la cuadrilla donde estos jóvenes se sienten activos partícipes de las determinantes de su grupo social (cosa difícil, casi imposible de conseguir en un espacio “formal”), donde ciertas elecciones y decisiones no están cooptadas en su fin último por una figura hegemónica específica; la cuadrilla es vida porque aporta sensibilidad y unión en la dificultosa y compleja, pero excitante, experiencia emocional juvenil. En estos grupos, además, es posible observar una dinámica ligada a la difusión generacional de los conocimientos: *“Se puede decir, pero todo mundo va para arriba como estos chamacos, mae cada vez van pa’ arriba... Y ... Quien sabe cómo esté la vara mae, ¿ya? Tal vez haciendo broncas o andar en la loquera; porque diay es capaz que llegue a ser igual o hasta peor”* (Mori, joven de La Milpa).

La aprehensión de los comportamientos y lógicas de las cuadrillas está estrechamente asociada al tema de lo generacional: los más jóvenes de la cuadrilla, a partir de cierto código de comunicación y enseñanza, incorporan a su experiencia personal los saberes producidos y desarrollados por los más experimentados de la agrupación, los cuales, en su momento vivieron el mismo proceso de aprendizaje de las pautas del grupo.

“Van pa’ arriba” implica la adopción de un futuro posible, pero ante todo, es la certeza de la resignificación de los trayectos y rumbos de sentido por los que ha transitado la agrupación. Queda la sensación en el testimonio de Mori de que los chicos que “van pa’ arriba” serían actores de una realidad más radicalizada, es como si las nuevas generaciones tendieran a un aprendizaje en donde la violencia es determinante en las manifestaciones intersubjetivas. “Van pa’ arriba” implica la condición natural de crecimiento del individuo pero con el valor agregado de lo social y cultural inscrito en ese proceso, la incorporación en el sujeto (casi una huella en el cuerpo) de las especificidades barriales y de la cuadrilla. Esta expresión (“van pa’ arriba”), es la marca distintiva del sujeto integrante de cuadrillas (como la frase “el barrio lo marca a uno” expresada por Chuz); el peso de las historias barriales y grupales impresas en la vivencia juvenil.

En el siguiente apartado intentaré reflexionar brevemente sobre la relación, expuesta tenuemente más arriba, de los jóvenes en cuadrilla con los agentes de control; la idea es ir delineando la configuración de ciertas otredades (revisadas en detalle en el capítulo II), pero además, ir exponiendo las experiencias juveniles en su mundo inmediato como referente empírico de lo que hasta acá se ha comentado.

“La ley⁹³ apesta, la ley no es la ley”

En el transcurso del presente texto, el lector ha podido, a partir de los testimonios de los actores, visualizar la relación e interacciones que mantienen los miembros de las cuadrillas de Guararí con

⁹³ La policía.

los agentes del orden y control social. Hasta aquí se han empleado discursos policiales que de alguna manera visualizan las tensiones y negociaciones entre este ente institucionalizado y las agregaciones de jóvenes en el asentamiento. Los siguientes capítulos de la investigación seguirán la misma tónica de interpelar a la discursiva policial sobre temas diversos concernientes a la (no) acción de estos sujetos juveniles.

Este apartado intentará profundizar en ciertos aspectos de esta relación entre la policía y las cuadrillas que no se han analizado en secciones anteriores ni se recuperará en lo sucesivo: la “requisa” policial, el posicionamiento juvenil sobre la policía y viceversa, entre otras temáticas.

La policía, frecuentemente, realiza inspecciones judiciales a los jóvenes por medio de requisas. Una de las noches en las que compartía las horas con los chicos de La Milpa en una de las esquinas del barrio, observamos a lo lejos la sirena de colores de un carro policial, de manera obvia, el sonar de la sirena nunca se escuchó, puesto que los oficiales no la activan para que el factor sorpresa de la intervención surta efecto.

Uno de los jóvenes grita ¡Cumbia!⁹⁴, de inmediato, dos de los muchachos que estaban apoyados en la pared con nosotros salieron corriendo por una de las alamedas, estábamos tomando guaro⁹⁵ y los dos jóvenes que huyeron llevaban consigo algo más que la intención de querer fastidiar a los oficiales. El auto policial se acercó rápidamente. Se bajaron dos oficiales de la patrulla intentando seguir a los jóvenes que habían huido, pero se dieron cuenta que jamás les darían alcance, por lo tanto, abandonaron por completo la intención de persecución.

Yo, asustado y perplejo, no sabía qué hacer, a diferencia de los jóvenes que, habiendo internalizado y habida cuenta del poder de lo institucionalizado, se colocaron de espaldas a los oficiales con las manos en alto recargadas a la pared; yo quería recargarme igual que los muchachos a la pared, pero topé con mala suerte pues ya no había espacio entonces, sin querer, me quedé como un espectador más entre oficiales y jóvenes.

Los oficiales le preguntaron a los jóvenes, mientras los requisaban: “¿Quiénes son los que corrieron?” Todos decían: “Mae no sé, ¿quiénes corrieron?” Los oficiales, con tono irónico: “¡Ahhh, ¿no los conocen entonces?!”

Yo temía que me preguntaran. El temor, cual presagio, se convirtió en realidad. Los oficiales se dirigieron hacia donde yo estaba y me preguntaron: “¿Usted no es de aquí, verdad?” Y dos de los muchachos, “No, él es un compita de Mercedes, no es de aquí”. Los oficiales: “¿Qué anda

⁹⁴ Grito característico de los jóvenes empleado únicamente cuando una patrulla se acerca a su espacio de desenvolvimiento cotidiano. ¿Por qué “cumbia”? La cumbia es un ritmo musical latino (emparentado con el ska) cuya forma más común de bailarse en los salones de baile en Costa Rica, corresponde a un movimiento cadencioso del cuerpo con algunas rupturas enérgicas dictadas por la fuerza de las “vueltas” que los bailarines teatralizan en la pista. En Costa Rica, en ciertos contextos, “dar vuelta” implica, por un lado, serle infiel a la pareja y, por otro, burlar alguna situación determinada. En este sentido “cumbia” es la resignificación que los jóvenes de Guararí hacen de un ritmo musical para “bailarse” (burlar o dar la vuelta) a la policía.

⁹⁵ Bebida alcohólica costarricense hecha a base de caña de azúcar (aguardiente).

haciendo aquí?”, yo: “Pues compartiendo con los compas”. Un oficial: “¿Me muestra su identificación por favor?”, yo, que no portaba la cédula de identidad o credencial de elector, dije: “Disculpe oficial, dejé mi cédula en la casa”. El oficial: “Mmm, ¿quiénes son los que salieron corriendo y por qué corrieron?”, y yo: “¿Quiénes?, no vi a nadie”.

Los oficiales terminaron la requisita y se fueron. A mí no me requisaron, solamente a los jóvenes. Esa noche me quedé pensando en el por qué de la no requisita hacia mi persona, porque este acto de los oficiales podría generar sospechas en los chicos en relación con mi verdadera intención de estar durante las noches con ellos (pensarían que era policía).

La razón por la cual los policías no me requisaron, infiero, quizás obedezca al carácter diferenciado de mi imagen en ese momento y espacio específicos: vestido de una manera “ajena” al común denominador de los chicos del barrio, con una apariencia distinta (denotaba más edad que el promedio de los jóvenes) y, por supuesto, mi forma de hablarles (códigos de comunicación diferenciada) hacía que no fuera “catalogado” como un peligro inminente o, al menos a partir de los rasgos señalados, no se me podía culpabilizar *a priori*.

Esto, evidentemente, no sucede con los chicos que para empezar están identificados por los oficiales (nombres, apodos, residencia exacta, etc.), además que su mera presencia en este mundo es sospechosa para los policías: su estancia en las esquinas, su forma de vestir, sus gestos, su forma de interactuar, hablar, etc., hace que sean catalogados como individuos generadores de duda y desconfianza.

Sí, nosotros dentro de los programas de seguridad comunitaria tratamos de realizar actividades para involucrar a los jóvenes, no le puedo decir que hemos tenido mucho éxito en ese sentido porque en realidad hemos encontrado resistencia de ellos mismos a este tipo de actividades... Por qué razón, porque si usted y yo somos amigos y somos de Guararí y pertenecemos a una pandilla, verdad, entre comillas, y yo me voy a hablar con el policía y estoy conversando con él y tomándome un refresco y tal vez jugando un partido de fútbol, y tal vez entonces yo me digo, “voy a ser rechazado por mi organización”, ¿verdad? Entonces es difícil, además las características del joven... Y le digo una cosa, o sea, estamos hablando no sólo a nivel de Guararí, sino a nivel general, de que los jóvenes no tienen una proyección de respeto o de relación con la policía... (Director de la Fuerza Pública de Heredia).

La resistencia juvenil de la que habla el oficial pudiera obedecer a que esa política preventiva de la policía no toma en consideración la perspectiva juvenil; las actividades desarrolladas por el órgano de control implican una imposición (verticalización de los intentos) para los muchachos, además, claro está, de lo que ya significan los oficiales para los chicos: una instancia de control represivo hacia los cuales manifiestan repudio y contraposición.

Esta lógica institucional que advierte tratamientos ligeros a la temática de los jóvenes agrupados en cuadrillas se evidencia en el discurso de actores políticos:

Díay las barras que se dan por la misma desintegración familiar y gente que ve la opción de agruparse en barras como un mecanismo de defensa y que lógicamente lo que hace es que le da problemas porque tiene

muchos asaltos en las diversas áreas y gente que al consumir drogas generan violencia en el entorno de Guararí (Alcalde Municipal de Heredia).

Asimismo, el oficial del Ministerio de Seguridad entrevistado para la presente investigación, aduce que la primera problemática que tienen estos muchachos es:

(...) que no tienen forma de matar el tiempo por falta de tener qué hacer. No tienen posibilidad de estar estudiando o posibilidad de trabajo, entonces a la hora de que usted está de vago, pongámoslo así, usted no tiene la mente para hacer algo productivo, entonces usted empieza a maquinarse una serie de cosas y ellos, lastimosamente, los lleva, en primer lugar, a tratar de adquirir medios materiales, lógicamente que si están en ocio, no hacen nada, no tienen medio de subsistencia, de poder percibir dinero de una manera lícita, van a incurrir en actividades ilícitas (Oficial del Ministerio de Seguridad).

Estos testimonios sugieren prácticas juveniles mecánicas en donde determinada condición cuadrillera (estar de “vagos”) lleva, inevitablemente, a ciertos comportamientos en este caso extranormativos (“asaltos” y otras “actividades ilícitas”). Entonces uno podría deducir que, al parecer, la única relación que tienen estos jóvenes con la institucionalidad nacional (estructura normativa) es a través de la policía y sus técnicas represivas.

El Director de la Fuerza Pública de Heredia, en el testimonio tras anterior, hace mención del respeto inexistente de los jóvenes hacia la investidura policial; lo sugerente de la crítica del oficial es el lugar desde donde el sujeto hace dicha enunciación, un lugar que indica poder y la necesidad de reproducción del mismo, la lógica sería “Ellos deben respetarnos”, y uno puede contestar “Y ustedes, ¿no deberían respetarlos a ellos?”.

Este posicionamiento policial (desde el uso consciente del poder), además de las estrategias con que llevan a cabo sus operaciones (redadas, requisas, intervenciones judiciales, etc.), es lo que quizás crea esa sensación de ilegitimidad en las subjetividades juveniles.

La ley sí apesta rata, mae es que la ley, mae la ley no es la ley, ¿ya?, esos maes quieren hacer con uno, aunque mae uno estudie, aunque uno sepa mae, ¿ya?, las leyes, que uno no sea ignorante, ellos siempre llevan las de ganar mae... Yo hasta les he dicho mae, ‘mae vaya agarren maes que anden asaltando’, cuando estamos así... No ve que ya me fume la vara, ya me fume el moto⁹⁶, ¿no ve que yo no vendo!’... Porque llegan, ‘¿qué mae, dónde tienen la mota?’, como si uno vendiera o varas así, ¿ya? Diay mae la relación con la ley, a como está uno, siempre va a ser mala, porque los maes se lo quieren fumar a uno, aunque usted no lo crea... Para ellos güevón y todo un puro negocio, porque en Guara, ¿quién no sabe que tal mae vende?, ¿se sabe!, y se sabe que hay gente sapa⁹⁷ en el mismo barrio, y les dicen, y ellos andan buscando, ¿ya?, no meterse con la gente que vende ¿ya?, si no con los marihuanos y los borrachos del barrio... (Fabricio, joven de La Lucía).

“La ley apesta” es una metáfora que sugiere un mal olor de la justicia, que implica un quehacer policial corrompido. Según Fabricio, la policía “huele mal”, lo cual implica desconfianza en la puesta en escena oficial y la sensación de una desconfianza total en esta institución del sistema

⁹⁶ Cigarrillo de marihuana.

⁹⁷ Gente delatora.

democrático en Costa Rica, por eso “la ley no es la ley”, refiriendo un proceso de negación en el que subyace la total deslegitimación del proceder policíaco.

“La ley apesta”, desde un ángulo inverso, implica la alusión a un objeto intocable, no como los objetos sagrados de ciertos grupos étnicos en el mundo, la lógica subyacente de lo “apestoso” es la intocabilidad por su carácter maloliente, es el cuestionamiento del carácter ético y moral de la policía, intocable en cuanto apestosa, no por una mística institucional determinada.

Bueno, yo pienso todo lo peor, que es un sapazo y que me cae mal por la misma vara, que no lo pueden ver a uno en la calle porque lo requisan, y tal vez hasta le quieren meter droga que no es de uno, y la vara, porque tal vez uno le cae mal a los maes. A mí me caen mal por lo mismo, porque son unos sapazos (...) Sí, lo meten a uno en la cárcel siendo uno inocente, ¿me entiende? (...) Bueno, diay a lo que yo me he dado cuenta, sólo un maecillo, le metieron cuarenta piedras⁹⁸ en la bolsa y se lo llevaron para la caseta y le metieron las piedras allá y le dijeron al mae que esa vara era de él, y el mae lloraba, decía que no y que no, y los maes le decían, ‘lo vamos a meter en la cárcel’, y la vara... (Yopo, joven de La Lucía).

Los relatos juveniles reiteran esa oposición a la injerencia judicial en Guararí y en sus vivencias. A los jóvenes les molesta la intervención policial, precisamente, por el carácter represivo (uso y abuso de poder) de dicha instancia pero, además, esto es claro, por las dinámicas que llevan a cabo los chicos, ubicadas al margen de lo normativo, las cuales necesitan estar ocultas, no evidentes. La policía, al fungir como órgano de control e investigación, se torna amenazante para las prácticas cotidianas de los muchachos, aunque dichas dinámicas no generen un peligro real en la población como sí lo generan otro tipo de situaciones y sujetos (pienso en el crimen de cuello blanco o los propios políticos corruptos, por citar algunos ejemplos).

Los chicos “aborrecen las organizaciones por su formalismo y sus enrevesados e insinceros llamamientos a un compromiso “desprendido”. “Los Hijos de la libertad” o “generación del yo”, como llama Beck a los jóvenes, han descubierto algo para ellos mismos, algo que le mete miedo a los adultos y a las instituciones sociales: pasarlo bien, con la música, con los deportes, con el consumo, pasarlo bien con la vida (Beck, 2003).

Estas ideas en torno a lo ciudadano, lo barrial, lo juvenil y las cuadrillas, se seguirán abordando en lo sucesivo. En el capítulo II se intenta ahondar en el tema de la construcción histórica del barrio, enfatizando en la participación diacrónica de los y las jóvenes en dicho proceso; en consecuencia, ideas como la “vida cotidiana barrial” y las discusiones previas acerca de las “pandillas” y “cuadrillas juveniles”, servirán de amarre para algunas problematizaciones que se presentarán a continuación.

⁹⁸ Crack.

CAPÍTULO II. LA CONSTRUCCIÓN JUVENIL DEL BARRIO: ANTES Y DESPUÉS

“La tiranía hoy imperante adopta nuevos disfraces;
la tiranía del siglo XXI se llama democracia”.
SLAVOJ ŽIŽEK, *El sublime objeto de la ideología*.

La intención del presente capítulo es realizar un acercamiento al proceso constructivo de Guararí de Heredia, esto es, el conjunto de situaciones sociales comunales que han marcado la conformación del espacio a partir de las narrativas vecinales (fundamentalmente juveniles), mediáticas y políticas que dan cuenta de la emergencia de un sustrato particular que en varios momentos de su historia se ha contrapuesto al discurso hegemónico de la construcción de la nación en Costa Rica; es decir, cómo ha sido el proceso histórico-constructivo de Guararí de Heredia; cuáles han sido las tensiones que dicho proceso ha generado, no sólo entre vecinos, sino entre éstos y el conjunto de Otros culturales del barrio, incluyendo extranjeros, Gobierno y sociedad en general y, por último, aunque no menos importante, cuál ha sido la participación de los y las jóvenes en esa conformación sociocultural del barrio.

Existen varios momentos, según las narrativas en la configuración diacrónica de la vida cotidiana barrial, que invariablemente están relacionados con disputas nacionales y también locales (ciudad y asentamiento en sí), los cuales se pueden resumir en tres eventos, a saber, la primera “invasión” llevada a cabo fundamentalmente por costarricenses de diversas zonas del país (tanto rurales como urbanas). Estos primeros pobladores del barrio ingresaron a Guararí cuando éste era un extenso cafetal (mediados de la década de los 80 del siglo pasado) en el cual construyeron un conjunto de viviendas informales con la esperanza futura de adquirir una vivienda de “bien social” donada por el estado.

El planteamiento inicial del capítulo se basa en la idea de que estos “invasores” fueron y son vistos, retomando a Bauman, como sujetos residuales y superfluos, es decir, sujetos desechables a causa de su condición material (pobreza) asociada al conjunto de complejidades socioculturales por las que han atravesado a lo largo de su historia como comunidad. Así las cosas, Guararí es imaginado (incluso por algunos y algunas de su pobladores y pobladoras), como espacio residual donde se concentran un conjunto de personas dañinas para el desenvolvimiento funcional de la sociedad.

Esta residualidad barrial ha sido complejamente instrumentalizada por las administraciones nacionales de turno; además, en el asentamiento, han figurado personajes internacionales como Robert Lee Vesco (prófugo de la justicia internacional) que fuera dueño de la propiedad (durante los

70) en donde hoy se asienta Guararí. La historia de Vesco se expone en una sección de este capítulo y, a través de ella, se intenta discutir cuál ha sido la injerencia de la política partidaria en el barrio y cómo éste (el barrio y su gente) ha reproducido procesos de anuencia y resistencia con el poder hegemónico (construcción identitaria nacionalista), procesos que, sin embargo, terminan retornando a lo instituido. Esto es sugerente en vista de que, en el capítulo III, defendiendo la tesis de que los jóvenes en la actualidad retoman esta circunstancia histórica del poblado (resistencia/anuencia) y, a pesar de sus dinámicas críticas y reflexivas en torno a lo instituido, terminan retornando a éste, es decir, al mito fundacional de la nación, pese a que las dinámicas contestatarias del barrio (sus jóvenes y vecinos en general) se mantienen vigentes.

Aparejada a la discusión sobre la primera “invasión” en Guararí, se exponen un conjunto de percepciones narrativas actuales sobre la que fuera la primera juventud del asentamiento, es decir, cómo son vistos, desde la actualidad, los y las jóvenes del barrio de las postrimerías de la década de los 80 del siglo XX; lo interesante es que esta juventud es idealizada y añorada, pero además, contrapuesta a una consideración degradada de la juventud actual. Pareciera ser que esta añoranza de una “juventud buena” o deseada se explica porque los y las jóvenes de aquellos tiempos eran obedientes de las prescripciones normativas, es decir, eran funcionales a los intereses (adultos) del barrio por conseguir viviendas: jóvenes controlados a diferencia de la juventud actual que se narra desde lo proscrito, lo desgastado y lo indeseado.

Posteriormente se reflexiona sobre la injerencia del COPAN (Comité Patriótico Nacional) en la comunidad, una organización política de izquierda que pretendía la consolidación de proyectos de vivienda a lo largo y ancho del país. Según las narrativas, el COPAN lideró los intentos en Guararí por dotar de vivienda a la población a veces con medidas autoritarias (aunque esto es desmentido por otros testimonios); pareciera entonces que el Comité fue un actor político importante en la construcción del barrio que, en varios momentos de la configuración barrial, hizo uso de la violencia para llevar a cabo sus estrategias (violencia, según las narrativas, implementadas contra el gobierno, pero también en contra de sus mismos afiliados). El COPAN finalmente decae como organización, debido, según los recuentos etnográficos, a su especificidad comunista, es decir, además de los diversos actos de corrupción narrados por diferentes vecinos que se contraponían de manera violenta a este orden, el COPAN decayó por su doctrina comunista (incluso se narran ligámenes entre esta organización nacional y Sendero Luminoso), lo cual establece un proceso de retorno del barrio a las narrativas nacionalistas hegemónicas que han satanizado el pensamiento comunista desde mediados del siglo pasado.

Con estas consideraciones acerca de los conflictos prefigurados por la primera juventud y la relación COPAN-política-historia nacional en la zona, podemos cerrar el primero de los eventos que

configura la diacronía de la vida cotidiana barrial en Guararí. El segundo evento explicativo de la historia de la comunidad lo marca la entrada, según los discursos, de un contingente representativo de inmigrantes nicaragüenses, el cual es imaginado como la segunda “invasión” del asentamiento.

En este momento se sigue abordando la dinámica conflictiva desarrollada alrededor del tema vivienda, situación que ha sido central en la construcción del barrio, pero lo medular acá está dado por esa “invasión” de inmigrantes nicaragüenses, de esta forma, los y las nicaragüenses aparecen de súbito como los responsables de las violencias que se generan en la zona (desintegración socioeconómica), pero sobre todo, son los responsables de la degradación de esa primera juventud añorada e idealizada dentro del barrio: los extranjeros serían algo así como los malos y perversos que llegaron a Guararí para “corromper” a sus jóvenes. Evidentemente, en las narrativas no aparecen responsabilidades compartidas entre los vecinos y las vecinas costarricenses, la sociedad, medios y el estado (Amo simbólico), precisamente porque la figura del nicaragüense sirve, en principio, como chivo expiatorio de los males estructurales y como un nuevo retorno de la comunidad a los imperativos normativos de las élites (en Costa Rica, según los discursos hegemónicos —medios y élites gobernantes—, el inmigrante nicaragüense emerge como antítesis del ciudadano modelo y en consecuencia como negativo de la identidad nacional), la lógica sería: “Nosotros [costarricenses] no somos como los otros [nicaragüenses]”, que narra una especie de mecanismo de defensa colectivo hacia una otredad que invariablemente nos determina.

Los jóvenes, a partir de esto, son mencionados como las víctimas de las imágenes procedentes de fuera, sean estas emanadas del centro (países del Primer Mundo) o de otras periferias (Nicaragua), en este punto, se problematiza un contexto distinto, a la luz de algunos testimonios y narrativas que ubican en otro posicionamiento a los y las jóvenes de la localidad, entonces, con Morley, se plantea un escenario alternativo en donde los y las jóvenes tienen la posibilidad de generar imágenes particulares, no sólo importarlas y aprehenderlas irreflexivamente, es decir, la juventud no sólo acata pasivamente las ideas de fuera, sino que las resignifica y elabora un conjunto de situaciones particulares que incluso son aprehendidas y resignificadas por otros.

El segundo evento en la configuración diacrónica del barrio culmina con los conflictos transgeneracionales entre Guararí y La Milpa (Mapa 3), sectores imaginariamente reflexionados como contrapuestos, en donde, en el pasado y actualidad, se han reproducido situaciones de violencia personificada por adultos, pero también por cuadrillas juveniles que se fundamentan en una especie de demarcación territorial dada por una diferenciación mítica construida, en parte, por litigios acaecidos en el momento de la donación de soluciones de vivienda y mejoras infraestructurales en uno y otro sector, vistas como privilegios del gobierno hacia una comunidad en

específico, es decir, la gente de Guararí argumenta que ha sido más beneficiada la gente La Milpa y viceversa.

El tercer evento en esta configuración de la vida cotidiana barrial inicia con la visualización de Guararí, de parte de la prensa y cierta sección de la opinión pública, desde un imaginario de vacío relacionado con la mierda y la metáfora de las ratas, esta parte del capítulo responde a la pregunta, ¿cómo son imaginados el barrio y su gente en la actualidad de parte de los medios y la opinión pública, fundamentalmente herediana?; lo cual guarda relación estrecha con la prefiguración del barrio residual y superfluo que genera sujetos de la misma estirpe, con la cual iniciamos el capítulo.

Por último, para cerrar este tercer evento, se discute la participación contemporánea de los y las jóvenes en el asentamiento, las maneras en las que es imaginada esta juventud cuyas dinámicas, según las narrativas, son altamente perjudiciales y dañinas para la “sana” convivencia en el barrio, estableciéndose una especie de pánico moral formulado desde la opinión pública, pero principalmente, desde los medios de comunicación quienes advierten la alta peligrosidad del barrio y de sus cuadrillas juveniles; en este punto, discuto con Wacquant ciertas reflexiones que realiza sobre la configuración de la violencia en barrios urbano populares que él llama guettos, acá el autor habla de espacios de imposible acceso (no-go-areas) que son producto de una violencia de “arriba” (estructural) evidenciándose únicamente, en la opinión pública y medios, la violencia de “abajo” o subjetiva; la disidencia con Wacquant, a partir de la información etnográfica, radica en que los jóvenes y la gente en Guararí son también activos productores de violencias, no se soslaya la determinante acción de la violencia estructural o de “arriba”, simplemente se establece la responsabilidad compartida en la construcción histórica de las complejidades de la zona que han posibilitado hoy una específica conformación de la vida cotidiana barrial.

En última instancia, lo que este capítulo discute y pone de manifiesto, es que la violencia ha sido parte consustancial y esencial del mito fundacional del barrio: la historia y la actualidad como procesos diacrónicos en Guararí, que ha sido construida a partir de la violencia (tanto estructural como subjetiva), la cual ha sido aprehendida y resignificadas creativamente (como se verá en el capítulo III), por los “nuevos jóvenes” del asentamiento agrupados en cuadrillas juveniles. La tesis última es radical, *Guararí (como vida cotidiana barrial) ha podido ser gracias a la violencia.*

Antes de iniciar con los apartados explicativos de las ideas anteriormente mencionadas, es necesario hacer algunas aclaraciones preliminares, las cuales tienen que ver con la lógica constructiva de los argumentos propuestos acá.

Para “leer” los apartados siguientes se hace necesario acotar que la narrativa es una forma de habitar el espacio. Esto sugiere que existe una multiplicidad de historias (polifonía narrativa) que

sobre el contexto y su historia se generan, las cuales “cumplen el papel de dotar de sentido individual y colectivo a un pasado experimentado de una manera individual pero desarrollado en un marco común” (Aguilar, 2010: 2).

Las historias no sólo dan cuenta de la experiencia, sino que, a partir de la objetivación del discurso, conforman dicha experiencia (Aguilar, 2010), esto es, estructuran el sentido de espacio y tiempo, en este caso del contexto sociocultural⁹⁹.

Las narrativas se tejen desde lo afectivo-emotivo y hacen referencia a lugares y momentos de experiencia y a la significación, “por tanto no son necesariamente una guía exacta para hacer un mapa de estos ámbitos” (Aguilar, 2010: 16).

Aún así, los discursos, como veremos en lo sucesivo, tienen la capacidad de crear historias, las cuales determinan el espacio, no sin contradicciones y disputas, que hacen evidenciar situaciones y dinámicas que perfilan la emergencia de un contexto heterogéneo que se narra como vivencia; las narrativas dotan de legitimidad a los procesos, no en tanto verdades o totalidades, sino en lo referente a la aprehensión intersubjetiva de los hechos, los cuales, al ser verbalizados, son vividos y afrontados.

⁹⁹ Para Aguilar (2010), un determinado contexto sociocultural produce infinidad de capitales culturales definidos por la subjetividad, esto es, aunque se permanezca y se conviva en el mismo sustrato, las experiencias sobre él serán múltiples, con lo cual aboga por una activa participación de los sujetos en la construcción de su espacio. Esto es trascendental para abordar este capítulo y los dos siguientes, pues, las historias se cuentan a partir de los procesos vividos intersubjetivamente por individuos que construyen y a la vez vivencian los procesos.

El “gran precario” y la superfluidad

Según Valverde (2005), antes del año 1985 la zona que hoy comprende Guararí era una extensa finca cafetalera denominada La Libertad, la cual se caracterizaba por su escasa conectividad con la ciudad y los distritos aledaños (Ilustración 1).

Existían únicamente tres accesos¹⁰⁰, a saber: una calle de tierra desde el noreste proveniente de la vía que conecta La Antigua Fosforera con el centro de Heredia; otra calle de tierra hacia el noroeste, que pasa por el sector conocido como “Las Cloacas¹⁰¹” hacia el lugar donde se ubica el nuevo Hospital de Heredia; y una vía de tierra proveniente de un pequeño puente sobre el Río Bermúdez (Valverde, 2005).

Esta escena de un Guararí despoblado (ilustración 1) es referida por actores de la comunidad:

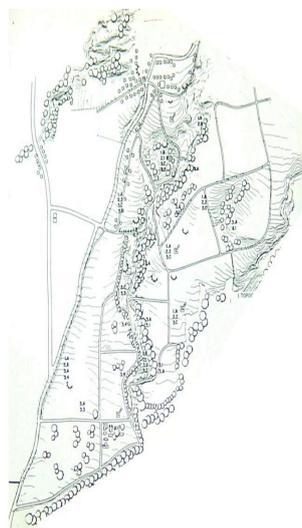


Ilustración 4. Guararí en 1985
Fuente: Valverde, 2005.

Esta finca estaba verde, era una finca cafetalera, no tenía ni electricidad, ni agua, ni luz en ese momento y se ingresó con un grupo de familias, y se empezó a desarrollar, lo que era el primer salón comunal, que tuvimos que derribarlo en el 2008... (Don Froilán, Villa Paola).

*Guararí era, hace veinte años, era un **precario**, como una finca, una finca de cafetaleros, eso era Guararí antes (...) Habían casas de madera, cafetales y especialmente en lo que es Villa Paola ahora, en lo que se va a construir ahora, eso era un galerón donde se hacían reuniones para vivienda; anteriormente ese galerón se hizo, con esos fines, era antes un lugar donde la gente se reunía ahí para recoger el café... (Pastor Bautista, Guararí, entrevista personal, 22 de junio de 2009).*

Según estos dos testimonios, Guararí pasa de ser una finca “verde” a ser un espacio ocupado por familias de escasos recursos que necesitaban una solución de vivienda, lo que se llamó en el primer gobierno de Oscar Arias Sánchez: vivienda digna¹⁰².

La gente que originalmente pobló Guararí provenía de distintas zonas de Costa Rica, tanto rurales como urbanas:

¹⁰⁰ En la actualidad, Guararí cuenta todavía con esos tres accesos, los dos primeros, debidamente asfaltados. Además de estos accesos formales, existen accesos informales (no institucionales) creados por vecinos para acortar el trayecto de Guararí a diferentes zonas, por ejemplo, existe un camino peatonal que comunica Los Heredianos y Palacios Universitarios con el centro de Heredia y otro camino (peatonal también) entre el sur de Guararí y Los Lagos de Heredia.

¹⁰¹ Es sugerente que se designe con este nombre a una de las zonas de Guararí, en vista de que “cloaca” se refiere a una construcción destinada a la evacuación de aguas residuales. Más adelante se retomará esta metáfora que hace alusión al asentamiento y su relación con la mierda.

¹⁰² La campaña electoral del Dr. Oscar Arias Sánchez en 1985, estuvo motivada en el slogan “Paz y casa para mi pueblo”. En ese entonces, el presidente de la República de Costa Rica, prometió 80000 viviendas, proyecto que efectivamente cumplió. La vivienda digna de Arias, consistían en instalaciones no mayores a los 60 m² de construcción, las cuales, con el pasar del tiempo, se fueron deteriorando por las características constructivas de las mismas. Guararí formó parte de ese proyecto de las 80000 viviendas “dignas”.

Yo vivía en Sagrada Familia y yo me venía a reunir aquí al salón comunal de San Pablo con Jorge Chacón, ahí iniciábamos la cosa. Entonces COPAN tiene una mezcla de personas de todas partes de la provincia de Heredia, y casi fuera de la provincia de Heredia, aquí tuvimos gente de San Ramón, gente de Alajuela, de San José y de Heredia, y de todos esos lados, es una mezcla... (Don Froilán, Villa Paola).

Hay mucha gente de muchos lados de Costa Rica, hay de Guanacaste, hay de Limón, San Carlos, hay de muchas zonas de San José, hay mucha gente de Heredia también, en realidad de muchos lados... (Key, joven Regidora Suplente, Lilliam Sánchez).

Mis papás venían de León XIII y muchos vecinos alrededor... [¿En la Lucía?] Por lo menos en la Lucía, muchos, muchos vecinos de ahí, eran vecinos de mis papás, en la León XIII, y ellos venían de ahí (Fabricio, joven de La Lucía).

La población originaria de Guararí, como se desprende de los testimonios, se asentó en el lugar a partir de un proceso de migración interna, más adelante ingresarían personas de diferentes nacionalidades (nicaragüenses fundamentalmente). Interesa destacar acá que los lugares mencionados por los actores citados anteriormente tienen en común su ruralidad o urbanidad, pero siempre son lugares económicamente complejos, por ejemplo, Sagrada Familia, uno de los barrios del sur de la ciudad capital.

Este proceso de migración interna de la zona rural a la ciudad, o bien de la ciudad hacia otros sectores de la misma, fue característico en la Costa Rica de los años 80. El nuevo sistema de producción (que soslayaba la importancia de la producción agrícola) hizo posible esta movilización. Los Programas de Ajuste Estructural (PAES), impulsados por la administración de Luis Alberto Monge (1982-1986), abrieron el portón político para el arribo de un modelo económico neoliberal concentrado más en el sector de servicios privilegiando la “apertura comercial”, lo cual provocó un efecto de retroceso en la consolidada cultura campesina (menos préstamos bancarios para trabajar la tierra, por ejemplo), provocando el traslado de miles de personas del campo a la ciudad a la búsqueda de un “mejor futuro”.

Este “ingreso” a la comunidad, relacionado con políticas económicas nacionales durante la década de los 80, es narrado como un fenómeno de precarización: “(...) en 1985, un grupo de precaristas organizado por políticos heredianos se asentó en el extremo noroeste de la finca adquirida por el INVU¹⁰³, donde posteriormente fue construido el proyecto [de vivienda] Los Sauces...” (Valverde, 2005:7).

Interesa destacar la metáfora de la precarización¹⁰⁴ (“paracaidismo” en México). Esta palabra proviene de “precario” (del latín *precarius*), algunos de sus sinónimos son: inseguro, escaso, inestable, efímero, apurado, limitado, pobre, insuficiente, frágil; según el diccionario de la Real

¹⁰³ Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo.

¹⁰⁴ En Costa Rica, cuando se alude a este término en medios de comunicación, se sugiere que las personas residentes del espacio “precarizado” son responsables *per se* de su situación, sin tomar en cuenta las coyunturas económicas, políticas, culturales y sociales que han propiciado, en gran parte, este tipo de fenómenos. Además, según se ve en los testimonios (prensa incluida), “precario” y “precaristas” son palabras que tienen un uso “normalizado”, es decir, no se reflexiona sobre las consecuencias discriminantes y despectivas del uso del término.

Academia: “de poca estabilidad o duración; que no posee los medios o recursos suficientes; que se tiene sin título, por tolerancia o por inadvertencia del dueño” (www.rae.es).

El Gobierno prometió transformar el **precario** de Villa Paola, en Guararí de Heredia, en un asentamiento con casas construidas con bono de vivienda.

Así lo anunciaron el Ministerio de Vivienda y el Banco Hipotecario de la Vivienda (BANVHI), que realizarán obras en ese lugar en los próximos 13 meses. En el precario habitan 240 familias las cuales recibirán viviendas de dos plantas de 51,48 metros cuadrados (La Nación, 4/03/2009).

“Precario” sería la objetivación de la “precarización”, conformando un lugar específico en donde habitan personas de bajos recursos económicos las cuales, en su mayoría, no cuentan con posibilidades reales de movilidad social, de esta manera “deciden” incursionar en un terreno o finca (Guararí) con la esperanza de obtener una vivienda a través de instancias estatales.

En el siguiente testimonio, una joven de La Lilliam Sánchez (Regidora Suplente por la Municipalidad de Heredia), hace referencia a este proceso de “precarización”:

Bueno, digamos, por ejemplo, lo que actualmente es La Milpa antes se conocía como Dos Pinos y esa parte siempre estuvo invadida, porque digamos, hay una lógica de invadir terrenos para obtener casa... Hay tanta ineficiencia institucional que no hay cómo resolver el problema de vivienda en Costa Rica, por eso sucede los precarios, o sea, la gente invade, la gente rompe con las reglas (Key, joven Regidora Suplente, Lilliam Sánchez).

Esta metáfora de la “invasión” será abordada más adelante. Por ahora, basta resaltar la idea de “hay una lógica de invadir terrenos para conseguir casa”; pareciera que la decisión de ocupar terrenos es sencilla y más allá de esto, el testimonio denota una intención manifiesta, casi como un “deber ser” del “precarista”, asociado a la ineficiencia administrativa por dotar de vivienda digna a las personas que así lo necesitan.

Esto es, el “precarista” instrumentaliza, según la Regidora Suplente, ese resquicio institucional que le permitiría obtener una vivienda:

Ahora, después de usted poner el techo y medio construye, ya a usted nadie lo puede quitar de ahí, ya por ley no se puede quitar a alguien. Aparte de que usted está viviendo en condiciones inhumanas, entonces usted ya tiene derecho a que le pongan luz y agua, entonces la Empresa de Servicios Públicos también ha contribuido a eso... (Key, joven Regidora Suplente, Lilliam Sánchez).

“(...) ya a usted nadie lo puede quitar de ahí”, esta idea narra una especie de transgresión de la ley, pero más allá de esta premisa, pareciera que el acto “precarista” *está por encima de la misma ley*. “Entonces usted ya tiene derecho a que le pongan luz”, lo que está implícito acá es lo anverso: el sujeto sin derechos, o bien, el sujeto que no merece derechos, contrario al sujeto de la modernidad, emerge en el imaginario de esta joven, el sujeto no merecedor (por infractor) de servicios que son vitales (agua, electricidad, etcétera).

El testimonio de la joven Regidora continúa:

Y uno dice, '¿cómo la gente aguanta vivir así?', o sea, ¿cómo la gente no va y exige? Porque de hecho por Constitución Política está, y esa es una realidad que mucha gente 'formal', por ejemplo yo, desconocía... Yo conocí Cuenca en el 2006, cuando andaba haciendo... Después de la campaña política... Yo nunca había entrado a la Cuenca, nunca, hasta el 2006... (Key, joven Regidora Suplente, Lilliam Sánchez).

Surge de nuevo el sujeto de derechos (lo “formal” y lo “informal”). El testimonio de esta joven, censura la situación específica de personas viviendo en situaciones complejas de pobreza extrema, pero a la vez critica el hecho de abastecerlos de servicios esenciales, sin los cuales la miseria de esta gente sería más acentuada. Parece manifestarse un sentimiento de compasión por estos “precaristas” y por las condiciones en que viven cotidianamente, pero esta compasión no permite un cambio del lugar del “sujeto precarista”, se mantiene siempre ahí, ubicado en un imaginario de miseria y distancia (lo “formal” y lo “informal”). Resulta interesante que, según me comentaba esta joven, a pesar de residir en Guararí durante toda su vida (al momento de la entrevista tenía 24 años), no fue sino hasta el 2006 que conoció La Cuenca, precisamente como parte de su campaña política para optar al puesto de Regidora Municipal.

“¿Cómo la gente aguanta vivir así?” es una idea que sentencia y respalda lo antes dicho: el otro es distante a mi cotidianidad a pesar de vivir en el mismo lugar (lo cual narra la heterogeneidad socioeconómica existente en Guararí), o bien, la imposibilidad de esta joven, ligada a lo político partidario, de concebir las diversas formas de subsistencia de personas que cotidianamente viven en situaciones de miseria.

Esta referencia a lo “precario” y la “precarización” ha sido instrumentalizada por los medios de comunicación (por ejemplo en la noticia anterior del diario La Nación e incluso en medios internacionales) para referirse a espacios calificados como “marginales” en donde conviven personas que se ubican por debajo de la línea de pobreza:

Pero lo que muchos no podrán creer es que en Heredia, Costa Rica existe el precario más grande de Centroamérica en condición de vulnerabilidad. No es en los países más pobres del área centroamericana como podría ser Guatemala, Honduras, El Salvador o Nicaragua donde existe el precario más grande y el más peligroso, es en Costa Rica, en Guararí de Heredia y los habitantes de la zona conocida como ‘La Cuenca’. Esto quiere decir que la gente que vive en este precario en cualquier momento se muere debido a que sus ranchos de lata y de madera de desechos están construidos en la pendiente de una cuenca y que la tierra es material volcánico, el que es socavado por las lluvias (www.nicaraguahoy.info).

Esta noticia de la Revista informativa de la comunidad nicaragüense en Costa Rica (Nicaragua hoy) presenta una idea bastante clara sobre lo que es un precario para diversos medios: vulnerabilidad, pobreza, peligro. Sin embargo, lo sugerente es que se toma todo Guararí como un “gran precario”¹⁰⁵. Pareciera que en el “precario” el peligro de la muerte es latente y

¹⁰⁵ En Guararí, a partir de las observaciones realizadas durante el trabajo de campo, existen varios sectores de viviendas informales, pero también existe otro sector de la población que reside en viviendas formales; la generalización de los medios se antoja un tanto apresurada.

tendenciosamente se asocia lo “precario” con ese elemento mortal subyacente. Esto, según este medio de comunicación, implica la emergencia de un barrio complejo en donde sus habitantes conviven en situaciones de riesgo constante.

Por eso, Guararí (imaginado como el “gran precario”), advierte condiciones de transgresión cotidianas, porque el deber social se imagina diferente y nunca estará ubicable en la ladera de un río (Cuencas) que varias veces al año provoca la angustia de las familias que ahí residen.

El siguiente testimonio enfatiza la condición de vulnerabilidad y sensibilidad con que se visualiza a Guararí:

*(...) se tiene una comunidad a la que nosotros les brindamos (...) existen ahora dos términos que utilizamos (...) que se llaman comunidades vulnerables y áreas sensibles; Guararí es un lugar ubicado dentro de los dos conceptos, porque una comunidad vulnerable es aquella que es propicia a la delincuencia, y ahí tenemos que este (...) eso. Son términos que hemos venido analizando nosotros, las áreas sensibles son aquellas donde se producen delitos y vive gente que los comete, mientras las comunidades vulnerables, son aquellas que son propicias a la delincuencia, donde no sólo vive gente que delinque sino que también nacen ahí. Guararí tiene estas dos características, verdad, producto del **síndrome** de los tugurios y la baja escolaridad, el bajo contenido económico de las familias y una serie de situaciones que presenta la gente ahí (Director de la Fuerza Pública de Heredia).*

Otro oficial me comentaba que “Guararí es una zona de cuidado” la cual, “podría generar algún tipo de problema mayor, que pueda complicar más el contexto social que tenemos en Heredia” (conversación informal con Oficial del Ministerio de Seguridad). Esta perspectiva, aunada al “síndrome” referido por el Director de la Fuerza Pública de Heredia, parecen hablar de un lugar difícil de “controlar”, peligroso y enfermo (“síndrome”), en donde sigue gravitando una idea de un espacio “imposible”.

La precarización y las narrativas que se generan a su alrededor parecen hablar de espacios de la superfluidad y de sujetos residuales:

Ser superfluo significa ser supernumerario, innecesario, carente de uso —sean cuales fueren las necesidades y los usos que establecen el patrón de utilidad e indispensabilidad—. Los otros no te necesitan; pueden arreglárselas igual de bien, sino mejor, sin ti (...) ‘Superfluidad’ comparte su espacio semántico con personas o cosas ‘rechazadas’, ‘derroche’, ‘basura’, ‘desperdicio’: con residuo (Bauman, 2005: 24).

El problema con estos espacios y sujetos de la superfluidad, como menciona Bauman, radica en la disposición ética de la sociedad hegemónica, la cual, termina siendo económica: “con frecuencia, en realidad de manera rutinaria, de la gente tildada de ‘superflua’ se habla como de un



Ilustración 5. Guararí en 1986
En verde zonas pobladas. Fuente: Valverde, 2005.

problema esencialmente financiero. Ha de ser 'provista', es decir, alimentada, calzada y cobijada. No sobrevivirá por sí misma, carece de 'medios de subsistencia' (Bauman, 2005: 25).

El modelo económico actual, según esta perspectiva, ha posibilitado la emergencia del sujeto de éxito, aquel con riqueza económica (*Homo economicus*), en el que las valoraciones se agotan en el poder adquisitivo, más aún, este sujeto exitoso de la realidad actual capitalista se ofrece como modelo, como el fin en donde las historias particulares deben confluir.

De esta forma, el sujeto "precarizado", concebido así por los discursos mediáticos y sociales, podría cristalizarse en esta idea de Bauman sobre la superfluidad y el sujeto residual: individuos concebidos como sobrantes, "desechables", basura y desperdicio en vista de su vulnerabilidad socioeconómica producto de situaciones materiales desventajosas.

Este sujeto residual y superfluo está relacionado entonces con los jóvenes residentes en Guararí (cuadrillas fundamentalmente), que son imaginados por algunos discursos (más adelante se expondrán algunos testimonios al respecto), como desechos sociales, parias de la contemporaneidad que, bajo un esquema pragmático, son relegados a la disfuncionalidad sistémica.

Lo medular de acá es visualizar que la *vida cotidiana barrial* en Guararí ha estado incidida por estas consideraciones precarizadas, residuales y superfluas, que en gran medida son aportadas por narrativas externas a la comunidad, aunque no se puede obviar la existencia de testimonios internos que respaldan dicha "precarización" y más interesante es aún encontrar gente que, a pesar de vivir toda una vida en el asentamiento (como es el caso de la Regidora Suplente), no conocían la existencia de sectores en la comunidad profundamente deprimidos en términos económicos y sociales (Las Cuencas).

Entonces, es en este contexto, mediado por un imaginario social relacionado con el rechazo y la desestimación de sujetos específicos (los considerados "dañinos" al orden social), donde surgen narrativas e historias comunales que, de alguna manera, se confabulan con esas visualizaciones tendientes a criminalizar y estigmatizar el asentamiento, el caso de Robert Vesco y cierto imaginario sobre la inexistencia de Guararí son reveladores al respecto.

Robert Vesco y la inexistencia de Guararí

Según Valverde (2005), el carácter residencial de Guararí nace con la venta de la Finca la Libertad, de aproximadamente 75 hectáreas, al Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo (INVU) en el año 1984.

El proceso de consecución de las tierras donde actualmente se asienta la comunidad tiene una historia, según los vecinos, un poco más compleja que la simple venta al INVU:

Yo tengo entendido que estas eran fincas de los Arias Sánchez¹⁰⁶, y tengo entendido que hubo una negociación cuando estuvo Carazo¹⁰⁷ con Robert Vesco. Robert Vesco fue una persona que tuvo mucho dinero, y no sé, se hizo la transacción y se vendió este terreno en no sé en cuánto... Este terreno se lo vendieron a Vesco. Después de que sale Carazo, sino me equivoco, fue que a Vesco se extraditó para Cuba, el terreno quedó cuando él se fue, entonces lo absorbió el INVU (Don Froilán, Villa Paola).

Otros vecinos corroboran esta versión de don Froilán:

Toda la finca que usted ve, de hecho desde La Lilliam Sánchez porque Lilliam Sánchez es la mamá de Oscar Arias, por eso le ponen el nombre de ella. Sí, desde el "Paseo"¹⁰⁸ hasta La Lilliam Sánchez. Sí, de los Sánchez, esto es de la época de los setentas, ochentas más ó menos y ellos la vendieron a un señor colombiano (Key, joven Regidora de La Lilliam Sánchez).

Sí, entonces yo conozco aquí desde que era una finca, que era la finca de Robert Vesco, él era narcotraficante, en ese tiempo estaba debidamente contextualizada por el MIDEPLAN¹⁰⁹, etcétera. (Socióloga del Grupo ATAP, Asistentes Técnicos de Atención Primaria, EBAIS, Equipos Básicos de Atención en Salud, Guararí, entrevista personal, 2 de abril de 2009).

Algunos medios de comunicación hablan sobre este personaje, por ejemplo, el diario *La Nación* de La Argentina: "comenzaba, entonces, la película del prófugo más buscado. El enemigo público número uno del FBI tenía nombre y apellido: Robert Lee Vesco".

La noticia continúa con la incursión de Vesco en Costa Rica y sus relaciones con, en ese entonces, el presidente de la República José Figueres Ferrer: "[Robert Lee Vesco] Recaló en Costa Rica, país que por entonces no tenía tratado de extradición con los Estados Unidos, y allí vivió al amparo del ala protectora del presidente José Figueres".

Esta apertura del presidente Figueres, según el diario de La Argentina, fue "retribuida" por Vesco: "claro que el favor algo le costó. El FBI y la CIA aseguran que Vesco 'donó' más de dos millones de dólares a la Sociedad Agrícola Industrial San Cristóbal S.A. que, casualmente, había sido fundada por el propio presidente Figueres".

Según este mismo diario, Vesco tenía una vida ostentosa en Costa Rica: "en San José vivía en una suerte de palacio, con guardaespaldas y una flota de autos a su disposición. El presidente Figueres consiguió, por su parte, que se aprobara la Ley Vesco, cuyo único fin era impedir la extradición del prófugo a los Estados Unidos".

A pesar de esta "Ley Vesco", este personaje de la historia nacional oculta, no pudo evitar lo que estaba por venir con la asunción al poder de Rodrigo Carazo Odio en 1978:

La suerte del maleante sufrió un brusco cambio cuando la vida democrática de Costa Rica desalojó a Figueres de la casa de gobierno y el voto popular puso en ese lugar a Rodrigo Carazo. El nuevo mandatario consiguió derogar la ley Vesco. Costa Rica ya no era un puerto seguro para el timador que, en 1978, decidió refugiarse en Nassau. Con el tiempo se mudó a Antigua, otra paradisíaca isla del Caribe donde tampoco podía alcanzarlo la justicia estadounidense (*La Nación*, Argentina, 25/08/08).

¹⁰⁶ Familia del ex - presidente de la República Oscar Arias Sánchez (periodos: 1986-1990 y 2006-2010).

¹⁰⁷ Rodrigo Carazo Odio. Expresidente de la República, periodo 1978-1982.

¹⁰⁸ Centro Comercial Paseo de la Flores (ver mapa 3).

¹⁰⁹ Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica.

El medio de comunicación de Costa Rica, *La Nación*, también hace referencia a Vesco aunque sin ultimar en detalles:

Vesco llegó a Costa Rica en 1972 huyendo de Estados Unidos, donde se le acusó por un fraude de \$224 millones contra inversionistas. Aquí, contó con la ayuda de los gobiernos de José María¹¹⁰ Figueres Ferrer y Daniel Oduber. El fugitivo incluso pretendió crear acá un 'distrito financiero internacional' para darle 'estatuto jurídico de excepción' a los capitales sin nacionalidad. El 5 de diciembre de 1972, en cadena nacional de televisión, Figueres Ferrer dijo que el financista ya había invertido en Costa Rica \$13 millones y que planeaba inyectar otros \$42 millones. En 1978, el gobierno de Rodrigo Carazo lo expulsó del país y, en 1982, el estadounidense se atrincheró en Cuba gracias a su relación con el dictador Fidel Castro (*La Nación*, Costa Rica, 03/05/08).

Robert Lee Vesco murió el 23 de noviembre de 2007 en la Habana, después de una ardua lucha contra su cáncer de pulmón (*The New York Times*, citado por *La Nación*, 03/05/08).

Lo sugerente de este personaje es su vinculación con el poder político nacional: la relación personal y las "ayudas económicas" que, según los diarios *La Nación* de Argentina y *La Nación* de Costa Rica, ofreció a Figueres Ferrer y a su Gobierno en la Costa Rica de los 70.

En relación con la finca en donde actualmente se ubica Guararí, las fuentes orales indican que en algún momento de la historia, este sector (o parte de él) fue propiedad de la Familia Arias Sánchez, posteriormente, pasó a manos de Robert Lee Vesco, quien después de su extradición del país no le quedó más alternativa que cederla; el ente que, aparentemente, se benefició de esta situación fue el Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo (INVU).

Me interesa resaltar un par de elementos de esta "historia Vesco", en primer lugar, el hecho de la injerencia política en Guararí como una dinámica tendiente a explicar, desde lo local, las incidencias de la macro política en Costa Rica, es decir, cómo ésta comunidad de Heredia y su proceso de conformación histórica evidencian una historia nacional-local que, en ocasiones, entra en contradicción con la versión profesada por las élites (un país construido sin complejidades, como más adelante se expondrá).

Es importante señalar cómo, los discursos vecinales en Guararí, hacen mención a este tipo de historias ocultas de la construcción de la nación en Costa Rica, claro está, en ellos no hay un manejo claro de dichos procesos, pero más allá de esto, es sugerente que la historia se narra, tanto por algunas personas adultas como por algunos jóvenes, en un proceso de transmisión generacional del conocimiento en y sobre el barrio.

Es decir, el asentamiento es observado y narrado desde una lógica precarizada y residual, pero también esta *vida cotidiana barrial* contiene dimensiones de sugerente significancia que han operado activamente en su construcción, lo cual le confiere al barrio, con Heller, una sustancia

¹¹⁰ Error del editor: es José Figueres Ferrer, quien se llama José María es el hijo de éste.

histórica que, como veremos en las siguientes secciones, ha sido interiorizada por algunos de los jóvenes de la comunidad.

El otro elemento que quisiera mencionar teniendo como telón de fondo la “historia Vesco”, es la sensación de que Guararí ha sido un espacio histórico-geográfico que, por su complejidad sociocultural y política, ha sido sistemáticamente excluido de las cartografías simbólicas de sentido, de hecho se podría pensar que Guararí *nace y se instituye en los márgenes*, pues como “espacio residual” se ubica en las afueras de la ciudad, como apéndice de lo urbano (aunque también se podría mencionar un proceso vecinal autoexcluyente, dimensión que se abordará más adelante), por ejemplo, en ciertas narrativas que hablan de la inexistencia del barrio y la procedencia extranjera de su nombre.

Es que Guararí no existía, lo que existía era digamos el Plan Piloto, lo que existía era un potrero, el Plan Piloto comenzó a romperse allá para construirse ahí, y se construían casas como en donde están hoy, que ya tiene 20 y resto de años de estar aquí, (...) creo que son 43 mil metros¹¹¹ cuadrados, no recuerdo la cifra exacta de Guararí, la finca en sí, pero era grande (Don Froilán, Villa Paola).

En esa misma entrevista realizada a don Froilán, él me decía: “Guararí no existe como tal”; existen Palacios, Cuencas, La Lucía, Nísperos I, II y III, etc., pero que el nombre Guararí no se consignó en ningún espacio físico.

Esto pudiera hablar de una especie de metafísica constructiva que, si bien no quedó objetivada en ningún sector del poblado, sí permaneció en el imaginario colectivo, no sólo de la gente que reside en el lugar, sino, de la gente de fuera que conoce Guararí. Yo por ejemplo, desde niño he escuchado hablar de Guararí, claro está, lo que se escucha de “fuera” sugiere tratamientos estigmatizantes de las realidades que acontecen en dicha comunidad.

Más allá de este artificio metafísico, ¿qué sugiere la noción “Guararí no existe”? Habría que comenzar por el principio:

Guararí viene de una parte, sino me equivoco, creo que de Guatemala en... De una parte india que hay ahí, no preciso ahorita la historia, sí viene por ahí, porque inclusive creo que en Guatemala hay una parte que se llama COPAN¹¹², que era parte de los aborígenes de esa época, y aquí Guaranine, se le iba a poner Guaranine, varios nombres, y le pusieron Guararí, ese nombre tiene su historia, lo que pasa es que en este momento se me escapan los datos de esa historia. Por qué se escogió Guararí, sí tiene su historia. (Don Froilán, Villa Paola).

¹¹¹ Según datos del Área de Salud Heredia-Virilla (2009), Guararí tiene una extensión de 52000 m², aproximadamente.

¹¹² COPAN, para el caso que nos ocupa, fue el Comité Patriótico Nacional. Una organización, según los testimonios y la información en prensa de la época, socialista-comunista que impulsaba la consecución de “vivienda digna” para la gente de escasos recursos. COPAN tuvo injerencia en los gobiernos (administraciones políticas) de la época de gestación de Guararí, además, del control de varios terrenos en distintos sectores (urbanos y rurales) de Costa Rica (más adelante me extenderé sobre los pormenores históricos y sociales de esta agrupación política y su relación con Guararí de Heredia). Es debido a la presencia de COPAN en Guararí, desde la creación del asentamiento, que dicha comunidad fue conocida como COPAN.

La argumentación de Don Froilán¹¹³ refiere a la significancia indígena del nombre del asentamiento herediano. Guararí podría relacionarse con *guaraní*, idioma hablado por indígenas paraguayos, argentinos, brasileños y bolivianos, de hecho, Paraguay es conocida por su relación con el componente indígena *guaraní*.

Esta explicación del nombre Guararí derivado de *guaraní* adquiere mayor sentido si se toma en cuenta la proveniencia extranjera del fundador de COPAN, Fernando Cáceres, quien, según Don Froilán era de origen peruano.

Podría pensarse, siguiendo a don Froilán, que “Guararí” proviene de “guaraní”, de ser así, la resignificación cultural habría actuado para que al asentamiento se le nombrara con el primero de los dos nombres.

Ahora bien, otra explicación, también formulada por don Froilán, incita a pensar que Guararí (conocida en tiempos pasados como COPAN) tenga un origen centroamericano: un sitio arqueológico en Honduras lleva el nombre de Copan (declarado Patrimonio Histórico de la Humanidad en 1980). En vista de esto, es posible también, que “COPAN” haya sido tomado de ese referente precolombino.

Lo sugerente de estas referencias narrativas acerca de los nombres Guararí, *guaraní* o COPAN radica, más allá de la historia subyacente, en la contraposición en relación a la nomenclatura regional y nacional.

En la provincia de Heredia, los únicos sectores que llevan nombres indígenas son: Barva, cantón ubicado al norte del centro de la provincia; Cubujuquí, distrito del cantón central de Heredia; y, precisamente, Guararí, aunque este último con una ligera variación, su nombre no provendría de ningún referente antepasado nacional.

Los nombres comunes de las regiones, pueblos y provincias en Heredia, hacen referencia al legado colonialista español-catolicista: San Pedro, Santo Domingo, San Rafael, San José de la Montaña, San Pablo, San Antonio, Santa Bárbara, San Joaquín, etcétera.

Esta particularidad de Guararí haría pensar en una contraposición a las prescripciones oficiales (esto adquiere mayor sentido si se piensa en COPAN: organización de izquierda que, como se expondrá adelante, tuvo una injerencia preponderante en la construcción del barrio, la cual, según las referencias se contraponía a las disposiciones estatales); pareciera entonces que esta historia del asentamiento está relacionada con la construcción de la identidad nacional.

¹¹³ Es importante mencionar que don Froilán y el Pastor Bautista son actores sociales que residen en Guararí desde su misma creación, además han sido activos partícipes de los diferentes procesos históricos acontecidos en la zona. En el caso de la funcionaria del ATAP (Asistentes Técnicos de Atención Primaria) de Guararí, narrativa que se abordará más adelante, ésta no reside en Guararí, pero ha participado en todo el proceso de creación del lugar. Por dicha razón, sus testimonios son constantemente recuperados en esta investigación. Es necesario mencionar a estos tres actores porque, en primer lugar, del total de entrevistas realizadas, son los tres colaboradores que más conocimiento tienen de la historia del barrio y, en segundo lugar, porque son discursos que se contraponen, imaginando procesos distintos.

Las elaboraciones históricas sobre la idea de identidad nacional en Costa Rica han discurrido por caminos que, en momentos de la historia “patria”, se han encontrado. Como lo advierte Jiménez Matarrita (2002), las ideas utilizadas por la élite burguesa cafetalera (finales del Siglo XIX) para construir un ser imaginario costarricense, fueron retomadas décadas después por los intelectuales liberales de mitad del siglo pasado para “reactivar” esa elaboración imaginaria sobre “lo nacional”.

Las primeras ideas sobre “lo costarricense” surgen en un escenario donde la tendencia socioeconómica era la paulatina expansión del cultivo del café y la visualización de una Costa Rica concentrada en el Valle Central (Molina, 2003).

Emergen visiones específicas del ser costarricense ligadas a un destino y devenir únicos, cristalizadas en un pasado colonial carente de momentos conflictivos, esto es, “el Descubrimiento”, “la Conquista” y “la Colonia”, como retrospectiva histórica idealizada que conjuraba un pasado sin contradicciones sobre el cual se construía un presente ligado a una clara propensión de europeizar la nación: “(...) una adscripción geográfica, cultural y étnica que fue fortalecida por la celebración del cuarto centenario del ‘Descubrimiento de América’ en 1892, la cual sirvió para destacar que la costarricense era una ‘raza española’” (Molina, 2003: 19).

Costa Rica se construía bajo el perfil etnocéntrico de un pasado “blanqueado”, en consecuencia una república blanca más cercana a ciertos países de Suramérica, como Argentina, Chile y Uruguay (Molina, 2003), lejana a los países de la región centroamericana: una nación “aislada” y “excepcional”, lo cual, según Sandoval (2002), se refleja en metáforas como la “Suiza Centroamericana” o la “Suiza de América Latina” (de ahí los nombres españolizados de los cantones y distritos en muchas zonas de Costa Rica).

Entre tanto, la alfabetización, el fortalecimiento de una idea esencial sobre la democracia rural, la igualdad de los miembros de la “nación imaginada”, una clase media consolidada, entre otras nociones expuestas con claridad en diferentes textos (Jiménez, 1998; Sandoval, 2002 y Molina, 2003, entre otros), fueron “palancas” para la élite hegemónica a través de las cuales lograron con éxito las tácitas intenciones de dominio social.

Costa Rica, de manera casi mágica, era “convertida” en un país quimérico construido desde las capas altas (político-burguesas), completamente separado de una realidad centroamericana. Estas concepciones formuladas desde el siglo XIX, fueron, como ya se dijo, aprehendidas y utilizadas por los intelectuales liberales de mitad del siglo XX quienes, principalmente reunidos en el Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales (que posteriormente dio lugar al Partido Liberación Nacional), “revitalizaron” la noción de identidad nacional fundamentada en los principios de país ejemplar, nación homogénea, pueblo de características fenotípicas blancas que guardaba

una legendaria similitud con Europa, trascendencia de un pueblo que intentó *desvincularse de una historia regionalizada e indígena*¹¹⁴.

Entonces se “inventa” una sociedad centrada en una figura de hombre, propietario y blanco: idea patriarcal de la construcción de una nación clasista y xenofóbica (esto es importante retenerlo para comprender el planteamiento descrito atrás —residuos— y retomado más adelante, sobre la criminalización de la pobreza); ideas con las cuales los liberales esperaban representar a Costa Rica, pero sobre todo, unificarla.

Más allá de esta relación entre lo local y lo nacional, intento decir que la elaboración de pertenencias en la modernidad enfrenta serias dificultades a la hora de significar lo que somos, ¿a partir de qué construimos las ideas sobre lo propio? Parece existir un síntoma social que imposibilita observar el crisol a través del cual nos reflejamos.

Esta sensación no es única de Costa Rica. Sin que esto justifique atrocidades cometidas con los “Otros” históricos, más bien habría que pensar en la configuración de los estados-nación como organismos dispensadores de pertenencias (hegemónicas en la mayoría de los casos) que dificultan posibilidades de convivencias identitarias imbricadas.

Entonces la prescripción a seguir es el mandato, aquél desprendido desde las altas cúpulas gubernativas-dominadoras que erige en “razón” aquello que el ciudadano modelo “debe” realizar para favorecer el idílico bosquejo vivencial que le provee la patria. Sin más, se vuelve a la retórica de excluir y “desechar” aquello que contraría las disposiciones de la “sana” convivencia nacional (sujeto residual-superfluo)¹¹⁵.

Casos como Guararí implican el soslayo y la deslegitimación a partir del conjuro ideológico que imposibilita la emergencia de lo alternativo (lo imbricado, por ejemplo lo indígena con lo nacional), satanizando estos lugares (pobreza, criminalidad, etc.) y relegándolos de lo que se considera el “modelo” del proyecto del estado-nación.

¹¹⁴ Jiménez Matarrita (2002), llama a este artificio *nacionalismo étnico metafísico*, esto es, una idea nacionalista basada en principios étnicos (“raza blanca”) y metafísicos (ficticios), vertidos desde una *inteligentsia* liberal que retomaba añejos postulados y los reconvertía en verdad absoluta. Estas imágenes resumidas en el *nacionalismo étnico metafísico* por Jiménez, son elaboradas desde una postura que analiza la elaboración de nociones nacionalista-identitarias como disputas entre intelectuales, sin embargo, “los debates de nacionalidad no pueden ser analizados sólo como disputas entre intelectuales o élites políticas, sino también como una forma de identificación popular” (Sandoval, 2002: 119). Es decir, además de apoyarnos en referentes político-intelectuales para discutir las nociones sobre identidad nacional, es trascendental observar las formas en que esos criterios dominantes son aprehendidos y “repelidos” por la población.

¹¹⁵ Durante los meses de octubre y noviembre de 2010, surgieron una serie de llamados a la violencia de parte de costarricenses en contra de nicaragüenses por el litigio fronterizo (Río San Juan) y la presencia de tropas nicaragüenses en Isla Calero (supuesto territorio de Costa Rica). Este asunto entre GOBIERNOS, como era de esperar, ha trascendido lo “político” para instaurarse en la misma cotidianidad; los medios de comunicación han “vendido” la idea de usurpación, ocupación, invasión, violación de la soberanía y autonomía del territorio costarricense, ideas todas relacionadas con la construcción de identidad nacional. La respuesta de la gente no se ha hecho esperar, ciertos grupos de personas han enarbolado banderas nacionalistas, insignias, signos, chistes y demás simbología referida al odio hacia los nicaragüenses. Leía en la red social *facebook*, muchos y diferentes comentarios de “amigos” y “amigas” que instaban al repudio hacia los inmigrantes del país del norte, incluso, llamaban a la guerra, la expulsión y matanza de “nicas”. En la noche del día 13 de noviembre del 2010, ciudadanos costarricenses hicieron explotar una bomba molotov en las afueras de la Embajada de Nicaragua, no hubo heridos. José María Tijerino (Ministro de Seguridad) decía que fue un acto perpetrado por “energúmenos”, alejando la posibilidad de que ticos “pacifistas” pudieran realizar tal hecho (La Nación, 13-11-2010). Esta situación (por un pseudo conflicto limitrofe) demuestra que el carácter pacifista y democrático de los y las costarricenses es una invención metafísica más que una condición objetiva.

La información empírica demuestra que existen tensiones entre “lo nacional” y “lo local”, y estas tensiones terminan perfilando la emergencia de un conjunto de situaciones diferenciables de lo que la discursiva oficial esgrime como la norma nacionalista (historia nacional coherente), aunque hayan discursos que tiendan a retornar a lo instituido:

*(...) pero en realidad **Guararí no existe**, usted busca en el mapa un lugar que se llama Guararí, no existe (...) pero como Guararí usted no encuentra ninguna comunidad que se llame Guararí (...) No se apropiaron del nombre en un sitio exacto por lo mismo, porque en ese momento se dio la problemática de antisociales, que nadie quería vivir en Guararí, inclusive como te dije al principio yo digo que vivo en Guararí y a mí no me dan crédito, ni siquiera te vienen a dejar una pizza, no tenés derecho a que te vengan a dejar un combo porque vivís en Guararí ¿ves?, te encasillan, por eso ahora aquí se llama **residencial Villa Paola**, porque te encasillan, entonces hay que trabajar con grupos organizados para cambiar esa mentalidad (Don Froilán, Villa Paola).*

Esta discriminación, narrada por uno de los residentes de Guararí, pudiera propiciar cierto proceder vecinal tendiente a negar el espacio, esto es, la necesidad expresada por algunos vecinos, de decir, “no soy de Guararí” (relacionada quizás con esa idea de “Guararí no existe”).

Una joven de La Milpa me decía que ella en la Universidad nunca decía que provenía de Guararí, decía que residía en Los Lagos¹¹⁶, yo le preguntaba del por qué hacía eso, ella me respondía que la gente “cuando uno dice que es de Guara, piensa que uno es un maleante¹¹⁷”.

Esto supone un proceso de automarginación: tendencia de ciertas personas a ubicarse, imaginariamente, fuera del barrio como mecanismo de defensa que evita el estigma; lo cual supone una marginación (exclusión) social y simbólica. La ciudadanía se construye hoy, en gran medida, a partir del consumo y del poder adquisitivo; la pobreza es, de por sí, causa de discriminación social y, asociada a la complejidad del barrio, el estigma toma más poder aún. Por eso hablo de Guararí como un barrio imaginado desde lo residual y lo superfluo, en los términos de Bauman, precisamente, por la descalificación y cierta noción de basurero que gravita sobre él.

Esto está relacionado con la referencia de don Froilán, en el testimonio anterior, de llamar a su espacio habitacional “Residencial Villa Paola”, lo cual habla de un cambio de estatus imaginario que pretende hacer un viraje en la concepción “marginalizada” que se tiene del lugar: inversión ideológica que propicia la diferenciación con el lugar (Guararí) y lo que se cree que es “negativo” en él (precisamente la pobreza, resaltando que Villa Paola no es un lugar “de pobres”).

Estas dos experiencias (la de Don Froilán y la vecina joven), hacen referencia a una construcción nacionalista clasista, misma que ha servido históricamente para excluir y segregar

¹¹⁶ Barrio fronterizo con Guararí (ver mapa 3). Los Lagos es una comunidad en donde se puede observar una condición socioeconómica más favorable que en muchos de los sectores de Guararí, por tal razón, además de la concepción de la gente de Guararí como peligrosa (maleante), lo cual queda latente en lo dicho por esta joven, habría que agregar este elemento material, esto es, decir que se procede de Los Lagos y no de Guararí, obedece también a una intención confesa de no ser calificado como pobre (estigma subyacente).

¹¹⁷ Lo mismo me decía una compañera de la Universidad Nacional que se desempeña en un puesto administrativo. Al hacerle una entrevista para esta investigación, me comentaba que ella a veces no decía que procedía de Guararí, sino de La Bernardo Benavides (urbanización fronteriza hacia el norte de Guararí) en donde, al igual que el caso de Los Lagos, la gente tiene una condición material más ventajosa y menos estigmatizada. Yo le preguntaba, ¿dónde le gustaría vivir?, ella me respondió que le gustaría vivir en La Bernardo, “porque es más bonito y más limpio que Guararí”.

espacios socialmente tipificados como “marginales”. Esta contradicción discursiva muestra que, como se advirtió más arriba, si bien en Guararí se contestan imágenes y elaboraciones nacionales prefiguradas desde lo político-gubernamental, también se internalizan y reproducen otras, *volviendo al punto de origen, a lo institucionalizado*¹¹⁸.

En la siguiente sección haré referencia a la llegada de los primeros pobladores de Guararí y cómo, a través de las narrativas, son imaginados en la actualidad los primeros jóvenes del asentamiento, la idea es continuar con la discusión de lo residual, lo superfluo y lo histórico como dimensiones trascendentales en la construcción de la *vida cotidiana barrial*, sin obviar las voces que continúan configurando esa tensión entre la contraposición y el retorno a lo instituido.

Los “invasores” y la primera juventud de Guararí

La participación de “lo político” en el escenario comunal debe verse en términos diacrónicos. Se puede decir que el proceso de conformación y construcción de Guararí, desde 1984-85 (fundación) hasta la actualidad, está marcado por la injerencia de intereses ubicados en las altas esferas dirigenciales de la política costarricense. Intereses que, en el transcurso del proceso de consolidación comunal, han sido contestados pero también asumidos y reproducidos, como ha quedado manifiesto en las elaboraciones discursivas de los vecinos y las vecinas del asentamiento.

Ahora bien, es durante los primeros años de gestación del asentamiento (1984-85 hasta entrados los años 90) en donde más se evidencia la participación de agrupaciones de diversas líneas ideológicas, desde grupos creados desde la sociedad civil hasta el propio Gobierno de la República.

El Comité Patriótico Nacional (COPAN) fue una de esas agrupaciones políticas que tuvo injerencia directa en la construcción, no sólo de Guararí, sino de otras zonas de la geografía nacional en donde la consecución de vivienda era el objetivo central.

(...) entonces se invadió porque era del INVU, y entonces el INVU no podía negárselo a la gente porque era una institución para ayudar a hacer casas, por eso fue que se escogió estratégicamente esta finca, en ese momento que se invadió ya pertenecía al INVU (Don Froilán, Villa Paola).

(...) el COPAN se enteró de la existencia de que la finca había pasado a manos del INVU y, este (...) se tomó entre muchas fincas que se tomaron en el país (Socióloga ATAP, EBAIS, Guararí).

Esta metáfora sobre la “invasión” es muy recurrente en los discursos vecinales, aunque también se presenta desde las voces institucionales y mediáticas, y tiene que ver con la ilegalidad,

¹¹⁸ Esto es importante retenerlo pues una de las ideas medulares de esta investigación es que los jóvenes en cuadrillas de la contemporaneidad sociocultural en Guararí han asumido e interiorizado esta tendencia de contraposición a lo hegemónico que, sin embargo, suele retornar a lo instituido: **en Guararí (incluyendo a sus jóvenes) hay contraposición pero no deconstrucción nacional y menos aún refiguración de la ética hegemónica.** Es la ética de la estética que desarrollo en el capítulo III a partir de la noción *fuerza emocional juvenil* tomada de Rosaldo.

censura moral, criminalización, “masa” incontrolable de “precaristas” quienes son los culpables directos de esta dinámica; extendiendo la metáfora se podría decir que los “invasores” se convierten en amenaza de las “costumbres nacionales permitidas” (deber ser nacional). El sujeto “invasor¹¹⁹”, bajo estas prescripciones, es anómico, además reproduce el desorden y el caos social.

Es necesario acotar que estos “invasores” son producto de la composición de las urbes (*favelas* en Brasil, *villas miseria* en Argentina y *ciudades perdidas* en México) y del actual sistema de producción capitalista.

Más allá de la causa, “los invasores” son la consecuencia de procesos inadecuados de inserción económica nacional que tienen que ver con dinámicas globales, las cuales, terminan por excluir a determinados sectores poblacionales, quienes carecen de opciones reales para hacer frente a los imperativos cotidianos, por eso, situaciones como la “invasión” se presentan como medidas absolutas para quienes las operacionalizan.

COPAN, según los testimonios revisados, estratégicamente escogió la que fuera la finca en primer momento de los Arias y posteriormente de Vesco para desarrollar su proyecto tendiente a dotar de vivienda digna a familias que la necesitaban y, por medio de la ocupación del asentamiento de parte de esas personas, inició el proceso de poblamiento de lo que hoy se conoce como Guararí.

Este grupo (COPAN), con tendencias socialistas, según los testimonios, movilizó a la gente hacia el asentamiento con la promesa manifiesta de vivienda. Los asociados de COPAN, para impedir que la finca fuera ocupada por otros grupos de personas organizadas, construyeron casas provisionales para algunos de sus miembros alrededor del asentamiento (Valverde, 2005).

Así lo recuerdan algunos vecinos:

En ciertos puntos de la finca estratégicos ubicamos familias o se ubicaron familias para que cuidaran el tipo de personas que ingresaban aquí, porque todas tenían que estar con la cobertura y ser con la ideología que manejaba en ese momento el Comité Patriótico Nacional que es COPAN, en ese momento si usted no pertenecía a esa ideología [socialista], no tenía cabida en ninguno de estos lados. (Don Froilán, Villa Paola).

(...) el COPAN lo que hizo fue poner casas en lugares estratégicos, todo lo que eran las entradas. Donde ahora es el Mall [centro comercial Paseo de las Flores] era una entrada al cafetal, ahí se puso una casa, se entraba aquí por Los Lagos, ahí se puso una casa, se entraba por Lagunilla, ahí se puso una casa, se entraba aquí abajo por donde ahora es Calle Tropical, es como se llama ahí, ahí se puso una casa. Entonces se pusieron varias casitas, eran como guardas que cuidaban la finca, eran afiliados a COPAN que se vinieron a vivir aquí sin agua, sin luz, sin buses, sin caminos, sin nada, pero había que cuidar la finca para que no fuera invadida por otros grupos (Socióloga, ATAP, EBAIS, Guararí).

Guararí, según estas remembranzas, se convertía en un campo cercado por sus propios habitantes para evitar el ingreso de otros conjuntos poblacionales urgidos de satisfacer sus

¹¹⁹ Carlos Sandoval se refiere a esta metáfora de la “invasión” en su libro *Otros Amenazantes* (2002). Sandoval argumenta que ha sido una idea muy empleada en los discursos mediáticos que siempre conlleva un sentido de criminalización (ilegalidad) y estigmatización hacia el Otro. En Guararí, este proceso de poblamiento visualizado como “invasivo” habría que reflexionarse como un derecho de las personas a tener un lugar “digno” en donde habitar, en vista de que las condiciones materiales imposibilita, a mucha gente, el acceso a una casa construida con recursos propios.

necesidades de vivienda, el asunto es que esa otredad era muy cercana en lo referente a vivencias y realidades a la gente ya asentada en el lugar (eran personas de escasos recursos que perseguían una solución de vivienda).

El ingreso de más personas a Guararí fue inevitable y, gradualmente, la demografía local se fue elevando, incluso, hubo denuncias hechas por COPAN sobre la posibilidad de que diversas personas estuvieran a punto de ingresar al asentamiento con la ayuda del gobierno:

Cuatro miembros del Comité Patriótico Nacional (COPAN), denunciaron ayer la posibilidad de que se invada con el apoyo del Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo (INVU) el proyecto Guararí que desarrollan en Heredia. La tesis de los dirigentes de esta organización es que se está gestando una invasión con el objeto de perjudicarlos dados los choques que existen entre el COPAN y el INVU. Atribuyen la organización de este movimiento a don Carlos Coronado, dirigente izquierdista del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) (La Nación, 22/07/1989).

COPAN, según la prensa y las narrativas vecinales, se iba convirtiendo de manera paulatina en un visible actor político dentro del escenario nacional y esa fuerza ideológica era percibida como amenazante no sólo por algunos vecinos de Guararí, sino también por las entidades de Gobierno encargadas del asunto de vivienda, máxime cuando el Comité empleaba medidas de presión para manifestarse y ejercer coerción en las instituciones públicas:

La Junta Directiva del Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo (INVU) acordó ayer que no negociará con grupos que apliquen medidas de presión como forma para obtener sus fines, según informó su presidente ejecutivo, Ing. José Manuel Agüero.

El anuncio lo hizo al referirse a una manifestación anunciada para hoy, al medio día, por el Comité Patriótico Nacional (COPAN), organización que considera que han sido atrasos burocráticos los que han impedido entregar recursos para el proyecto de vivienda de Guararí, en Heredia (La Nación, 17/03/1988).

Mediante una marcha en la que participaron más de mil personas, el Comité Patriótico Nacional (COPAN), pidió al Ministro de Vivienda, Dr. Fernando Zumbado, que agilice los trámites de desembolso para el inicio de tres proyectos de vivienda. De no ser así, dijo [**Fernando Cáceres, dirigente de COPAN**], el lunes 10 de julio iniciarían una huelga de hambre frente a las instalaciones del Ministerio de la Vivienda (La Nación, 04/07/1989).

Estas medidas de presión eran posibles gracias al poder demográfico (afiliados) que ostentaba COPAN, la capacidad de movilización de personas de bajos recursos quienes estaban esperanzadas en que con ese tipo de acciones tendrían acceso a vivienda digna:

(...) vinieron grupos extranjeros... Peruanos... Eh... No preciso ahorita de otros países aquí, pero, sí era una injerencia muy extranjera, la injerencia aquí era una adoctrinación casi como senderistas, Sendero Luminoso [partido político de Perú], eh... ¿Qué te puedo decir?, tenías que tener mentalizado que pertenecías a un grupo y por ese grupo estabas dispuesto a morir, ¿por qué?, porque el grupo te decía que todo se iba a lograr a través de la lucha, pero ellos utilizaban a las familias como punto para lanzarse a obtener lo que querían, porque ellos en sí, en su fondo de ser, eran una organización política (...) [Tenías] que tener la ideología de ellos [COPAN], porque sino caías contra ellos, y caer contra ellos era como una inquisición, o sea en ese momento usted no compartía la ideología de ellos, era como una inquisición, verdad, te ejecutaban [ejecución metafórica] (Don Froilán, Villa Paola).

Él [Fernando Cáceres, dirigente de COPAN] no era costarricense, era como peruano, hasta donde yo

entiendo, pero tenía mucha influencia; fuera de tener influencias en el Gobierno, también tenía mucha facilidad de palabra y mucho convencimiento con las personas entonces, a través de esa persona, se comenzaron a hacer grupos, grupos de vivienda (Pastor Bautista, Guararí).

En la siguiente sección se retomará y problematizará (con más narrativas) esta situación político-ideológica que se ha venido reseñando. Por ahora es importante hacer énfasis en una situación específica de esta época constructiva de Guararí: la mayoría de los testimonios revisados hasta acá son reflexiones realizadas por actores vecinales adultos que, en el momento de la gestación de Guararí como asentamiento, eran personas de corta edad (entre 20 y 25 años).

Esta situación es interesante debido al hecho de que toda esta lucha social e histórica era llevada a cabo por personas en rangos etarios, política, vecinal e institucionalmente, aprehendidos como juveniles.

Bueno, era una juventud sana.

[¿Cómo sana?]

No se conocía lo que eran drogas. Venía gente de todo lado, Alajuela, Heredia, Cartago, porque estos copanes [dirigentes de COPAN] tenían ramificaciones en cada provincia, de vivienda, venía gente allí a trabajar a Guararí, nosotros conocimos gente de todas las provincias (Pastor Bautista, Guararí).

La idea de juventud “sana” implica una idealización de las generaciones anteriores en Guararí, las cuales parecieran oponerse a las nuevas generaciones ¿“insanas”? Esta reflexión del Pastor Bautista se fundamenta en dos aspectos, uno de ellos son las drogas como metáfora de descomposición de la juventud contemporánea, situación que, según algunos testimonios vecinales, no acontecía en tiempos pasados. El otro aspecto es institucional, a saber, el trabajo:

Eran jóvenes sanos, trabajadores, venían a trabajar por sus casas, no conocíamos lo que hoy se llama drogas, yo considero que Guararí se perdió hace unos... ¿Qué pudiéramos decir?, se perdió hace unos 10 años. [¿Cómo así?] Se perdió, porque eso que vemos ahora, de las drogas, de pandillas, de asaltos, de robos, eso no se conocía hace 10 años, eso se conoció de hace 10 años para acá (Pastor Bautista, Guararí).

La idea que parece prefigurarse en las palabras del Pastor Bautista es el espíritu abnegado de una juventud anterior, en contraposición a la juventud actual. El trabajo supone una de las condiciones que hacen posible al sujeto joven añorado y permitido por la institucionalidad, o bien, las versiones cercanas a lo hegemónico.

La juventud era “buena” y ahora es “mala” (criminales, delincuentes, drogadictos, etc.), el cambio sociocultural, según estas versiones testimoniales, se desarrolla hacia la maldad de las nuevas generaciones, lo cual implicaría que las juventudes anteriores no conocían forma alguna de violencia, sin embargo:

La juventud tuvo un papel muy clave y preponderante. La juventud era la que se utilizaba para ir a hacer marchas, para ir a piquetes en las calles; era la clase de personas que utilizaban para llevarlos a las

*manifestaciones; eran grupos de choque; eran grupos que, si tenían que echarlos contra la policía, era el grupo que se utilizaba; [se] usaba mujeres embarazadas e iban al frente con niños, pero los jóvenes eran los que más se movían... Porque era el aceite de ese motor que los hacía funcionar como un reloj suizo, ¿por qué?, porque tenían el vigor, tenían la energía y tenían la ideología metida; y **eran los que se utilizaban** para todos esos movimientos, para abrir en otros campos, se mandaban a esos coordinadores, se abrían; en Alajuelita se abrió uno que es La Colina Rodríguez, si no me equivoco que se abrió, se mandó un grupo de aquí a trabajar allá, se desplazaron líderes y se avanzó con eso (Don Froilán, Villa Paola).*

Los jóvenes como “grupos de choque”. Además de las ideas estereotipadas hacia la juventud, el análisis de don Froilán es sugerente, pues muestra una contradicción con la juventud narrada por el Pastor Bautista, es decir, aquella idea sobre una juventud idealizada y pacífica es contestada de manera crítica por el anterior testimonio. Queda, sin embargo, la sensación de la *utilización* de la juventud: los primeros jóvenes de Guararí son imaginados, según estos testimonios, bajo una condición de pasividad que pareciera les era inherente (sujetos controlados, “manejables”).

“Era el aceite de ese motor que los hacía funcionar como reloj suizo”, esta metáfora le da a la juventud una especie de relevancia social la cual, sin embargo, es contrarrestada por esa referencia a una juventud dirigida y no dirigente; el “vigor juvenil” (para “enfrentar a la policía” y como “grupos de choque”), es narrado como preponderante en tanto fuese dirigido y encauzado por dirigentes adultos. La idea de “reloj suizo” ofrece un panorama de exactitud (positivista) que le da primacía a lo juvenil en tanto enmarcada en un modelo funcional (que sea “útil” para determinados intereses).

Mirá, la participación de los jóvenes en Guararí tuvo un efecto, ellos [copanistas] gozaban mucho de lo que eran los jóvenes y las mujeres; a los hombres como que, hombres ya maduros, mayores de edad, como que no, no le daban tanta importancia, porque el hombre maduro es más observador, ellos usaban muchos jóvenes y mujeres en esa área; la mujer porque era muy débil y también la podían usar, ¿verdad?, y a los jóvenes los ponían a trabajar en lo que es digamos, apuntando horas, en las oficinas, apuntando horas oficinas, mandados y les tomaban en cuenta todo eso, que al final no les dieron lo que ellos querían, era otra cosa, pero sí lo que se llama explotar (Pastor Bautista, Guararí)

Lejos de hacer énfasis en lo adultocéntrico y machista del testimonio, es sugerente visualizar esta idea de la “utilización”, es decir, el sujeto “usable” o que puede ser instrumentalizado. La juventud podía ser utilizada por su inmadurez, debilidad, inocencia e inexperiencia, no así las personas “maduras”. “El hombre maduro es más observador”, esta frase del Pastor Bautista imbrica esa madurez con una condición racional (inherente de por sí), la discusión acá es sobre la oposición entre el sujeto racional y maduro y su antítesis, el sujeto inmaduro e irracional (jóvenes y mujeres en general).

Muchos jóvenes trabajaban en lugar del papá que no podía... Les decía, “bueno, manden ustedes a los jóvenes, sus hijos, para que ellos trabajen por ustedes”, entonces los jóvenes iban en lugar del papá, otros iban en lugar de la mamá y al final de cuentas los explotaron y tampoco les dieron nada [trabajaron para COPAN pero no recibieron casas, en el decir del Pastor], eso fue un problema, pero si hubo participación de muchos jóvenes (Pastor Bautista, Guararí).

A pesar de este contexto en donde la juventud emergía como “objeto” instrumentalizable o usable (funcional al problema central de obtención de vivienda digna), parecía existir una lógica de delegación generacional y filial del trabajo, es decir, los padres que no podían trabajar en los proyectos de COPAN enviaban a sus hijos a trabajar por ellos, esto implica una dinámica familiar y comunal determinada, dada por una estrategia específica relacionada con la participación de COPAN en la cotidianidad de los actores¹²⁰.

Finalmente, la intención adultocéntrica e ideológica era intentar, de algún modo, la institucionalización de esa juventud:

Al principio se quiso, como había mucha gente joven, se quiso incluir a las iglesias evangélicas, que llevaran algunos programas a Guararí, como tenían muchos jóvenes desocupados, entonces nosotros, yo como pastor en Guararí, teníamos lo que se llamaba el Galerón, ellos tenían sus reuniones y nosotros entrábamos a las dos a tener... Y comencé a traer jóvenes de Canadá, de Florida, de Arkansas, para hacer trabajos sociales para ayudar a Guararí, yo fui el impulsor de algunos programas en Guararí. Traíamos películas, traíamos grupos que enseñaran algo de valores en ese entonces: fútbol, recoger basura, hacerle conciencia a la juventud en ese entonces que valía la pena luchar por ese pueblo a dónde iban a vivir, no a las drogas, qué eran las drogas, qué era aquí, qué era allá... (Pastor Bautista, Guararí).

Las referencias sobre la juventud en este periodo de conformación de Guararí son escasas. Incluso en medios de comunicación (prensa escrita) hay pocas referencias directas sobre el sujeto joven en estos inicios del asentamiento. Esta ausencia de noticias e información sobre lo juvenil cambiará en los años posteriores (desde mediados de la década de 1990) donde las referencias sobre la juventud en Guararí se harán visibles.

Lo más sobresaliente durante este periodo de construcción de la realidad en el asentamiento (antes de 1990), fueron los asuntos relacionados con la adquisición de vivienda digna de parte de un número nutrido de familias, más allá del tema “jóvenes”. Además, nacionalmente, el asunto juvenil (como categoría —y problemática— asociada a dinámicas sociales y culturales) surge años después, a partir de ahí estará más presente en la agenda informativa del país.

Por ahora basta decir que la juventud en este primer momento (años 80 del siglo pasado) es imaginada, por los actores vecinales, a partir de una añoranza idealizada (jóvenes que servían a los intereses institucionales-adultos) que es contradicha por los mismos testimonios que narran ciertas dinámicas violentas de los jóvenes de la época (movilizaciones, “piquetes”, “choques” con la policía y gobierno); a pesar de estas contradicciones discursivas, pareciera que la juventud de este periodo tuvo una importante incidencia en los primeros años de la estructuración de Guararí.

¹²⁰ Ahora bien, la crítica del Pastor Bautista, hace énfasis en que a pesar del trabajo realizado por la familia para obtener vivienda, hubo casos en que no se adjudicó, de parte de COPAN, la vivienda a estas personas, de ahí la explotación de la que habla este actor. Otras fuentes orales respaldan este proceder de COPAN (por ejemplo don Froilán), aunque existen testimonios (la socióloga del ATAP entre otros) que referencian una dinámica distinta y valoran lo hecho por COPAN en términos positivos (como se verá en próximos apartados).

El declive de COPAN y lo político

Con la intención de retomar algunas de las ideas planteadas anteriormente sobre la compleja situación política (COPAN, Gobierno) vivenciada en Guararí, es importante mencionar algunos otros recuentos históricos ofrecidos por las fuentes orales.

Según ciertos vecinos entrevistados (entre ellos el Pastor Bautista y don Froilán), COPAN exigía la participación de los vecinos en la construcción de las casas; algunas personas dan fe de que esta agrupación política solicitaba, de manera obligatoria, la condonación de por lo menos 900 horas, para poder optar por una vivienda. La gente tenía que trabajar por su vivienda y muchas de ellas, según varios vecinos de Guararí, trabajaron más allá de las 900 horas.

Otros actores sociales de Guararí hacen referencia a esta dinámica de las 900 horas:

(...) para venirse para acá y darles casa tenían que hacer las 900 horas de trabajo. Entonces usted tenía... Era usted, su esposa y cuatro hijos, y entonces todos venían a trabajar, entonces eran más horas porque le apuntaban horas a los cuatro.

[¿Quién decía que era obligación la cuestión de las 900 horas?]

Eh... COPAN, como con un plan con el Ministerio de Vivienda, con el BANHVI [Banco Nacional Hipotecario de la Vivienda], que era como una prima para el bono [de vivienda], era un requisito para que se le otorgara el bono.

[¿Y quién no hacía las 900 horas?]

Eh... Habría que ver por qué. Si era una viejita sola, si era una persona discapacitada. Era muy difícil porque acuérdesse que antes el banco no otorgaba bonos si no había un núcleo familiar, ¿se acuerda?, entonces los viejitos se inventaban una familia y ese tipo de cosas (Socióloga, ATAP, EBAIS, Guararí).

Esta funcionaria del EBAIS ofrece una versión sobre este proceso de adjudicación de horas-trabajo para el acceso a vivienda, en donde se establece una autogestión vecinal que procuraba la labor conjunta de la comunidad.

La autogestión comunal (trabajo por mi propia casa y las de los demás creando comunidad y solidaridad), parece ser una dinámica tendiente a enlazar a las personas y crear socialidad entre los lugareños; sin embargo, según otros discursos, el gobierno pagaba esa mano de obra a COPAN mientras que los vecinos trabajaban gratis, además, en muchas ocasiones no se trabajaban las 900 horas, sino que se excedía (hasta se doblaba) esa cantidad de tiempo laborado.

*Entonces esto era una dictadura peor que la que tuvo Pinochet, era una dictadura para familias que no estaban acostumbradas a ver un régimen de ese tipo, ¿por qué?, **porque gracias a Dios este país ha sido entre comillas democrático**, pero vivíamos aquí, dentro de un régimen que mucha gente fuera de Guararí no conocía... ¿Pero por qué vivíamos así? Por necesidades de una vivienda, entonces nos utilizaban, la necesidad, para meternos en un sistema de dictadura ellos hacían oficinas abajo y hacían el Plan Piloto, se hacía allá en el Roble, otra oficina en el Roble que tenían para tener controlada a la gente (Don Froilán, Villa Paola).*

Es interesante destacar varias ideas del discurso anterior (algunas de ellas ya venían resonando páginas atrás): la instrumentalización de las familias por parte de COPAN, la adoctrinación de la cual eran objeto las personas del lugar, el carácter opresor de la ideología, la “dictadura” y, además, estas ideas explicadas y narradas por don Froilán sobre la “inquisición” y la “ejecución” (simbólica) de quienes no comulgaran con las ideas “revolucionarias” del Comité.

Otra idea de don Froilán llama poderosamente la atención: “porque este país ha sido entre comillas democrático”, la frase sugiere una adscripción matizada al mito fundacional de la nación, precisamente por el entrecomillado de la democracia; esto es interesante porque dicha frase demuestra, en parte, la tensión de la cultura popular de Guararí en relación con lo instituido. Hay separaciones que retornan; pareciera que es lo que ha acontecido en la historia de Guararí en lo referente a su relación con lo hegemónico.

[¿El gobierno le pagaba a COPAN toda la mano de obra?]

Mano de obra exactamente...

[¿Y los COPANES le decían a la gente que tenían que trabajar gratis por la casa?]

Exactamente, recibiendo ellos los dineros y ellos se dejaban el dinero. Cuando comenzaron a construir... Porque el Gobierno cedió los materiales, podemos decir a punta de presión, a punta de guerra, de una guerra psicológica, “si no nos dan los materiales, vamos a irnos al INVU”, y tener esa gente frente al INVU era mucha gente, y esa gente ¡imagínate!, estaban entrenadas psicológicamente. “Vamos a obtener los materiales de la vivienda como obtuvimos la propiedad... Si es por leño, si es por guerra, si es por aquí”. Y ese era el lema de los COPANES, eso era una guerra (Pastor Bautista, Guararí).

A lo interno de Guararí, según don Froilán, algunas libertades ciudadanas eran cooptadas:

La ideología de ellos era que tenían que proteger a los líderes, ellos hacían lo que quisieran y usted no podía preguntar nada, no tienes derecho a preguntar “¿por qué se gastó eso, por qué se hizo esto?”, no tenías derecho a preguntar nada... Vivías en una opresión llamémosla, ¿cómo la puedo decir esta frase?, no comunista, una represión que tenías ahí, ¿por qué?, porque vos no tenías derecho, no tenías la libertad de expresión en este grupo, tenías que estar sujeto a lo que ellos decían nada más (Don Froilán, Villa Paola).

Lo hasta aquí narrado por algunos vecinos describe una especie de tiranía totalitaria de parte de la agrupación COPAN, dinámicas de corrupción política que instrumentalizaban la necesidad de los vecinos por obtener casa digna para poner en práctica estrategias de dominación. Sin embargo, otros testimonios vecinales apuntan en dirección contraria a lo esgrimido por don Froilán y el Pastor Bautista:

COPAN venía con ideas, con una ideología diferente a los partidos políticos a los que uno está acostumbrado. Entonces se venía con una ideología de que la gente aprendiera, que se desprendiera del paternalismo estatal, que aprendieran a surgir por una cuestión de participación social, que en Costa Rica no se hablaba de eso todavía. La participación social es más reciente. El éxito de COPAN fue conocer la necesidad que había en este país, la necesidad de un gobierno que cuenta con una institución que se llama el INVU, que no resolvía ni resuelve la necesidad básica de cualquier persona de darles casa. En el sentido, ¡y oiga lo que yo acabo de decir!, ¿verdad?, de darles casa, no es darles casa, es organizarse, coordinar o planificar, etc., para

proveer de vivienda a las personas sin que salga gratis, sino que les cueste, entonces eh... COPAN se da cuenta de esa necesidad y comienza, sobre esa base, a acarrear personas. Aquí un domingo se movilizaban 1000 personas de las fincas, si no es que más ¿verdad?, parecían hormiguitas, por todos lados y esta finca se limpió en “dos momentos” a puro trabajo de la gente, sin maquinarias, sino machetito, palas y pico. Entonces la gente veía su esfuerzo eh... El COPAN supo darles una visión, “esto que está costando ahora es una inversión, pero usted va a tener su casa”. Si había, es que había, yo en ese tiempo estaba, apenas tenía 18 años verdad, entonces había una cúpula de líderes que se reunían, pero ya esas reuniones eran muy de ellos. COPAN, ya con estos, con un grupo de intelectuales y académicos de la UCR [Universidad de Costa Rica] y de la Universidad Nacional (Socióloga, ATAP, EBAIS, Guararí).

Este extenso testimonio de la funcionaria del EBAIS de Guararí, contradice los argumentos referidos por don Froilán y el Pastor. COPAN se visualiza desde acá como una organización progresista en oposición al remarcado tiranismo esbozado en párrafos precedentes; una organización que pretendía la autogestión vecinal “dirigida” al logro del objetivo máximo: la adquisición de vivienda, en oposición a una burocracia que, desde la oficialidad, no lograba cumplir el derecho de las personas que anhelaban el acceso a una casa propia.

Sin embargo, es sugerente detenerse en la última parte del testimonio de la funcionaria, “había una cúpula de líderes que se reunían, pero ya esas reuniones eran muy de ellos”, sobresale aquí un elemento que hace pensar en situaciones de poder ejercidas desde el Comité Patriótico Nacional que impedían el acceso democrático de otros vecinos y vecinas no pertenecientes a dicha “cúpula de líderes”.

La intención de esta contraposición de testimonios, más allá de buscar la “verdad” en la historia de Guararí, es, por un lado, poder evidenciar las diferentes formas de aprehensión de los relatos vecinales que confluyen en una diversidad de historias y percatarse de que esas crónicas se narran desde lo contradictorio: no existe una versión absoluta en el tratamiento de lo sucedido, pero sí un agenciamiento comunal evidenciable desde las diferentes posturas sectoriales que complejizan el escenario histórico dotándolo de participación y contraposición, lo cual ha incidido de manera importante en la conformación de esa *vida cotidiana barrial*.

En ese sentido, expresiones como “participación social” (autogestión desde la solidaridad de personas que ayudan a otras y viceversa en el problema común del acceso a vivienda), se contraponen a “dictadura”, “inquisición”, “ejecución”, que son expresadas desde la opresión, una violencia vivida como esclavitud.

Guararí, ya se ha dicho, funciona como una metáfora de cambio sociocultural en Costa Rica, pero también de contraposición/anuencia a las convenciones pautadas por el poder político que construía una Costa Rica diferente, sin contradicciones y sin complejidades como las que presenta este poblado herediano.

Algunos vecinos testimonian otro tipo de acciones desarrolladas por COPAN:

(...) A las mujeres les decían, los dirigentes les decían: “Vamos a tener relaciones sexuales”, y usted ve en

Guararí mucha gente, muchos muchachitos que son fruto de la relación sexual de los dirigentes con mucha gente que quería una casa, muchas mujeres, ¡¿qué le parece a usted?! (Pastor Bautista, Guararí).

Ellos al ver que entraba dinero y que podían... Se hacían fiestas lujosas, se iban a San José a derrochar dinero de la gente más necesitada, y cuándo comenzaron a ver reclamos... No hay peor cuña que la del mismo palo, líderes que habíamos sido adoctrinados dentro de la misma organización comenzamos a revelarnos contra ellos, no fue fácil porque hubo persecución, tenías el problema, cuando comenzó a caer esta organización, de que te seguían 20 personas... Compañeros tuyos de batalla se volvían contra de usted porque usted ya no participaba con la ideología de ellos (Don Froilán, Villa Paola).

Estas disputas entre dirigentes de COPAN y algunos vecinos aparecen en la información mediática de la época:

Durante una visita matutina por el distrito de San Francisco de Heredia, el Presidente de la República, Dr. Oscar Arias Sánchez y miembros de su Gabinete, inauguraron una ciudadela, un edificio comunal y un parque histórico. Los vecinos acudieron al acto para saludar y manifestar sus inquietudes al Presidente Arias. Cabe destacar a doña María E. Araya Rojas, quien denunció la persecución de su familia por no acatar las disposiciones de COPAN... (La Nación, 16/07/1988).

Se crearon entonces, según algunos vecinos entrevistados, grupos de disidentes que enfrentaban el poder de COPAN, hubo enfrentamientos físicos durante las reuniones vecinales entre personas de la comunidad y dirigentes de COPAN; los primeros cuestionaban la labor de la organización política mientras que ésta rechazaba las acusaciones.

*Había en ese tiempo un señor que se llamaba Léster, él trabajaba aquí en la universidad y vivía aquí también, ¡y ese hombre luchó!... Una señora que se llamaba **María Ester** [al parecer la misma persona mencionada en el extracto anterior de La Nación], ¿usted la conoció? [No, no, no] **María Ester**, Léster y muchos de nosotros comenzamos a pelear contra los COPANES, ¿que cómo era eso de los materiales, que como era eso aquí? [Materiales de construcción dados por el Gobierno, que según este informante, COPAN utilizaba para beneficio propio] Entonces comenzamos a levantar actas de los materiales, las horas que hicieron trabajar a la gente cuando el Gobierno estaba dando todos los dineros para una vivienda digna de verdad, bien construida, como la gente la necesitaba, y entonces ahí comenzaron a darse cuenta... Por ejemplo yo trabajaba todo el día, "¡y yo quiero que me pongan mi nombre aquí y tal fecha y tal hora!", y ellos daban por desaparecidas las horas... (Pastor Bautista, Guararí).*

Entonces...

(...) esto comenzó a calar en grupos minoritarios, eh, llamémosle a esos grupos de personas que comenzaban a entender, de que la cabeza... Que nuestros líderes se estaban desviando del rumbo, y la única manera de hacerlos entender era crear como una guerra de guerrillas, y eso fue lo que hicimos nosotros, una guerra de guerrillas y comenzamos a atacar, las bases del partido, del partido o la agrupación COPAN (...) y sacamos a Fernando Cáceres de esa reunión que él tenía programada, de ahí y sus amigos, porque eran como 30, trataron de impedirlo, pero la gente comenzó a rebelarse, y ahí comenzó definitivamente lo que fue la caída de esa organización... (Don Froilán, Villa Paola).

Disidentes, guerra, estrategias, cabecillas, guerrilla, grupo político cerrado etc., son todas palabras que se utilizaron en los discursos de los vecinos para referirse al conflicto acaecido con COPAN en el que una parte de la población, según las referencias orales, se sublevó en oposición al poder ejercido por el Comité Patriótico Nacional, es decir, la construcción de la realidad en Guararí ha estado marcada por la violencia, la cual se ha suspendido en ciertos momentos de la

historia. Más aún, *la violencia ha sido parte consustancial del mito fundacional del asentamiento*. Esta construcción histórica de la realidad en este asentamiento ha posibilitado una determinación específica en las subjetividades de muchos de sus pobladores (incluidos los jóvenes), quienes reivindican el carácter crítico y de lucha de maneras resignificadas (en lo sucesivo se hará mención de esta condicionante en la conformación del barrio y sus pobladores).

Mientras esta “guerra”, como la entienden algunas fuentes orales vecinales, se desarrollaba en Guararí, en Oslo, Noruega (1987), Oscar Arias Sánchez (presidente del país en ese momento) recibía el Premio Nobel de la Paz por participar en los procesos de “pacificación” en los conflictos armados de América Central en la década de 1980.

Arias Sánchez, en su discurso de aceptación del Nobel de la Paz, manifestaba:

No presto atención a los que dudan ni a los detractores que no desean creer que la paz duradera puede ser sinceramente aceptada por quienes marchan bajo diferentes banderas ideológicas o por quienes están más acostumbrados a los cañones de guerra que a los acuerdos de paz. En América Central no buscamos la paz a solas, ni sólo la paz que será seguida algún día por el progreso político, sino **la paz y la democracia juntas**, indivisibles, el final del derramamiento de la represión de los derechos humanos. **Nosotros no juzgamos, ni mucho menos condenamos ningún sistema político ni ideológico de cualquiera otra nación**, libremente escogido y no exportado. No podemos pretender que Estados soberanos se conformen con patrones de gobierno no escogidos por ellos mismos. **Pero podemos insistir en que todo gobierno respete los derechos universales del hombre**, cuyo valor trasciende las fronteras nacionales y las etiquetas ideológicas. Creemos que la justicia y la paz sólo pueden prosperar juntas, nunca separadas. Una nación que maltrata a sus propios ciudadanos es más propensa a maltratar a sus vecinos (Extracto del discurso de aceptación del Premio Nobel del Paz por el Dr. Oscar Arias Sánchez, 10 de diciembre de 1987) (www.arias.or.cr/noticias/la-paz-no-tiene-fronteras).

“La Paz no tiene fronteras”, fue el título del discurso del Presidente Arias. Es interesante percatarse que la guerra que Arias buscaba erradicar en América Central le “saltaba” al contexto interno¹²¹.

¹²¹ Hoy, más de 20 años después del Nobel y COPAN, sabemos que el intento de Arias por pacificar la región tenía la finalidad expresa de allanar el camino para la incursión del modelo neoliberal en la Región Centroamericana. De una Centroamérica bélica a una Centroamérica pacífica para el atractivo de inversionistas extranjeros que pudieran inyectar las economías nacionales y, por supuesto, las propias (Arias es socio de varias empresas en Costa Rica). Durante su primer mandato, Arias intentó privatizar el Instituto Costarricense de Electricidad (ICE) y, durante ese mismo mandato, autorizó una Ley que autorizaba la generación de electricidad privada, estas empresas podían vender electricidad al ICE.

Más de dos décadas después, Arias intentó la modificación de la Constitución Política de Costa Rica ante la Asamblea Legislativa (único órgano que puede hacer una modificación de esta envergadura) para que se permitiera la reelección de un expresidente, su primer intento fue fallido. Por lo cual, acudió a la Sala IV (Sala Constitucional de Costa Rica), donde en primer momento, el fallo fue negativo para el Nobel de la Paz.

Guido Sáenz, exministro de Cultura y miembro del mismo partido de Arias, tiempo después, en su libro autobiográfico, decía: “Lo llamé (refiriéndose a Arias) en cuanto me enteré de la catástrofe (el fallo negativo de la Sala Constitucional), y me dijo: Guido, yo estaba cien por cien seguro que me pasaban la reforma. Tenía la promesa de cuatro magistrados, uno me traicionó” (www.elpais.co.cr). Hubo controversia en el país por este evidente tráfico de influencias del entonces exmandatario.

En un segundo intento, ante la Sala IV y bajo los mismos alegatos del primero, los magistrados de la Sala Constitucional deciden cambiar la Constitución para que sea posible la reelección presidencial. Luis Alberto Monge Álvarez, miembro también del PLN (Partido Liberación Nacional) y expresidente de la República (periodo 1982-1986), advertía en ese tiempo que el fallo de la Sala Constitucional era un Golpe de Estado Técnico, dado que, en su opinión, el veredicto era completamente ilegal, pues a la Sala IV le corresponde velar por el cumplimiento de la Constitución, no le compete cambiar la Constitución Política, eso solamente es privilegio de la Asamblea Legislativa (www.elpais.co.cr).

Para mayo del 2006, Arias era investido de nuevo como mandatario de Costa Rica. El 7 de octubre del 2007 y a través de un *referéndum* se aprueba el TLC con los Estados Unidos de América.

Costa Rica, presidida por Oscar Arias Sánchez, se enfrentó internamente entre quienes decían sí al TLC y quienes decían no al TLC: “Miles de trabajadores del sector público, estudiantes y miembros de organizaciones sociales marchan el 26 de febrero de 2007 por las principales calles de San José para manifestarse en contra del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Centroamérica, República Dominicana y Estados Unidos, Arias es el blanco de las críticas”. AFP/Jorge Arce. (www.elpais.co.cr). Polarización ciudadana propiciada por el Premio Nobel de la Paz. Al final de la jornada y después de una manipulación constante de los medios de comunicación y empresarios del país, el TLC se aprueba con un estrecho margen de diferencia electoral. La disputa continúa.

Arias es el sujeto sospechoso de la paz y la democracia porque sus actos así lo confirman. Su discurso de aceptación del Premio Nobel de

Los testimonios, por su parte, hacen referencia a una especie de alianza entre el primer gobierno de Arias Sánchez y COPAN:

Cuando el COPAN fue sacado de aquí por un asunto político [hace énfasis en esto], eh... El COPAN tuvo una alianza con el primer gobierno de Oscar Arias, cuando él era candidato hicieron una alianza y él cumplió ¿verdad?, creo que eran las primeras 80 mil viviendas. Éstas fueron parte de esas 80 mil viviendas; cuando este gobierno pasa y deja de haber esta relación, viene el gobierno de Calderón¹²²! Y se termina la relación. Hay un descubrimiento ahí, una serie de situaciones, el COPAN se ve involucrado con Sendero Luminoso, y aparte de que yo no estaba en el COPAN, y este... El COPAN desaparece.

[¿Siempre ha habido una presencia importante del gobierno aquí?]

Sí claro, si hay muchos votos aquí... (Socióloga, ATAP del EBAIS Guararí).

El oficial del Ministerio de Seguridad también hace mención de esta oportunidad que representa Guararí para la élite política de Costa Rica:

(...) son 50000 personas [en Guararí] que significan una cantidad importante de votos, y muchas personas los ven a ellos como votos, lógicamente tratan de endulzar la situación, utilizan a los jóvenes, vos sabés que el manejo de los jóvenes a veces se vuelve hasta un poco fácil, por algo barato pongámoslo así (...) (Oficial del Ministerio de Seguridad Pública).

Pareciera que esta lógica política electoral, según las narrativas comunales e institucionales, conlleva (en su manifestación partidaria) una instrumentalización obscena:

*(...) pero el mes pasado usted podía ver ya ahí las banderas del “poder de la gente”; o también de Laura, de Laura Chinchilla¹²³, pero eso hace un año atrás, Johnny Araya no era nadie, sólo el Alcalde de San José y Laura Chinchilla, seguro no sabía que existía Guararí, entonces es un lugar para **pesca política**, entonces llegan y ofrecen cosas... Me contaba un señor, cuando él era joven, un día llegó un político, creo que era de Liberación Nacional, pero no me acuerdo cuál era, pero no era Oscar Arias, y ofreció casas, entonces todas las casas tenían banderas de Liberación, y a la semana siguiente, llegó uno del PUSC y ofreció casas, entonces, quitaron las banderas de Liberación y eran de la Unidad Social Cristiana, porque lo que llegaban a ofrecer era algo, a **pescar votos**... (Vecino joven de La Lucía).*

Lo político (y los políticos) engendran, según estas narrativas, una omnipresencia (del orden simbólico: la ley que determina al sujeto) que tiene por función cíclica (cada cuatro años) la “pesca de votos”, o bien, de gente. ¿Acaso no ejemplifica esta figura de la “pesca” una condición mesiánica de lo político?

“Osquitar [Oscar Arias Sánchez expresidente de la República (1986-1990 y 2006-2010)] es bueno, es un alma de Dios y él quiere lo mejor para el país, sería incapaz de hacer eso por lo cual

la Paz auguraba una neutralidad ideológica sugerente, casi aterradora: “Nosotros no juzgamos, ni mucho menos condenamos ningún sistema político ni ideológico de cualquiera otra nación”.

Žižek, argumenta al respecto: “Vivimos en una sociedad en la que se da una especie de identidad especulativa de los opuestos. Ciertas características, actitudes y normas de vida no son ya percibidas como si estuvieran marcadas ideológicamente, sino que parecen ser neutrales, no ideológicas, naturales, de sentido común” (Žižek, 2009: 50).

Žižek se pregunta: “¿No es así como funciona la ideología? Una serie de suplementos obscenos del superyó que no son interpretados sustentan el texto o la práctica explícitamente ideológicos. En el socialismo, un conjunto de imperativos y prohibiciones tácitos, silenciosos —que enseñaban al sujeto a no tomar en serio algunas normas explícitas y a realizar un conjunto de prohibiciones públicamente desconocidas— sostenían la ideología explícita de la democracia socialista” (Žižek, 2009: 202).

¹²² Rafael Ángel Calderón Fournier, expresidente de Costa Rica (1990-1994). Perteneciente al Partido Unidad Social Cristiana (PUSC).

¹²³ Actual Presidenta de Costa Rica (2010-2014).

lo acusan”. Frases como estas son comunes en parte de la ciudadanía de Costa Rica, el trasfondo obscuro de esta situación mesiánica de lo político está en una estructura política histórica vertical y sumamente exitosa impuesta (y en muchos escenarios aceptada) en Costa Rica; pero además, a través de esta mampara ideológica, se podría leer una conjunción de El Político y la deidad judeocristiana, como aquél al que le corresponde dictar los designios del país y encauzar “el barco a buen puerto¹²⁴”.

El Político se asume en su investidura de “Capitán del barco” y aprovecha los beneficios subsecuentes, no importa si los medios para llegar a ello se funden en el pragmatismo:

*(...) la Municipalidad de Heredia, gracias al Alcalde que tenemos, que es un señor bastante comprensivo, él dijo: “antes de que este gobierno salga, yo voy a hacer una Guararí nueva”, y lo está logrando porque **está pavimentando las calles**, el Gobierno le ha ido dando buena cobertura a las calles (Pastor Bautista, Guararí).*

El problema de los políticos que no hacen “nada”, es cuando llega un político que sí hace “algo” —claro está, fundado en dicho pragmatismo—, pues todo lo que “haga”, aunque carezca de reflexión y análisis de realidades sociales y culturales integrales, estará bien visto por aquéllos que han experimentado una historia de carencias y desatenciones desde sus órganos de representación.

Una carretera nueva que cruza el centro de Guararí, o bien, más de 250 viviendas de bien social para los pobladores de Villa Paola, resuelve una situación de la inmediatez que es usufructuada por lo político para legitimar sus acciones sociales y, de paso, agrandar su imagen mesiánica de “dador” de oportunidades.

Al parecer el Gobierno, por un lado, perseguía asegurarse vía promesas de vivienda (manipulación política) el botín electoral que sugería Guararí en ese momento y, el Comité Patriótico Nacional, la monopolización en la administración y gestión de los proyectos de vivienda “digna” en el país. En el fondo lo que se daba era una utilización de la necesidad y miseria colectiva de la población que ansiaba la consecución de un hogar.

Le pasó la factura [COPAN al Gobierno] al decirle que todo proyecto de vivienda tenía que ser autorizado por COPAN, todo lo que se hacía, tenía que tener la aprobación de la jerarquía de COPAN, o sea prácticamente el país, porque tenía grupos en Alajuelita, en Cartago y en Alajuela. Entonces ya ponían condiciones, el problema... Está bien que pongan condiciones para favorecer a las familias más pobres, pero desgraciadamente mucha riqueza se quedaba en el medio, no llegaba verdaderamente a las familias (Don Froilán, Villa Paola).

Mientras tanto, según la funcionaria del EBAIS, el gobierno:

[Daba] casas nada más. Construir y construir un montón de casas, casas. Números, hacer números porque no son casas de calidad, es cantidad, era cantidad porque él tenía un compromiso político y aquí COPAN lo surtió de posibilidades, porque COPAN en Heredia, San José, Alajuelita, San Felipe, La Colina Rodríguez, eh... San

¹²⁴ Uno de los lemas de campaña del Dr. Oscar Arias Sánchez para alcanzar la presidencia del país (2006-2010) fue: “El barco necesita un capitán”.

Ramón, Alajuela por Montecillos, o sea, le surtió una gran posibilidad de cumplir con sus expectativas; entonces son casas, nosotros que entramos, de pésima calidad, aquí fue el pato de la fiesta, aquí todo mundo metió mano: INVU, Municipalidad... Todos (Ibid. Socióloga, ATAP del EBAIS, Guararí).

Según los testimonios, la primera administración de Arias Sánchez se prestó para un juego político que implicaba la asunción al poder y la estabilidad del mismo. Es decir, para estos vecinos, la corrupción estaba presente en el gobierno y hasta en la misma localidad (COPAN): *“Este país ha sido gobernado por 20 años, por 2 familias en este país, el señor Oscar Arias ha estado trabajando 20 años, nunca ha dejado de gobernar el país, siempre ha trabajado con el país, y hoy por hoy ha trabajado, pienso, que como persona así como usted y yo”* (Don Froilán, Villa Paola).

Extendiendo lo analizado por don Froilán, se puede decir que, más allá de estos 20 años, en Costa Rica, una misma élite política ha gobernado el país desde hace más de 60 años, imponiendo un orden jerárquico, una estrategia de control histórico complementado por las ideas míticas sobre el país (pacifismo, blanquitud, democracia, etcétera).

En este periodo histórico, y como ya han manifestado las fuentes orales, COPAN al parecer empezó a tener roces con las personas residentes de Guararí, pero además los conflictos se extendían hacia la alta jerarquía del gabinete arista:

Luego de la manifestación de dirigentes y seguidores del COPAN efectuada ayer por la tarde, en demanda de recursos para adquirir terrenos y construir sus casas, el Ministro de Vivienda, Lic. Fernando Zumbado, informó que no tolerará más medidas de presión de este tipo. Se mostró muy molesto debido a que los dirigentes del Comité Patriótico Nacional (COPAN) levantaron frente al ministerio un improvisado albergue, en el que se ubicaron ocho mujeres y tres hombres que se mantienen en huelga de hambre desde hace 18 días (*La Nación*, 18/08/1989).

La deslegitimación y reconversión ideológica de COPAN, en el imaginario de un grupo de vecinos, hizo posible su debilitamiento y finalmente su desintegración (hacia finales de la década de los 80). Los discursos han puesto de manifiesto algunas razones que posibilitaron el decaimiento del Comité Patriótico Nacional, pero quizás, la razón ideológica fundamental, expuesta por los testimonios, fue la asociación de COPAN con Sendero Luminoso:

El líder mayor [de COPAN] Fausto Amador, eh..., fue involucrado con grupo Sendero Luminoso, y eso salió en el periódico y aquí cuando dicen Sendero Luminoso o comunismo ¡vos sabes ya lo que pasa! El estigma que existe al respecto, entonces, este, cuando todo eso pasó, pues su máximo líder cae, el COPAN... se desmorona, aunque siguió, siguió así un tiempo pero ya se vino todo abajo... (Socióloga, ATAP del EBAIS, Guararí).

El comunismo en Costa Rica ha sido históricamente satanizado. Una de las características de esa esencialidad y excepcionalidad costarricense que se ha repasado en páginas precedentes es, precisamente, su carácter anticomunista. Países como La URSS, Cuba y Nicaragua, fueron contruidos como anti-modelos de lo que debería ser una organización política de un estado soberano y pacífico. Costa Rica emergía como el deber ser de un sistema político, como el sistema

político por excelencia. En la difusión y extensión de estas ideas contribuyeron tanto medios de comunicación como el propio Estado.

Este supuesto ligamen de COPAN con Sendero Luminoso, según la narrativa vecinal, fue lapidario. Involucrarse ya no con una organización política de izquierda, sino, con un grupo mediáticamente construido como terrorista significó, en el imaginario de algunos actores del barrio, el acabose para la organización nacional.

Y más aún si se piensa que, en la Costa Rica de los años 80 del siglo pasado, estaba en su apogeo “Costa Rica Libre¹²⁵” una organización fascista que extendía su accionar hacia diversos sectores de la ciudadanía costarricense:

(...) yo pertenecía en esas épocas al movimiento Costa Rica Libre, era un movimiento paramilitar. Yo fui a Guanacaste, fui entrenado en el campo militar que ellos tenían, como áreas militares, eran rango y todo, y muchos jóvenes de esos participaban de esa organización, pero el ideal que se perseguía, en ese momento cuando comenzamos a oír que ellos estaban guerreando, ya cambiamos totalmente el rumbo, ya éramos padres de familia, en su mayoría ya teníamos hijos, ya se comenzó a desviar y dirigir una lucha, era una lucha difícil, porque tenías en juego la amenaza de que no te iban a dar nada... [En referencia a la posibilidad de que COPAN no les diera casa] (Don Froilán, Villa Paola).

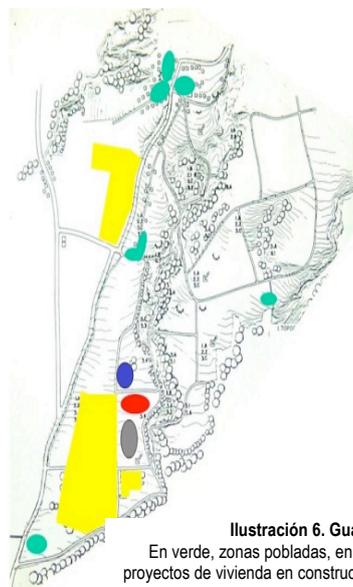


Ilustración 6. Guararí en 1990
En verde, zonas pobladas, en otros colores proyectos de vivienda en construcción. Fuente: Valverde, 2005.

Acá es interesante observar cómo seguidores de una agrupación política de izquierda paulatinamente cambian su perspectiva hacia movimientos de extrema derecha, pareciera ser que el agotamiento de sentido, la corrupción y la malpraxis política hace posible una especie de desencanto ideológico que posibilita este tipo de reconversiones radicales (además, por supuesto, decisiones subjetivas). En lógica operativa y estructural, según lo narrado por algunos vecinos, no

¹²⁵ “Costa Rica Libre deriva, ideológicamente de movimientos como la Falange Española (de tendencia fascista italiana), y la Falange Nacional de Chile, ambos movimientos ultraderechistas radicales. Costa Rica Libre es creada en 1961 por varias figuras como Edgar Cardona, Rodolfo Robles, Bernal Urbina, los Pozuelo (Dueños de La Pozuelo, Fábrica de alimentos —galletas y harinas—) de las más importantes en Costa Rica), los Uribe (vinculados a la cadena de supermercados “Más X Menos”, que fuera absorbida por Wal-Mart hace unos años) y los Fedespel (de la Universal, cadena de librerías). El Movimiento combatía a las terribles brigadas comunistas que aterrizaraban tanto a la población humilde, como a la clase burguesa. Y tenía entre sus miembros desde empresarios multimillonarios hasta personas de clase trabajadora, como la mayoría de las organizaciones fascistas del mundo que eran capaces de aglutinar a gente de todas las clases sociales inoculando la lucha de clases que predicaba el socialismo” (http://www.nuevorden.net/m_37.html).

Costa Rica Libre, como cualquier movimiento fascista, no podía dejar de hacer énfasis en el origen “ario” nacional y en consecuencia al racismo consustancial de la ideología: “El comunismo estuvo siempre de lado de los negros. El primer negro en aparecer en una papeleta electoral en Costa Rica fue Harold Nichols, del Partido Comunista Costarricense en 1936, una especie de “Martin Luther King” tico. Lo cual escandalizó a nuestro héroe nacional, ese brillante científico costarricense y uno de los más grandes científicos del mundo, quien era abiertamente racista, el Dr. Clodomiro Picado, quien suscribió: “¡NUESTRA SANGRE SE ENNEGRECE!, y de seguir así, del crisol no saldrá un grano de oro sino un pedazo de carbón. Puede que aún sea tiempo de rescatar nuestro patrimonio sanguíneo europeo que es lo que posiblemente nos ha salvado hasta ahora de caer en sistemas de africana catadura, ya sea en lo político o, ya en aficiones que remedan el arte o la distinción, en tristes formas ridículas” (*Idem*). Según esta misma página electrónica (http://www.nuevorden.net/m_37.html) seis integrantes de este movimiento fascista ocuparon altos puestos en la primera administración del Dr. Oscar Arias Sánchez.

había diferencia entre COPAN y el gobierno, lo cual pudo haber propiciado la debacle del primero y la conversión de personas hacia una ideología fascista como la de Costa Rica Libre.

Este panorama convulso y complejo de la historia de Guararí, en términos ideológicos y políticos, hacen pensar en un contexto heterogéneo determinado por diversos posicionamientos subjetivos, dentro de los cuáles, la constante era la violencia con que se iba construyendo el asentamiento: *la violencia como dimensión determinante en la construcción del barrio*, no sólo emanada desde las altas cúpulas dirigenciales del poder político y mediático, sino, desde las propias agrupaciones de base y los propios vecinos.

Es decir, Guararí es un contexto, en cuya formación y consolidación, han participado activamente un conjunto polifónico de actores, los cuales han mantenido siempre, como *conditus sine qua non*, la contradicción.

En lo sucesivo se seguirán explorando estos procesos de construcción del barrio. Un aspecto muy importante a tener en cuenta en las secciones siguientes es el cambio paulatino en el abordaje que sobre el lugar realizan los medios de comunicación, pasando de un abordaje frío, desinteresado y lejano, hacia uno que inicia con la formalización de la estigmatización y satanización del asentamiento, dando fuerza a la idea planteada al inicio del capítulo sobre espacialidades superfluas y residuales.

Mientras tanto, la demanda vecinal de vivienda digna sigue estando en la cúspide de los imperativos cotidianos y, a la par de ella, la injerencia política continúa teniendo una influencia sobresaliente.

En el siguiente apartado me enfocaré en la incidencia que, sobre la *vida cotidiana barrial*, ha tenido la “llegada” del otro nicaragüense, y cómo su participación en el escenario ha servido como base en el constante retorno de las narrativas comunales a esa idea instituida de nación: el “nicaragüense”, según los testimonios, ha propiciado cierta degradación del espacio, acentuando con su advenimiento la residualidad y la precarización del lugar, situación que, pareciera, no tiene nada que ver con la participación de los y las costarricenses residentes en el asentamiento (por no hablar de las administraciones de turno), esto hace alusión a una culpabilización racializada del otro, lo cual ha sido determinante, según estos imaginarios, en la configuración de los nuevos jóvenes en el asentamiento.

El Amo y el Otro nicaragüense

La dinámica iniciada a raíz del tema vivienda sigue generando conflicto y lucha en la comunidad, continúan los proyectos de “casa digna” para el pueblo y sus referencias mediáticas:

El Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo (INVU) reactivó la segunda etapa del proyecto Nisperos III, en Guararí de Heredia. El proyecto, que pretende beneficiar a 1.107 familias, comenzó en el primer semestre de 1998, pero se vio afectado por las anomalías denunciadas en el programa de Compensación Social (*La Nación*, 04/07/1999).

Los testimonios hacen referencia a este paulatino poblamiento de Guararí durante los años noventa. La Lucía (ver mapa 3) se crea durante esta década a partir de “obras de bien social” propiciadas por el gobierno de Rafael Ángel Calderón Fournier (1990-1994), la gente que pobló este sector de Guararí provenía, fundamentalmente y según los testimonios, de León XIII¹²⁶.

[¿Sus padres se vinieron de La León?]

No fue que se vinieron, sino que estuvieron en un chunche¹²⁷ de vivienda y les dieron las casas de ahí, tanto a ellos, como a todos los vecinos de ahí...

[¿Y en La León XIII tus papás y tus vecinos no tenían casa?]

No, tenían ranchillos ahí...

[¿Cuándo se pasaron a Guararí, ahí si tenían casa?]

*Mi papá me cuenta que primero tuvieron un ranchillo, después comenzaron a construir la casa, **pero el terreno ¿ya?, sí era legal de ellos** (Vecino Joven, La Lucía).*

Este vecino de La Lucía tenía 19 años al momento de la entrevista, estudia en la Universidad Nacional y su crítica hacia Guararí y los jóvenes en cuadrillas es radical: en otro testimonio que citaré más adelante propone cortarles las manos a quienes realicen actos como robos o hurtos, esto como medida de castigo. Su punto de vista conservador se ofrece como una defensa extrema de la legalidad y la discursividad normativa, la cual sin embargo, en otra sección de su discurso, es cuestionada cuando critica la lógica de la “pesca de votos” implementada por la política partidaria en Guararí (botín electoral). Lo que intento decir es que, incluso en las subjetividades más radicales que defienden una postura conservadora, existe posibilidad de separación con lo instituido aunque se tienda a retornar a dicho orden.

“Pero el terreno, ¿ya?, sí era legal de ellos”, acá la referencia es a lo legal y su anverso lo ilegal. Pareciera que en el imaginario de algunas personas en Guararí se hace necesaria la justificación de su estancia en el asentamiento, y más allá de este, la justificación de su existencia dentro del aparato normativo institucional costarricense, es decir, con Žižek (2007b) *la adscripción a los dominios simbólicos del Amo* (institucional) que establece las pautas normativas de convivencia.

Es interesante que esta adscripción a los dominios del Amo sea referida por personas que han vivido en condiciones extremas de existencia (pobreza, crisis de servicios básicos, etc.), y que

¹²⁶ Ciudadela popular ubicada en Tibás, San José. Conocida popularmente como “La León”.

¹²⁷ “Chunche” dentro de la jerga popular costarricense significaría “cosa” (cualquier cosa). En este caso, “chunche” indica “cosa” en términos despectivos, que narra el deterioro de la vivienda.

sean precisamente ellas quienes legitiman (no sin contradicciones) la lógica imperante, máxime cuando los casos de corrupción política relacionados con el asentamiento siguen construyendo parte de la vida cotidiana barrial:

A seis meses de prisión fue condenado ayer Víctor Evelio Castro Retana, expresidente ejecutivo del Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo (INVU), luego de que el Juzgado Penal de Heredia [Poder Judicial] lo encontró culpable del delito de *usurpación*. **Pero Castro no irá a la cárcel pues el juez Róbert Camacho Villalobos le otorgó el beneficio de la ejecución condicional de la pena por un periodo de tres años**, precisó ayer María Isabel Hernández, del Departamento de Información y Relaciones Públicas del Poder Judicial. Castro Retana renunció al cargo el 13 junio, luego de que el Tribunal Supremo de Elecciones (TSE) lo inhabilitó por dos años para ejercer cargos públicos. Las anomalías que se le atribuyeron al exjercarca se remontan al 7 de marzo de 1995 cuando, supuestamente, **entró sin autorización** en una oficina del denominado Comité Patriótico Nacional (COPAN), ubicada en la urbanización Guararí, Heredia (*La Nación*, 19-06-97).

“Entró sin autorización”... el gobierno se ubica más allá de la norma; para él se configura una especie de suspensión de la ley, la cual, en este caso, fue sancionada por las autoridades judiciales del país. Pareciera existir una inversión política de la norma-ideológica: regularmente es el gobierno quien hace el llamado para que los ciudadanos se ajusten a las disposiciones legales emanadas desde su centro; pero ¿qué sucede cuando el gobierno se vuelve transgresor?, o más bien, ¿qué sucede cuando la transgresión es evidenciada?

Es el *Amo* desnudo. Para Žižek, el *Dirigente totalitario* (*Amo contemporáneo*), es una figura que se separa del *Amo* clásico, en vista de que éste último necesita de un referente externo para legitimar su mando. El dirigente totalitario no dice a sus súbditos “Han de seguirme porque yo soy su dirigente”, sino todo lo contrario: “Por mí sólo no soy nada, soy lo que soy únicamente como una expresión, una encarnación, un ejecutor de la voluntad de ustedes, mi fuerza es la fuerza de ustedes (...) soy su *Amo* porque ustedes me tratan como su *Amo*, son ustedes, con sus actos, los que me hacen ser su *Amo*...” (Žižek, 2008: 194).

El *Amo* para Žižek, es un personaje sutil y diplomáticamente totalitario que utiliza la democracia para “coleccionar súbditos del poder” (Žižek, 2008:195); el *Amo*, desde esta perspectiva, por medio de disfraces entresacados del sistema sociopolítico imperante, es autoridad irrefutable.

Ampliando la idea de Žižek, el gobierno (en el caso de Guararí y como figura representativa-democrática) quedaría expuesto en su especificidad transgresora y lo obsceno es evidenciado mediante una acción específica (en este caso la usurpación: “entró sin autorización”) que posibilita (o visibiliza) la emergencia de una forma alternativa (corrupta) de hacer política (o bien la conciencia en el joven de La Milpa de “pesca de votos”). Esta forma política alternativa es regularmente ocultada por las distintas administraciones mediante una diversidad de artificios

ideológicos, sin embargo, en algunas ocasiones ese proceder (o parte de él) sale a la luz pública¹²⁸. Por eso el Amo no es solamente un “líder” que está por “encima del bien y del mal” y que colecciona súbditos como refiere Žižek; casos como Guararí sugieren situaciones en donde, los que se creen Amos, han quedado expuestos en sus especificidades transgresoras.

El tema de la vivienda en Guararí, como ha quedado manifiesto, ha sido central en las dinámicas sociales y en la paulatina construcción del barrio. Fabricio, un actor juvenil participante de una de las cuadrillas de la zona que suele reunirse en los alrededores del Colegio Nocturno de la localidad, analiza, evidenciando la delegación generacional de la historia de poblamiento del lugar, parte de la situación vivida por sus padres cuando ingresaron al asentamiento:

[¿Cómo fue el proceso para adquirir la casa en Guararí?]

Mae, es que son proyectos [de vivienda], es que en ese tiempo... Vea usted que ya es mucho menos, había menos población, díay, ¡imagínese ese terreno aquí en Heredia!, ya en eso, ¿ya?, Guararí, díay, no, ¿ya?, se agarró ese terreno y estaba esa gente en ese precario, que ya ni existe ese precario... Ese precario queda por la Cruz Roja [León XIII] ¿ya?, pero mis tatas han sido la mayoría de años en La León también (Fabricio, joven de La Lucía).

Según este mismo actor juvenil de Guararí, la lucha realizada por sus padres para conseguir vivienda en la localidad herediana, no implicó un esfuerzo especial, fue relativamente sencillo puesto que el terreno ya estaba dispuesto para las obras de bien social y sus padres fueron escogidos para habitarlo, “hasta le regalaron el terreno y la casa a mi mamá”, me comentaba Fabricio.

Este joven, sin embargo, hace referencia a la “vida dura” que llevaban sus padres en León XIII, donde vivían en una casa informal antes de ser beneficiados con el bono de la vivienda. Esto implica que la situación de los padres de Fabricio, por lo menos antes de llegar a Guararí, era compleja (y hasta angustiante).

Fabricio, desde su narrativa, pareciera no haber experimentado un proceso de complicaciones materiales como las que vivenciaron sus padres (vivir en una vivienda informal con las imposibilidades que dicha situación genera), pero esto no significa que no se haya dado un proceso de delegación generacional de la significancia de la lucha por la vivienda y su especificidad

¹²⁸ Rafael Ángel Calderón Fournier (nacido en Diriamba Nicaragua, fundador y expresidente del Partido Unidad Social Cristiana, PUSC), hablando del Amo desnudo, recientemente ha sido asociado con actos de corrupción política, los cuales ponen en evidencia esa forma oculta de hacer política en la administración pública. Según el Ministerio Público, Calderón Fournier utilizó su influencia sobre la bancada legislativa de su partido para aprobar una ley mediante la cual Costa Rica gestionó un crédito ante Finlandia. Calderón Fournier recibió en cuentas bancarias bajo su control \$520 mil de las comisiones giradas desde Finlandia” (*La Nación*, 25-11-2008). De esta forma, Calderón Fournier se convertiría en el primer expresidente de la República en ser condenado por un Tribunal Nacional por los delitos de peculado y corrupción agravada (la sanción penal impuesta fue de 5 años), (*La Nación*, 5-10-2009). En mayo de 2011, La Sala III ratificó la condena en contra de Calderon Fournier pero lo eximió de ir a prisión al bajar su condena de 5 a 3 años de cárcel (*La Nación*, 15-05-2011). Calderón Fournier, hijo de Rafael Ángel Calderón Guardia, también expresidente de Costa Rica (1940-1944), el mismo día en que escuchó la sentencia del Tribunal retiró su nombre de la candidatura presidencial para el periodo 2010-2014. Esta investigación ha mostrado que la idea de pacifismo, democracia bicentenario y el excepcionalismo político costarricense, emergen como mitos fundacionales de la nación que han servido para legitimar a las administraciones y poderes de turno.

crítica: estos jóvenes actuales reivindican esta lucha y criticidad en otros contextos y formas, que sugieren una particular aprehensión de esta cultura barrial (Ver Capítulo III).

Esta complejidad en la consecución de vivienda y demás obras de interés comunal, se hace evidente en la siguiente noticia:

Una mujer hincada en media calle y abrazada a sus tres hijos, fue el símbolo de la protesta que protagonizaron ayer vecinos de Guararí de Heredia, quienes durante cuatro horas mantuvieron bloqueada la vía principal de acceso a la ciudad. Como Wilma Esquivel, habitante de urbanización La Lucía, y embarazada de siete meses, decenas de personas exigieron a la Municipalidad el arreglo de las calles pues, por su mal estado, ya el camión recolector de basura no pasa por sus casas y los taxistas se niegan a transportarlos. Por este motivo, ayer decidieron llamar la atención de las autoridades, cerrando el paso por la vía que une San José y Heredia, la cual quedó además tapizada de basura maloliente (*La Nación*, 23-10-1997).

Es interesante observar las formas de respuesta de las vecinas y los vecinos de Guararí ante situaciones que pueden ser atribuidas a la acción de las administraciones públicas de turno (Gobierno-Amo) y cómo, a partir de bloqueos, se percibe la participación de los y las sujetos dentro del panorama “democrático” nacional, esto es, la interiorizada certeza de parte de algunas personas del poblado de que tienen derechos democráticos que deben de ser respetados (aunque se utilicen diversos mecanismos de presión como el caso referido en la noticia de la madre con sus hijos).

La noticia termina asociando la situación de la no recolección de la basura con los habitantes de Guararí. “Tapizada de basura maloliente” hace pensar en un barrio contaminado y sucio: Guararí emerge como zona contaminada (en los discursos mediáticos). La suciedad, que termina siendo un criterio estético, pareciera surgir como “condición esencial y natural” de la comunidad.

“La contaminación debe de erradicarse, la suciedad eliminarse”. Estas metáforas sobre la limpieza de Guararí y la contaminación concomitante son asociadas, regularmente, al Otro inmigrante nicaragüense que sobresale en la escena comunal como uno de los responsables directos de las contradicciones estéticas en el asentamiento:

Después, qué te digo, después del 80, después de que entró Miguel Ángel Calderón¹²⁹, se ingresó la mayor cantidad ya de extranjeros al proyecto, pero aquí en un inicio en su mayoría todos éramos costarricenses, entonces se abrió el portillo y se llenó esto de personas extranjeras, algunos, no en su mayoría, en algunos casos personas no gratas, hasta delincuentes que escapaban de su país de origen y se refugiaban en estos lugares, que para nadie es un secreto que se prestan para que personas vengan a delinquir, porque el sistema de seguridad es muy débil (Don Froilán, Villa Paola).

Según el testimonio anterior (muy ligado a ideas míticas sobre el “ser costarricense”), la razón principal de la descomposición social en Guararí se fundamenta en la llegada de extranjeros a

¹²⁹ Se trata del expresidente Rafael Ángel Calderón Fournier (1990-1994). El presidente posterior, de la misma agrupación política de Calderón Fournier (del Partido Unidad Social Cristiana) fue Miguel Ángel Rodríguez Echeverría (1998-2002). De ahí la confusión de don Froilán. Según los vecinos, es durante la administración Calderón Fournier en la que se da la entrada de extranjeros: “Creo que, si no me equivoco, entran en el cambio de gobierno de Calderón; con Calderón ya comienza a darse la entrada masiva de extranjeros porque se crea una amnistía, sino me equivoco creo que fue en los 90, y comienza a ingresar toda clase de personas...” (Froilán, Villa Paola).

la zona. Esta reflexión de Froilán debe de verse en un plano nacionalizado, en referencia al discurso de los medios sobre lo que acontecía en el país durante esos años:

Las autoridades costarricenses no tienen cifras precisas sobre cuántos entran ilegalmente a nuestro país. Pero hay otra cifra que deja intuir la magnitud del problema: 7.000 nicaragüenses indocumentados fueron deportados, durante el primer trimestre de este año.

Incontenible marejada

Aunque las cifras sobre deportaciones que manejan los funcionarios de Costa Rica y Nicaragua divergen, de lo que hay pocas dudas es que sí se ha registrado un desmedido aumento en el ingreso de los ilegales.

‘Es imposible cuantificar exactamente cuántos de ellos logran burlar los distintos puestos de control; quizá solo podemos detener a la tercera parte de los que lo intentan’, comentó Leda Vargas Gómez. La lucha es desigual —agregó— porque los nicaragüenses cada vez tienen mayor dominio de la región y de los movimientos de las autoridades ticas, por lo que en sus incursiones evitan transitar cerca de los retenes policiales (*La Nación*, 06/04/1997).

Hay una idea que gravita en la opinión periodística y en el testimonio de don Froilán: la “invasión nicaragüense” en suelo costarricense¹³⁰ (es sugerente que la misma metáfora de “invasión” haya sido empleada por los discursos para referirse al proceso de ingreso de los primeros pobladores de Guararí). Metáforas como “incontenible marejada” y “se llenó de personas extranjeras”, hacen pensar en una dinámica incontrolable que amenaza la estabilidad social del país.

[Guararí] *Es una comunidad que tiene varios ribetes, es una comunidad con gente muy trabajadora y muy dedicada al trabajo, con muchos conflictos también, por otra parte que hay mucha drogadicción, hay mucha invasión de terreno y hay mucha carencia de servicios básicos por la misma invasión...*

[¿A qué se debe esta invasión en Guararí?]

No sé, ¡día la gente la invade!, la gente la invade, ¿por qué?, no sé, la gente busca otros sectores a invadir, la causa no la conozco (Alcalde de la Municipalidad de Heredia).

Esta idea de la “invasión” en la última parte del testimonio del señor Alcalde, acusa una escasa reflexión institucional sobre el fenómeno descrito, por ello, la “invasión” es naturalizada: “¡día la gente invade!”.

Pareciera, según los testimonios, que existe una condición de maldad en el Otro. Esta lógica “invasiva” está relacionada también con lo “ilegal” y el sujeto sin documentos; así, el Otro “ilegal”, es visto como transgresor, como antítesis de lo “legal”.

En estas circunstancias, el “ilegal” es un sujeto sin derechos, proscrito del carácter normativo y ausente de la cotidianidad nacional. Pareciera que es un sujeto que no tiene cabida en

¹³⁰ Costa Rica no escapa a esta dinámica de expulsión de nacionales hacia regiones imaginadas como estructuralmente más desarrolladas, por ejemplo, Estados Unidos de América: en los últimos 6 años, la emigración de “ticos” a distintos países se ha quintuplicado, esto se explica a partir del saldo migratorio que, para costarricenses, es negativo desde 1999, antes de este año, el saldo migratorio era positivo (Conversación personal con M. Herradora, excoordinador del proyecto SIEMMES, 2007). El saldo migratorio para 1999 era de 13870 costarricenses, para el 2006 ese saldo bajó a 54,805. Esto es, desde 1999 hasta el 2007, existieron más salidas que entradas al país (de parte de nacionales), dicho fenómeno no se manifestaba de esta forma en los años anteriores a 1999 (SIEMMES, 2007).

el imaginario de nación. Su condición migratoria hace posible que sobre él recaigan las culpas de un sistema benefactor agotado, que no es capaz de dar cobertura a todas las personas dentro del territorio nacional.

El inmigrante nicaragüense aparece como culpable de muchos vicios administrativos, políticos y dirigenciales a nivel de Guararí, Heredia y Costa Rica. Reiterando, es la personificación de la maldad, en contraposición al costarricense “inocente” que no es capaz de cometer las “atrocidades” realizadas por el ilegal o indocumentado.

Otra de las ideas referidas en las palabras de Froilán pareciera denotar cierta pasividad conferida al gobierno: “el sistema de seguridad es muy débil”, haciendo alusión a que los organismos que en Costa Rica velan por la seguridad ciudadana deberían de ser más rígidos en su accionar, pues al parecer el estado es permisivo con el inmigrante.

Lo sugerente de esto es que se busca cierta radicalidad estatal-policial hacia los inmigrantes, radicalidad policial que era fuertemente criticada en los primeros momentos de

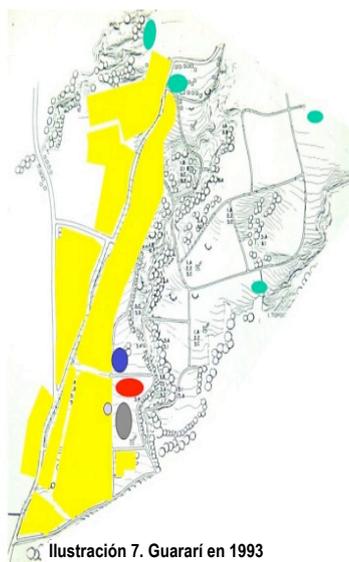


Ilustración 7. Guararí en 1993
En amarillo, zonas habitadas. Fuente: Valverde, 2005.

conformación de Guararí por los mismos vecinos que ahora dicen que la acción policial es débil. La idea general de estas narrativas pareciera sugerir que los costarricenses tienen derechos que no deben de asignárseles a los Otros inmigrantes. Desde esta perspectiva, la democracia en Costa Rica se construye desde lo legal, lo “ilegal” no tiene cabida pues está al margen de lo normativo, es la “legalización” de las relaciones interculturales.

Estas ideas sobre una democracia vista desde lo legal no se agotan en el testimonio de don

Froilán, sino que aparecen también en medios de comunicación y versiones institucionales como en el siguiente fragmento del Alcalde Municipal de Heredia, en donde se refiere a los inmigrantes nicaragüenses en Guararí, con quienes habría que hacer:

(...) un censo nuevamente y el que está indocumentado enviarlo al país de origen, eso es, aunque duela, porque si usted tiene 10000 migrantes sin trabajo, sin escolaridad, ¿qué le genera a usted esa comunidad?, ¿qué le va a generar?, ¿le genera trabajo?, le va a generar problemas, y sería bueno que usted como investigador haga el esfuerzo y váyase varios días a emergencias al hospital de Heredia y se da cuenta lo que pasa ahí (...) hacinamiento de gente emigrante sin documentos que hay que atender constantemente y cero costos, digamos (...) muchos problemas de agresión y cosas de esas, van al hospital de Heredia y ¿quién paga eso? No lo paga el emigrante porque no tiene plata, lo asume, la estructura de Costa Rica, los que cotizamos, un sistema así va a colapsar no va a poder alcanzar... (Alcalde Municipal de Heredia).

La formulación anterior resume un posicionamiento racional que piensa más en los costos que en un criterio de dignidad humana, esto es, los “ilegales” no producen (económicamente hablando), en ese sentido “hay que enviarlos” a su país de origen. La visualización final, es la de un estado-empresa que debe pensar ante todo en el costo-beneficio de determinada dinámica.

El “aunque duela”, en la narrativa del Alcalde, pareciera ser una especie de solidarización con la situación de una eventual “expulsión” del país de los inmigrantes “ilegales”, la cual es opacada por la preeminencia, en el testimonio, de la visión empresarial y pragmática del Estado costarricense. Esto es, la voz del Amo.

Esta crisis en los servicios básicos ofrecidos por el Estado, explicada a partir de la presencia inmigrante ilegal, es una idea refutada por Sandoval (2002), quien más bien ubica la problemática de la carencia de servicios en la emergencia del sistema económico neoliberal que privilegia la inversión y la reducción del estado en detrimento de la clases más desprotegidas¹³¹, el asunto es que, al parecer, la población inmigrante ha sido utilizada como “chivo expiatorio” de problemas que parecen ser estructurales.

Esta misma idea instrumentalista es reproducida por los medios de comunicación (en donde se evidencia una ausencia de reflexividad), que al hacer un determinado manejo de la información intentan crear en la opinión pública la noción de que los nicaragüenses están recibiendo mayor apoyo por parte de las instituciones públicas:

Los migrantes nicaragüenses constituyen cerca del 40% de la población marginal de San José y provocan un fuerte impacto en los servicios de Educación y Salud, al tiempo que hacen una contribución importante a la economía, según datos publicados este lunes en la prensa local (...) En 1998 la Caja Costarricense de Seguro Social (CCSS) dedicó 8000 millones de colones (28,5 millones de dólares) a la atención de la población nicaragüense no asegurada, lo cual representa el 4% de presupuesto de la institución (*La Nación*, 26/04/1999)¹³².

El oficial del Ministerio de Seguridad Pública reflexiona sobre la situación de los inmigrantes nicaragüenses en Guararí:

Entonces se empiezan a llenar zonas que eran, diay, cafetales, ¡verdad!, de esta zona de Heredia, la parte sur, lo que es San Francisco para ser exactos, y se da un fenómeno curioso, vemos una población bastante

¹³¹ En Costa Rica, según cifras del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), la pobreza aumentó del 17,7% en 2008 al 18,5% en 2009, mientras que el desempleo subió un 7,8% durante este año (2009), en tanto las personas que viven por debajo de la línea de pobreza pasaron 3,5% a 4,2%. Estas cifras indican que de los cuatro millones trescientos dieciocho mil ciento quince personas que viven en Costa Rica, novecientos treinta y cinco mil cuatrocientos cuarenta habitantes son considerados como pobres, y de ellos, doscientos veintidós mil seiscientos dieciséis viven en pobreza extrema (*La Nación*, 08/11/2009). Esto provoca sensaciones de descontento, angustia y desesperación en la población, las cuales se manifiestan de múltiples formas: inseguridad, asaltos, delincuencia, robos, etcétera. Estas dinámicas, explicadas en gran parte por la emergencia del modelo económico neoliberal, son achacadas en no pocas ocasiones, a los inmigrantes nicaragüenses como únicos responsables del deterioro de las garantías y servicios ofrecidos por el Estado.

¹³² Lo que este tipo de “noticias” obvian u ocultan, es la evasión de impuestos (seguro social) de parte de otros actores sociales del país, la cual, resulta ser más significativa (económicamente hablando) que el dinero que deja de percibir la Caja Costarricense de Seguro Social (C.C.S.S) de parte de los nicaragüenses no asegurados: “El cálculo del indicador de calidad de aseguramiento con datos de la Encuesta de Hogares del 2001, revela que en promedio el 35,5% de los trabajadores activos ocupados del país no participan en el financiamiento del seguro de salud. El problema afecta al 29% de los trabajadores de la empresa privada, a más de la mitad de los independientes, y casi al 73% de la categoría de servicios doméstico. La situación que requiere mayor atención es la de los trabajadores asalariados del sector privado, ya que además del mal aseguramiento contributivo, sus patronos eluden el pago del 9,25% de cargas sociales correspondiente al seguro de salud, sin omitir aproximadamente un 14% adicional por otros conceptos...” (Organización Panamericana de la Salud, 2003: 29-30).

importante de extranjeros que empiezan a radicar en la zona y familiares de estos empiezan a movilizarse a la zona de Guararí, [extranjeros] nicaragüenses básicamente; es muy importante el movimiento de Nicaragüenses en esta zona y lo particular es que empiezan a llenar los tugurios con personas y, diay, verdad, una problemática que se ha generado en la mayoría de los asentamientos que se han ubicado en las zonas periféricas de las ciudades principales, Heredia, Alajuela, San José (Oficial del Ministerio de Seguridad Pública)

De nuevo la metáfora de “invasión” presente en un discurso oficial. Con la llegada de los nicaragüenses a Guararí “se empieza a llenar de tugurios”, el artificio ideológico, bajo esta perspectiva “oficial”, pareciera culpar a los nicaragüenses por la carencia de armonía económica y social en Guararí, los costarricenses (que ya vivían en condiciones difíciles —sujetos superfluos y residuales—), no aparecen en la narrativa como sujetos edificadores de un espacio estética y económicamente complejo.

(...) La verdad es que no quiero ser un poco xenofóbica (...) Diay, yo considero que como todo, o sea, igual la influencia de los nicaragüenses sí afecta bastante en lo que es tráfico y delincuencia y desempleo, pero, no toda la población es así. Igual hay gentes nicaragüenses que trabajan y no en los trabajos más adecuados ¿verdad?, pero digamos que la mano de obra barata ¿verdad? Y como también hay ticos que han, que... Que trabajan en el negocio, o sea, que están en eso, en lo que es delincuencia y todo eso, entonces, no toda la carga negativa es para los nicaragüenses, pero sí un poquillo. Más que todo la población que está desempleada, que no tiene nada que hacer, o sea, que no tiene un trabajo para subsistir, entonces busca los medios más fáciles ¿verdad?, que es el vandalismo y la drogadicción, que es lo que predomina así por montones, como de todos los días (Vecina joven de Palacios).

Los testimonios siguen haciendo referencia a la culpabilización nicaragüense:

*Por ejemplo en donde están haciendo ahorita Villa Paola, antes habían unos lugares que eran para proyectos, no sé si usted se ha dado cuenta, ahí el Ministerio de Hacienda tenía un proyecto, el MOPT [Ministerio de Obras Públicas y Transporte], la Comandancia tenía un proyecto y **los nicaragüenses invadieron ese lugar**, lo que es Villa Paola; inclusive afectaron todo lo que es Cuenca y lo que es Villa Paola, a nosotros nos afectaron porque yo tenía digamos 600 m², que eran nuestros para trabajo social en Guararí, que el pueblo nos había dado a nosotros, a la Iglesia Bautista, el pueblo había dado, había cedido ese galerón, que eran 600 m², para asuntos sociales... (Pastor Bautista, Guararí).*

El Pastor Bautista continúa con su relato haciendo alusión a la “invasión” pero con la variante de lo imprevisto y lo subterráneo:

Pero digamos, los nicaragüenses en un dos por tres, en la madrugada, invadieron el lugar. Entonces nos dejaron un lugar muy estrecho y comenzamos a trabajar a ver si podíamos con el INVU, y no pudimos, entonces me tuve que ir a Estados Unidos a buscar ayuda para comprar una propiedad, entonces compramos en lo que se llama... Allá en las Torres, ahí está el Templo Bautista, ahí está todavía, porque los nicaragüenses nos invadieron los 600 m² (Pastor Bautista, Guararí).

Hay “algo” que, en las narrativas abordadas, el Otro inmigrante infringe y sobre todo despoja a un “Nosotros” tácito, un cierto modo de vida que funciona como objeto de deseo (una determinada extensión de terreno, acceso a los servicios del estado —salud, educación, vivienda, etc.—). Esta “sustracción” (más imaginaria que real), es vivida como perturbación y angustia, una especie de molestia físicamente observable en el rostro del otro (por “usurpador”, “invasor”,

“criminal”).

Esta idea acerca del otro inmigrante como responsable del deterioro socioeconómico, reproduce cierta lógica racista que evidencia un distanciamiento obsesivo en la relación de alteridad.

*Algunos nicaragüenses en ese auge, algunos empezaron a asistir a la Iglesia porque venían de iglesias cristianas, otros andaban al alcoholismo; en esos programas que tuvimos nosotros logramos **ganar** a muchos nicaragüenses que son miembros de esa Iglesia ahorita y miembros muy buenos, porque aportan, ayudan y están, ¿verdad? (Pastor Bautista, Guararí).*

El otro, puede ser, “en tanto acepte mis convenciones y no amenace mi tranquilidad, mi forma de vida”, el artificio subyacente que hace posible cierto imaginario de estabilidad fundado en la distancia, en que, precisamente, el otro deje de ser otro (el otro responsable, lejos de una autoculpabilización cultural-nacional).

Es sugerente, en el anterior testimonio, que una idea tomada del sistema de producción capitalista (ganancia), sea asociada a la dinámica cristiana y religiosa de “conseguir” adeptos (¿o almas?), en una lógica que termina cosificando al otro.

Este tema sobre los inmigrantes nicaragüenses en Guararí no es una situación menor. Como se ha dicho, muchas de las contradicciones y complejidades del asentamiento, en diferentes momentos históricos, son explicadas a partir de la presencia de estos Otros culturales y, como veremos más adelante, estos “extraños”, son considerados como activos gestores —desde un plano negativo, claro está— de la juventud del barrio durante la década de los 90, momento en que, precisamente, las consideraciones vecinales y las narrativas mediáticas hacen un giro en la aprehensión de este sujeto juvenil emergente.

Lo que intento decir es que, a pesar de que las culpas por el deterioro socioeconómico han recaído en el otro inmigrante, la violencia y la erosión de los servicios en Guararí no inician con la llegada de los y las nicaragüenses; la violencia y la complejidad social son parte del mito fundacional del asentamiento, en este sentido las responsabilidades son compartidas, pero principalmente pueden ser dirigidas a esa prefiguración política del Amo, quien, a partir de su proceder (aperturas comerciales, énfasis en el libre mercado, achicamiento del estado, etc.), ha posibilitado la emergencia de zonas imaginadas como residuales y superfluas en donde la vida cotidiana se construye a partir de condiciones materialmente desventajosas.

Emergencia del joven “víctima”

La percepción sobre los jóvenes de Guararí, para este momento y como se mencionó anteriormente, está muy ligada a la participación de los inmigrantes nicaragüenses en el

asentamiento. En este sentido, según un vecino de la comunidad, la actividad de los jóvenes “fue cambiando cuando ingresó el alto porcentaje de extranjeros y cambió la ideología de los jóvenes; porque para muchos jóvenes lo que se vivía en ese momento era la marihuana, y era como una pena capital que te encontrarán un cigarrillo de marihuana(...) y licor era lo que había. Entonces no había tantos problemas como ahora” (Don Froilán, Villa Paola).

La diferenciación que hace don Froilán está referida a la juventud anterior (década de los 80 del siglo XX) al ingreso de inmigrantes. La primera juventud de Guararí, según este testimonio, gozaba de un sentido ético distinto a la juventud de los 90. Los problemas surgen con el “cambio” en la ética juvenil, diferenciación social referida al “contacto” con los inmigrantes nicaragüenses.

Algunos actores de Guararí se refieren a esta criminalización concedida, vía interacción cotidiana, a los jóvenes y a los inmigrantes nicaragüenses:

Sí, algunos dicen “ese paisa¹³³, ese ‘nica’ viene a Costa Rica a hacer daños” y que aquí y allá... No me disponía, no me interesaba lo que decían... Me decían marihuano, vende piedra, y todo me decían. No me gustaba, pero nunca le llegué a poner mente; más a los vecinos, que eran los principales, vecinos que me decían eso... (Fabián, joven nicaragüense de Los Sauces, entrevista personal, 14 de abril de 2009).

Diay yo me imagino, ¿qué pueden pensar?, que uno que lo ven ahí con esa gente, diay que uno es un ‘mariguano’ así es lo único que explican, que uno es un ‘mariguano’ un ‘piedrero’, tal vara y tal vez uno no fuma, tal vez uno no hace lo que ellos dicen, pero a uno lo ven ellos y unos maes fuman y varas así ya todos tienen que ser iguales (Flaco, La Milpa).

Este tipo de narrativas vecinales en donde se refuerza la idea de una culpabilidad conferida a los jóvenes y a los inmigrantes por el deterioro social-comunal, son evidenciadas también en medios de comunicación, los cuales empiezan a gestar valoraciones sobre la violencia ejercida por la actividad juvenil en Guararí: “(...) con la llegada de más de 50 efectivos de la Fuerza Pública, entre estos los antimotines, también vinieron las piedras, los palos y el brote de violencia, que fue controlado tras la detención de dos jóvenes” (*La Nación*, 23/10/97).

Es necesario recordar que hasta este momento (mediados de la década del 90), se inician las reflexiones mediáticas sobre la violencia ejercida por jóvenes en Guararí; en periodos anteriores los puntos de interés mediático eran otros (vivienda y corrupción política asociada).

No es intención justificar la violencia ejercida por jóvenes durante este tiempo, pero sí evidenciar la ruptura mediática en torno al tema. Es interesante percatarse que es precisamente al momento de la entrada de nicaragüenses al escenario barrial (según las narrativas), en que se empieza a reflexionar sobre esta “nueva” violencia juvenil, la cual se representa como un fenómeno “importado”.

Al menos 50 extranjeros que permanecían de manera ilegal en el país fueron detenidos durante un operativo

¹³³ En Costa Rica, despectivo para referirse a nicaragüense.

policial que se realizó en Guararí de Heredia. La acción policial la ejecutaron el viernes de manera conjunta la Fuerza Pública, la Policía Municipal y la Policía de Migración. Se llevó a cabo tras quejas de los vecinos por la creciente inseguridad que imperaba en la comunidad.

Además de los indocumentados, se arrestó a otros siete sujetos contra quienes había orden de captura por estar relacionados con robos agravados, tráfico de drogas y uno buscado por un homicidio (*La Nación*, 18/03/07).

Así las cosas, la “maldad” nicaragüense es naturalizada a partir de un artificio al parecer fuertemente infundado por las ideas míticas de identidad nacional (oposición costarricenses “buenos”, nicaragüenses “malos”), ideas sobre las que ya se ha hecho referencia.

A la hora de entrar mucho extranjero que provenían de países como Nicaragua, que era un país que estaba en ese momento en una situación bélica; el ejército sandinista reclutaba jóvenes, el gobierno de Somoza reclutaba jóvenes, para mandarlos como carne de cañón para la guerra y muchos jóvenes huían de ahí, tal vez con una mente destrozada al vivir una guerra que no entendían qué pasaba y llegaban a un país como Costa Rica, encontraban un lugar como Guararí, donde habían jóvenes que tenían una ideología muy diferente y transmitían esa ideología, y por ahí fue cambiando la mentalidad de muchos jóvenes en un día... (Don Froilán, Villa Paola).

Esta idea del conflicto social emergente en la zona, explicado según narrativas por el ingreso y permanencia de extranjeros, es respaldada por la narrativa del oficial del Ministerio de Seguridad Pública, quien esboza que los modelos aprehendidos por los jóvenes son “tomados” de ejemplos internacionales:

En primera instancia, creo que esos modelos [medios de comunicación] que empiezan a adquirir los jóvenes por esa falta de identidad empiezan a modificar el comportamiento de los muchachos; así como en los 70 se dio el fenómeno de los hippies, en los 80 se dio un poco ahí el “new age” de esa “fashion” que nos estaba transmitiendo Estados Unidos en los 90 a raíz de adquirir esto mismo, las costumbres, digamos americanas, de los grupos de pandillas, lo que nos traen las películas, el tipo de música que oyen, eso comienza a crear, por esa misma falta de identidad, o de no sé, factores de formación de los jóvenes, ellos comienzan a adquirir y a copiar estos modelos hasta el punto de que ahorita, si vemos el comportamiento de los barristas de fútbol, es el comportamiento que tienen los barristas sudamericanos, aunque ya el modelo de nosotros ya está adquiriendo características muy propias, nuestras... (Ídem Oficial del Ministerio de Seguridad Pública).

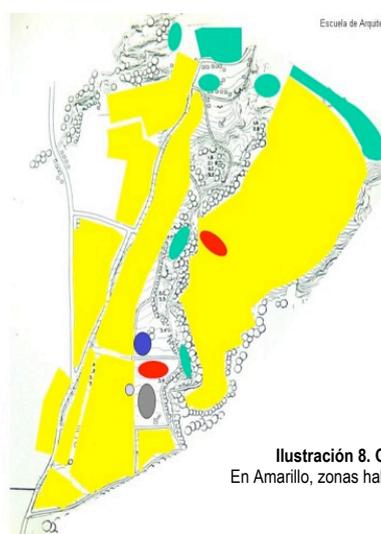


Ilustración 8. Guararí en 1999
En Amarillo, zonas habitadas. Fuente:
Valverde, 2005.

El discurso del oficial analiza la situación juvenil de los 90 a partir de un proceso mediático y la influencia inexorable de la industria cultural (y la cultura occidental hegemónica), factores que propiciaron el cambio de dinámica de los jóvenes de las últimas tres décadas del siglo pasado.

Las narrativas del oficial, medios de comunicación y algunos vecinos (desde el secciones anteriores), parecen otorgarle a lo juvenil una postura pasiva victimizada (“por esa falta de

identidad”), en donde las imágenes proyectadas del “centro” y otras periferias (industrias culturales, inmigrantes nicaragüenses, etc.) son aprehendidas e incorporadas por estos sin una aparente posibilidad de resignificación de los mensajes e información.

Esta investigación ha sugerido que, varios de los jóvenes residentes de Guararí, muestran una postura contestataria hacia la influencia de medios de comunicación y la industria cultural (Capítulo I), por lo cual me siento tentado, con Morley (2008), a visualizar un sujeto activo, más allá de la pasividad referida por las narrativas, con posibilidades reales (aunque limitadas) de responder a los “mandatos” del “centro” y otras periferias.

Cabe entender que la periferia tiene algunos poderes activos (y limitados) en “traducir” o “adaptar”, para el consumo local, las formas culturales que ingiere del centro. Sin embargo, se sigue considerando que participa de un proceso de mimesis que traduce esos discursos en una “lengua inferior, subordinada”, y que entonces las periferias se definen como receptoras, más que dadoras de significado (Morley, 2008: 74).

Morley hace crítica de las visiones etnocéntricas (EurAm¹³⁴) que tienden a darle absoluta primacía a la imágenes e ideas que proyecta el “centro”; para él, este proceso de aceptación pasiva no tiene lugar y más bien se da una dinámica de anuencia-resistencia en la que las periferias asumen algunos significados del “centro” y desechan otros: anuencia-resistencia sería la lógica imperante; y, quizás lo más importante de la tesis de Morley, es que las periferias no son simples receptores, sino que también tienen la posibilidad, aunque limitada, en comparación con el “centro”, de ser emisores de ideas, imágenes y nociones, incluso hacia otras periferias (Morley, 2008).

Así las cosas Morley cuestiona los discursos que enuncian que la globalización arrolla todo lo que encuentra, postulando que la evidencia empírica indica una dirección diferente, en donde las periferias cuentan con una agencia que les permite recibir las imágenes y resignificarlas e incluso, como ya se expuso, generarlas: “(...)en última instancia debemos reconocer que ahora la capacidad de imaginar regiones y los mundos es un fenómeno globalizado; que todas las regiones producen sus propias perspectivas regionales; y que lo que por lo general se trata como meras regiones subsidiarias, en realidad produce sus propias cartografías del mundo”(ídem). Morley es concluyente al respecto: “(...) la cuestión es, entonces, cómo los demás nos ven a nosotros, cómo se ven entre ellos y cómo esos territorios se conceptualizan a sí mismos, más allá del origen histórico geográfico de los marcos teóricos que movilizan al hacerlo” (Ibíd., 98).

Los jóvenes en Guararí no serían simples receptores de imágenes foráneas; como sujetos tienen la posibilidad de construir y deconstruir proyecciones externas pero además tienen el poder de contestarlas y de crear nociones e imágenes propias.

Esta tendencia de observar al sujeto desde la pasividad (con carácter de “víctima” de los

¹³⁴ En referencia a Europa y Los Estados Unidos de América.

otros culturales) es quizás lo que ha fallado en la política pública y en la participación de la policía en la comunidad. Pensar en un sujeto distinto, activo y con agencia, quizás haga de la participación policial una dinámica que vaya más allá de la represión y la prevención circunscritas a lo efímero.

Durante esta coyuntura, en donde se narra el ingreso de inmigrantes nicaragüenses a Guararí y, casualmente, empieza a surgir la información concerniente a la acción juvenil, es cuando aparecen, según los discursos vecinales e institucionales, los grupos juveniles conocidos como “pandillas”.

Teníamos el fenómeno de ‘barras’ pero de las comunidades, típico agrupamiento de muchachos que se dan en las esquinas; ahí en Guararí el movimiento de grupos juveniles con características de pandillas o de barras creo que se limitaban a las comunes que habían en cualquier comunidad en ese momento [hace alusión a los 90 y enfatiza en esto], posiblemente que estaban jugando futbol, que compartían algún interés, algún gusto de música, que patinaban, eventualmente se da el consumo de alcohol, eventualmente se da algún consumo de cigarras, marihuana en su momento... (Oficial del Ministerio de Seguridad Pública).

Dicha actividad pandillera es experimentada por algunas personas de la comunidad, las cuales expresan, desde la vivencia cotidiana, parte de su relación con estos grupos de jóvenes:

(...) Ya me quisieron asaltar dos veces; sí, una vez cuando me pasaron, venía yo de aquí de la U como a las 9 de la noche, iba bajando y vi la barrilla [barra, pandilla] que estaba ahí por el puente pero yo dije “yo ya no me puedo devolver”, entonces seguí, entonces me dicen “pura vida” y yo “pura vida” y el otro me hizo así [hace un ademán con la mano] con la cuchilla, a arrancarme los tirantes del bolso, entonces yo nada más hice así, tómelo ¡qué iba hacer si eran como 5!... Y la otra vez, en ese mismo lado pero a otra hora, había una barrilla que no conocía, me hicieron a correr, entonces donde ellos venían como asaltar a alguien, venían entrando corriendo entonces donde corrieron, como el espacio es muy poquito, entonces como que me bailaron, entonces se devolvieron y juntaron el bolso y siguieron, porque donde me vieron dieron como la vuelta así de lo fuerte que venían corriendo me botaron el bolso... (Vecina joven de Palacios).

La reflexión del oficial del Ministerio de Seguridad hace pensar en la definición que sobre el ciclo de violencia juvenil hacen Cruz y Carranza (2006): “contextos como Guararí pueden dar pie a grupos juveniles que en el peor de los casos constituyen una molestia social, es decir, grupos de jóvenes que alteran de alguna manera el orden comunitario con la reproducción de comportamientos incómodos para el resto de la ciudadanía sin llegar a generar delitos o agresiones físicas a otras personas”.

Estos grupos, según Cruz y Carranza, a su vez, pueden “evolucionar” a las llamadas “barras” (las mencionadas por el oficial) las cuales son capaces de cometer delitos menores como robos y participar en procesos de violencia grupal con posibles agresiones físicas; asimismo, las barras pueden dar paso a las pandillas juveniles, las cuales son capaces de cometer delitos de mayor gravedad e impacto social como homicidios, asaltos a mano armada, violaciones y lesiones (Cruz y Carranza, 2006).

Por último, la ruta de la violencia juvenil colectiva, puede llegar a los grupos de crimen organizado, los cuales, según Cruz y Carranza, son responsables del nivel más intenso de crimen y violencia; son capaces de organizar toda la dinámica grupal alrededor de los propósitos expresamente criminales como parte de una economía criminal. Dentro de este grupo se consigna a los entes que controlan las redes de drogas y armas (Ídem).

Cruz y Carranza hacen un par de consideraciones sobre este modelo de la ruta hacia la violencia:

[Primero] en la medida en que se avanza en la ruta de la violencia, la intervención de los jóvenes es más reducida, es decir, hay menos jóvenes participando en el crimen organizado que los que participan en las barras o grupos juveniles (...) la segunda consideración sobre el modelo en cuestión es que a pesar de su carácter dinámico no sugiere que una etapa en la ruta va necesariamente a desembocar en la siguiente más grave (Cruz y Carranza, 2006: 145-146).

Esta definición de la ruta hacia la violencia, en donde Cruz y Carranza hacen la salvedad acertada de no conferirle carácter de inexorabilidad, tiene la debilidad de un tratamiento unilineal: pareciera que las barras pueden convertirse en pandillas (aunque no tenga que suceder obligatoriamente), sin embargo, el movimiento inverso no es tomado en cuenta, es decir, que las pandillas lleguen a formar barras o grupos menos “violentos”. Esta imposibilidad de cambio inverso es precisamente lo que acerca a Cruz y Carranza a las valoraciones absolutistas de la oficialidad, que no tienen intención de pensar dinámicas diferentes en los distintos espacios en donde les corresponde actuar.

Lo medular acá es destacar que este surgimiento de los jóvenes violentos (tanto en los discursos oficiales y vecinales como en la prensa escrita), es atribuido a la participación en la vida cotidiana barrial de los y las inmigrantes nicaragüenses: es precisamente durante el ingreso de un contingente de extranjeros, en la década de 1990 del siglo anterior, en donde se comienza a sensibilizar la acción y dinámicas juveniles desde distintos sectores sociales, culpabilizando al Otro inmigrante —por “malo” y diferente— (no ha sido la única vez que han ingresado, pero los testimonios apuntan hacia esas fechas como las de mayor entrada de personas provenientes del país del norte).

Acá parece prefigurarse una especie de mecanismo de defensa colectivo, en donde lo nacional (personas costarricenses) es incapaz de generar actos de extrema violencia (por ejemplo corromper a los jóvenes, vistos como víctimas), retornando compulsivamente a la legitimación del mito fundacional de la nación (Costa Rica país de paz, democracia y libertad).

Finalmente, este surgimiento de grupos juveniles (denominados “pandillas” en ciertos testimonios), asociados a dinámicas extranjeras (nicaragüenses malos), está relacionado con las disputas interbarriales (territorialización) que se empiezan a evidenciar durante la década de 1990,

momento en que, según las narrativas, inician los conflictos entre Guararí y La Milpa.

Conflicto Guararí – La Milpa

La Milpa o Nisperos III (ver mapa 3) se crea en 1993; fue otro de los proyectos urbanísticos impulsados por el Comité Patriótico Nacional (Palomo, 1999). La zona que divide La Milpa de la parte central de Guararí es precisamente la cuenca hidrográfica, originalmente un límite natural que, como se ha señalado anteriormente, fue paulatinamente poblado por familias de escasos recursos.

El nombre “La Milpa” tiene su origen, según las narrativas vecinales, en una milpa ubicada en dicho sector:

La Milpa se llama Milpa porque ahí el Comité [COPAN] sembraba maíz y frijoles, todo lo que usted puede ver que eran hectáreas de hectáreas se sembraba de maíz y frijoles y todo eso pasaba a manos del Comité, COPAN, todo eso, el café que se sacó de aquí, porque se hizo una cosecha de café, era para el bolsillo de COPAN, la leña que se vendió aquí, todo era para esa organización, y pedir cuentas era pena capital (Froilán, Villa Paola).

La Milpa se llama La Milpa porque había, donde está ahora como la pared del Mall [centro comercial colindante con La Milpa] ¿verdad?, es donde empieza la finca de Robert Vesco, entonces para allá colindaba con otra finquilla allí, los potreros donde estaban unas vaquitas, entonces ahí en esa entrada se puso a un guarda y se puso unas familias y uno de esos señores comenzó, como el terreno era tan amplio y tan buena la tierra ¿verdad?, él hizo una milpa, entonces la gente decía “allá por La Milpa, vayan allá por La Milpa”, tal y tal cosa. Y así se fue quedando La Milpa. (Ibid. Socióloga, grupo ATAP de EBAIS, Guararí).

La Milpa, según los testimonios anteriores, se refiere al proceso agrícola-campesino que se llevaba a cabo en dicho asentamiento durante los últimos años de la década de 1980 e inicios de 1990. Lo interesante es que, de una referencia simbólica local utilizada como orientación, se deriva, vía dinámica y cambio social, el nombre del lugar.

El nombre perdura aunque la actividad primigenia (milpa campesina) ya no se realice en el lugar. Esto nos habla de la perdurabilidad de los elementos simbólicos que son representados y reproducidos vía lenguaje, pero además, de la resistencia de las personas del lugar a lo impuesto: es común escuchar a los pobladores de la zona referirse a “La Milpa” más que a Nisperos III que es el nombre con que, oficial e institucionalmente, se nombró al lugar.

Entonces eso se quedó allá aparte; entonces líderes, cuando se desmembró lo que era el grupo COPAN, hay grupos de líderes que se enfrentaron ahí, entonces te veían como contrario, o sea en contra, entonces por eso, esos padres transmitieron esa parte negativa de no pertenecía a la comunidad a los hijos, entonces comenzó a crearse la rivalidad que existe hoy en día con lo que es la parte este de Guararí, con la parte oeste de Guararí, que es La Milpa con Guararí, aunque todo es Guararí, ellos no pueden negar que viven en Guararí, porque Guararí es todo (Don Froilán, Villa Paola).

El conflicto original (entre Guararí y La Milpa) pareciera tener que ver con el tema de vivienda; según don Froilán, líderes comunales de ambos barrios se enfrentaron por las diferentes

mejoras en la infraestructura local, por beneficiar a cierto sector en detrimento del otro.

Incluso, y esto se pudo percibir durante el proceso de observación etnográfica, algunos vecinos y vecinas hacen la diferenciación sectorial, por ejemplo, quienes viven en La Milpa dicen proceder de ese lugar, no de Guararí, aunque La Milpa forme parte de Guararí y la única separación física entre sectores sea una cuenca hidrográfica. La misma lógica aplica para las cuadrillas de uno y otro sector: los chicos y las chicas de La Milpa reivindican su procedencia interbarrial: “No mae, yo soy de La Milpa, no de Guara”, me decía Neutrón.

De ahí la aseveración de don Froilán: “Ellos no pueden negar que viven en Guararí, porque Guararí es todo” aunque claro está, este principio de totalidad autoritario es un mandato de respeto al orden preestablecido, imposición que al final pudiera también reproducir rivalidades entre sectores.

Don Froilán hace referencia a una separación imaginaria de La Milpa, la cual “se quedó allá aparte”; lo cual explica en parte el proceso de segmentación interna acontecido en Guararí. El elemento natural (el río) hace posible y objetivable la “distancia” entre uno y otro sector: “*Sí, pero díay no sé, como que es muy aparte mae, pero yo lo veo que sí, porque por la vara de que es Nisperos III también, y Nisperos es parte de Guararí; pero no sé cómo está esa vara de La Cuenca, ¿ya?*” (Fabricio, La Lucía).

La Milpa (como se desprende del Mapa 3 y del informe de Palomo, 1999), pertenece a Guararí (al menos geográfica y físicamente). Lo sugerente es que los vecinos, tanto de Guararí como de La Milpa, resaltan una diferenciación histórica entre las zonas que pareciera que, imaginariamente, las aleja como si fueran barrios ajenos.

Estos litigios antiguos (vivienda, infraestructura, etc.) entre vecinos de las dos zonas, parecen haber trascendido generacionalmente para ser aprehendidos por los nuevos jóvenes en el asentamiento.

Y se da con padres de familia no sólo con jóvenes. Los padres de familia que en ese momento tenían 30 años, ahora tienen como unos cincuenta y resto de años, y ahí están, son gente adulta que no te caen bien si vives en este lado, existe esa rivalidad en las escuelas, inclusive se da con los docentes, “que la escuela de Nuevo Horizonte [ubicada en La Milpa] es mejor que la de Guararí, que los alumnos van más preparados” (Don Froilán, Villa Paola).

Según este testimonio, surge un proceso de transmisión generacional de las disputas entre barrios. Ya Bourdieu (1990) había planteado la idea de esta transmisión de conocimientos de “viejos” a “jóvenes”¹³⁵; en este caso, en la relación Guararí-La Milpa, un conjunto de ideas, tensiones, disputas, informaciones y contradicciones aprehendidos por las nuevas generaciones.

¹³⁵ Es necesario ampliar la idea de Bourdieu sobre la transmisión generacional del conocimiento, pues dicho proceso no se da únicamente de los “viejos” hacia los “jóvenes” (obviando además otro conjunto de rangos etarios y vivenciales como la niñez) sino también viceversa.

Lo interesante es que dicho proceso histórico de disputas entre sectores internos del barrio ha trascendido el carácter simbólico para vivenciarse en las prácticas residenciales de la vida cotidiana. Las tensiones entre zonas (Milpa-Guararí) son evidentes. Durante el trabajo de campo para esta investigación, cuando visitaba uno y otro sector, habían regularmente comentarios de los jóvenes que hacían relucir el conflicto. En más de una ocasión se me achacaba (de parte de jóvenes de La Milpa) el ligamen con chicos de Guararí y viceversa: “Mae, mejor quédese con nosotros, los de Guara nada qué ver”, me decía Alfonso, una noche en la que llegué a La Milpa procedente de Guararí.

De igual forma Sofí, joven de La Milpa, cuando fuimos a un concierto a San José acompañados por chicos de Guararí, me decía que se sentía mal porque pensaba que “estaba traicionando al barrio”, en referencia a trasladarse al concierto con jóvenes del barrio “rival”.

Las cuadrillas han reproducido la rivalidad que se generó antaño: el mismo conflicto (contraposición interbarrial) es asumido por estos grupos juveniles, quienes instrumentalizan dichas disputas y resignifican la arena de conflicto.

Estas referencias a pugnas barriales transmitidas a los jóvenes de Guararí son conocidas por agentes institucionales:

Básicamente todo inició por riñas, diferencias y eso es muy reciente, eso es de hace como unos seis años para acá, antes usted no oía eso, y a veces creo que trasciende de las luchas de los papás por equis situación. Antes en Guararí se realizaban actividades en el sector de La Lucía, tipo ferias y todo eso como que ahí por licor, se empezaron a dar problemas, y eso como que se ha ido dejando de herencia, entonces se ha mantenido eso, hay que buscar el trasfondo, ¿verdad?, por qué es que se ha acentuado tanto y ha llegado hasta el punto de que 20-30 muchachos de La Milpa, pasan a La Lucía a buscar a ver qué se encuentran para camorrearlo¹³⁶ (Oficial del Ministerio de Seguridad).

El oficial, al igual que en el testimonio de don Froilán, hace mención de la condición transgeneracional de la oposición entre barrios, lo cual pareciera reflejar un proceso de aprehensión histórico marcado por las disidencias regionales y territoriales.

Yopo, joven residente de La Lucía, se refiere a esta conflictividad entre sectores barriales dentro de Guararí:

Hay muchos negros en La Milpa, hay como 15 negrillos sólo en la parte de La Milpa, así en la entrada, y son los más bravos de ahí, sí, los de La Milpa, son muy bravos los negros... [En los conflictos entre cuadrillas] hay intercambio de disparos, ha habido puñaleados y hasta un muerto hubo, por la misma vara de la bronca de La Lucía y La Milpa.

[¿Y por qué son los enfrentamientos con esta agrupación?]

En parte porque son de La Milpa, porque tal vez nos caen mal, porque juegan de vivos y entonces uno se pelea con ellos y la vara, y ahí es donde vienen las broncas, ahí vienen los intercambios de disparos, los puñaleados, los rajados de la cabeza, es algo así como muy problemático (Yopo, joven de La Lucía).

¹³⁶ Golpearlo.

Estas referencias vecinales-históricas en relación a las disputas interbarriales objetivadas en luchas entre cuadrillas, son reconocidas por medios de comunicación:

Heredia. La Policía hizo un “barrido” en el barrio La Milpa, en Guararí, para localizar a los participantes en una balacera entre pandillas que acabó con un herido.

El tiroteo se produjo pasadas las 8 p. m., cuando algunos de los integrantes de una barra del sector sur de Guararí fueron a La Milpa y se encontraron con un grupo rival.

En el sitio se produjo un enfrentamiento físico entre los muchachos y uno de ellos abrió fuego contra los oponentes. El joven herido recibió un impacto de bala en el muslo derecho, pero fue hallado hasta una hora después en Los Lagos, según reportaron las autoridades. Al hospital de Heredia fue remitido en condición estable (*La Nación*, 04/08/2007).

“La policía hizo un barrido” hace alusión a la metáfora de la “limpieza”, es decir, algo está contaminado y es necesario “limpiarlo”, esto llama la atención acerca de situaciones ya discutidas en este texto como la del sujeto superfluo residente en lugares “precarizados”. Lo que me interesa resaltar acá es cómo lo medios, a partir de un artificio periodístico, crean y construyen culpabilidades sincrónicas, es decir, *los jóvenes serían únicos culpables de la situación de violencia*: las cuadrillas son causa y consecuencia de fenómenos que poseen condicionantes y explicaciones históricas dentro de Guararí.

La amenaza juvenil aparece como una situación eminentemente contemporánea, lejos de los precedentes que las narrativas han abordado. De esta forma, cualquier evento de violencia en la comunidad es achacada a un grupo específico (cuadrillas en este caso), aunque no haya un proceso crítico de reflexión sobre la situación referida (la disputa histórica y la participación conjunta en la construcción de la violencia barrial):

Heredia. Un grupo de vecinos de la urbanización El Carao, en Guararí, alertó ayer a la Policía sobre el hallazgo de 14 bombas incendiarias, tipo *Molotov*, que desconocidos abandonaron en una alameda. Estos explosivos se componen de un envase, gasolina y mecha.

Roxana Arias caminaba con sus dos hijas cuando divisó una caja de zapatos. “Cuando me acerqué, olía a gasolina. Me imagino que algo pasó para que las dejaran en este sitio”. **La Policía cree** que fueron fabricadas por una pandilla de Guararí que ha tenido enfrentamientos con un grupo rival de La Milpa; ya hubo un herido de bala (*La Nación*, 06/08/2007).

Estos conflictos entre sectores internos en Guararí son discutidos y reflexionados por otros jóvenes:

[¿Por qué se dan las broncas?]

Mae, por varas estúpidas, hasta yo andaba en esas broncas ¡y yo pero chamaco!, tirando piedras y la vara mae, por varas ¿ya?, o por varas territoriales mae, porque nosotros nos paramos en aquella esquina y los maes de La Milpa no tienen que venir a hacer nada aquí, ¿ya?

[¿Pero la Milpa y Guararí son la misma zona?]

Sí, pero diay no sé, como que es muy aparte mae, pero yo lo veo que sí, porque por la vara de que es Nisperos III también, y Nisperos es parte de Guararí; pero no sé cómo está esa vara de la Cuenca, ¿ya?, como esa división, entonces diay no, sólo por las varas mae, porque la Clínica se utiliza por las dos zonas y el

cole, pero también hay escuelas, como usted sabe La Milpa, y mucha gente digamos, los tatas¹³⁷, mandan a la escuela a carajillos¹³⁸ de La Milpa a Guara, habiendo, ¿ya?, escuela en la Milpa... (Fabricio, joven de La Lucía).

Como se desprende de los testimonios, la experiencia conflictiva es vivida por los vecinos, los cuales discursivamente hacen la distinción entre territorios. Fabricio hace referencia a la separación barrial acentuando una visualización de derecho por el territorio propio: “si tienen escuela en La Milpa, para qué envían a los chamacos a la escuela de Guararí”, acá se hace mención de un nosotros tácito (en oposición a un “ellos”) que tiene mayores derechos de “usar” el lugar y los servicios brindados.

Las diferencias entre sectores también son analizadas y explicadas por otros actores institucionales:

Eso es algo complejo ¿verdad?, para mi concepto yo no entiendo por qué razón los de allá tienen que ser enemigos de los de acá ¿verdad?... Pero lo que se dice de la barra de La Milpa y de la barra de Guararí son gentes que se odian a muerte (...) y muerte de matarse, se han matado... (Socióloga del grupo ATAP del EBAIS, Guararí).

Es realmente sugerente percatarse que muchos de los testimonios de vecinos adultos y de jóvenes de Guararí, así como de algunos actores institucionales, visualicen a los jóvenes en cuadrillas como extraños y como sujetos que operacionalizan una violencia inusitada en la zona, la cual ha sido parte constitutiva de la vida cotidiana barrial en sus diferentes épocas históricas.

Los jóvenes en cuadrillas emergen, en muchos casos, como los sujetos del miedo y del temor y, paradójicamente, los responsables de la angustia vecinal a pesar de que dichas distancias y pugnas entre zonas (La Milpa y Guararí) son reproducidas por las propias instituciones que trabajan y participan cotidianamente en Guararí:

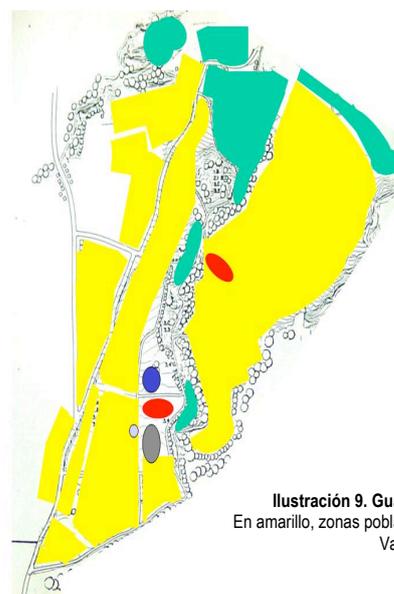


Ilustración 9. Guararí en 2003
En amarillo, zonas pobladas. Fuente:
Valverde, 2005.

Bueno sectorialmente son comunidades totalmente separadas, ahora, eso es un error de nosotros, un error de nosotros mismos por llamar a Guararí y a La Milpa separados aunque es un sólo territorio que se llama La Gran Guararí, aquí se llama La Gran Guararí, geográficamente se llama La Gran Guararí, pero nosotros hemos nombrado o hemos separado sectorialmente incluso las comunidades, como la Empresa de Servicios Públicos; como la Municipalidad dice: “no, vamos a ir a Guararí, no, vamos a ir a La Milpa”, y la

¹³⁷ Padres.

¹³⁸ Niños o niñas.

misma comunidad ha hecho esa separación porque mucha gente dice: “bueno, el problema es en Guararí, no es en La Milpa, los maleantes están en Guararí, no están en La Milpa” (Dr. Marín, Director EBAIS, Guararí).

Lo paradójico de esta situación, como se ha relatado, es que esos “extraños” son sujetos históricos que tienden a reproducir (no sin resistencias y anuencias) diferentes procesos (conflictos entre barrios) que han surgido desde hace mucho tiempo atrás.

En síntesis, los jóvenes en cuadrillas en Guararí son vinculados con esta idea de extrañeza, en tanto que su violencia es percibida como novedosa e inédita en Guararí; el asunto es que la memoria histórica barrial no parece vincular los fenómenos de violencia acontecidos generaciones atrás con la violencia manifestada por los jóvenes actuales, esto de ninguna manera justifica la violencia de las cuadrillas en el Guararí contemporáneo, pero sí explica parte de su múltiple determinación.

En los siguientes dos apartados me detendré en una explicación más detallada de esta violencia de la que he venido hablando, la intención es ubicar estas dinámicas de violencias compartidas en un ámbito más general y, desde ahí, intentar problematizarla.

¿Qué relación hay entre la mierda, el imaginario de “vacío” y Guernica?

Para finales de 2008 surgen a modo de especulación una serie de intenciones, en teoría estatales, que hablaban de la reubicación espacial de un sector de la población de Guararí (las narrativas al respecto se abordarán en los siguientes párrafos).

Las zonas que, según los discursos, iban a ser reubicadas correspondían a lugares conformados por viviendas informales (zonas en verde en ilustración 6).

Ahora bien, parte del rumor del traslado de gente de Guararí hacia otras zonas de Heredia radicaba, según ciertas versiones vecinales y provinciales, en la necesidad de los dueños del *Mall* Paseo de las Flores de desalojar la zona aledaña al *Mall* (precisamente zonas de vivienda informal) para expandir la infraestructura del centro comercial, o bien “erradicar” la “fea” estética proyectada por las viviendas informales que se encuentran en los márgenes del río Pirro.

Estos sectores de Guararí fueron hipotéticamente ubicados en diferentes zonas de Heredia, a saber, San Juan de Santa Bárbara, Barva y Santa Lucía de Barva. Personas de estos sectores, como lo veremos más adelante, se opusieron abiertamente y con medidas de presión hacia sus respectivos gobiernos locales, al presunto traslado de personas de Guararí hacia sus comunidades.

Yo no sé si usted se dio cuenta que hace poquito, quisieron, bueno, hicieron unas comunicaciones erróneas de que iban a sacar a toda la gente de Villa Paola y que los iban a llevar a una comunidad de Santa Bárbara, que los iban a llevar a una comunidad de otro lado, yo no sé quién la sacó porque eso nunca ha sido así.

Yo que he participado en varias reuniones con la Municipalidad y de esas cosas con cambios de asentamiento, ¿verdad?, en ningún momento se habló que los iban a pasar a otro lugar, incluso el IMAS [Instituto Mixto de Ayuda Social] les alquilaba una casa, mientras tanto les construyen la casa donde están viviendo, pasan a esos y se vuelve a otros y así sucesivamente, ¿verdad?, precisamente para evitar ese cambio que se iban a llevar. Primero que todo le están cambiando el hábitat a la persona y de eso no se trata porque ahí cambian un montón de costumbres y de eso no se trata, entonces hubo una reacción de los pueblos y ¿quién fue el perjudicado?, la misma gente de la comunidad, la misma gente de la comunidad está triste, o sea la gente de la comunidad pidieron hacer una reunión y unas pancartas hacia Heredia en una caminata pidiendo respeto para la comunidad de Guararí y yo pienso que tienen razón, o sea usted no puede señalar a alguien sin conocer cómo trabaja ese lugar (Dr. Marín, Director EBAIS, Guararí).

El Dr. Marín continúa su relato achacando la responsabilidad del rumor a los medios de comunicación:

Son rumores y por supuesto los medios de comunicación están buscando cualquier situación para llamar la atención, ¿verdad?, pero hay que tener cuidado con lo que se dice y hace porque los que salen perjudicados es la comunidad (...) Toda la persona que yo contrato para venir aquí, yo le cuento cómo es la comunidad y le pregunto si ella tiene una visión social de a dónde está viniendo, porque si no, entonces, para qué va a venir, para qué va a venir a tratar mal a las personas, no sirve, hay que tener gente comprometida con la sociedad, con los cambios y es difícil, es difícil... Sí, lo que pasa es que estamos en una comunidad llamada urbano-marginal, mal llamada urbano-marginal, porque para mí esto no es urbano-marginal, pero diay, así la tienen catalogada y así seguiremos trabajando con eso (Dr. Marín, Director EBAIS, Guararí).

Guararí ha sido asociado, desde su misma génesis, con procesos de marginalización (tanto desde la prensa, como de diferentes sectores sociales). Esta dinámica es políticamente “rentable”: se atraen obras de bienestar social (como la construcción de viviendas de bien social) y también, y en teoría, la Municipalidad debería de destinar mayores recursos a las comunidades vulnerables y “marginales” (claro que la práctica del gobierno local nos dice otra cosa); sin embargo, como esta investigación ha sugerido, ese carácter “marginal” hace posible un paulatino y sistemático proceso de estigmatización y exclusión (incluso auto-exclusión) de la gente que habita dicho espacio.

Lo marginal es socialmente catalogado como indeseable. Las personas marginales no son autosuficientes y por eso necesitan la ayuda de terceros (estado y comunidades aledañas en el caso de Guararí, etc.), sobre todo, “lo marginal” está asociado a pobreza y criminalidad, por eso es sistemáticamente excluida del “orden” social, es decir, lo marginal es la antítesis de la funcionalidad del estado.

La idea medular acá es que este tipo de clasificaciones políticas sugieren un control implícito, una especie de *apartheid* simbólico (las narrativas que hablan de este *apartheid* se expondrán más adelante) que busca reproducir el poder hegemónico (búsqueda de chivos expiatorios), bajo la sensación de que las comunidades difíciles están controladas y cercadas geográfica e imaginariamente.

La lógica sería: “Los malos están en Guararí”, lo cual genera una sensación de tranquilidad en la ciudadanía puesto que los “malos” están identificados y etiquetados, sería algo así como la *señal de Caín*, trascendente en el universo simbólico de lo proscrito... Provenir de Guararí es

sinónimo por lo menos de sospecha pública y no se podría confiar en una persona que procede de lo “marginal”.

Esta sensación de responsabilidad mediática en la construcción de un espacio social complejo, enunciada por el Dr. Marín, pareciera tener algún sustento en la información emanada desde los medios de comunicación:

Heredia (Redacción). En un operativo conjunto, el Organismo de Investigación Judicial (OIJ) y la Fuerza Pública de Heredia detuvieron hoy, en La Lucía —Guararí de Heredia—, a una pareja que hace menos de tres semanas estuvo detenida por un asalto en Cartago. Los sujetos, de apellidos Menany y Villalobos, esta vez cayeron por un caso de drogas (*La Nación*, 29-03-08).

Heredia: detenidos 12 prófugos

El OIJ y la Fuerza Pública detuvieron antenoche a 12 prófugos de la justicia en Guararí de Heredia, donde, según las autoridades, “cometían toda clase de delitos”.

Entre los sospechosos figuran varios con sentencias pendientes por robos agravados y tráfico de drogas, entre otros delitos. La información la confirmó ayer Jorge Rojas Vargas, director del Organismo de Investigación Judicial (OIJ). Los prófugos fueron arrestados durante un operativo “de barriada” hecho en sectores “conflictivos” de Guararí donde “hay elevada incidencia delictiva” (*La Nación*, 13-09-08).

“Los malos están en su lugar”, siguiendo con la idea planteada anteriormente, es una especie de analgésico social que provee calma general en el resto de comunidades heredianas, pero sobre todo, es un artificio de legitimación del control y sobre todo, legitimación de las prácticas coercitivas que se desarrollan para mantener a los “malos” en su *apartheid*.

Yopo reflexiona sobre este carácter de “maldad” conferido a Guararí:

Yo me imagino que la gente de afuera ve a Guararí como un barrio bravo tal vez; me imagino yo que lo ven como un barrio bravo, un barrio diay, que, que ese barrio no se puede entrar porque lo asaltan o ese barrio más de uno es una pinta¹³⁹ que a todo mundo le roba en la calle, o así ¿me entiende? En parte ahí hay mucha gente trabajadora y mucha gente que trabaja en su casa, sus estudios y son diferentes, ¿me entiende? No todos son iguales, pero sí, tal vez yo digo que del barrio opinan que es muy bravo, por lo mismo, por tanta droga que se ve, y los drogadictos que andan ahí viendo a ver qué se roban en las casas y todo (Yopo, joven de La Lucía).

En este sentido, varias son las voces (vecinales e institucionales, entre otras) que cuestionan el posicionamiento informativo de la prensa. El reclamo comunal e institucional se funda, principalmente, en el énfasis que hacen de los hechos “negativos” acontecidos en Guararí, sin valorar noticias de carácter “positivo”.

La prensa es en este momento un ejemplo, se logró inaugurar el proyecto de vivienda un martes acá, una gran infraestructura, se trajo una carpa, bien bonita, se invitó a la prensa... Y La Extra y La Nación ni tocan el tema, y le dan más importancia a una cena que hicieron la gente del BANHVI [Banco Nacional Hipotecario de la Vivienda], que a toda la solución de la miseria que viven 274 familias que van a pasar de vivir a la par de aguas negras a una solución de vivienda, ni siquiera le dan el enfoque necesario... Yo creo que la prensa ahí le da la espalda a grupos organizados y comunidades como Guararí, por eso yo la tildo de amarillista en este campo, porque nos desplaza, nos ve como lo peor que tiene el país y nos utilizan para vender sus periódicos (Don Froilán, Villa Paola).

¹³⁹ Popular de delincuente.

En este mismo nivel de reflexión se encuentra el testimonio de un oficial del Ministerio de Seguridad:

Abordando un poco de nuevo el tema de los medios de comunicación, pienso que a veces Guararí se vuelve como la portada principal de La Extra, como portada principal de La Teja, donde están esperando que maten a alguien, de que se dé una violencia intrafamiliar, y que a veces no explotan las cosas importantes que está trabajando la comunidad... (Oficial del Ministerio de Seguridad Pública).

Según los testimonios referidos, el proceder de la prensa determina una especie de peligrosidad “ficticia” (al menos una sobredimensión de la violencia) que tiende a determinar a la opinión pública y social sobre el comportamiento de la comunidad, una condición, claro está, dispuesta, en gran medida desde “fuera”, así lo advierte Yopo:

Sí, ellos [La Prensa] hacen peligrosos a los barrios, ¿me entiende? Ellos mismos dicen, “La Lucía es así”, entonces las demás personas van a decir, “no hombre, yo no entro a La Lucía porque lo matan a uno”, igual en La Milpa, los Lagos, así, ¿me entiende?, ellos tienen la culpa, porque ellos dicen, “Mirá en Guararí de Heredia mataron a tal persona” y ya al pasar ellos eso por el tele a la gente le va a dar miedo venir a los barrios, eso es lo que yo pienso de eso, que ellos mismos lo hacen así... (Yopo, joven de La Lucía).

Los medios de comunicación, según algunas narrativas, propician la exclusión y “marginación” del espacio, a partir de una ética sensacionalista que tiene como fin la reproducción comercial y mercantil de sus empresas en detrimento de terceros (en este caso Guararí y sus residentes), creándose la imagen de barrios imposibles con una culpabilización explícita de las personas que habitan dicho espacio.

Yo considero que es una falsa percepción [la de los medios de comunicación], siento que en muchas ocasiones a un lugar lo hace peligroso la prensa, lo hacen peligrosos los periódicos, la televisión, el radio, porque si se comete un delito ahí se maximiza, qué sé yo, no es lo mismo que se asesine una persona en Guararí, que la asesinen en San Pedro de Montes De Oca... (Director de la Fuerza Pública de Heredia)¹⁴⁰.

Estos criterios institucionales y vecinales sobre las formulaciones mediáticas en relación al barrio entronizan con la situación específica que reseñaba anteriormente: ciertos sectores poblacionales de Guararí serían reubicados.

Algunas comunidades heredianas, de las que hablé más arriba, se opusieron tajantemente a la eventual incorporación de residentes de Guararí a sus respectivos barrios.

Una de esas comunidades fue Barva, cantón N° 2 de la provincia de Heredia, localidad que ha construido una imagen de barrio tendiente a reivindicar diferentes costumbres y tradiciones

¹⁴⁰ Baudrillard (1991), advierte que los medios de comunicación realizan una interpretación de la realidad que termina siendo ficcional. Este autor francés en *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, argumenta que dicho evento bélico nunca sucedió, esto es, mediáticamente se construyó una guerra transmitida por la cadena CNN en donde se impuso una “realidad” muy ligada a las intenciones imperialistas de los Estados Unidos de América: la perspectiva no era informar sobre la guerra, sino sobre las incidencias del ejército estadounidense en dicho contexto belicista. Lo ficcional, la *Realidad Virtual* de la que habla Baudrillard (2009) se refiere, precisamente, a cierta distorsión de la realidad ejercida fundamentalmente por las industrias mediáticas en su afán de vender y comercializar el producto. En este sentido, uno se siente tentado a explicar las “interpretaciones” que los medios construyen sobre Guararí, como una *realidad virtual*, ficcional que no engloba un conjunto de elementos sobredeterminantes (contextuales) que están influyendo en las violencias que se manifiestan en la comunidad. Gran parte de la noticia emanada de cierto sector de la prensa presenta un espacio, causa y consecuencia de situaciones complejas en donde el interés termina siendo comercial, aquél que causa sensación en la población, con la cuota de discriminación social que dicho accionar provoca.

populares. Esto ha catapultado a Barva como espacio de recuperación y resignificación de costumbres nacionales en vías de “extinción”.

En la página de internet www.ticosland.com se debatía, entre los miembros inscritos al foro, sobre la posibilidad de que llegaran a Barva personas provenientes de Guararí.

La nota sobre la que se discutía en el foro la transcribo textualmente a continuación:

Guarari en Barva? Noooo!!!

Como ya algunos sabrán, el gobierno piensa pasar las familias de guararí a barva y nuestro gobierno municipal lo aprueba ya que tanto a la alcaldesa como a los municipales les ofrecieron lotes y beneficios si hacían todos los trámites para apresurar el proyecto!! y todo para hacer el hijue***¹⁴¹ paseo de las flores más grande y más dinero para oscararias es increíble que don oscar arias nos quiere meter a todo guara aquí en barva esto no puede ser posible... nosotros como barveños tenemos que hacer todo lo posible para que esto no suceda!!! ustedes saben tener todas las **ratas** de guara aquí serían ganados¹⁴² (sic) a cada rato!! simplemente **el cantón se volvería una mierda!!** sería el nuevo guara!! hay que hacer algo recoger firmar, manifestarse de forma pacífica si es posible o si no violenta ya que no podemos permitir que el cantón se vuelva una mierda! (sic) (<http://www.ticosland.com/foro/showthread.php?t=872&page=1>).

Las respuestas a esta misiva lanzada por el sitio de internet fueron variadas. Una de ellas hacía eco de la violencia explicitada por la página en cuestión (el foro), la cual había que implementar en el caso de que efectivamente diversas familias de Guararí fueran llevadas a residir a Barva:

Y maes, vamos a hacer realistas... si eso llega a pasar... (cosa que no creo) aquí va a ver gente muerta... y no va a ser la que ya vivía aquí... (sic)
aunque eso ya se está cancelando, eso no se va a hacer porque los vecinos no lo permiten y la muni tampoco... y si lo hacen despachamos¹⁴³ todo... y la madre con todos. Por ese roco de Oscar [Arias Sánchez]... solo plata y plata quiere... (sic)
(Arturo02, <http://www.ticosland.com/foro/showthread.php?t=872&page=1>).

Otras reflexiones inician con un tono irónico para finalmente respaldar la idea del *apartheid* imaginario y geográfico en donde deberían estar los malos y los delincuentes:

Por lo menos van a ampliar el mall no? A lo mejor hacen una disco y todooooo. Pero bueno, yo a toda la delincuencia la mandaría a la Isla de San Lucas¹⁴⁴: Delinquis, te jodes hijuetumadre! a que te cojan en la Isla (sic) (juankaaa, <http://www.ticosland.com/foro/showthread.php?t=872&page=1>).

Sobre estos discursos quisiera elaborar algunas ideas relacionadas con metáforas utilizadas para referirse a la gente de Guararí, una de ellas es “ratas”: despectivo que indica una condición subterránea (que viven en cloacas, sitios oscuros y se alimentan de basura), sucia, huidiza y que propaga enfermedades complejas como peste tifus Murino, bubónica, leptospirosis, rabia, teniasis, cólera, salmonelosis, triquinosis, enfermedad del ébola, hantavirus, hepatitis, tuberculosis, entre otras (www.plagasydesinfeccion.com).

¹⁴¹ Hijueputa/hijo de puta.

¹⁴² Asaltados

¹⁴³ Desordenamos (o en el popular mexicano, desmadramos).

¹⁴⁴ Isla ubicada en el pacífico de Costa Rica que antiguamente operaba como centro penal (www.guiascostarica.com).

Estas metáforas subyacentes a “rata” como la suciedad, el carácter de transmisor de enfermedades, la condición huidiza, la suciedad y el basurero, etc., son ideas que han funcionado para imaginar a la población que reside en Guararí, de ahí que no es de sorprender que se utilice el término “ratas” para hacer referencia a la zona y sus pobladores (en el capítulo III me referiré a la internalización de la metáfora “rata” en las cuadrillas de Guararí).

El asunto fundamental acá es que las “ratas” son una plaga y por tanto hay que erradicarlas, eliminarlas o por lo menos alejarlas de la vista humana; si no se oyen, se sienten o se ven, se podrá creer que no existen (analgésico social)... La lógica de los testimonios, pareciera ser, que es necesario enviar a las “ratas” de Guararí fuera de la vista y percepción humana (*apartheid* simbólico y geográfico), así sea a la Isla San Lucas. De nuevo, la relación de la gente de Guararí con lo residual y lo superfluo o el sujeto sin derechos de Bauman.

Otra de las metáforas empleadas en la nota encontrada en el texto de la página la página www.ticosland.com hace referencia a la mierda. Guararí y pobladores como la mierda que convierten todo lo que tocan en excremento. La referencia a lo escatológico no es un tema menor, al contrario, profundizando en la lógica del discurso, la mierda implica un hedor nauseabundo pero, sobre todo, posee un aspecto intolerable, por eso es que en Occidente las personas buscan diferentes alternativas para deshacerse de la mierda, “no porque tenga mal olor, sino porque sale de nuestro íntimo interior” (Žižek, 2001: 73).

Deshacerse de la mierda es pues deshacerse del exceso traumático que nos identifica. Aquello que siendo vergonzoso tiene que ser desechado o ubicado en un horizonte de sentido diferente, en un contexto paralelo (una isla por qué no) que guarde una distancia prudencial con el sentido de “nosotros” construido en una sociedad como la costarricense.

La mierda es anamórfica y quizás imposible de registrar en el imaginario simbólico colectivo (hablo de su significancia Real). Como exceso indeseado, es una carga que soportamos mas no toleramos precisamente porque viene de nuestro interior.

La mierda podría ser el exceso corpóreo que materializa el antagonismo ideológico: somos lo que es nuestro cuerpo, pero no aceptamos esa imagen excesiva de nosotros mismos. Esto es, la mierda (Guararí y su gente), es producida por un sistema capitalista del cual somos activos partícipes, pero a la hora de ver su objetivación, nos sonrojamos y preferimos desecharla como si no tuviera que ver con el “nosotros” colectivo nacionalista.

Ese podría ser el artificio ideológico consumado. ¿Guararí como producto de un sistema que intenta excluir al Otro por su condición material? Cotidianamente reproducimos la lógica inmanente al sistema neoliberal contemporáneo, pero nos quejamos de sus excesos (“marginalización”, “suciedad”, “enfermedad”, “miseria”), como si fuéramos libres de toda

responsabilidad residual. Lo mejor es “jalar” la cadena reprimiendo la espantosa imagen que contradictoriamente nos identifica.

En respuesta al texto hecho expreso por la página www.ticosland.com y los comentarios de las personas que aparecen bajo los seudónimos de Juankaaa y Arturo02, se encuentra el testimonio de una persona bajo el seudónimo de “pxv”, quien, aparentemente reside en Guararí:

Bien! Si bien es cierto se trasladara alguna gente...no todo guarara...en el barrio viven por lo menos 3000 familias...y sería **unicamente los precaristas** los ke saldrían de ahí... Ahora el miedo a ser asaltados y etc...no tiene tanto peso ni fundamento.... X el contrario se nota lo poco persona ke es....si fuera otro canton y no barva a ud le valdria!!!! Asi ke dejec de varas!! Yo soy de guarari...y no tenemos nada diferente a la gente de barva,,, **pensamos...estudiamos...trabajamos comemos cagamos!!!** Al igual ke todo el mundo...y se busca un futuro mejor... En lugar de estar oponiendoc al bien de un pueblo ke espera una mejor condicion de vida desde hace años!!! Claro!! Seguro te crees mejor persona ?? En vez de unirte a un cambio x el bien de todos...prefieres el bien tuyo... (sic) (pxv en www.ticosland.com).

“Únicamente los precaristas”, significaría la validación del procedimiento de traslado por la condición residual de estos pobladores. Es la justificación de la supuesta maniobra estatal-gubernativa; de nuevo, los sujetos superfluos y residuales emergen como exceso: con los “precaristas” sí se vale la reubicación.

Este exceso ideológico, planteado por algunas narrativas bajo la metáfora de la mierda que sería Guararí y su gente (según el anterior comentario), también tiene voz, “¡piensa, estudia, come y caga!” Pero sobre todo piensa (primera en orden discursivo; al respecto de este “piensa”, en el capítulo III se expondrá la expresión “conoce” empleada por los y las jóvenes de Guararí), dejando en evidencia que es a partir del sujeto (sujeto colectivo) y su conocimiento, desde donde se construyen las realidades cotidianas.

Para el mes de diciembre de 2008, los nublados del día quedan aclarados. El Alcalde de Heredia (en una noticia del *Diario La Extra*) desmiente las versiones que aseguraban que cierto sector de Guararí sería ubicado en otra comunidad de la provincia herediana:

No trasladarán a Guararí a ningún otro cantón.

“Es falso que don Oscar Arias sea el dueño del Mall Las Flores y la gente le estorbe, lo que queremos es solucionar un problema de vivienda de muchas familias de escasos recursos que viven actualmente en condiciones muy difíciles, pero hay otras personas que lo que quieren es denigrar la imagen de todas las familias de Guararí y generar roces entre cantones”, explicó el alcalde herediano José Manuel Ulate, tras la inauguración del sistema de iluminación del parque El Carmen.

Según explicó, nunca ha existido ninguna intención de trasladar las familias que viven en precario a la entrada de Guararí, por el contrario, en pocos días estará arrancando la construcción de dos proyectos de vivienda en Guararí para estas familias (*Diario La Extra*, 10/12/ 2008).

Más allá de lo real o ficticio de esta reubicación espacial de alguna gente de Guararí, es importante evidenciar que este imaginario social sobre las “ratas”, el *apartheid* simbólico y

geográfico y lo excrementicio, guarda estrecha relación con una metáfora interiorizada por los habitantes de Guararí: el “hueco”¹⁴⁵:

*Este... Mmm, depende de las zonas, hay zonas que empiezan a sobresalir, o sea, y al decir sobresalir, es que empiezan a como a verse mejores, por ejemplo, si usted va a Árboles de Plata, por ahí, se ven mejores que en La Lucía, digamos, que es donde yo vivo, porque, al tener mejores condiciones, o sea, hacen un lugar mejor para vivir, y entonces en la Lucía usted ha visto **el hueco**, ahí, en esas partes hay gente muy humilde, entonces a la gente muy humilde le preocupa comer, no que las cosas se vean bien... (Vecino joven de La Lucía).*

[¿Cómo es Guararí?]

*Diay no mae, es un barrio humilde a la real, es humilde, ya **lo que diga la sociedad de afuera, la ve como si fuera un hueco**, entonces ¡ya!, para mí es un barrio normal, sólo que la gente asalta por hambre...*

[¿Y por qué la gente de afuera la ve como un hueco?]

Pues la vara, es que diay, güevón, sólo la gente de ahí asalta, mucha gente lo ve así, porque sólo la gente de ahí vende droga y que asaltan... (Javier, joven de La Lilliam Sánchez)

Más allá del criterio estético infraestructural, está el “hueco”. El “hueco” es lo abismal, lo subterráneo o escondido, implica también profundidad, lo cual se relaciona con la pobreza. Pareciera que lo abismal e insondable es consustancial a la miseria.

La siguiente cita, aunque extensa, se refiere de manera incisiva a esta metaforización del “hueco”:

El problema no consiste simplemente en el exceso de algún elemento en relación con los lugares disponibles en la estructura, ni en que, por el contrario, el lugar sea excesivo en relación con los elementos destinados a llenarlo. La existencia de un lugar vacío en la estructura suscita el fantasma de un elemento que podría surgir y llenarla, mientras que un elemento sobrante en relación con el lugar disponible convoca el fantasma de un lugar todavía desconocido que le espera. El problema reside más bien, en que el lugar vacío en la estructura es en sí mismo *correlativo* con el elemento errático que carece de lugar: no son dos identidades diferentes, sino el derecho y el revés de una única entidad, inscrita en las dos superficies de la cinta de Moebius. En otras palabras, la paradoja es que sólo un elemento que esté completamente “fuera de lugar” [un objeto excrementicio, un trozo de “basura” o residuo] puede soportar el vacío de un lugar desocupado, es decir la situación evocada por Mallarmé en la *rien n’aura eu lieu que le lieu* (“nada habrá tenido lugar más que el lugar”). En el momento en que este elemento excedente encuentra su “lugar propio”, ya no hay un lugar puro que se distinga de los elementos que lo llena (Žižek, 2002b: 40).

Lo “hueco” es lo vacío. Un lugar borrado de las cartografías imaginarias, borrado de los registros de “lugar”, relacionado con la negatividad del espacio en sí. *El “hueco” remite al carácter traumático de un espacio no simbolizable.*

Hay una anécdota sobre Picasso durante la Segunda Guerra Mundial: un oficial alemán visitó su estudio, vio Guernica y, asombrado ante la confusión modernista de la pintura, le preguntó: “¿Usted hizo eso?” Picasso le contestó con calma: “¡No, ustedes lo hicieron!” (Žižek, 2005. En www.clarin.com).

¹⁴⁵ En Costa Rica, hace algunas décadas, las familias fundamentalmente de zona rural utilizaban los llamados “baños de hueco”. Estos baños consistían, literalmente, en un hueco que se cavaba a una distancia considerable de la casa (50 metros aproximadamente según he podido observar en algunas casas donde aún existe este tipo de mecanismo), sobre el cual se ponía una especie de letrina o retrete que era cerrado con latas de zinc o pedazos de madera (no existía desagüe, ni el tipo de alcantarillado que existe en la actualidad). La gente hacía (y hace en algunos casos) sus necesidades fisiológicas en dicho “baño”. Es sugerente ver cómo la idea del “hueco” está asociada a lo excrementicio, al menos en este caso específico.

El reclamo de Picasso al oficial alemán sobre su célebre obra Guernica, ¿es acaso el reclamo que Guararí y su gente pudiera manifestar al modelo social, económico, político y cultural impuesto por los agentes anónimos del capitalismo actual, y finalmente a la sociedad que se torna inquisidora en sus perspectivas hacia esta comunidad y sus residentes?

El reclamo referido anteriormente está reflejado en el siguiente testimonio:

(...) desgraciadamente ha fallado el Gobierno Local, la Municipalidad ha fallado, ha fallado el Gobierno de turno en este momento del señor presidente Oscar Arias, ha fallado la Ministra de Seguridad Pública, ha fallado la Dirección General de Migración y Extranjería, ha fallado el Ministerio de Salud, ha fallado la maquinaria de gobernación al dejar en abandono a esta comunidad, porque usted al ingresar a Guararí, usted en cualquiera de las entradas, que tiene exactamente tres entradas, que es una debajo por el nuevo hospital que está quedando muy bonita, aquí por Villa Paola, por el Mall o por Lagunilla, que es una carretera proyectada para construirse, por cualquier lado que usted entre usted se va a topar, te va a dar la bienvenida un poco de ranchos, indigentes vendiendo droga en las entradas de Guararí, después de que usted pasa esa etapa, usted se encuentra con una comunidad organizada, trabajadora, honrada, gente que quiere mejorar la calidad de vida de la comunidad (Don Froilán, Villa Paola).

Las palabras de don Froilán anuncian una especie de deterioro administrativo desde la función pública de las instituciones políticas que deberían intervenir activamente en la construcción cotidiana de Guararí¹⁴⁶. Es la conciencia de que existe “algo” que, invariablemente, está sobredeterminando a la comunidad, lo cual dificulta un tránsito barrial alternativo.

Guararí (y contextos similares) funciona como sustituto o contingente dentro de la batalla político-ideológica; por eso se hace necesaria su existencia como lugar “vacío-hueco” de significancia simbólica para sectores menos complejos, precisamente porque espacios como Guararí (pobres, problemáticos, etc.), son culpabilizados por incapacidades administrativas de gobiernos de turno.

Hasta acá pareciera que la responsabilidad por la construcción de un imaginario excluyente y residual alrededor de Guararí recae en lo sistémico, lo cual pareciera una obviedad en vista del proceder característico del modo de producción capitalista, sin embargo, las violencias en el asentamiento tienen también explicaciones desde y por sus pobladores. Esto es, una violencia autoejercida visible en una diversidad de expresiones: machismos, homofobias y xenofobias ocultas en los discursos que únicamente enfatizan el accionar estructural, por ejemplo, el testimonio anterior de Froilán.

¹⁴⁶ La Asociación de Desarrollo de Guararí es una de las 5 Asociaciones de Desarrollo que, a nivel del cantón de Heredia, ha recibido menos dinero de parte de la Municipalidad herediana para el desarrollo de obras sociales en las respectivas comunidades. La Asociación de Desarrollo de Guararí recibió de la Municipalidad de Heredia una cifra cercana a los 23 000 000.00 de colones (40 000 dólares aprox.) desde el año 2002 hasta 2006. De esos 23 000 000.00 de colones, 22 000 000.00 fueron girados durante el año 2006. Es decir, de 2002 a 2005 esta Asociación de Desarrollo recibió poco más de 1 000 000.00 colones (1700 dólares aprox.) para obras de bien social (jun promedio de 250,000 colones por año! -425 dólares aprox.-). Las otras Asociaciones de Desarrollo menos favorecidas por la Municipalidad (que casualmente son en su gran mayoría Asociaciones de poblados pobres como Jardines Universitarios, Corazón de Jesús, Los Lagos, La Granada, etc.) recibieron en promedio cifras que oscilaron entre los 4 000 000.00 y 24 000 000.00 de colones. La desigualdad subyace en que Asociaciones de Desarrollo de poblados de clase media-alta y alta con inversiones empresariales y residenciales significativas, como Mercedes Norte y Barrio España, Barreal, San Francisco y otros, recibieron, durante el mismo periodo de 5 años, cifras que oscilaron entre los 100 000 000.00 (170 000 dólares aprox.) y más de 200 000 000.00 de colones (340 000 dólares aprox.), siendo sectores considerablemente menos vulnerables socioeconómicamente que comunidades como Guararí de Heredia (Datos tomados del reporte municipal de Asignación de Recursos Municipales a Asociaciones de Desarrollo entre los años 2002 al 2006 de la Municipalidad de Heredia).

En el siguiente apartado se discutirá parte de esta especificidad de la violencia en Guararí y el papel que han jugado los jóvenes en estas disputas contemporáneas en el barrio.

Los jóvenes violentos: miradas desde el presente

La visualización de los jóvenes en Guararí adquiere, para este momento, una relevancia inusitada. Las referencias en testimonios y prensa escrita hacen mención de la aparición de un nuevo sujeto juvenil, en donde las drogas, conflictos y criminalidad son la constante. Emerge un sujeto diferente al de los momentos anteriores, un joven responsable (ya no idealizado-añorado, ni víctima) de la erosión y deterioro sociocultural del barrio.

[actualmente] vemos donde ya hay grupos organizados, ya con características de pandillas, ya no de barras, porque para efectos nuestros a la hora de diferenciar las agrupaciones, para nosotros una barra, es el típico joven de la comunidad, que se reúne, tiene afinidad en algunas actividades sin cometer algún tipo de ilícito o de algo que esté al margen de la ley. Ya cuando el fenómeno pasa a una situación en dónde voy a comenzar a infringir la ley, a tener problemas con la autoridad, ya para nosotros eso es una pandilla, que es lo que hemos estado viviendo desde hace unos cuatro años para acá en lo que es la zona de Guararí (Oficial del Ministerio de Seguridad Pública).

La definición del nivel de violencia juvenil en este testimonio, como se había dicho en el capítulo anterior, es mecánica. Lo sugerente acá es evidenciar la distancia de la escenificación juvenil de este momento en relación con los momentos anteriores, pareciera avizorarse una conducta juvenil caracterizada por una mayor intensidad en el uso de la violencia.

Muere de un balazo: Mainor Cortés Granados, de 21 años, murió ayer a las 00:25 a. m. luego de recibir un impacto de bala en el tórax, informó la Cruz Roja Costarricense. El crimen se produjo en el sector de La Milpa en Guararí de Heredia. Según los informes, Cortés resultó herido durante una riña en la cual participaron varios jóvenes (*La Nación*, 03/12/2001).

Los medios de comunicación establecen una relación estrecha entre la violencia generada por los jóvenes y el propio asentamiento; esta vinculación no estaba presente en la agenda mediática previa.

Alegre o pausado, el ambiente de las votaciones tuvo una característica casi unánime: el civismo. La convención se desarrolló con tranquilidad, entre el esfuerzo de los niños por capturar votantes y el trabajo de los dirigentes.

Sólo en Guararí de Heredia, en la tarde, hubo una pelea entre las barras de La Lucía y Las Milpas, con un saldo de nueve detenidos. Horacio Montiel, comandante de la Fuerza Pública de Heredia, detalló que el choque fue entre barras y no tuvo que ver con la justa liberacionista. De hecho, no se interrumpió el proceso (*La Nación*, 04/06/2001).

Las “barras” o “pandillas” (uso indiferenciado en los medios), aparecen en el panorama como los encargados de la desestabilización social en el asentamiento. Esta acción juvenil (violenta, delictiva y más allá de la norma), hace que Guararí, según el diario en cuestión, se vaya

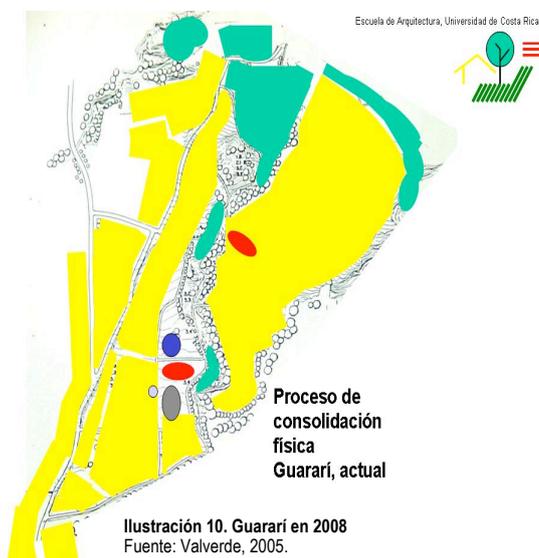
construyendo en oposición a las dinámicas sociales de otras zonas heredadas (en donde sí hay “civismo”); Guararí pareciera ser una excepción en el escenario nacional, el antimodelo cívico.

Por otro lado, y siguiendo con la misma noticia de *La Nación* expuesta anteriormente, es sugerente que se ligue lo juvenil y lo barrial con un elemento de lo político (elecciones partidarias nacionales): los jóvenes y el barrio quedan desligados de la idea de lo que debería de ser un proceso “cívico” (del marco ideológico de nación en sí).

Esta situación de los “nuevos” conflictos entre “pandillas” es también referida por actores institucionales que trabajan en Guararí:

Eso siempre ha existido, desde que yo llegué aquí hace 8 años, lo primero que me contaron fue que a mí me tenían que conocer las pandillas y que tenían que conocer cuál era mi carro y cuánto tiempo era yo, y quién era yo y eso sucedió, incluso los ATAP [Asistentes Técnicos de Atención Primaria] me llevaron a mí a dar una vuelta por todas las comunidades para que me conocieran, porque no podemos hacer reuniones en la sede de aquí de nosotros con la gente de La Milpa y con la gente de Guararí porque no se llevan, yo tengo que hacer

reuniones completamente separadas, y tengo que ir a la escuela de La Milpa porque no los puedo traer aquí porque no pueden cruzar el puente (Dr. Marín. Director EBAIS, Guararí).



“Eso siempre ha existido” hace referencia a un fenómeno que desborda a la misma comunidad, que está más allá de la misma, casi como algo consustancial al asentamiento, una lógica que es normalizada y naturalizada.

Este tipo de apreciaciones (normalizadoras) pudieran hacer que el

barrio comparta una sola panorámica, la cual tiende a visualizar lo conflictivo como situación única (esencial por sí misma).

Esta situación de una violencia barrial naturalizada, según el siguiente testimonio, se extiende a otros barrios con características sociales y económicas similares a las que manifiesta Guararí:

*Creemos que esto es una situación general no sólo en Guararí, sino a nivel nacional, en donde por diferentes factores: falta de identidad muy fuerte en nuestro país, la influencia de medios de comunicación, el aumento de esos modelos de violencia, el aumento de drogas, de portación de armas, de diferencias étnicas, han ido ocasionando que se acentúen **problemáticas que tal vez eran un poco ajenas a la realidad nacional**, pero que ya, lastimosamente, situaciones que se vivían hace 20-15 años en países hermanos ya se están dando en nuestro país.*

Entonces creemos que esto es lo que comienza a crear ese nuevo panorama, ese nuevo escenario en nuestro país, y gradualmente en estas comunidades vulnerables, saliéndome tal vez un poco de Guararí, copió el modelo de la Carpio, copió el modelo de los Cuadros, León XIII, Alajuelita, vemos que ya se comienzan a dar estas agrupaciones, en donde ya median algunas situaciones ahí de territorio, drogas, en donde ya se empiezan a dar situaciones un poco más delicadas (Oficial del Ministerio de Seguridad Pública).

“Problemáticas ajenas a la realidad nacional” hace pensar, nuevamente, en lo nacional idealizado y lo extranjero satanizado. Las situaciones conflictivas acontecidas en Costa Rica se narran como eventos “importados”, con lo cual, la culpa sigue recayendo en el otro.

En este sentido, dinámicas como las de las Maras aparecen como eventos incorporados desde fuera:

Autoridades policiales destacadas en Peñas Blancas (frontera con Nicaragua) impidieron ayer el ingreso de un salvadoreño, sospechoso de formar partes de la Mara Salvatrucha. A las autoridades les llamó la atención que, pese al calor, el sujeto (de apellido Alegría y 31 años) vestía una camisa de manga larga. Empero, algunos tatuajes en sus dedos no escaparon a la mirada de los oficiales. Por eso alertaron a sus colegas de la Dirección de Inteligencia y Seguridad Nacional (DIS), quienes se encargaron de entrevistarlo. “Admitió haber formado parte de la mara y hasta dijo que estuvo recluido en una cárcel federal de Los Ángeles (Estados Unidos)”, informó José Domingo Cruz, jefe regional de la Fuerza Pública. (*La Nación*, 06/11/2009).

En Costa Rica la sensibilización acerca de la dinámica de las maras ha estado muy presente en los medios de comunicación (prensa escrita y televisiva). La intención ha sido provocar angustia en la población por medio de la satanización de estos grupos, los cuales son asociados a estos lugares que, como Guararí, son construidos como superfluos o residuales.

Este proceder mediático está asociado al concepto de *desviación*, el cual: “se emplea para designar la conducta que infringe reglas sociales o desbarata las expectativas de otros y, como resultado de ello, a menudo recibe penas o castigos. Generalmente se acepta que la aparición de la desviación es una parte inevitable y hasta integrante de todas las sociedades: ‘lo normal es, sencillamente, la existencia de la criminalidad’” (Durkheim, 1975: 65).

Buena parte del producto massmediático nos informa sobre una enorme variedad de desviaciones. Así, los medios constituyen importantes puntos de referencia para que cada uno de nosotros defina lo “bueno”, lo “malo” y lo “feo”; lo normal y lo anormal; lo legítimo y lo ilegítimo, etc. No sorprende entonces que la cobertura y la presentación que hacen los medios de las desviaciones y los problemas sociales constituyeran un asunto de especial interés para gran parte de la investigación reciente (O’Sullivan et al., 1995: 97-98).

Esta tendencia mediática ya ha sido abordada con anterioridad, la razón de ser retomada acá obedece a que se hace necesario poner en perspectiva algunas de las violencias reproducidas en y sobre Guararí. Me refiero a una multicausalidad de la violencia en donde, evidentemente, los medios se posicionan como un actor más, aunque claro, con una incidencia más palpable por lo que implican públicamente (más adelante se abordarán esas “otras violencias” de las que se han venido hablando).

Por lo pronto es importante insistir en esta dinámica mediática de tildar como *desviados* a diversos grupos sociales, la cual va acompañada de la reproducción de *pánicos morales*.

De esta forma, conceptos como *desviación* y *pánico moral* evidencian los procesos “comunicativos” tendientes a magnificar y sensacionalizar actividades que son instrumentalizadas

para intentar ejercer coerción y crear ciertas perspectivas en la opinión pública, esto no quiere decir que las audiencias contengan un carácter pasivo y no respondan a estas estrategias mediáticas, la cuestión es que esas audiencias tienen poca posibilidad (objetiva) de manifestar y expresar su oposición o anuencia.

El asunto es que las narrativas periodísticas de esta época (durante la primera década del siglo XXI) hacen referencias constantes y reiteradas a una zona con serios problemas de venta y consumo de drogas, creando la sensación de un lugar sin orden, anómico, sin control; como decía el Alcalde de Heredia, “tierra de nadie”:

Tres sospechosos de vender drogas fueron detenidos por oficiales del Organismo de Investigación Judicial (OIJ) en La Cuenca de Guararí, Heredia. Los capturados son de apellidos Santos, de 33 años; Soto, de 23, y Castro, cuya edad no se dio a conocer. Las autoridades allanaron tres viviendas donde decomisaron, entre otras evidencias, 952 piedras de crack y una cajeta de crack de 232 gramos, con los cuales se pueden preparar 3.000 dosis. Además, una planta de marihuana de metro y medio de altura, y una escopeta calibre 12. A los detenidos les dictaron seis meses de prisión preventiva (*La Nación*, 07/12/2004).

Un joven de 16 años fue herido de bala, la tarde del viernes, durante un forcejeo con un policía en el precario Los Heredianos, a la entrada de Guararí, Heredia. La comandancia herediana informó de que en principio les reportaron una riña en ese lugar y que, al llegar al sitio, el menor huyó.

De acuerdo con Óscar Jiménez, subdirector regional de la Fuerza Pública, el adolescente intentó quitarle al policía su arma de reglamento y durante la gresca resultó herido por accidente. “El menor recibió una bala en una pierna cuando enfrentó al policía que intentó detenerlo”, indicó Jiménez. Se desconoce por qué el joven reaccionó así (*La Nación*, 14/09/2008).

Algunos discursos vecinales también hacen énfasis en la explicación del lugar como sitio peligroso y conflictivo, aunque la mayoría de estos actores comunales coinciden en que la prensa exagera el nivel de intensidad de la violencia que se genera en Guararí.

(...) La inseguridad, la delincuencia, las drogas, esos son los principales problemas. Porque tal vez la pobreza ya se ha ido curando un poco, porque la pobreza viene un poco más en la condición de la gente, yo creo que si la gente quiere progresar puede progresar. El país abre muchas oportunidades, muchas fuentes de estudio, muchas cosas de trabajo muchas veces; si la gente quiere progresar puede progresar, pero es muy difícil progresar. Cuando uno viene se compra un buen teléfono y va y lo saca por la pulpería y lo asaltan, es muy difícil así, entonces uno de los problemas grandes pueden ser como la delincuencia, pero ¿por qué ellos asaltan?, generalmente porque, que yo conozca, son pocas las personas que asaltan, porque no tiene qué comer, eso no creo que sea tan grave, sino que es por drogas, o los asaltantes más conocidos, entonces creo que estos son unos de los problemas más graves de Guararí, la delincuencia, las drogas (Vecino joven de La Lucía).

Lo que yo tengo entendido son los de La Lucía que siempre ahí se han caracterizado por vender drogas, siempre. Entonces los de La Lucía no se querían con los de El Roble, que los de El Roble incluye algunos de El Laurel, pero en realidad también, más que “barras” o algo así, también era un problema de alcoholismo en los jóvenes, mucha gente desde los 14 ó 15 años ya habían empezado a ingerir licor, no estaban en el colegio a pesar de que el colegio de Los Lagos se fundó en el 93 y mucha gente de Guararí fue allá, yo lo digo porque de mis vecinos sólo dos terminaron el colegio y los otros se salieron y eran como parte de ese “chingue”¹⁴⁷ que se vivió en esa época y actualmente hay mucha gente que no está estudiando ni trabajando y entonces están en las esquinas, se levantan súper tarde y en la noche andan por ahí (Key, Joven Regidora Suplente de Guararí).

¹⁴⁷ Fiesta continua, sin importar las consecuencias.

Estas narrativas referentes a la venta de drogas, criminalidad, homicidios, peligrosidad, imposibilidad de progreso, violencia objetivada en conflictos juveniles suscitada por dinámicas territoriales, aunado a la sensibilización moral (*pánico moral*) que hacen los medios de comunicación en busca de elevar sus *ratings*, además de reproducir dinámicas de domesticación y control, hacen pensar en lo que Loïc Wacquant (2007) denomina como *no-go-areas*, barrios “que dan miedo” o “zonas sin ley” donde sólo tolerarían vivir los desechos (residuos) de la ciudad.

Para Wacquant, estos son los nuevos “condenados de la ciudad”, precisamente porque muchas de estas personas en Guararí, además de tener que vivir cotidianamente en situaciones de angustia económica, pobreza extrema, conflictos étnicos, desabastecimiento de servicios, etc., deben de enfrentar la estigmatización de “afuera” que los percibe como las parias contemporáneas, sujetos banales de la contemporaneidad.

En primer lugar, el sentimiento personal de indignidad que acarrea es una dimensión importante de la vida cotidiana que afecta negativamente las relaciones interpersonales y amputa gravemente las posibilidades de éxito escolar y profesional. En segundo lugar, se percibe una fuerte correlación entre la degradación simbólica y el deterioro físico de los barrios populares: las zonas consideradas como “depósitos de pobres”, desviados y desajustados, son evitadas por las personas del exterior; los bancos y el sector inmobiliario las ponen en cuarentena, las cadenas comerciales vacilan a la hora de instalarse allí y los responsables políticos se pueden desinteresar de ellos sin mayores costos —salvo, justamente, cuando se convierten en teatros de problemas y enfrentamientos públicos— (Wacquant, 2007: 47) [Más adelante se retomarán estas y otras ideas de este autor].

Diversos testimonios vecinales hacen referencia a esta imposibilidad de acceso de parte del mundo de “afuera”. Don Froilán me comentaba, cuando caminábamos por los alrededores de Guararí, que cuando se solicitaba el servicio de taxis, estos preferían no ingresar a ciertas zonas de Guararí, lo mismo ocurría con los servicios de comida de entrega a domicilio como Pizza Hut, Mc Donalds o BK., simplemente “niegan la entrada”, decía este vecino de Guararí. Además, Doña Carmen, vecina de Villa Paola, se sobresaltaba cuando, en diversas conversaciones, hacía alusión a estos servicios negados y también al trato de los Bancos, los cuáles, según ella, cuando iban a pedir algún préstamo y “uno dice que es de Guararí” inmediatamente condicionan el trámite.

Una buena parte de esta violencia y peligrosidad conferida al barrio, como hemos visto, es dinamizada, según diversos actores, por las cuadrillas que parecieran ser, en los últimos años, las responsables del deterioro económico y social del asentamiento, posibilitando esta sensación de barrio que da miedo:

Agentes de la Policía Especial de Migración (PEM) arrestaron, con ayuda de la Policía Municipal, a un extranjero **sospechoso de reclutar a jóvenes para formar aquí una pandilla tipo mara**. El foráneo —de apellido Aburto y 19 años—, al parecer, estaría relacionado con la mara M-18. Pese a esto, su arresto se justificó con la permanencia irregular en el país, informaron voceros de Seguridad Pública. Aburto tenía en su poder dinero de varios países, entre estos 70 pesos mexicanos, 10 lempiras hondureñas, 20 quetzales de Guatemala y \$4 beliceños. Las autoridades lo arrestaron en Guararí de Heredia. Al país ingresó el 1° de marzo por la frontera de Peñas Blancas. Ya antes había sido deportado. El 9 de

febrero las autoridades nacionales detectaron su presencia y lo detuvieron. El 27 de ese mismo mes fue deportado a su país de origen. El sospechoso lleva tatuado el M-18, entre otros (*La Nación*, 17/05/2008).

Las referencias sobre los “jóvenes violentos” continúan:

Además de asaltar a cualquier hora, los pandilleros de Guararí de Heredia apedrean los autobuses frecuentemente. Sólo en lo que va del año, al menos 12 unidades de la empresa *Los 400* han sido atacadas, la mayoría de noche, según dijo ayer Javier Gutiérrez, gerente de esa compañía.

“Las pérdidas son cuantiosas y lo peor es que no vemos soluciones inmediatas”, afirmó. El caso más reciente se registró antenoche cuando una turba atacó, con piedras y palos, un autobús que realizaba su último recorrido por Guararí.

“Es una lástima. Imagínese que es un bus nuevo y ahora lo tenemos en talleres”, dijo (*La Nación*, 23/07/2008).

La manifestaciones de caos y anarquía, en estos relatos, parecieran ser inherentes al sujeto juvenil “pandillero” (único que emerge en las noticias, no así, los cientos de jóvenes que asisten a la primaria, secundaria y universidades —incluidos varios chicos de cuadrillas—). El asunto central es que a la prensa pareciera no interesarle visualizar el fenómeno agregativo juvenil más allá de lo manifiesto o evidente, es decir, reflexionar sobre explicaciones posibles de la violencia suscitada por chicos y chicas en Guararí no está en la agenda mediática-informativa.

Los medios llegan a lugares siempre seguros y específicos en su información, esto es, narrar la estética inmediata del acontecimiento, aquello que es vistoso; el espacio donde simplemente figura lo evidente y superficial, siendo precisamente uno de los elementos que producen mayores dividendos económicos a las arcas de las empresas noticiosas escritas y televisivas¹⁴⁸.

Pero existen otras explicaciones para esta violencia juvenil:

Y uno en un tamizaje que tenemos nosotros que ahí lo estaba viendo ahora, uno que hice hoy, el muchacho contesta que nunca hablan con sus papás ¿verdad?, y le pregunté yo, “¿y por qué razón nunca habla con sus papás?”, y me dice: “No, esta gente yo no los entiendo”. No, ellos salen a su trabajo y vienen y lo que hacen es proveer aquí a la familia y no, no nos podemos entender verdad... Nosotros tenemos un criterio como jóvenes y ellos tienen un criterio como mayores. Y entonces ahí es donde nace toda esa discrepancia toda esa situación de problemática que estamos viviendo ¿verdad?, y que ahorita usted ve en el periódico todos los días a un joven de 20 años, un joven de 18 años, gente jovencitita se están matando ¿verdad?, estas barras están haciéndose trizas unos a otros (Técnico en Atención Primaria, EBAIS de Guararí, entrevista personal, 2 de abril de 2009).

El análisis de este actor está puesto en la cultura parental y su relación con los jóvenes. El desgaste de la familia como institución social, según el testimonio anterior, ha impactado en el comportamiento de los “nuevos” jóvenes, es una especie de imposibilidad comunicativa que narra una brecha abismal entre las culturas juveniles y la institución familiar; esto, desde la perspectiva de este funcionario, ha posibilitado las distintas formas de violencia propiciadas por los sujetos

¹⁴⁸ En mayo de 2007, Canal 7 (Televisora de Costa Rica), realizó un reportaje sobre, los llamados por la periodista de turno, “Barrios Intocables”. Durante toda la semana se presentaron imágenes que tenían la manifiesta intención de sensibilizar moralmente al público; uno de esos barrios era Guararí. En el reportaje se entrevistaba a vecinos, oficiales de seguridad y otros actores vecinales, sin embargo, a pesar de que el reportaje evidenciaba la violencia propiciada por los jóvenes, nunca se entrevistó a ninguno de ellos.

juveniles en Guararí.

Habría que complementar la interesante apreciación del testimonio anterior. La intención no es acometer la imposible tarea de aprehender la realidad y llegar a una verdad totalizante, pero sí ofrecer un panorama posible que sea capaz de acercarse a los por qué de las violencias juveniles en Guararí de Heredia.

Hemos visto a lo largo de este capítulo que Guararí, a través de su historia, se ha construido a partir de procesos violentos que han ofrecido la posibilidad de generar un escenario en donde la lucha ha sido la constante (soluciones de viviendas y otras demandas sociales de la población). Si la disputa entre La Milpa y Guararí ha sido delegada generacionalmente, la violencia ha sido una dinámica que también ha sido aprehendida por las nuevas generaciones a partir de sus antecesoras.

La diferencia que subyace entre la violencia anterior (lucha por casas, COPAN, etc.) y la violencia actual, es la ética subyacente, es decir, la valoración moral que se hace de los procesos. Hemos visto que la violencia de las viejas generaciones (grupos de choques, etc.) era permitida (imaginariamente) en vista del objetivo funcional que se perseguía (vivienda digna). La violencia juvenil actual es censurada y criticada por los distintos actores (medios, vecinos e instituciones) precisamente porque se aleja del control adulto-sistémico.

Estos jóvenes reactualizan una violencia socio-histórica que, sin embargo, es resignificada y apropiada de múltiples formas (Ver capítulo III), creándose nuevas maneras de ejercerla, diferenciables de contextos anteriores, esto es, diferenciable en su estética y objetivación, pero similar en su lógica estructural.

Varias son las anécdotas que se pueden narrar al respecto. En una ocasión, cuando nos dirigíamos a un chivo en El Pueblo, en pleno centro de San José, los chicos de Guararí pasaron a abastecerse de algunas provisiones (comida, alcohol, etc.) a uno de los supermercados ubicados en la Avenida Central Josefina. Al lugar entraron Fabricio, Licho, Memo y Xavier y, como era de esperar todos compraron algún artículo barato y entre sus genitales y bolsas de los pantalones escondieron objetos de mayor valor (presentaciones pequeñas de 250 ml de algunos alcoholes) que evidentemente no pretendían pagar. Al pasar por la caja, yo observaba sus reacciones, los menores, Xavier y Licho, un poco ansiosos; los mayores, Fabricio y Memo, más tranquilos, aunque bueno, quizás el nervioso era yo y simplemente me proyectaba en las subjetividades de ellos. El asunto es que todos salieron sin ningún tipo de contratiempo del supermercado, pagaron sus "snacks" (baratos), mientras que lograron sustraer, sin ser percibidos, los artículos más caros.

Yo, ante esta situación, le preguntaba a Xavier: "Mae, ¿y si lo agarran?", tranquilamente Xavier me contestó, "Diay mae, yo digo lo que dije en el Mega Súper de Heredia... Me pescaron

(agarraron) y le dije a la cajera y al guarda que me perdonaran, que tenía hambre y que sólo quería comer, que no lo volvería a hacer, que estaba pasando por una mala situación... Entonces me dejaron ir”.

En otro momento, le pregunté a Fabricio: “Mae, ¿por qué la vara de robar?”, éste me contestaba, “Diay mae, no sé, porque a mí en realidad no me falta nada, a mí mis tatas (padres) me lo dan todo... Diay no sé, uno roba por robar”.

Esta dinámica del robo se abordará con más detalle en el capítulo siguiente; sin embargo, es importante traerla a colación acá para visualizar esas otras violencias que acontecen entre los jóvenes de Guararí, es decir, existe una *violencia estructural* evidenciada en las disposiciones de la cultura hegemónica y modo de producción capitalista (sección anterior cuando se discutía sobre el imaginario de vacío que recae sobre Guararí), además, una *violencia parental*: desintegración y disfuncionalidad familiar (evidenciable en las referencias aportadas por los funcionarios del EBAIS, entre ellos el Director y la Socióloga del grupo ATAP), pero además, una *violencia subjetiva* propiciada por y desde los propios jóvenes.

En las noches que pasaba tanto con los chicos de La Milpa como con los de Guararí, podía percatarme del uso de esta violencia subjetiva de parte de los jóvenes en diversos comentarios machistas, xenofóbicos y homofóbicos, frases como: “Mae más playo” (despectivo de homosexual); “¡Seas picha!” (miembro reproductor masculino); “¡Esa rata es nica!” (de manera peyorativa), etcétera, son comunes en el argot cotidiano de estos jóvenes. Pero además de estas referencias verbales, diferentes dinámicas hacen alusión a la presencia constante de violencias físicas en el mundo de la cuadrilla: peleitas, confrontaciones con otras cuadrillas, pleitos internos, etc., (los cuáles reseñaré con mayor detalle en el capítulo siguiente).

Lo que quiero destacar acá es que, si bien la prensa hace un uso desmesurado de la violencia que generan los jóvenes en Guararí con claras intenciones ideológicas, aunada a los intereses de dominio y control de parte de lo hegemónico, esta violencia juvenil existe, manifestada en situaciones y contextos sobredeterminados, claro está, pero nunca inocente, pasiva o simplemente explicada por las fuerza externas del modo de producción o la escandalización constante de los medios de comunicación.

Esto no sugiere, bajo ninguna circunstancia, que la violencia sea algo esencial a Guararí y sus cuadrillas juveniles. Al contrario, la violencia como construcción social se ha reproducido en Guararí debido a la existencia de múltiples factores estructurales y subjetivos que han posibilitado su emergencia.

Podemos entonces volver a Wacquant. En *Los condenados de la ciudad* (2007), Wacquant habla de dos tipos de violencia: la de arriba y la de abajo. La primera es la violencia sistémica o

estructural; la segunda, la superficial o evidente, exaltada frecuentemente por los medios de comunicación. “La interpretación dominante que se les ha dado en los medios y en el debate político’ presenta esta violencia de ‘abajo’, “como ‘estallidos raciales’ en reacción a la animosidad de que son objeto ‘las minorías’ étnicas o inmigrantes que habitan en los países” (Wacquant, 2007: 36).

De esta forma, para Wacquant, la opinión pública considera que la violencia y los desórdenes colectivos están estrechamente relacionados con cuestiones de etnicidad y de inmigración, aunque el autor también menciona que dichas manifestaciones de violencia tienen que ver con “una lógica de clase que lleva a sectores pauperizados de la clase obrera a rebelarse contra las privaciones económicas y las crecientes desigualdades sociales por medio del arma más eficaz de que disponen, a saber, enfrentarse a las autoridades y alterar el curso normal de la actividad social” (Ibíd., p. 38).

En el decir del autor, esta violencia evidente en los espacios periféricos a los centros ciudadanos (barrios en el presente caso), son manifestaciones contra la miseria cotidiana y el deterioro de la condiciones de vida causados por razones estructurales-sistémicas: reducción de inversión social, recesiones económicas, en fin, una violencia en respuesta a la atmósfera desigual ocasionada por el modelo de producción (violencia de arriba).

Esta violencia “desde arriba” tiene tres componentes, a saber: el desempleo masivo; la relegación a los barrios desposeídos con la relegación de recursos públicos y privados; y la estigmatización creciente en la vida cotidiana asociada al hecho de vivir en barrios degradados y degradantes (Wacquant, 2007: 41).

Lo central acá es que la violencia “desde arriba” es la reproductora de la violencia “desde abajo”, precisamente por los cambios económicos que acrecentó la brecha entre ricos y pobres: la inequidad socioeconómica.

(...) lejos de ser una expresión irracional de una incivildad impenitente o de un atavismo patológico, estos desórdenes [violencia de abajo] constituyen una reacción (socio)lógica a una violencia estructural masiva desencadenada por una serie de transformaciones económicas y políticas que se refuerzan mutuamente. (Wacquant, 2007: 40).

Parece que la experiencia de Wacquant en los Guettos lo impulsa a manifestar una posición en la que los sujetos no tienen más opciones que la violencia, estos, al ser excluidos por el aparato institucional-sistémico, no tienen otra alternativa que la sublevación agresiva. Por eso, estos “condenados de la ciudad” construyen y significan esas áreas imposibles a las que se refiere el autor (*no-go-areas*).

En Guararí, como hemos visto, la situación de la violencia enfrenta otras posibilidades, otros caminos. No se desconoce, como ya ha quedado de manifiesto con anterioridad, la incidencia de

esta violencia estructural, sin embargo parte de la información etnográfica ha sido clara en constatar que hay violencias subjetivas que son auto reproducidas de manera consiente por los sujetos, desde un posicionamiento activo y reflexivo.

Más aún, sería complicado aplicar este carácter de “imposibilidad” de acceso, reconocido por Wacquant en relación a los guettos, para el caso de Guararí. La designación de *no-go-areas*, sería un tanto apresurada para el caso de este barrio: en ninguna de mis visitas etnográficas al asentamiento sentí o percibí problemas que hicieran que me retirara del lugar por alguna situación que amenazara mi integridad. Si bien algunos testimonios revisados más arriba apuntaban a una dinámica conflictiva (por ejemplo la narrativa del Director del EBAIS que hablaba de la problemática de las pandillas), esos mismos testimonios terminan por referenciar a Guararí como una comunidad “linda” y “tranquila” (Director del EBAIS, Socióloga del ATAP, etc.) sobre la que se han construido una serie de imaginarios que tienden al exceso.

Es decir, la perspectiva de Wacquant que habla de que “la violencia y la criminalidad son a menudo los únicos medios de que disponen los jóvenes de origen proletario para acceder a una existencia socialmente reconocida” (Wacquant, 2007: 47), es debatida por el caso de los chicos en cuadrillas de Guararí, primero, porque no todos ellos son pobres (como pareciera inferir Wacquant para el caso de los guettos), y segundo, porque Guararí es una comunidad con algunas posibilidades más allá del robo, las drogas y la criminalidad. En este espacio hay un colegio (secundaria), dos escuelas (primarias), un centro de salud altamente eficaz (EBAIS), servicios de transporte público expedito, un hospital público (de los mejores de la región centroamericana) y otros servicios que hablan de un abanico de posibilidades que no reducen el horizonte de sentido juvenil a una o dos decisiones.

Me parece entonces que existen otras lecturas posibles para la violencia desarrollada por estos jóvenes en cuadrillas; creo, con Valenzuela (2009), que muchos de estos jóvenes de barrios urbano-populares (Valenzuela habla extensamente del caso de los cholos del norte de México y sur de los Estados Unidos), además de expresar una profunda adhesión al barrio, incluso desde una perspectiva dramática (“Guararí es mi vida”), “buscan siempre demostrar lo cabrón que se es” (Valenzuela, 2009: 204). Esto es, evidenciar quién es el más fuerte, el más “rata”; por eso, las palabras de Fabricio son altamente sugerentes: “yo robo por robar”.

En el capítulo siguiente me enfocaré en este conjunto de dinámicas que desarrollan los jóvenes en cuadrillas tendientes a reivindicar cierta violencia subjetiva condensada en lo que llamo “la ley del más malo”, es decir, una estética juvenil que renuncia a la reinención ética instituida, una forma de estancia en este mundo marcada por la subjetividad, pero ante todo por la creatividad.

CAPÍTULO III. ETHOS¹⁴⁹ CUADRILLERO Y FUERZA EMOCIONAL JUVENIL

En este capítulo se abordan algunas dinámicas juveniles tendientes a explicar parte del ethos cuadrillero. Esto es, el estilo estético y las disposiciones de los jóvenes en sus momentos de unión colectiva¹⁵⁰.

La intención de este apartado es visualizar parte del comportamiento y conducta juvenil a partir de sus escenificaciones, fundamentalmente nocturnas, y cómo estas situaciones construyen ideas específicas sobre la forma de ser de las cuadrillas. Estas dinámicas juveniles acontecen en las esquinas del barrio pero también suelen manifestarse en otros escenarios más allá de Guararí.

En la primera sección del capítulo se aborda la significancia de la esquina en las experiencias juveniles: cómo aprehenden los muchachos estos espacios y qué usos le dan, pero además, cómo construyen estos jóvenes dichas esquinas como lugares socioculturales.

En las páginas siguientes el lector y la lectora podrán encontrar diversas descripciones etnográficas imbricadas con referencias testimoniales y bibliográficas tendientes a profundizar empírica y teóricamente en diferentes acciones ceremoniales implementadas por las cuadrillas, me refiero a dinámicas como la “evolución” (mecanismo sociocultural tendiente a la solidaridad pero también al “agandallaje” juvenil), el “plante” (recolecta de dinero para la compra de ciertas sustancias), “luchas espontáneas” y “peleítas” (puestas en escena que sugieren una dinamización de la unión colectiva, de la noche), y otras situaciones juveniles como el viaje (hacia diferentes contextos del territorio nacional: conciertos, playas, discos).

Todas estas escenificaciones y narrativas cuadrilleras intentan dar respuesta a dos preguntas medulares: ¿qué dicen estas prácticas acerca de los jóvenes de Guararí?, y ¿qué significan estas dinámicas en la construcción de la experiencia cuadrillera?

Estas prácticas juveniles son imaginadas (por la institucionalidad y por lo mismos jóvenes) como contrapuestas a lo instituido, sin embargo, varios códigos éticos explícitos en dichos ceremoniales (como el no-abandono, la no-traición, la lealtad, la solidaridad, etc.) hacen pensar en algo distinto, más bien un retorno obsesivo a la Cultura como anclaje real e imaginario de las cuadrillas.

¹⁴⁹ Entiendo Ethos como lo entiende Geertz: “El Ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja” (Geertz, 1989: 118).

¹⁵⁰ Es necesario acotar que las prácticas cuadrilleras que se presentarán a continuación no resumen comportamientos rituales juveniles, antes bien, asemejan dinámicas ceremoniales. “Las conductas ceremoniales no nos remiten a nociones místicas, pero integran una red de conceptos sociales relevantes: ideología, estado, unidad nacional, paz, integración, entre otros. Su ejemplo paradigmático son las ceremonias cívicas: desfiles militares, homenajes a los héroes nacionales, inauguración de los Juegos Olímpicos. Los rituales en cambio sí apelan a nociones místicas” (Díaz, 1998: 185). Se podría agregar además que las conductas ceremoniales a diferencia de los rituales no implican un cambio en la perfilación ontológica del sujeto, éste no experimenta un tránsito o un pasaje a “otra forma de ser”, lo cual evidentemente no implica una subordinación de la ceremonia al ritual en términos de significación sociocultural.

Se expone también la temática de los “nuevos” que desean ingresar a la agrupación, acá se trabaja con diversa información etnográfica para formular que no existe un proceso espectacular (al estilo de algunos ritos de paso de las maras) para conferirle la aceptación al neófito, más bien se establecen un conjunto de situaciones espontáneas y ocasionales que son trascendentales en la “bienvenida” al “nuevo” (por ejemplo, la interacción cotidiana y constante con el grupo).

En este punto discuto con autores como van Gennep y Turner para problematizar este proceso de aceptación del “nuevo” que, según estos autores discurre por la triada separación-margen-agregación; finalmente, propongo una interpretación de esta dinámica del “nuevo” dirigida a una dialéctica identitaria, para lo cual me apoyo en Habermas.

En otra de las secciones de este capítulo y a partir de las dinámicas antes expuestas se hace referencia a cierta lógica juvenil que tiene que ver con el *Estar-juntos* maffesoliano, esto es, la construcción de una ética de la estética que, más allá de Maffesoli, redundando en una experiencia no sólo lúdica y hedónica de sacrificio del sujeto para dar paso a la colectividad, sino también, de procesos reflexivos y críticos desde las subjetividades de estos jóvenes cuadrilleros, la cual termina prefigurando una cercanía con lo instituido: la estancia de las cuadrillas en este mundo no reformula o deconstruye la institucionalidad, más bien, regresa a ella.

Con la metáfora “rata” (empleada por los y las jóvenes de Guararí, la cual advierte una inversión ideológica de la maldad en donde se reivindica la figura del “hombre malo” y con aguante), se advierte todo este proceso de reflexión asociado a lo lúdico de parte de los jóvenes, pero además, algo importante en las biografías de los muchachos: la violencia, parte esencial del mito fundacional del barrio y que es trascendental para la experiencia cuadrillera pues, desde ese lugar es que, en gran parte, los jóvenes construyen sus especificidades cotidianas. Esto lleva a plantear que la violencia es asumida y aprehendida de forma generacional (*vida cotidiana barrial*) por estos muchachos, quienes de manera creativa, la resignifican.

Finalmente y para terminar el capítulo, describo varias experiencias etnográficas vividas con estos jóvenes: el percance con los Garbanzos, el concierto con los Fabulosos Cadillacs y un viaje a la playa; estas tres situaciones, y las referidas más arriba, me servirán para respaldar en primer lugar, esta idea sobre la ética de la estética juvenil, pero sobre todo, dichas experiencias y dinámicas cuadrilleras me posibilitarán sostener, haciendo uso de los aportes de Geertz y Rosaldo, la idea de la *fuerza emocional juvenil* como una noción que intenta retomar estas prácticas sociales y dotarlas de densidad pero, sobre todo, de espontaneidad y emociones vitales; no todo en las vivencias juveniles es tensión y significación, los muchachos y muchachas también descansan (lo cual tiene ver con aquello que en el capítulo I refería como *fuerza barrial*).

Las esquinas y los muchachos

Footo Whyte (1971), en *La sociedad de las esquinas*, describe “la calle” (las esquinas y sus intersticios) como un escenario transcendental en la socialización de “los muchachos de la esquina”, un espacio auto centrado, el vértice de las actividades del grupo, los “muchachos de esquina” están unidos a ese lugar y pareciera que llevan inscritas en el cuerpo las especificidades del mismo (volveremos sobre esta idea del cuerpo en los párrafos finales del capítulo). “Las calles donde habían crecido eran su casa”, apunta Feixa en relación con “los muchachos de Whyte” (Feixa, 1998: 51).

En el caso de los chicos de Guararí, la esquina y la calle guardan una trascendencia notoria; vivencian y desarrollan sus lazos en estos espacios, que al final cobran vida a partir de la presencia juvenil, sin embargo, como se verá en apartados posteriores, la esquina termina siendo un lugar más en las aprehensiones de los jóvenes, el más significativo quizás, pero no el único.

Los chicos de La Milpa se reúnen todos los días en los alrededores de “la pulpería del chino¹⁵¹”. La esquina funge como el centro de operaciones de la cuadrilla, es ahí donde desarrollan la mayoría de sus actividades como grupo. La “esquina” de la “pulpería del chino”, como ellos mismos la llaman, guarda un sentido de trascendencia en la socialización de estos jóvenes, es el lugar de encuentro y reencuentro. En dicho espacio, la mañana, la tarde y la noche, empiezan a cobrar sentido colectivo.

Neutrón: *Diay mae es que allá [la esquina] abajo es rico.*

Mori: *Allá pasan carros, pasan “chiquitas” y uno les dice, “¿qué mi amor?”*

Neutrón: *Ahí de todo pasa.*

Mori: *Aquí no pasa [una de las alamedas del barrio]...*

Neutrón: *Aquí no pasa. Mae, como que allá abajo hay más ambiente.*
(Entrevista grupal con jóvenes de La Milpa, 14 de enero de 2009).

La esquina comporta un espacio lúdico para los jóvenes. Este énfasis en la vivencia hedónica está estrechamente relacionado con lo que Maffesoli (2009) llama el *glutinum mundi*, el pegamento universal, la argamasa que permite la conjunción social. Es la manifestación del *estar-juntos* en un espacio preciso que es simbolizado como propio y que se recubre de la presencia extática juvenil.

“La esquina” es un espacio socialmente convencional como cualquier esquina de cualquier barrio herediano.

¹⁵¹ Tienda del chino. Comercio propiedad de una persona de origen chino.

Hay viviendas alrededor que se encuentran protegidas por rejas, varias de las paredes externas de estas casas, así como la fachada de la “pulpería del chino”, se encuentran grafiteadas, los chicos del barrio han dejado sus marcas ahí. Estas casas están habitadas por personas adultas y jóvenes (muchos de ellos en edad colegial), varios de estos muchachos tienen mínima relación con los chicos de la cuadrilla, el contacto se limita a encuentros cotidianos ocasionales, esto debido, según algunos muchachos de la barra, a que los papás no los dejan juntarse con la “pelota”. Entonces estos chicos, protegidos por sus padres de la acción de la cuadrilla, salen de sus casas, se dirigen al colegio, trabajo o a determinada actividad y retornan a sus hogares sin quedarse en la esquina. Entre ellos y los chicos apostados en la esquina media, únicamente, un fugaz saludo que funciona como reconocimiento, o bien, una moneda (solicitada por los cuadrilleros) que sirve como una especie de control aduanero no sólo para los jóvenes que no integran estas agrupaciones, sino para los vecinos en general.

Al frente de la “pulpería” hay una parada de autobuses, los cuales transportan a la gente que necesita viajar hacia el centro de Heredia o hacia San José (ciudad capital). La calle que pasa en frente de este comercio es la única oficial que comunica a La Milpa con Guararí, es decir, este espacio en un sitio de tránsito constante de personas, lo cual es aprovechado por los jóvenes de la barra para desarrollar ciertas actividades (como la evolución) pero además, esta esquina tiene la particularidad de ser un punto estratégico para los jóvenes.

La esquina se ubica justamente en una especie de loma que permite observar la llegada de “sujetos de la sospecha” desde unos 300 metros (3 cuadras) de distancia. Estos “sujetos de la sospecha” serían miembros de barras contrarias de Guararí y los policías (quienes regularmente llegan en sus patrullas).

Esta lógica de ubicarse en sitios estratégicos implica una dinámica de defensa grupal, de poder implementar una postura defensiva, o bien, ofensiva, en contra del enemigo que se acerca al territorio de la cuadrilla.

Este proceder, de los muchachos de La Milpa, recuerda el posicionamiento estratégico de los poblados precolombinos en Mesoamérica, los sitios arqueológicos tanto en Costa Rica y México (por citar dos casos) eran construidos (en etapas tardías fundamentalmente; por ejemplo, el epiclásico mexicano) en lugares “especiales” (montículos, montañas) desde los cuales los pobladores del grupo en cuestión tenían la posibilidad de avizorar la llegada del enemigo y de esta forma tomar una posición colectiva defensiva u ofensiva.

Nosotros matizamos aquí con la gente de la pulpería, yo más y mi hermano, lo que pasa es que después nos fuimos para abajo, todos para abajo, al del chino; ahora, pero antes estábamos aquí parqueados ya entonces nosotros...

[¿Entonces por qué se fueron para abajo?]

De un pronto a otro nos fuimos para abajo, así también por eso, porque unos patinaban... Entonces unos chiquillos, que patinaban abajo por eso. Pero fue así, cosa de una semana para que todos quedáramos ahí abajo, fue rápido, la vara, no sé, igual con nosotros hay gente de arriba, a veces muchachos que viven arriba prefieren estar aquí abajo... (Sofi, joven de La Milpa).

Este espacio barrial y sus paredes (“pulpería del chino”), que conforman un vector arquitectónico que es testigo silencioso de las dinámicas juveniles, está recubierto por grafitis, goma de mascar, escupitajos y glucosa nasal solidificada por la acción inexorable de los días soleados, señas de la presencia juvenil que se encuentra asimétricamente distribuida a lo largo de unas paredes que el “chino” ya se cansó de limpiar y pintar (como referencian los jóvenes).

Según conversaciones con los jóvenes de La Milpa sobre el “chino”, hubo un tiempo en que les obsequiaba hasta 6 litros de cerveza con la condición de que se alejaran de la esquina, pues los clientes dejaron de llegar a consumir al mini súper porque tenían que pasar en medio de la conglomeración de jóvenes.

La estrategia del “chino”, como era de suponer, no funcionó. Los jóvenes de la cuadrilla se tomaban los 6 litros de cerveza en otro lugar y, después de dicha ingesta, regresaban al mismo punto, con el desagrado del comerciante que veía que su inversión no había logrado el éxito esperado en las subjetividades de los jóvenes.

Es una noche de febrero de 2009, los vientos alisios aún se sienten en el barrio. Las inexorables manecillas del reloj apuntan cerca del octavo peldaño. La noche está un poco caliente, pero la brisa refrescante aliviana los minutos y las horas de las humanidades presentes alrededor de la esquina. Los jóvenes visten ropa cómoda, *shores*, camisetas, sandalias o tenis, gorras y, algunos, pantalones estilo *jeans*.

Flaco interpela a un hombre de mediana edad que ingresa a pulpería, “¿Qué me dice culo?”, este sólo atina a levantar la mano y esconderse entre los estantes del comercio... “Ja ja ja... ¡Culo!”, dice Mori... “¡Cómo le van a decir culo!”, vocifera Leo. Yo, con una sonrisa cómplice, nada más disimulaba mis intensas ganas de reír.

Mori, con su celular, pone música. Las canciones predilectas son las de *reggaetón* y *dancehall*. “Mae ponga aquella, la que pusieron aquel día en Oxígeno”, le dice Coca a Mori. Este último, después de un breve momento de meditación, para dirimir con su propio yo si hacía caso al sutil mandato, decide obedecer.

Coca empieza a bailar y a cantar en su mal inglés, se dirige a Mori y le dice: “Gracias mae”, mientras continúa entregado al éxtasis del ritmo provocado por la canción en cuestión.

Alguna gente del barrio que pasa cerca de los jóvenes se queda observando, otros simplemente transitan para sus destinos sin detenerse ni poner atención a lo que sucede en aquella

esquina del barrio. Los jóvenes llaman la atención de unos pocos, pero para muchos pareciera que la presencia cotidiana y sistemática de la cuadrilla ya hizo de los jóvenes sujetos familiares que simplemente están ahí: conciencia inmediata del otro.

Mientras algunos jóvenes juegan a las *peleítas*, otros se dirigen hacia el sector más oscuro de la banqueta, para fumarse un cigarrillo de marihuana. Cuando Mori y Nené observan que este grupo de jóvenes se dirige hacia el sector más oscuro de la banqueta, deciden seguirlos. “Mae, vámonos, no se quede ahí”, me dicen. Los acompaño.

Ese sector oscuro de la banqueta tiene la función expresa de anonimato: que los vecinos no sepan quién es quién en medio de la oscuridad. Efectivamente, no se distingue quién es quién pues las sombras nocturnas impiden una clara visibilidad, pero bueno, los vecinos ya saben quiénes son los jóvenes que integran la cuadrilla; las siluetas juveniles son reconocidas y por ende es sencillo identificarlos, las formas y sus atuendos son reconocidos y por tanto funcionan como delatores de la individualidad en medio de la *masa*.

Ernesto y Gabriel están enrolando; mientras los demás están a la expectativa. Gabriel prende el puro e inmediatamente después de unas dos o tres “jaladas” (“toques”) del mismo, lo empiezan a circular entre los presentes.

El que está antes de mí es Mori, quien con voz entrecortada por aguantar el humo dentro de sus pulmones, me dice, “¿Qué mae se va a pegar¹⁵²?”, y yo... Me pegué... Una, dos y tres “jaladas” tratando de hacer exactamente lo que veía. Acto seguido, pasé el puro a “Chito”, que era quien estaba junto a mí a la derecha (o quizás a la izquierda, en esos trances suelen ocurrir ciertas lagunas mentales que no viene al caso explicitar).

Después del puro, que duró algunos minutos cuando mucho, nos dirigimos de nuevo a la esquina, la zona más iluminada de la banqueta. Es sugerente percatarse la manera en que los jóvenes se apropian del espacio, por ejemplo, los espacios iluminados y los espacios oscuros y cómo hay toda una racionalización y aprehensión de las conductas que pueden desarrollarse a la luz y otras que, necesariamente, deben de llevarse a cabo en la oscuridad (clandestinidad).

“La esquina” es conocida y reconocida, es el espacio “seguro” en dónde los chicos vivencian sus horas al margen de sus dinámicas sociales y culturales. Conocen los micro-espacios que componen “la esquina”, lo cual les da una especie de sensibilidad, vía filiación, que los hace sentirse en confianza, es como si “la esquina”, sus sectores sombríos y los claros, fungieran como un espacio de suspensión de ciertas normas sociales y culturales. Es un lugar resignificado por ellos en donde son permitidos un conjunto de excesos que no pueden realizarse en otro espacio del barrio, al menos no con la sensación de ese carácter inexpugnable con que se llevan a cabo en ese

¹⁵² Hacer uso del cigarrillo.

lugar. Por eso el lugar tiene un uso simbólico de reincidencia, las prohibiciones son desestimadas; este espacio refiere un retorno constante, pero más que el retorno al espacio (la materialización física del acto) es la inmanencia significativa del acto de regresar a pesar de las obstaculizaciones oficiales en algunos casos:

Neutrón: *A veces lo ponen a caminar¹⁵³ a uno allá en la esquina pero unos nada más agarran por un lado y otros por otro y luego la patrulla jala y luego nos volvemos a poner en la esquina, nos volvemos a reunir, digamos nos requisan y llega un mae le dice “Pónganse a caminar”, entonces tal vez un mae le dice “Mae, jale al chante mío”, y tal vez otro le dice “Mae, jale por allá”... Y le preguntan “¿Dónde vive usted?”; “Allá abajito”, y le damos la vuelta a la cuadra y volvemos a la esquina...*

[¿Por qué la ley los quita de ahí?]

Neutrón: *Diay porque dicen que no quieren ver gente en las esquinas.*

Mori: *Sí, no quieren ver gente en las esquinas.*

[¿Pero las esquinas son públicas?]

Neutrón: *Sí, pero esos maes son unos invivibles.*

Mori: *Sí sólo porque ven una pelota dicen que están haciendo maldades.*

Pipo: *Es que fumamos mota ahí, entonces ya nos tienen colorados¹⁵⁴, o fuman o toman...*
(Entrevista grupal con jóvenes de La Milpa)

La esquina es *el lugar* de sentido para los jóvenes agrupados en cuadrillas, fungiría como el espacio identificadorio en donde se consume la socialización cotidiana con los homólogos. *El lugar* emerge a partir de la acción y actividad juvenil y cobra relevancia en tanto los sujetos se la otorgan, por eso, la esquina no es cualquier lugar de la arquitectura barrial, la esquina comporta un panorama casi dramático en la existencia juvenil: “*Sí mae, así es la vara, mae y yo no sé qué piensan los vecinos de la gente* [acepción que en este contexto significa “la cuadrilla”], *ya, nosotros... Aquí vivimos y nadie nos va a sacar*” (Neutrón, joven de La Milpa).

La sentencia de Neutrón es sugerente en el sentido de la apropiación y el derecho del uso del *lugar* que ha sido aprehendido como suyo, de la cuadrilla. El discurso muestra un empoderamiento del sujeto a partir de la resignificación de la esquina: el uso del *lugar* hace posible el asumirlo como propio.

Las clases inician a las 6pm. El Colegio Nocturno Carlos Meléndez Chaverri se colma de muchachos y muchachas en unas instalaciones utilizadas para dos propósitos: en las mañanas y tardes funge como escuela primaria y en las noches recibe a jóvenes que han desertado del sistema educativo diurno (secundaria), o bien, que no han logrado integrarse al sistema educativo “formal” por otros factores (trabajo, situación económica, etcétera).

¹⁵³ Orden expresa, eminentemente policial, que los exhorta a retirarse del lugar.

¹⁵⁴ Identificados.

La actividad nocturna del Colegio hace que varias cuadrillas se reúnan en las afueras de las instalaciones. Una de esas cuadrillas está conformada por jóvenes de diferentes barrios de Guararí: La Lucía, Lilliam Sánchez, El Roble, Plan Piloto, etc., excepto, claro está, de La Milpa.

Al igual que los chicos de La Milpa, estos jóvenes se reúnen en un espacio resignificado y aprehendido a partir de las actividades nocturnas que realizan en *el lugar*: peleítas, consumo de alcohol y otras drogas, etcétera.

Estos chicos del Cole son jóvenes de distintos estratos sociales: algunos trabajan, otros estudian y, los menos, se esfuerzan por realizar ambas actividades.

En las noches escuchan música, todos en el mismo lugar, aprovechando que uno de los jóvenes trae un *iPod* con sus respectivos parlantes (bocinas)... “Mae póngase Manuel Santillán el León de [Fabulosos] Cadillacs”, se deja decir Fabricio... “No no”, interrumpe Cucho, “Mejor póngase algo de roots”.

Para ese momento, alrededor de las 7pm de una cálida noche de abril de 2009, Cucho ya estaba borracho; alcoholizado como estaba, pedía a gritos “Roots, roots y más roots”. El joven del *iPod*, Carlos, decide complacer la petición obstinada de Cucho y en los parlantes se escucha una pieza de Los Cafres.

Fabricio se resigna a escuchar lo solicitado por Cucho, aunque no le desagrade la canción que escogió Carlos. Cucho canta. No se le logra entender absolutamente nada. Es como si estuviera recitando una canción en un idioma desconocido, parece que el guaro¹⁵⁵ ha hecho su efecto en la entonación del entusiasta amenizador de la noche.

Después de esta canción siguió una de metal a solicitud expresa del dueño del *iPod*, quien, con el consabido movimiento de cabeza (head-banging) característico de quienes oyen o escuchan este tipo de música, empieza a recitarla, este sí, en “buen” inglés.

Cucho se retira a su casa completamente ebrio. Se despide del grupo y dirigiéndose hacia mí me dice: “Mucho gusto mae, ¿mañana lo veo?”, y yo, “Claro güevón, aquí caigo en la noche”.

Fabricio, entre tanto, se dirige hacia una de las esquinas cercanas al colegio. Se le unen Carlos, Mechas, Pablito y Memo. Antes de dirigirse a la esquina, Macho me dice: “Mae, ¿usted fuma mota? Y yo respondo con una pregunta estúpida: “¿Van a fumar?”, Fabricio no se abstiene del sarcasmo y me dice “¡No güevón, vamos a barrer la esquina!” Y yo, atiné a reírme aún más estúpidamente.

Los acompañé a la esquina debajo de un árbol, una zona igual que la descrita anteriormente: oscura. Éramos seis, pero al ratito se acercaron dos muchachas que suelen, esporádicamente, compartir con la pelota durante ciertas horas de la noche. Carlos saca el puro ya

¹⁵⁵ Aguardiente costarricense.

enrolado, lo enciende y la dinámica es la misma: la luz roja de la marihuana quemándose resalta en la oscuridad, mientras nos entregamos a la dinámica ritualizada de la circulación del puro.

Al puro le faltaban a lo sumo unos dos jalones para que su vida útil expirara, en ese momento, en el Colegio, tocan al recreo grande¹⁵⁶, Fabricio se sobresalta y de inmediato se incorpora y se dirige hacia la malla que divide el espacio público (banqueta) del escenario institucional. Espera a alguien. De pronto, del pasillo contiguo a la malla se divisa la figura de una joven, cabello largo y lacio, de textura delgada, que se aproxima al lugar donde Fabricio la espera. Ya no logro escuchar lo que se dicen, y creo que eso escapa al interés de la implementación etnográfica. Fabricio se transporta con “su chica” hacia un mundo paralelo, mientras nosotros seguimos en la dinámica nocturna.

Cuando vuelvo la cabeza hacia el grupo, veo que Memo y Mechas dirigen sus miradas atónitas hacia dos chicas que recién salen del Colegio (dos muchachas que, según mi opinión y que no era diferente a la de estos dos jóvenes, eran por lo demás llamativas debido a su belleza) y escucho que entre sí se decían: “Es que ve mae, esa es la vara del cole, ¿no ve qué güilones¹⁵⁷!”

Además de la socialización entre “compitas” de la cuadrilla y del consumo de alcohol y otras sustancias en este espacio localizado en los alrededores del Colegio Nocturno, los muchachos tienen otra motivación que los hace agregarse: el cortejo y la posibilidad de interactuar con las chicas del Colegio (que no son pocas). En este sentido, la escenificación nocturna adquiere dimensiones diferenciadas según los ciclos del Colegio: cuando la institución educativa está en lecciones los muchachos permanecen tranquilos, tomando o fumando, se dan las clásicas *peleítas* entre ellos y escuchan música, pero cuando el timbre suena para dar aviso del inicio del recreo, la situación cambia. Los muchachos se exaltan y cambian su postura, el cortejo se impone.

Lo sugerente de estas escenificaciones en la esquina es que éstas implican, más que un punto de encuentro, un espacio de identificación y pertenencia fuertemente simbolizado, con un arraigo sustantivo para los chicos y las chicas en cuadrillas, quienes son los que le dan sentido a la arquitectónica del lugar.

Augé define el lugar como un espacio “fuertemente simbolizado, es decir, que es un espacio en el cual podemos leer en parte o en su totalidad la identidad de los que lo ocupan, las relaciones que mantienen y la historia que comparten. Tenemos todos una idea, una intuición o un recuerdo del lugar entendido de esta manera”, además, es un espacio en donde cada uno se “reconoce en el idioma del otro y hasta en los silencios, en donde nos entendemos con medias palabras”. Es, en síntesis, “un universo de reconocimiento, donde cada uno conoce su sitio y el de los otros, un

¹⁵⁶ Suspensión de lecciones que dura entre 15 y 20 minutos y que se hace generalmente al intermedio del horario lectivo para que el estudiantado tome un descanso.

¹⁵⁷ Güila: muchacha.

conjunto de puntos de referencias espaciales, sociales e históricos: todos los que se reconocen en ellos tienen algo en común, comparten algo, independientemente de la desigualdad de sus respectivas situaciones” (Augé, 2010: 4).

En el decir de Augé, hay una preocupación constante por dar sentido al espacio en términos sociales y relacionales, por vincular esos resquicios de interacción con procesos simbólicos que describen sinergias que dan sentido referencial a los espacios desde las subjetividades en el lugar (esquinas en este caso), esto es, que en sus relaciones en la vida cotidiana barrial se pueden leer la identidad y la historia.

El autor antepone esta categorización de *lugar* a la de *no lugar*, es decir, espacios en donde estas lecturas relacionales, identitarias e históricas, no son posibles; según Augé, estos *no lugares* de la sobremodernidad (exceso de modernidad), son cada día más numerosos, ejemplo de ello son “los espacios de circulación como las autopistas, áreas de servicios en las gasolineras, aeropuertos, vías aéreas, también, los espacios de consumo como los súper e hipermercados, cadenas hoteleras y los espacios de la comunicación como pantallas, cables, ondas con apariencia a veces inmateriales” (Augé, 2010: 5).

Para Augé, en estos no lugares no se inscriben relaciones sociales duraderas; describe el autor: “en la soledad de los no-lugares puedo sentirme un instante liberado del peso de las relaciones, en el caso de haber olvidado el teléfono móvil. Este paréntesis tiene un perfume de inocencia (en francés se puede jugar con la palabra “no-lugares”), pero no nos imaginamos que pueda prolongarse más allá de unas horas” (Augé, 2010: 5).

Pareciera que Augé le resta importancia relacional e histórica a los *no-lugares*, sometiéndolos a una dimensión efímera y transitoria que pareciera les es consustancial, es decir, desde esta perspectiva un espacio transitorio como una esquina en un barrio de Guararí tendría los componentes necesarios de un *no-lugar*: es anónima, circulatoria, poco o nada referencial e inscribe relaciones fugaces intrascendentes, sin embargo, el autor se apura en establecer una aclaración muy necesaria:

Es necesario aclarar que la oposición entre lugares y no-lugares es relativa. Varía según los momentos, las funciones y los usos. Según los momentos: un estadio, un monumento histórico, un parque, ciertos barrios de París no tienen ni el mismo cariz, ni el mismo significado de día o de noche, en las horas de apertura y cuando están casi desiertos. Es obvio. Pero observamos también que los espacios construidos con una finalidad concreta pueden ver sus funciones cambiadas o adaptadas. Algunos grandes centros comerciales de las periferias urbanas, por ejemplo, se han convertido en puntos de encuentro para los jóvenes que han sido atraídos, sin duda, por los tipos de productos que se pueden ver (televisión, ordenadores, etcétera, que son el medio de acceso actual al vasto mundo); pero, más aún, empujados por la fuerza de la costumbre y la necesidad de volver a encontrarse en un lugar en donde se reconocen. Finalmente, está claro que es también el uso lo que hace el lugar o el no-lugar: el viajero de paso no tiene la misma relación con el espacio del aeropuerto que el empleado que trabaja allí cada día, que encuentra a sus colegas y pasa en él una parte importante de su vida. La definición del espacio está, en consecuencia, en función de los que viven en él (Augé, 2010: 6).

La pregunta que se le puede plantear a Augé es si la definición del lugar depende del uso que le dan las personas, es decir, está en función de los y las que viven en él. ¿Para qué la diferenciación entre *lugar* y *no-lugar*?

Lo que intento destacar acá es que, en el caso de las esquinas de un barrio como Guararí, éstas ya fueron dotadas de sentido por agrupaciones de jóvenes que las frecuentan, que le dan sentidos relacionales e históricos, en fin, que las simbolizan como *lugares*; ahora bien, es comprensible que dichas esquinas no signifiquen lo mismo para otras personas del barrio, pero esto no sugiere que pierdan su sentido relacional o que sean efímeras en su identificación, al contrario, una esquina, que según la prescripción de Augé podría ser un *no-lugar*, además de punto de encuentro (no sólo juvenil), representa un punto de orientación y de tránsito que conlleva cierto nivel de trascendencia para aquéllos que cotidianamente transitan por estos espacios. En un barrio no existen *no-lugares*, pues cada segmento urbanístico representa un conjunto de situaciones que integran las memorias colectivas: la parada del bus, la calle y carretera, el teléfono público, la esquina, la pulpería, etcétera.

En la siguiente sección empezaré a describir y discutir sobre algunas de las dinámicas socioculturales llevadas a cabo por las cuadrillas (algunas de ellas desarrolladas en el barrio y sus esquinas), la intención es emplazar a los jóvenes en cuadrillas en sus mundos de sentido a partir de una serie de recuentos etnográficos.

La “evolución” y el “plante”

Eran aproximadamente las 7pm, de una fresca noche de abril, cuando llegué a La Milpa. Llegué en el carro de mi hermana, con un poco de ansiedad pues pensaba en la respuesta que este acto de llegar en auto iba a ocasionar en los jóvenes del barrio. Durante las visitas previas nunca había llegado en vehículo, siempre arribé al lugar por medio del transporte público, modalidad bus.

En la esquina del chino estaban Flaco, Nené y Neutrón. Al llegar justamente a la esquina donde ellos estaban, me preguntan: “¿Qué mae, y esa nave es suya?”... “No maes, de mi hermana, me la prestó para venir”, contesté yo. “Ah mae, qué pura vida compa”, interpeló Neutrón.

Estábamos conversando sobre lo acontecido durante el día. Los discursos de los muchachos acusaban cierta monotonía en sus expresiones sobre la esquina y la vivencia cotidiana... “Diay mae, agüevados¹⁵⁸... achantados¹⁵⁹ aquí”, decía Mori.

¹⁵⁸ Con pereza.

¹⁵⁹ Sentados.

El día había transcurrido sin mayores sobresaltos, a un ritmo un poco letárgico para el imaginario juvenil que ansía un poco más de dinámica imprevista que recargue las fibras sensibles de lo extático juvenil, desorden, caos, etcétera.

Es importante destacar que las vivencias juveniles discurren más por estos momentos letárgicos o “agüevados”, momentos alejados de un carácter significativo o trascendente para los muchachos; el advenimiento de momentos dinámicos o extáticos suelen ser representativos y vividos con suma intensidad de parte de la cuadrilla que siente una especie de liberación de energía contenida cuando estos momentos ocurren.

Después de aproximadamente 30 minutos de conversación con los muchachos en aquella esquina, Flaco me dice, “Mae, vamos a darnos una vuelta en la nave”... “Una vuelta ¿dónde?”, pregunté, más por indecisión que por otra cosa. “Diay mae, por ahí, Lagos, Guara, por ahí...” insistía Flaco. Después de pensarlo (o hacer que pensaba pues obviamente terminaría dando la “vuelta” con ellos) unos segundos, le dije, “Ok, vámonos”.

El vehículo era un *Geo tracker* modelo 1992 con capota, lo cual resultaba ser muy atractivo para los jóvenes por la posibilidad de “descapotarlo” y sentir la brisa pegar en sus caras, o bien, el atractivo de ser vistos (por otros) en dicho carro.

Flaco se sentó adelante, a la par mía. Mori, Neutrón y Nené atrás, cada uno con una lata de cerveza recién abierta para empezar a “matizar” la noche.

El carro, para los jóvenes, era una novedad que les permitía evadir la monotonía de los momentos colectivos en la esquina; una especie de mecanismo que interrumpía la dinámica diaria para dar paso a momentos de exaltación que se vivencian de diferente manera. El auto significaba una manera de transgredir el tiempo cotidiano de la agrupación, soslayar lo tautológico de los momentos ordinarios y fundar un periodo, un momento alternativo cargado de fugacidad pero también de significancia. El carro, cual objeto imaginario de satisfacción momentánea, funcionaba como escape del ritmo predecible de la noche.

El hecho de reunirse en la esquina durante todas las noches implica la búsqueda de momentos de placer y satisfacción grupal (el carro, y lo que este implicaba para los jóvenes, funcionó como uno de esos momentos). Esto es, los jóvenes se reúnen mediando entre ellos y la realidad inaprehensible y desconocida la promesa implícita de lo novedoso, la experimentación de situaciones nuevas y diferentes que de alguna forma dinamicen el ritmo de la noche.

Es la búsqueda de lo “nuevo” que tiene que ver con lo pasional (Maffesoli, 1996) y el carácter hedónico colectivo, lo que Maffesoli llama “nuevas sensibilidades” de la contemporaneidad. La búsqueda de lo que en ocasiones está más allá de la esquina y su tiempo monótono, algo así como la vivencia del riesgo constante como forma de “escapar” fugazmente de la realidad ordinaria.

“Ahora sí compas, ¿pa’ dónde vamos?”, dije yo con vos de poder por la autoridad tácita conferida por estar al volante. “Diay mae, la pura verdad vamos y nos damos una vuelta a Guara”, se atrevió a decir Mori. “¿Pero no que tienen broncas con la gente de Guara?”... “Diay sí”, dice Flaco, “pero en carro no nos dicen ni picha esos maes”. El carro para Flaco funcionaba como una especie de mampara imaginaria que instituía una especie de anonimato, por medio del cual, los jóvenes podían transgredir un espacio para ellos prohibido. La “violación” del espacio del Otro era posible a partir del artificio construido alrededor del vehículo.

El meollo del asunto es que el artificio no dejaba de ser imaginario. Si los chicos de Guararí se percataban de la intromisión de los jóvenes de La Milpa en el territorio simbolizado como propio, el que iba a tener serios problemas era yo y el carro de mi hermana, porque podían emprenderla en contra del auto con el afán de castigar a los infiltrados. Nunca sucedió algo siquiera parecido a lo que yo temía esa noche.

Esa noche fuimos a La Radial, Guararí, pasamos por La Lucía, La Lilliam Sánchez, El Roble y de nuevo a La Milpa (ver mapa 3). La “vuelta” tardó más de 30 minutos. Durante ese tiempo los muchachos me referenciaban, como cartografía imaginaria, los lugares que yo no conocía.

“Vea mae”, me decía Mori cuando llegamos a La Radial, “¿ve esa cuenca? Ahí están las ventas de drogas aquí, todo mundo sabe que ahí es donde venden y que ese es un *bunker*, hasta la ley sabe pero se hacen lo majes¹⁶⁰”.

Mientras tanto, y sobre la misma zona de venta de drogas, Flaco me decía, “Yo ahí ni a putas me meto”, “¿Por qué?”, pregunté... “Porque es una bronca ahí, es peligrosísimo”, contestó Flaco de forma inmediata.

La misma sensación de peligrosidad e inaccesibilidad surgió de la voz de los jóvenes cuando pasamos por ciertos sectores de La Lilliam Sánchez, El Roble y La Lucía en Guararí, “Mae aquí es una bronca, ¿no ve? Oiga pero ni a putas entro...”

Lo sugerente de esta imposibilidad de acceso al espacio construido socialmente como peligroso es, precisamente, el imaginario subyacente sobre la violencia barrial. Existe el gran barrio (Guararí) y dentro de él pequeños barrios (La Lucía, La Radial, La Lilliam y los demás) sobre los cuales gravitan construcciones diferenciadas de violencia según los niveles con los que esta opera dentro de los lugares.

Para los chicos de La Milpa, sectores como la Lucía significan espacios problemáticos con manifestaciones de violencia y peligro mucho más acentuadas que en sus propios territorios; ahora bien, si se le preguntara a un joven de Guararí acerca de la peligrosidad de La Milpa, probablemente haría la misma referencia a la violencia pero desde la otra “acera”.

¹⁶⁰ Tontos.

¿Qué es lo que está funcionando en esta definición de barrios más peligrosos que otros dentro del gran barrio (Guararí)? Por un lado, está la necesidad de separarse o sustraerse del estigma con que se generaliza al gran barrio (violencia, peligro, drogas, homicidios, etc.) en un intento sociocultural que denota cierto mecanismo de defensa: “Ellos (los Otros, el no-barrio) son los malos. Nosotros (en consecuencia mi barrio) no somos así”.

Este artificio hace posible la existencia en el lugar específico, es decir, despojar al contexto de su consustancial violencia extrema y trasladarla al espacio del Otro, es una manifestación de “aquí es posible vivir, puesto que aquí vivimos”, recordando el mensaje de Nietzsche (“en este mundo es posible vivir, puesto que aquí vivimos”).

Los límites físicos prácticamente no existen en Guararí (solamente el río que separa La Milpa de Guararí) sin embargo, emergen otro tipo de límites dados por las construcciones de violencia y peligrosidad dentro del mismo barrio, estas son las fronteras simbólicas, espacios delimitados y claramente “ajenos” a las experiencias de los que se imaginan “afuera” de las mismas (el no-barrio).

Estos desplazamientos en auto con los jóvenes por los alrededores del barrio (y del no-barrio), funcionaban como recorridos anecdóticos en donde se hacía manifiesta la construcción de un mapeo imaginario de los lugares dentro del no-barrio y la especificidad de cada uno de ellos: lugares accesibles, inaccesibles, con niveles altos de peligrosidad o, más bien, “tranquilos”.

Los jóvenes están en constante movimiento y desplazamiento, su *ethos* está conformado por una especificidad dinámica que advierte diversos resquicios de construcción de pertenencia e identidad, en este sentido, hacer únicamente etnografía de la esquina es perderse un conjunto de lugares transitados por los jóvenes a partir de los cuales se pueden “rastrear” referentes imaginarios de construcción simbólica juvenil.

Los jóvenes no sólo se desplazan en vehículo dentro del barrio, su principal forma de movilización es a pie. Así logran conocer los senderos y diferentes trayectos dentro del espacio sociocultural. Son grandes conocedores de rutas alternas y espacios prohibidos que sólo ellos identifican.

Rutas utilizadas como escondite, como escape de la policía, etcétera, que son simbolizadas y aprehendidas de manera diferente en relación con el resto de la comunidad: los jóvenes logran dotar a esas rutas de algo más que de un simple tránsito pasajero.

Ahí se visualizan. No es solamente la calle, la esquina, el bus parqueado en el parquecito, la casa del vecino “sapo”, el “play¹⁶¹”, el árbol enorme ubicado cerca de la casa de Flaco y Sofi, el *bunker* en la cuenca, el “Cole”, etc., es la fusión de esos lugares y la experiencia *profunda* juvenil.

¹⁶¹ Parque comunal pequeño de entretenimiento infantil.

Esos sitios serían “nada” sin la presencia humana, son los jóvenes los que dotan de significado a sus lugares y esos lugares ofrecen respuestas a las inquietudes contextuales de los jóvenes, creándose referencias geográficas, pero también culturales.

El perfil urbanístico y arquitectónico se agota en la frialdad de los muros y las calles. El lugar sin gente es un verdadero no-lugar (lo cual fue olvidado por Augé, 1994 y 2010 –*el lugar sin gente*–). Sin vida, ese no-lugar está destinado a ser vacío, a ser “nada”. La gente, lo humano, dota de significado sociocultural al espacio... Por eso los trayectos y rutas de sentido son elementos de aprehensión antropológica, las calles, casas, edificios y muros (urbanísticamente hablando) conforman tareas para técnicos.

Al igual que los jóvenes de La Milpa, los chicos del “Cole” se desplazan al interior del barrio fundamentalmente a pie. Su estancia en los alrededores del Colegio Nocturno está determinada por los ritmos de la institución educativa (de 6pm a 10pm). Después de este horario algunos se dirigen a sus casas, otros, sin embargo, se trasladan hacia diferentes escenarios.

Esta constante movilidad cuadrillera es analizada por una vecina de Los Sauces:

(...) arriba hay como unos tubos, como de cemento ¿verdad?, entonces ellos se ponen ahí, en toda, casi siempre en las esquinitas, en esa esquina o saliendo de las alamedas, cada entrada hay como en todas las alamedas hay, hay personas juntas que se ponen a eso, en las madrugadas hay un banca, entonces se ponen a fumar en la banca... o andan dando vueltas por todo el barrio. En Guararí, cerca del súper... por el salón comunal. Y en lo que es Villa Paola, andan por todo lado (Vecina joven Palacios).

Viernes 15 de mayo de 2009. Noche calurosa. Caía una tenue llovizna sobre Guararí y gran parte de la ciudad de Heredia. Los estudiantes del “Cole” recién entraban a clases. Nosotros, afuera de las instalaciones, veíamos cómo llegaban los buses que transportaban a las muchachas y los muchachos pertenecientes a la institución educativa (aunque una buena parte de la población estudiantil reside en Guararí).

En realidad eran muchos los buses que hacían parada en frente del “Cole”, movilizándolo no sólo a los estudiantes, sino también, a los vecinos y las vecinas que se trasladan a sus hogares después de una jornada más de trabajo en las afueras de Guararí. Un promedio de 4 ó 5 buses por hora, lo cual es realmente significativo en términos de la demografía del lugar.

La movilización constante de gente no inmuta a Fabricio ni a Cucho quienes, a la par mía, veían pasar a las personas mientras entre ellos circulaba una pacha¹⁶² de guaro. Cucho ya estaba, como era costumbre, en un estado avanzado de intoxicación alcohólica, o bien, como el mismo Fabricio decía, estaba “hasta la pura picha”. Por su parte, Fabricio estaba “matizado¹⁶³”.

¹⁶² Cuarto de litro.

¹⁶³ Inicio de la ingesta alcohólica donde los “tragos” apenas están haciendo efecto.

Las horas pasaban rápido, me parecía que el ritmo era acelerado o bien frenético, quizás por las manifestaciones de éxtasis de los jóvenes bajo los efectos del alcohol y el ritmo delirante de la música que se escuchaba a lo largo de la cuadra.

Los muchachos escuchaban sus canciones y el tránsito de sustancias se repetía: “¿Qué mae, un traguito pa’ matizar rata?”, me decía Fabricio.

El alcohol que consumían era de una calidad cuestionable¹⁶⁴, su nombre era “Vikingo”, nunca había escuchado esa marca de “guaro”, pero “bueno”, pensé, “por lo menos tiene etiquetas y fecha de caducidad”.

“Diay mae, cáigase con ese pichazo¹⁶⁵”, le dije a Fabricio... “¡Linda compa!”, articula Fabricio, celebrando mi decisión, mientras le pide a Memo la pacha que en ese momento para mi sorpresa ya se había convertido en un litro. Me tomé el trago, que de verdad me raspó la garganta.

Los temas de conversación eran variados, mujeres, el futuro en la vida de los jóvenes y cómo se visualizaban en unos años, los chivos y conciertos por venir... De nuevo mujeres.

A eso de las 10pm, suena el timbre del Colegio para anunciar la salida de lecciones y en consecuencia la conclusión del día lectivo (más bien noche lectiva).

Las cuadrillas permanecían a la expectativa; salen los muchachos y muchachas del “Cole” e inmediatamente los chicos de las barras inician su dinámica de la “evolución”. Los muchachos empiezan a pedir dinero a los jóvenes recién salidos de la institución... “Mae, una tejita¹⁶⁶ ahí pa’ la evolución compa, usted sabe cómo es”, le dice Fabricio a un desconocido. El joven, mete su mano derecha al bolsillo y saca cien colones que terminan su impredecible curso en las manos de Fabricio, “¡Tuanis rata!”, termina diciendo el beneficiado, quien se devuelve con una sonrisa incrédula y de satisfacción hacia los camaradas de la esquina, mostrándoles, cual trofeo, la recién conquista de la ansiada presea monetaria.

El “evolucionar” para los chicos implica, fundamentalmente, pedir dinero para comprar licor, comprar drogas (regularmente marihuana) o bien algún alimento. “Evolucionar” es implementar mecanismos para conseguir productos para ellos necesarios. No se reduce únicamente a pedir dinero, sino que, en otros contextos “evolucionar” puede implicar ir a asaltar a alguien, entrar a una casa a robar o bien a un súper o mini súper, el objetivo en estos casos, sería vender los objetos sustraídos, para así, poder comprar el licor, cigarrillos, drogas o alimentos (empaquetados regularmente) para el consumo cotidiano.

[¿Qué es evolucionar?]

¹⁶⁴ Los mismos jóvenes hacen referencia a que ese guaro es como “lija” (porque raspa la garganta), en referencia a la mala calidad de la bebida.

¹⁶⁵ En este contexto, “pichazo” hace referencia a un “trago” de alcohol.

¹⁶⁶ Una teja: cien colones. Aproximadamente dos pesos mexicanos.

Di, conseguir plata o así, conseguir, ¿ya?... Evolucionar con la misma gente, pedirle a los compas, ¡díay evolucionar!, robarse algo en esos lados, ¿ya?... (Ibíd. Fabricio, La Lucía).

[¿Cómo hacen para irse de fiesta?]

Yo le digo a mi mama “regáleme mil ma”, o tal vez los mismos compas que le dice, “mae yo le pongo tanto... Vámonos”, y esos compas de la pelota que bretean¹⁶⁷, que los maes lo patrocinan¹⁶⁸ y los maes lo patrocina para ir al chingue¹⁶⁹, o a veces todos nos apuntamos con los maes de la Pañalera para los intercolegiales... (Neutrón, joven La Milpa).

“Evolucionar” es también caminar y dar “vueltas” a ver qué sucede, es decir, desplazarse con la intención de salir de la monotonía del momento, por ejemplo, ir de La Etapa a la Radial para asistir a alguna fiesta, o bien, para encontrarse con chicas del barrio.

Para “evolucionar” es necesario movilizarse, trasladarse con el objetivo de buscar “fortuna”. La búsqueda constante, la “evolución”, lleva a los chicos a diferentes zonas del barrio y de la provincia.

Si observan a una persona (regularmente joven) “mal puesta¹⁷⁰” en el centro de Heredia, la tentación de asaltarlo se materializará en el acto, es decir, “evolucionarán” en detrimento del sujeto en cuestión o “mal puesto” (más bien sería “bien puesto” para los intereses de los jóvenes).

Es sugerente que se utilice la palabra “evolución” para la definición de este acto ritualizado. En antropología esta expresión se refiere a un proceso unilineal (teoría evolucionista desde Charles Darwin a Edward B. Tylor pasando por Sir James Frazer y Lewis Morgan) con un marcado énfasis biologicista y etnocéntrico en sus postulados conceptuales.

La evolución humana, en este sentido, implica el cambio lineal de estadios evolutivos que han devenido en lo que se conoce como el *Homo sapiens sapiens*, la especie a la cual pertenece la humanidad. Evolución humana, biológica, molecular, genética, sexual, cultural, social, tecnológica, todas se refieren a un proceso escalonado, etapa por etapa, en donde la dialéctica constitutiva de nuestras sociedades contradictorias no es considerada.

La “evolución” juvenil en Guararí es quizás la metáfora adecuada para la búsqueda del “más allá” colectivo, lo desconocido y ansiado de la vivencia grupal, es, según las acepciones antropológicas clásicas: avanzar, prosperar, progresar, triunfar... Ideas todas relacionadas con la cultura dominante y su sistema de producción capitalista que mide el éxito a partir de las metáforas de progreso y avance tecnológico y económico principalmente.

Los jóvenes buscan la diversión y la vivencia de experiencias extáticas, pero también con la “evolución”, buscan prosperar, avanzar en la noche y sus emociones, en fin, “triunfar”.

¹⁶⁷ Trabajan.

¹⁶⁸ Colaboran solidariamente.

¹⁶⁹ Fiesta.

¹⁷⁰ En un espacio y tiempo propicios para ser asaltado.

La dinámica de la “evolución” está determinada por “pedir dinero”, ya lo he dicho. ¿Acaso la “evolución” deja de enunciar la activa participación de la vivencia juvenil en la sociedad y cultura hegemónica? ¿No es la “evolución” una forma resignificada de la limosna tan sobrevalorada por la ideología cristiana? ¿No interpela la “evolución” a las fibras más sensibles de la moralidad social?

La “evolución” implica intentar sensibilizar moralmente a los Otros aludiendo a un sentido de solidaridad interiorizado por la sociedad a través de las instituciones sociales cuya labor es enaltecer la compasión y “sentimientos” subyacentes.

Este sentido de compasión y solidaridad, incorporados a la dinámica de la “evolución”, hace posible el éxito de la misma, es decir, que siempre se pueda “evolucionar”: “una tejita ahí mae, pa’ comerme algo...”, solicita Gabriel mientras el vecino en cuestión saca de su bolsa 50 colones con los que el joven, más que comprar comida (no era esa la intención original), los empleará para comprar guaro o quizás alguna dosis de marihuana.

Algunos vecinos que deciden colaborar con los chicos lo hacen quizás para no tener “problemas” con la gente de la cuadrilla, sin embargo, tengo que hacer la aclaración de que, durante mi estancia de campo, nunca observé que los chicos la emprendieran en contra de algún vecino por no haberles aportado dinero, aunque sí hacían referencias como la siguiente: “ese mae es un agarrado¹⁷¹, nunca tiene harina”, pero jamás observé agresiones o violencia física de algún tipo hacia los que no daban.

Ahora bien, que los chicos no manifestaran algún tipo de violencia en contra de los vecinos durante mi estancia de campo, no significa que estos últimos dejen de percibir la situación como agresiva. Algunas personas de la comunidad piensan¹⁷² que es mejor “dar” para que los chicos no los agredan o tomen represalias (el agandaye mexicano). Es decir, la acción de los muchachos durante este tipo de dinámicas podría resultar atemorizante para ciertos vecinos, ante lo cual también pudieran “decidir colaborar” con los jóvenes.

La “evolución” es una práctica determinante del *ethos* juvenil en la cuadrilla. No es sólo una forma de pedir o de tomar algo, es una manera de identificación grupal que todos los jóvenes dentro de la agrupación han interiorizado como mecanismo de conjunción.

No se trata de “pedir por pedir” como algunos vecinos lo interpretan; la “evolución” es una forma de subsistencia material en la cuadrilla, es la posibilidad de “progresar” en el conjunto de relaciones intersubjetivas juveniles... Cuando no hay dinero, la “evolución” se ofrece como una tabla de salvación en las noches de penurias y así poder continuar la “fiesta” (aunque sea de manera “agandayada”).

¹⁷¹ Tacaño.

¹⁷² Recordemos el testimonio, analizado en secciones anteriores del presente texto, de una vecina de Guararí que decía que su tía trataba muy bien a estos chicos, precisamente porque los quería tener de su lado y no en contra.

“Evolucionar” alude al “nosotros” (la especie evoluciona, no sólo el individuo), a los lazos de pertenencia que se tejen dentro de las agrupaciones. Dentro del imaginario juvenil implica la aceptación de la carencia material y la internalización de determinada condición de clase que hace posible una especie de instrumentalización de la caridad. “Evolucionar” es pues una dependencia con lo social, uno de los anclajes juveniles con la cultura dominante.

Esta dinámica de la evolución termina siendo una forma de naturalizar las formas de habitar el lugar, o lo que es lo mismo, la forma natural de habitar es “evoluciona”. La sobrevivencia se naturaliza como un imperativo de la forma en que se sobrevive (lo cual recuerda la metáfora de las “ratas” que se revisó anteriormente y se ampliará más adelante). *Los jóvenes no niegan “lo injusto” (sociedad injusta), sólo piden solidaridad para habitar el espacio.*

Otra de las actividades cuadrilleras que tiene que ver con la evolución es el plante. En una calurosa tarde de mayo de 2009, Coca, Gabriel, “Carediablo”, Mori, Neutrón y Nené, estaban en la esquina acostumbrada, vestidos con shores, camisetas, gafas oscuras y gorras para disminuir la incidencia del fuerte calor en sus cuerpos. Yo era el único en pantalones y sin gafas. De ahí que mi imagen resaltara como un objeto extraño ubicado en medio de las humanidades de aquellos jóvenes.

Hacía calor y era necesario refrescar el cuerpo. Los chicos inician su dinámica de “evolución” con la gente que ingresa y sale del súper del chino. En un momento dado, se escucha la voz de Mori que decía: “Maes, ¡hagamos plante!”

Los chicos empiezan a reunir las pocas monedas con que cada uno contaba: 50 colones, 100 colones, 150 colones, etc., hasta crear, entre todos, una suma cercana a los 1000 colones. “Ahí está el litro compa”, dice “Cuco”. “No, faltan cinco tejas”, alcanza a decir “Carediablo”... “¡Qué madre!”, lamentan algunos... En ese momento llega Carlitos al que se le hace partícipe de la situación... “Y, qué es la vara, yo pongo las cinco tejas...”, Carlitos aportó las 5 tejas y Neutrón fue a comprar el litro. También compraron la “liga¹⁷³” para poder digerir con mayor facilidad el alcohol recién adquirido.

Al igual que con los cigarrillos de marihuana, los jóvenes circulan el litro, cuidando de que ninguno de los jóvenes tome más de lo debido y se exceda en la cantidad de guaro que le corresponde por turno. Un trago cada uno. Este es el código implícito para estos casos, quien se exceda correrá el riesgo de que el grupo decida no darle más licor o bien, no conferirle su respectiva cantidad en el turno siguiente.

Estos son castigos que mantienen la organización grupal que hacen que se cumplan las normas explícitas o implícitas dentro de la cuadrilla, finalmente, es una especie de orden

¹⁷³ Refresco, regularmente Big Cola o Coca Cola. Líquido que sirve para ligarse con el guaro y no tomarlo “puro”.

establecido en el seno de estos grupos, similar, en su lógica, al “orden” imperante en la Cultura, donde los delitos y las faltas son castigadas ya sea mediante castigos institucionalizados (sanciones penales o civiles) o bien, castigos culturales (simbólicos) más cercanos a sanciones morales y éticas de un grupo determinado.

Otro de los castigos socialmente impuestos por la cuadrilla, dentro de esta dinámica del “plante”, radica en que el sujeto que no ofrece su cuota “voluntaria” cada vez que hay recolecta, y esta omisión es sistemática (es decir, que nunca da nada), no se le da la sustancia por la cual se hace el “plante” o “recolecta”.

Un miembro puede no dar dinero un día, quizás dos, y de igual manera tendrá su ración de alcohol, marihuana o cigarrillos, pero si ese mismo miembro omite dar de forma sistemática el castigo será excluirlo de la fiesta que implica la ingesta de alcohol u otra sustancia.

[¿Cómo consigue la plata para pijiarse?]

Mori: *Diay, entre todos hacemos “plante”.*

Neutrón: *A veces vamos de dos tejas en dos tejas, ¿ya? Dos tejas, ¡ta! O tal vez otro que tiene plata y va, compra el puro, y el mae dice “mae, jale a pijiamos”.*

[¿Qué es el plante?]

Mori: *Diay, es “présteme cien para comprar tal vara... El plante es para la yerba, o mejor dicho, “Mae, quiero fumar” (Entrevista grupal con jóvenes de La Milpa).*

El “plante” es finalmente una apuesta a la solidaridad grupal que reivindica la redistribución de la riqueza; como el *slamentan* javanés (Geertz, 1989), el “plante” está ideado para armonizar las actitudes fundamentales necesarias para la efectiva integración de determinada estructura social (en este caso la construida por la cuadrilla), es interpelar a la conciencia grupal y por ende a mantener cierto equilibrio socioemocional en la barra.

La solidaridad de la cuadrilla se ve fortalecida con el “plante”: hay jóvenes que no consumen marihuana o guaro dentro de la agrupación, sin embargo, estos chicos aportan cuando esta figura ceremonial de la barra es convocada.

Más allá de las apreciaciones moralistas del consumo y no consumo de drogas y otras sustancias, es sugerente señalar que esta dinámica del “plante” y la posterior “fiesta” es reivindicada por los propios jóvenes como un momento esencial en la agrupación, y es que es a partir de estas actividades cotidianas en donde el sentido de socialidad se ceremonializa. El “plante”, como recolecta solidaria, garantiza la fiesta y la vivencia lúdica de la noche, la experimentación del éxtasis en la conjunción grupal por encima del sujeto (el Yo).

Ese mismo día de mayo, pero en la noche, Fabricio se despide de los compas que hasta ese momento habían compartido con él en los alrededores del “Cole”. Yo decido acompañarlo hasta un sector aledaño a su casa, específicamente, a La Pamela.

En una de las esquinas de la zona, se encontraban Javier y Tata. Le dan la bienvenida a Fabricio, “¿Tonces qué?”, dice Javier... “Entonado rata”, contesta Fabricio. Cuando Javier me ve, me interpela: “¿Qué me dice Herman¹⁷⁴?”... Me rio y le contesto, “Aquí, aquí mae, ¿ustedes qué?”... Tata, mostrándome la lata de cerveza, me dice “¡¿No ve compa?!”

En ese lugar tomamos, fumamos y conversamos por espacio de dos horas. Al final de esas dos horas, Fabricio se pone de pie y me dice, “Voy jalao”... “¿Pa’ dónde?”, pregunté... “Ahí por la choza”, me dijo.

A una cuadra de la casa de Fabricio, ya en La Lucía, nos quedamos en la esquina más cercana a su residencia.

En ese lugar estaban Memo y Pablo. En medio de tragos de cerveza y conversaciones varias sobre la noche (el calor, el frío o ambas dependiendo de las sensaciones subjetivas, o bien, sobre aquel sujeto que cayó en la cárcel por asalto a mano armada), estos tres muchachos planeaban un viaje a realizarse el día siguiente (sábado); este viaje tenía como destino el Estadio Ricardo Saprissa Aymá.

Los tres jóvenes además de “matizar” con diferentes cuadrillas dentro del barrio, pertenecen al colectivo juvenil La Ultra Morada¹⁷⁵, barra de aficionados, en su mayoría jóvenes, que brindan apoyo (fenómeno de “hinchar”) al Saprissa, uno de los clubes más importantes del escenario futbolístico costarricense.

Memo, Pablo y Fabricio, además de pertenecer a La Ultra Morada, son integrantes de la peña “Los de Guara” (jóvenes de La Ultra residentes en Guararí), que a su vez es parte de “Los Cruzados” (jóvenes de La Ultra residentes en las provincias de Heredia y Alajuela), quienes, los días previos a partidos del Saprissa, se organizan para asistir a los estadios en los que tiene participación el club morado¹⁷⁶.

Este fenómeno de “matizar” con diferentes cuadrillas o barras dentro del barrio y fuera de él, es lo que Fabricio llama “notas”:

¹⁷⁴ En referencia a Herman Munster (Frankenstein), personaje de la ya clásica serie “The Munster”. Cuando pregunté por qué este apodo hacia mi persona, Javier y Tata me explicaron que me habían puesto ese apodo porque soy alto y con la cara cuadrada. Pero reflexionando un poco más sobre el apodo, Herman Munster, al menos en la serie, es un monstruo. Quizás yo conformaba esa figura monstruosa que viene de afuera, el desconocido, algo así como el extranjero de Albert Camus.

¹⁷⁵ Acerca de esta barra organizada de jóvenes que dan apoyo al club Saprissa, véase: Rodríguez Aguilar, Onésimo Gerardo (2006). *Entre cánticos y graderías: La construcción de un Colectivo Juvenil del ámbito futbolístico en Costa Rica. El caso de La Ultra Morada*. Tesis para optar al grado de Magister Scientiae por la Universidad de Costa Rica. Campus Rodrigo Facio.

¹⁷⁶ Nombre con que popularmente se conoce al Deportivo Saprissa, en referencia a los colores del uniforme (morado/blanco). A los seguidores de este equipo se les llaman morados o moradas.

No, es que esos son notas¹⁷⁷... [¿Son qué?] Notas. Digamos, cuando uno llega a La Pamela es a hablar para estar nada más reunido, cuando nosotros la pasamos, donde la pasamos este año, ha sido ¿ya?, porque yo estoy estudiando, ha sido ahí por el Cole, mae, que es a llegar a tomar, entonces la gente de la Pamela no llega ahí porque ahí se toma a diario y se fuma, ¿ya?, y la gente de los chivos, mae, ya van a conciertos nada más...

[¿O sea hay gente como usted que está en varias notas?]

En todas...

[¿En cuál de ellas se siente mejor usted?]

Mae, en todas me cuadra, más bien ahora tengo rato, por la misma vara que uno anda enfiestado, que no llega a la Pamela, porque cuando llegaba, no sé a esas horas que yo llegaba ahí, diay se llega mae, pero a esas horas paso ebrio pal' chante, mae, entonces no voy, igual uno los ve, diay siempre los ve, son compitas míos, ¿ya? (Fabricio, joven de La Lucía).

(...) con los compitas ahí, con eso maes yo ando, pero en la loquera, digamos, conciertos, playa o varas así, pero ya de andar en Guararí, sólo con dos maes ando, ¿ya?, tres maes que son compitas de uno, que viven por la casa y la vara... Ah no, en barra no, a veces uno anda, diay, como es todo ¿ya?, uno anda con un mae que una pinta por allá y la otra pinta y cuando uno se da cuenta ya son como diez, o sea andar, en barras así, como andar haciendo pleitos, o esa varas no (Javier, joven de La Lilliam Sánchez).

Estas “notas” sugieren, más allá del trayecto o desplazamiento, la movilidad de sentido en las identidades juveniles, es una especie de multiplicidad agregativa tendiente a construir un sujeto enmarcado en un abanico polifónico de intereses, gustos, comportamientos, lógicas y dinámicas que lo alejan y atraen de la cuadrilla (como referente único de construcción de la pertenencia) en un juego dialéctico de conformación identitaria.

A continuación intentaré discutir sobre la posición de los “nuevos” en las cuadrillas y las dinámicas que se establecen para la agregación de muchachos a las mismas, como veremos, no existe un mecanismo particular o espectacular para dar la bienvenida a estos nuevos sujetos.

El “nuevo” en la cuadrilla

Los requerimientos grupales para la aceptación de nuevos miembros tienen que ver con la solidaridad manifestada por el neófito hacia la “cuadrilla”. El “nuevo” tiene que aportar “algo” que sea valioso para el grupo y ese “algo” debe de tener la capacidad de reproducir la cohesión grupal: marihuana, cigarrillos y alcohol son las sustancias preferidas por la barra, de ahí que el “nuevo” ofrezca, a manera de ofrenda, una cantidad determinada de alguna de esas drogas para el consumo colectivo:

Umm... Ahora fue que llegó un maecillo y tal vez, el mae vino hace poco de Nicaragua, y quiere hacer amistad con los de nosotros para ver si se mete en la misma barra, ¿me entiende?, en la barra que tenemos nosotros, el mae viene para ver si se mete con nosotros en la barra.

[¿Y lo van a aceptar en la barra?]

¹⁷⁷ Formas de ser/estar o de asumir determinada situación.

Bueno, los compas míos no lo han rechazado porque el mae llega y que pone una de guaro y la vara y comienza la loquera y el maecillo se mantiene así, tampoco es que de una vez le van a dar la entrada, pero sí, el mae se mantiene así (Yopo, joven de La Lucía).

Para la cuadrilla es “conveniente”, materialmente hablando, este tipo de reglas tácitas aplicadas a quien viene de “afuera” y quiere incorporarse al grupo; es la oportunidad de guaro, cigarrillos, o bien, marihuana gratuitos, por eso “no lo han rechazado”, porque el “nuevo”, con el objetivo de generar empatía con la “pelota” y ganarse la confianza de la misma, está dispuesto a financiar la “loquera¹⁷⁸” del día.

Hay maes que se llevan hablada a la gente, “Mae, está bien, usted es compa de nosotros”, pero el mae no sabe que lo que están haciendo es sacándole guaro o tal vez cigarros o algo de comer y la vara, pero el mae no se da cuenta y ahí es donde se está metiendo más a la barra... Y ya la barra, “No, este mae es tuanis¹⁷⁹, vamos a aceptarlo, el mae invita varas”, ¿me entiende?, que el guarito, que la pijjada¹⁸⁰, que un basuco¹⁸¹ y la vara, ¿me entiende? Uno se lleva así a la gente... Mae, “qué tuanis y la vara”, y uno llega y lo saluda, y le dan un cigarro, ya uno llega “mae, un tapis¹⁸²” y la vara, “tome”, o “¿me invita?”, y la vara, ¿ya me entiende?, y se va uno en la misma vara (Yopo, joven de La Lucía).

Estar dispuesto a financiar la “fiesta” no implica necesariamente una entrada oficial a la cuadrilla (máxime si se toma en cuenta el oportunismo narrado por Yopo), hace falta la demostración diaria de *estar ahí*, es decir, compartir día a día y noche tras noche con los demás miembros de la agrupación, demostrar que se quiere pertenecer al grupo de sentido y que éste al final esté dispuesto a depositar su confianza en el “nuevo”:

Digamos, ganarse la amistad de los maes, a ver si es de confianza. Digamos que yo le cuento algo a usted y yo sé que usted no me va a traicionar, o tal vez yo le doy algo a guardar a usted y usted no se va a sentar¹⁸³ con la vara, ¿me entiende? Y eso es mucho lo que ellos ven, que no se sienten con la vara, que no los sapeen¹⁸⁴, que uno le puede decir, “mae, le cuento algo pero no le diga a nadie”... Sí, eso más o menos se lleva un trayecto de seis meses, para que ya le tengan bastante confianza, pero sí cuesta bastante (Yopo, joven de La Lucía).

La no-traición y la lealtad son quizás dos de las actitudes más elementales e importantes que debe demostrar el neófito a la cuadrilla. Esto genera una ética de la cuadrilla en la cual los comportamientos son valorados a partir del cumplimiento de estos valores.

Este proceso de convertirse en parte de la cuadrilla, como dice Yopo, es bastante complicado; el tránsito de un estado (pre-cuadrilla) a otro (pos-cuadrilla), exige un comportamiento sobresaliente del “nuevo” según los códigos culturales que maneja el grupo y esto requiere de un

178 Fiesta del día.

179 Buena gente. En el popular mexicano, una persona “chida”. “Tuanis” tiene varias acepciones, entre ellas, dar las gracias por algo (“ahhh mae, tuanis por regalarme esa vara”), para expresar el estado de ánimo (“¿cómo estás?”... –“tuanis mae”), de despedida (“nos vemos mae”... –“tuanis compa”).

180 “Pijjado”: estado inmediatamente posterior al consumo de marihuana. En México: estar “pacheco”.

181 Basuco: combinación de “piedra” (crack) con cigarrillo.

182 Un trago de alcohol. Regularmente, “guaro”: aguardiente costarricense hecho a base de caña.

183 “No se va a sentar”: acá hace referencia a que el “nuevo” no se va a quedar (una especie de robo) con lo que le den a guardar (dinero, drogas, etcétera).

184 Sapeen: de sapo. Decirle sapo a alguien implica que esa persona es delatora (lengua larga como los sapos) y por ende no es de confianza.

tiempo determinado en donde, por un lado, el neófito asimile las dinámicas internas, a la vez que el grupo decida si el “nuevo” es conveniente para los intereses colectivos.

Las vicisitudes propias de este tránsito paulatino y complejo ocasionan una especie de *ansiedad intersubjetiva*, es decir, ansiedad tanto en los miembros del grupo (cuadrilla como tal), como en aquél que está intentando ingresar.

De parte de quien ingresa está la imperiosa necesidad de ser aceptado y “adoptado” por la cuadrilla: llegar con éxito al bautizo simbólico final en el que la colectividad asiente su ingreso (en ocasiones esta aceptación y “bautizos” son tácitos, el tiempo sirve para asimilar al “nuevo” sin necesidad de un ritual específico que funcione como facilitador a partir del cual el neófito “cambie” de características). Esto genera una serie de reacciones ansiosas de parte de quien desea ser aceptado.

La cuadrilla, entre tanto, genera también una especie de ansiedad hacia las reacciones ansiosas del “nuevo”, por ejemplo, todo lo que éste hace para congraciarse con los integrantes del grupo; si bien la cuadrilla ve con buenos ojos que el “nuevo” financie parte de la fiesta cotidiana, este hecho no deja de posibilitar algún tipo de desarmonía con las actividades usuales del grupo, lo cual implica un “quiebre”, a modo de cambio, en relación con las dinámicas a las que comúnmente está acostumbrada la agrupación.

Por eso hablo de *ansiedades intersubjetivas*, para tratar de dar cuenta de esos procesos socioculturales que se gestan a partir del ingreso del “nuevo” a la cuadrilla o grupo de sentido, los variados códigos que deben de ser aprehendidos por el neófito y resimbolizados o resignificados por el grupo (la ansiedad intergrupala que esto provoca), para finalmente concluir con la aceptación (tácita o no) del grupo específico.

Ansiedades intersubjetivas se refieren a miedos, angustias, alegrías, tristezas, cambios del ritmo del sentido de la vida cotidiana, enfrentamientos, peleas y demás acciones generadas por la presencia de un extraño dentro del grupo, que si bien está en proceso de ser parte de, no deja de ser ajeno a los comportamientos colectivos; ansiedades intersubjetivas son pues un desbalance en el consciente e inconsciente colectivo de los muchachos que integran la cuadrilla.

Durante el proceso de trabajo de campo me percaté de varios códigos culturales que el “nuevo”, en su intención de ser parte de la agrupación, debe de aprehender: la rivalidad interbarrial (Guararí contra La Milpa y viceversa), no abandonar a otro miembro de la cuadrilla (en una pelea, robo, en una persecución policial, etc.), familiarizarse con la jerga específica y las señales dentro del grupo (por ejemplo, con el grito: ¡cumbia!), lograr la empatía de los integrantes de la Cuadrilla (aunque esto no es requisito fundamental, puesto que, bien podría pasar que el “nuevo” tenga algún tipo de diferencia con alguno de los miembros, pero igual, termine formando parte del grupo),

tampoco es estrictamente necesario que el “nuevo” fume marihuana o “piedra” o que ingiera licor, aunque, claro está, estas sustancias en su consumo cotidiano ofrecen una serie de aprehensiones simbólicas que logran crear conjunción y mayor apertura entre los muchachos.

Otras experiencias de entrada a las cuadrillas relatan cómo los vínculos sociales previos hacen posible la conjunción del neófito con el grupo, sin obviar el “tiempo” que necesita la barra para aceptar al “nuevo”:

Mae es que como yo breteaba en una pulpería, ahí llegó un mae y poco a poco, ¿ya? Yo me fui haciendo amigo, compa del mae y la vara y ya después el mae conocía a toda esa gente, el mae estaba en la “Garra” y todo y el mae empezó a conocer toda la gente de aquí y ya poco a poco yo fui conociendo por medio del mae. Para mí fue a la vez... Como qué decirle... Como una salvación porque, diay, uno no salía, porque si uno salía lo asaltaban y la vara, entonces ya poco a poco uno los conoció y ya se fue haciendo compa de los maes, más bien los maes ahora se meten por uno (Flaco, joven de La Milpa).

“Para mí fue una salvación”, frase dramática que habla de la trascendencia de la cuadrilla en la vida de este joven. Es la atracción de la barra, el constante contacto con aquéllos con quienes se comparten los imperativos del día y de la noche, a quienes se confía parte de lo que *determina* al sujeto, el roce constante con el grupo de sentido que alimenta la pertenencia y la identidad colectiva, la cuadrilla es “una salvación” pues en ella se hacen visibles los vínculos que generan sociedad, es la atracción a la ética de la cuadrilla, finalmente la aprehensión de códigos que generan cohesión y perpetuidad:

[¿Qué te dijeron cuando entraste a la cuadrilla?]

Nada, diay, que estuviera con ellos y la vara, que en una bronca no los dejara morir, que si uno no los dejaba morir, después cuando uno tuviera una bronca, ellos después no lo iban a dejar morir a uno igual ,aunque fuera contra 20 ó 30 (Flaco, joven de La Milpa).

“Que en una bronca no los dejara morir”... Cuando se ingresa a la cuadrilla, se hace imprescindible, según lo narrado por Flaco, la interiorización de un pacto simbólico que tiene que ver con el código ético del grupo: la defensa de los miembros de la barra en cualquier situación en la que estos se encuentren, claro está, la situación más regular son los conflictos con terceros (cuadrillas rivales), en estos casos, el “nuevo” debe comprometerse a defender a cualquiera de los integrantes de la agrupación con la promesa confesa de que el grupo lo defenderá a él en una situación similar.

La expresión “no los dejara morir”, advierte una consubstancialidad trágica en la vida de estos jóvenes; es una obligación ética el no abandonar al compañero en una lucha o pelea, esto habla de una responsabilidad cuadrillera que se refiere a una moralidad específica que no deja de ser extática, es decir, la seriedad de la norma moralista (responsabilidad de defender a los

compañeros, pareciera que no es incompatible con cierto código hedónico observable en la cuadrillas).

Así las cosas, pareciera que algunas dinámicas de las cuadrillas se distancian de los imperativos normativos, sin embargo, dicha separación no hace más que retornar al orden instituido, es decir, estos jóvenes se organizan bajo criterios establecidos por la Cultura: la legislación interna referente a ciertos códigos como el no abandono, la fidelidad y la solidaridad son sugerentes al respecto: la legislación juvenil es, en última instancia, una legislación resignificada de la Cultura; intento decir que la puesta en escena juvenil, altamente crítica y reflexiva, está emplazada en una estética que no piensa en una reformulación de la ética formal instituida, conformando una ética de la estética específica que detallaré más adelante.

La diferencia de las cuadrillas con la Cultura se funda, quizás, en la manifestación del código, es decir, la forma de objetivarlo, la manera en la que se le da vida (estética). La transgresión de los imperativos morales subyace en la objetivación, no en un cambio esencial del paradigma que revolucionaría las normas socialmente impuestas, no se crea un “mundo” alternativo, se reproduce el “mundo” de siempre.

El no-abandono (*no dejar morir a un compañero*), es una de las cláusulas más importantes del contrato ético de la cuadrilla, el cual, como he dicho anteriormente, debe de ser asumido por el “nuevo”, quien debe de cargarse con esa energía grupal:

Uno va porque quiere, para no abandonar al compa. Vea con la bronca de Pipo; yo soy un mae muy tranquilo nunca me meto en broncas y, ese día, bajo mordido¹⁸⁵ porque digo yo, “mala nota¹⁸⁶, anda viendo a la novia y vienen y lo gorrean entre dos con un tubo”, ¿ya? Entonces nosotros bajamos, fue que nos paró la ley (...) en ese toque que le pegaron el tubazo, y los pacos¹⁸⁷ no nos dejaron pasar, los hubiéramos agarrado porque este mae venía subiendo y los pacos nos pararon... (Mori, joven de La Milpa).

[Continuando con el relato de Mori] *...Luego se vinieron otra vez y se hizo más pelota y ya éramos como veinticinco y nos cargaron a todos y fuimos a parar a Heredia a la comandancia; bueno no todos unos se vinieron y a otros sí los cargaron¹⁸⁸, los que estaban en la comandancia sólo eran trece... (Neutrón, joven de La Milpa).*

Durante mi estancia etnográfica con estos chicos de La Milpa, yo les preguntaba: ¿qué pasa si alguien no quiere ir a defender a un miembro del grupo? Me contestaban que no pasaba nada, que cualquiera podía escoger qué hacer y que si no quería ir, por lo que fuera, pues no había problema. Sin embargo, el grupo, de una manera u otra castigará al desertor.

¹⁸⁵ Enfurecido.

¹⁸⁶ Mala onda.

¹⁸⁷ Policías.

¹⁸⁸ Cargaron, de cargar: arrestar.

En una ocasión, una noche del mes de abril de 2009, estábamos sentados en la “esquina del chino” varios integrantes de la cuadrilla de La Milpa y yo. Algunos estaban tomando licor, otros fumaban cigarrillos y el resto simplemente conversábamos.

En ese instante, un evento rompe con la monotonía de la escena recién descrita. Se acercan tres jóvenes al lugar en donde estábamos sentados. Los tres son conocidos de la cuadrilla, uno de ellos es hermano de uno de los miembros del grupo. Este último, conocido como “Luis”, parecía estar en un estado de ansiedad producto de un miedo que se le manifestaba en sus expresiones faciales. Los miembros de la cuadrilla le preguntan qué le había pasado. Luis no quería contestar, previendo quizás la reacción violenta y al final inevitable de la cuadrilla.

Después de la insistencia de varios integrantes de la cuadrilla, Luis se atreve a decir que había tenido una discusión con un vecino del barrio, un joven ajeno al grupo, y que este joven lo había amenazado con un revólver.

“¿Ese hijueputa le sacó el *cuete*?”, preguntó algo exaltado Mori. Para ese momento habían aproximadamente unos 25 jóvenes reunidos alrededor de Luis. Acto seguido, se empezó a planear espontáneamente qué se iba a hacer, como grupo, con lo sucedido. La dinámica confabuladora empezó, la eventual venganza hacia el joven que le sacó el revólver a Luis, empezó a fraguarse. Todos discutían a la vez y no se llegaba a ningún acuerdo sobre lo que se debía hacer. Algunos estaban más exaltados que otros, pero claro, en el ambiente se sentía que algo iba a acontecer: lo inminente de la respuesta de la cuadrilla hacia el agravio del vecino en cuestión.

Hasta que Neutrón gritó: “¿¡Pero que es la picha¹⁸⁹ maes!? ¡Mordámonos¹⁹⁰ todos! ¿Cómo aquel hijueputa se va gorrear¹⁹¹ así al chamaco? ¡Que coma mierda! Vamos y le apedreamos la choza¹⁹² y lo sacamos...” Otros provocadores decían: “¿¡Cómo va a ser posible que le saquen un chopo¹⁹³ al chamaco, rata!?” “¿Sabe qué?, ¡no hay que aguantar nada!”

Empezaron los gritos y las mentadas de madre como una forma de impulsar y alentar a la cuadrilla, de darle la motivación necesaria para llevar a cabo la idea planteada por Neutrón y otros chicos más. Después de esta interpelación a la realización de una especie de violencia contestataria espontánea, varios de los chicos, motivados por los gritos y el impulso de muchachos que “atizaban la hoguera”, se levantaron de sus lugares con la intención de dirigirse hacia la casa del joven en cuestión.

¹⁸⁹ Pene y *falo*. El pene se refiere al órgano reproductor masculino, mientras que el *falo* se refiere al poder: la institución patriarcal. En el caso de las cuadrillas la mención “picha”, refiere a una utilización fisiológica del término (pene), aunque la expresión conlleva una carga de poder insoslayable.

¹⁹⁰ Tomar valor, enojarse, envalentonarse.

¹⁹¹ Tomar ventaja de alguien. Referido a una situación de pelea en donde el contrario tiene en apariencia mayor ventaja (por edad o físico).

¹⁹² Casa.

¹⁹³ Revolver o pistola.

De un momento a otro ya estaban congregados unos 35 muchachos con los ánimos bastante caldeados. Armados con piedras y demás objetos tomados de la calle, se dirigieron a la casa del muchacho que amenazó con el arma de fuego a Luis. Mori y Nené me dijeron: “Mae, vámonos, hay que “sacar jacha¹⁹⁴” por el chamaco” y yo, con un sentimiento de indescriptible temor lo acompañé, el asunto es que no podía dejar de hacerlo, tenía que ser partícipe junto con el grupo de la inevitable acción, que para mí, no dejaba de ser delictiva (es en esos momentos donde me pregunto ¿quién dijo que el trabajo etnográfico no era peligroso?).

Me temblaban las piernas, no sé si por la adrenalina, por el temor o ambas, lo cierto es que mientras los chicos se aproximaban a la casa del sujeto, yo intentaba ubicarme atrás de la multitud, aferrándome aún a la efímera posibilidad de no ser cómplice de lo que en instantes sucedería.

Las expresiones dentro del grupo eran de exacerbación adrenalínica, valentía y arrojo, con el insumo de la testosterona (lo masculinizado) que brotaba de los cuerpos y expresiones orales de los jóvenes. “¡Vamos maes, vamos!”, decían varios que armados con piedras, las arrojaban al techo y vidrios de una de las casas de la alameda.

A los segundos del lanzamiento de piedras, según los jóvenes, se oyeron dos disparos. Yo, sinceramente, tenía tanto miedo que no escuché ninguna detonación, lo cierto es que, inmediatamente después de los supuestos disparos detonados por alguna persona de la casa atentada, los jóvenes salieron corriendo hacia la esquina del “chino”. Yo no soy bueno corriendo, nunca lo fui, pero puedo dar fe que esa noche corrí como nunca; la ventaja es que me encontraba en la retaguardia, lo cual hizo posible que mi carrera fuera efectiva y llegara con el grupo a la esquina sin quedarme rezagado (en el siguiente apartado concluiré esta anécdota etnográfica).

Esta situación me sirvió para darme cuenta que los chicos dentro de la cuadrilla tienen la obligación de “sacar jacha” por otro miembro del grupo. Alguien puede tomar la decisión de no defender a algún miembro, o bien, de no ser parte de la “lucha”, sin embargo, el grupo se lo achacará, explícita o implícitamente. Estoy hablando del código ético de la lealtad y el no-abandono, pilares fundamentales en la construcción de la cuadrilla. Estas son actitudes que el “nuevo” debe internalizar; dejar de reproducir estas dinámicas de lealtad y defensa del grupo es perder el respeto dentro de la cuadrilla, finalmente, una especie de muerte simbólica y destierro imaginario.

En aquel momento yo sentí la responsabilidad de ir con los otros hacia la casa del joven que intimidó con el arma de fuego a Luis, máxime con la conminación de Nené y Mori que me exhortaban a ir con ellos, cuando, días antes, me decían que los jóvenes podían elegir entre transgredir el código ético de la lealtad al grupo y no hacerlo. No existen posibilidades de transgresión (de las normas éticas impuestas por la cuadrilla) para el miembro que quiera

¹⁹⁴ Jacha: cara. “Sacar jacha” sería enfrentar la situación de tensión o conflicto con valentía y sin acobardarse.

mantenerse dentro del grupo con la tranquilidad de la confianza intergrupala. Dentro del contexto referido, la defensa de la cuadrilla adquiere matices de trascendentalidad.

El “nuevo” no tendría oportunidad de elegir entre quedarse sentado y acompañar a la cuadrilla. Más aun comprendiendo que este tipo de “oportunidades” funcionarían para demostrar a los otros su valentía y que realmente merece estar con la agrupación. Eventos de disputa o lucha colectiva como el referido anteriormente terminan siendo instrumentales para el “nuevo”, pues, a partir de ellos se ofrece la oportunidad de avanzar en su condición de neófito, adquiriendo legitimidad y confianza a lo interno del grupo.

Estas dinámicas de luchas y peleas espontáneas, funcionan como cohesionadoras grupales. La cuadrilla renueva sus lazos sociales, la pertenencia y la identificación con el grupo, pero además, para el “nuevo”, estas luchas de la espontaneidad significan el momento propicio para la implementación de una especie de ceremonial de paso, en donde, el “nuevo” puede cargarse de la energía de la barra y ésta “abrirse” a la llegada del aspirante a integrante, es decir, estos eventos pudieran legitimar la imagen del “nuevo” frente al grupo.

En el caso de las cuadrillas en Guararí no existe un proceso espectacular, sistemático y organizado desde el interior de los grupos que dé cuenta de un rito de paso que deba enfrentar el neófito (es decir, esos procesos institucionalizados dentro de los grupos que deben de seguir absolutamente todos los “nuevos”). Más bien, son estas situaciones espontáneas y ocasionales (anécdota etnográfica anterior) las que sirven de argamasa y “pruebas” sociales para el iniciado, en donde debe de instituir su nueva condición comprobando que tiene la valentía suficiente para hacer frente a estos episodios.

La estrategia más funcional para el joven que quiere formar parte de la cuadrilla es “llegarse¹⁹⁵” a la esquina o al lugar donde se reúne el grupo con alguno de los integrantes de la misma. “Llegarse” acompañado de algún miembro de la barra, hace que se genere cierto lazo de confianza que puede posibilitar la apertura de la barra. El miembro de la cuadrilla se encarga de presentar al “nuevo” a todos los demás integrantes del grupo, se produce así una especie de dinámica iniciática en la que el “nuevo” es conocido y reconocido por la cuadrilla.

De esta forma, el nuevo adquiere una especie de “bendición” aportada por quien decide presentarlo a la cuadrilla (generalmente existe una amistad previa entre el neófito y quien lo presenta al grupo). El “nuevo” adquiere así una confiabilidad y aprobación específica difícil de generar a través de otros medios.

Neutrón: Si usted llega, digamos, tal vez usted llega conmigo y yo digo “mae, este mae es un compita de tal

¹⁹⁵ Término utilizado no sólo en las cuadrillas, sino también en la vida cotidiana socializadora en diferentes sectores (fundamentalmente juveniles) en Costa Rica. Por ejemplo, si se organiza una fiesta entre amigos, es usual decir, “yo me llevo mae” o bien, “yo le caigo”.

lado y tal vez que va a vivir aquí...

Flaco: Ve, ahí nadie se mete con usted ni nada.

[Pero, ¿si llega un mae que nada que ver, que nadie conoce y se empieza a achantar¹⁹⁶?]

Flaco: Y... La opción A o la B como le dicen a los que no conocen...

[¿Cuál es la opción A?]

Flaco: ¡Por las buenas o por las malas!

[Aja, ¿y cómo es por las buenas?]

Neutrón: Digamos, usted llega, si uno se da cuenta que el mae es de otro lado, uno lo que puede decir es que el mae viene a ¡campaniar¹⁹⁷! Más si es despuesito de unas broncas ¡diay!, si este mae viene de campanazo lo joden, si no, no. Digamos si usted se quiere achantar con la gente llega y ahí se queda y ahí se queda...

Llegar sólo a socializar con la cuadrilla significa, según los testimonios, rechazo inmediato. Las dinámicas de estos jóvenes están atravesadas por la desconfianza profesada hacia lo extraño, de ahí que, a quien llegue a “achantarse” con ellos, sin existir de por medio una presentación ritual de parte de algún miembro del grupo, corre el riesgo de ser calificado como espía, lo cual es una calificación de mucha gravedad dentro de la cuadrilla (sobre esta situación hice referencia en la anécdota en la que se me acusaba de ser policía).

Esta presentación inicial de parte de un sujeto referente del grupo es lo que funcionaría como ritual de pasaje en las cuadrillas de Guararí; esta dinámica hace posible la instauración del “nuevo” a las dinámicas grupales. En las cuadrillas de Guararí y, según lo referido por los testimonios y lo observado durante las estancias etnográficas, la confianza grupal es un proceso que se genera en la cotidianidad, en el contacto de los integrantes de la barra con el “nuevo”, en la incorporación de los códigos de lealtad y solidaridad para con la agrupación.

Los jóvenes de la cuadrilla son conscientes de que esta ética juvenil y colectiva no se adquiere, no se aprehende en poco tiempo, por eso las referencias discursivas de los jóvenes hablan de un proceso largo (incluso, varios meses de participación dentro de la barra) para poder adquirir la categoría de integrante activo de la cuadrilla.

Una vez adquirido este nuevo rango de autoridad legitimada, el que fuera “el nuevo” obtiene los beneficios, los deberes y los derechos que ofrece y otorga la agrupación: adquiere protección y amistades, la posibilidad de socializar día con día sin temor a represalias, la confianza del grupo para la realización de cualquier tarea, la oportunidad de llegar a la esquina (o al lugar de encuentro colectivo) sin acaparar miradas inquisidoras... El que fuera nuevo recibe el apoyo del grupo (de

¹⁹⁶ Achantar: sentarse. Quedarse con la cuadrilla a socializar.

¹⁹⁷ Campaniar: de “campana”, quien da el “campanazo”. En este contexto “campaniar” hace referencia a tareas de espionaje.

unos integrantes más que otros de acuerdo a afinidades subjetivas), pero, sobre todo, el nuevo recibe responsabilidades, esta es la parte ética de la cuadrilla de la que he venido hablando.

Por eso, este proceso de consolidación y legitimación es lento y requiere de la paciencia y participación activa de quien quiere ser parte del grupo. No hay dinámicas espectaculares y violentas para iniciar a los “nuevos” (como las referidas en Las Maras en el norte de Centroamérica). Más bien, sobresale esta figura de la estancia e interacción cotidianas como las formas de encarar el advenimiento del neófito.

Al respecto de estas dinámicas rituales de paso, Arnold van Gennep (2008), las separa en *ritos de separación*, *ritos de margen* y *ritos de agregación*, o lo que es lo mismo, ritos preliminares, liminares y postliminares. Los ritos de separación o preliminares implican un estado precedente del sujeto, anterior al inicio de la conversión a la sociedad o comunidad receptora. En este caso, el “nuevo” integra una serie de saberes y contenidos existenciales diferenciados de la cuadrilla al momento de iniciar su contacto o su *roce* con los miembros de ésta. En el transcurso del tránsito iniciático, el neófito reconocerá sus nuevos caracteres y aprehenderá su nueva institución dentro del grupo, este tránsito conformaría los ritos de margen o liminares, esto es, el proceso a través del cual el joven interioriza los saberes de la cuadrilla y sus códigos éticos y morales, a la vez que se gana la confianza de los integrantes de la agrupación.

Así, el “nuevo” que participe en una lucha espontánea, como la referida páginas atrás, está haciendo su recorrido como ente liminar, es decir, como sujeto que desea incorporarse al grupo “dejando” atrás saberes, asumiendo otros o bien, fusionándolos. La liminaridad está también reflejada en ese proceso de aceptación del grupo cuando uno de los miembros presenta al “nuevo” y comienza así el *roce* cotidiano del que he hablado. Ese *roce* iniciático del “nuevo” tiene que ver su condición liminar, siendo consciente que es un proceso que debe de seguir y por ende adherirse a la dinámica de su situación, por ejemplo, al principio el “nuevo” es tomado a la ligera, como si no tuviera importancia su pensar o su decir, precisamente porque no ha atravesado esa barrera liminar que impone el grupo.

Una vez que el “nuevo” es aceptado seguiría la fase de agregación o postliminal. El “nuevo” ya no es “nuevo”, su carácter de neófito ha quedado en el pasado y ya es parte de la agrupación. Se le confían secretos, su voz es tomada en cuenta, puede hablar y alzar la voz cuando quiera sin temor a reprimendas. Su nueva condición de integrante de la cuadrilla lo instituye y legitima para realizar actividades que un ente liminal no podría realizar. La agregación, es pues, la consumación del rito de paso.

En el caso de las cuadrillas de Guararí, según lo observado durante mi trabajo de campo, este paso de lo liminar a lo postliminar implica la aceptación del grupo, la confianza en el sujeto

“nuevo” de parte de la colectividad, claro está, no todos expresan la confianza de la misma forma y no todos confiarán completamente en el nuevo, podría decirse que unos más que otros o viceversa.

Lo trascendental acá es sugerir que, a pesar de su nueva posición en el grupo, al “nuevo” le queda un camino de reconocimiento por delante, si bien ha aprehendido las normas grupales, el tiempo será el que determine su valentía y su posición real dentro de la cuadrilla. Hay muchachos que han estado en la cuadrilla por mucho tiempo y ese tiempo de estancia se respeta dentro del grupo, siendo algo que el “nuevo” no puede “saltarse” a pesar de que ya haya sido aceptado.

Las ideas de van Gennep son importantes para comprender la naturaleza de los ritos, además de haber aportado una clasificación que ha estimulado muchas otras discusiones al respecto; sin embargo, una de las limitantes de la obra de este autor, radica precisamente en esa clasificación rígida y unilineal de los procesos rituales; pareciera que van Gennep instauro la figura de abandonos programados: del tránsito de la fase de *separación* a la de *margen*, el sujeto abandona su antigua configuración para insertarse en una condición “flotante” que lo llevará a una nueva situación (*agregación*) sin que queden “huellas” de dichas fases previas (procesos, instituciones, configuraciones, etcétera), es un nacimiento sin recuperación histórica.

Pareciera que van Gennep quiso dotar al ritual de significaciones coherentes, lo cual lo hizo obviar las contradicciones entre estadios (*separación*, *margen* y *agregación*) y la posibilidad de retornos, esto es, que el sujeto deje de ser integrante de la agrupación, que abandone su calidad postliminar.

Victor Turner, en su clásico libro *El proceso ritual*, complejiza el abordaje de van Gennep. A partir de ciertos rituales Ndembu, Turner suscribe la categorización de los rituales de iniciación de van Gennep: *separación*, *margen* y *agregación*, otorgándole una relevancia fundamental al estadio de *margen* o *liminalidad*; concibiendo a los entes liminales como individuos que no están ni en sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial; “los neófitos son meros entes en estado de transición y, por el momento, sin lugar ni posición. Otras características de la liminalidad son la obediencia y el silencio”, además, continúa el autor, “el neófito en la liminalidad debe de ser una *tabula rasa*, una pizarra en blanco, en la que se inscriba el conocimiento y sabiduría del grupo en aquellos aspectos que son propios del nuevo *status*” (Turner, 1988: 109-110).

Lo medular en Turner, es que en esa liminalidad transitada por el neófito ubica “un momento en y fuera del tiempo, dentro y fuera de la estructura social secular”, es un momento sin estructurar o rudimentariamente estructurado que el autor llama *communitas* (Turner, 1988: 103).

Así las cosas, “la *communitas* pertenece al presente mientras que la estructura se haya enraizada en el pasado”, esto es, “la *communitas* surge allí donde no hay estructura social”, un

proceso efímero (dura lo que dura la liminalidad) que, a pesar de ser antiestructural, “sólo puede entenderse relacionada de alguna manera con la estructura”: la *communitas* es indispensable para el funcionamiento de la estructura (Turner, 1988: 132-133).

Para Turner esta situación advierte un proceso dialéctico, “ya que la inmediatez de la *communitas* da paso a la inmediatez de la estructura... Los hombres son liberados de la estructura a la *communitas* para volver posteriormente a una estructura revitalizada por su experiencia de la *communitas*. Lo cierto es que ninguna sociedad puede funcionar adecuadamente sin esta dialéctica” (Turner, 1988: 134-135).

En síntesis, la *communitas* es un estado que se contrapone a la estructura, un momento que quiebra con lo estructural observable en los ritos de paso descritos por Turner de corta duración, la *communitas* termina fortaleciendo la estructura en una lógica dialéctica que puede ser leída así: estructura-*communitas*-estructura.

Uno podría sugerir que para el caso de las cuadrillas en Guararí se presenta una situación similar a la de la *communitas* descrita por Turner, en el entendido de que el “nuevo” supone un cambio en los ritmos de la agrupación, en donde se generan ansiedades compartidas, no sólo la del “nuevo” sino también entre los miembros del grupo.

Si bien no pude presenciar ninguna integración paulatina de jóvenes a las cuadrillas, mi proceso de interacción etnográfico fue sugerente al respecto, como he reseñado con anterioridad, mi presencia entre, por ejemplo, los chicos de La Milpa provocó ansiedad y cuestionamientos: que si era policía, que si era del OIJ, etc.; y en el grupo de Villa Paola (con los que trabajé poco) se me confundió con un político, pues me solicitaban cosas que se les suele pedir a representantes del gobierno (local o nacional) como ayudas con los problemas de adicción en jóvenes o distintas cuestiones infraestructurales. Al respecto, recuerdo que una señora de Villa Paola me dijo alguna vez que para el nuevo proyecto de vivienda de la localidad, debería de haber una placa con mi nombre a la entrada por “todo lo que yo había hecho por ellos”.

Mi intención no era convertirme en integrante de alguna de las cuadrillas, pero es inevitable, en primer lugar, que ellos entiendan exactamente lo que uno está haciendo y, en segundo lugar, que dejen de cuestionarse por la presencia del etnógrafo en la comunidad: mi presencia, nueva e inusitada, produjo una especie de desestructuración en los ritmos de las cuadrillas, que provocó cierto descontrol en la estructura de las mismas.

Ahora bien, tampoco creo que esta *communitas* se evidencie como *conditus si ne que non*, cierto es que se pueden observar ciertas rupturas en las vivencias colectivas de la estructura específica, pero no al grado que sugería Turner, tampoco concuerdo con este autor en que para transitar por la liminalidad es necesario ser una *tabula rasa*, como si los significados precedentes, la

historia quedara suspendida o peor aún, relegada. Los jóvenes, en tanto sujetos históricos insertos en una trama que he llamado, con Heller, vida cotidiana barrial, no son entes que se puedan abstraer de los conocimientos previos, más bien éstos suelen identificarlos.

Me parece entonces que tanto van Genneep como Turner obvian (quizás porque no era interés de sus discusiones) el tema de los juegos identitarios, es decir ¿qué sucede con el sujeto y su subjetividad antes, después y a través de un rito de paso?, ¿es el “nuevo” el único en recibir las imágenes y aprendizajes sin la posibilidad de emitir sus propios criterios y que estos sean, de alguna u otra forma, asumidos, rechazados o resignificados por el grupo? De esta forma, para complementar las ideas de estos autores sobre los ritos de paso, es necesario reflexionar, aún más, acerca de esta dinámica identitaria (sujetos históricos) que opera en este tipo de lógicas juveniles.

Habermas nos da una serie de ideas que podríamos imbricarlas al engranaje del proceso ritual anteriormente referido:

El “sí mismo” de la autocomprensión ética depende del reconocimiento por los destinatarios, y ello porque sólo se desarrolla y forma como respuesta a las exigencias del prójimo. Porque los otros me suponen capacidad de responder de mis actos, me convierto poco a poco en aquel en que me he convertido en la convivencia con los otros (Habermas, 1990: 209).

La relación con el Otro me determina, tanto así, que esa interacción remodela la imagen del Yo y del Otro. Esa relación del “nuevo” con los integrantes de la cuadrilla (durante la etapa liminal o de margen) redimensiona mutuamente la identidad. En otras palabras, se produce un juego dialéctico en donde el Otro determina al uno y viceversa.

En esta relación liminal y postliminal, y al interior de la cuadrilla, en medio del Yo (el “nuevo”) y el Otro (la cuadrilla), emerge un *Me*, una instancia diferente: el Yo y el Otro son históricos, quedan en el pasado como iniciadores de la interacción. En otras palabras, cuando entro en una interacción con otra persona, reformulo lo que era (el Yo) y lo relego al pasado (lo cual no implica un olvido programado al estilo van Genneep), formándose en el medio de esa relación algo diferente a ese yo histórico y este “algo diferente” (*Me*) proporciona un “sí mismo”, una identidad del yo. El “sí mismo” o la identidad del yo es lo que queda de la convivencia con los Otros, es decir, el yo cargado de identidad (Habermas, 1990).

Esta es, desde mi perspectiva, la trascendencia de estos procesos iniciáticos: la instauración de una figura identitaria más allá de los sujetos que iniciaron el proceso ritual (situación que no es referida por van Genneep). Es el advenimiento de una instancia distinta en el grupo construida a partir de la iniciación del “nuevo” y lo dado en la historia de la cuadrilla, tomando en cuenta, claro está, las múltiples historias particulares (subjetividades) que condicionan la construcción colectiva.

Es la dialéctica operando en la ritualidad propiamente juvenil: no sólo el “nuevo” aprehende los comportamientos de la cuadrilla, sus códigos éticos; la cuadrilla aprehende los comportamientos y las dinámicas singulares del “nuevo”. La identidad y pertenencia no significan una dimensión unilateral en donde existe una parte pasiva y otra activa, ambas partes de la referencia cambian de estado, recibiendo y a la vez transmitiendo conocimientos, prácticas y comportamientos que complementan lo previamente existente.

Luchas espontáneas, *peleítas* y la ética de la estética juvenil

Después de las detonaciones escuchadas por algunos jóvenes de la cuadrilla, los 35 muchachos empezaron a correr hacia la “esquina del chino”. Yo trataba de correr al igual que la multitud. El corazón se me salía, no por la aceleración del ritmo cardíaco que ocasionaba el ejercicio obligado de la noche, sino por el temor a pesar de que me encontraba en la retaguardia: jamás ir con los más osados al frente de batalla.

Yo, como el Antropólogo interpretativo, hacía lo que veía: “*adonde fueres haz lo que vieres*” decía Geertz (1989: 341). En un primer momento me sentí conminado a ir al frente de batalla con los jóvenes que insistían en que debía de ir: “¡Vamos, vamos mae! ¿Qué es la vara¹⁹⁸?”, minutos después simplemente corría (más bien huía), tratando de hacer lo que los jóvenes hacían.

Los más osados, que no eran quienes exhortaron al resto con frases como “¡Mordámonos maes!”, se encontraban durante la trifulca en el frente de batalla: Coca, Mori, Ernesto y Care’ diablo.

Desde que el grupo decidió ir a tomar venganza por el agravio, estos muchachos ya llevaban sus respectivas piedras en las manos, dispuestos a arrojarlas a la casa del joven que le había sacado el revólver a Luis, la intención era pues, darle un escarmiento al muchacho en cuestión, pero además la situación hacía que la cuadrilla renovara sus lazos grupales.

Este tipo de luchas espontáneas, como he dicho, sirven de ayuda al neófito en su etapa liminal, pero además provee al grupo de una ocasión idónea para definir a sus líderes y que estos, subjetivamente hablando, tomen provecho de ello. Quienes van adelante, al frente de batalla, son los más osados, pero además, son los chicos por los cuales el resto de integrantes manifiestan un respeto particular, precisamente, por su capacidad de dar un paso al frente en este tipo de situaciones.

En estas luchas espontáneas se reproduce el sentido de colectividad. Esto fue evidente después del escape colectivo de la escena de conflicto afuera de la casa del joven del revólver: ya en la esquina del chino y cuando aún la adrenalina emanaba de los cuerpos de los jóvenes, estos

¹⁹⁸ “*Qué es la vara*”, en el contexto funciona como una explícita exhortación a ejecutar la acción: *por qué no venís, sabés que tenés que venir...*

se abrazaban y recordaban, de manera épica, la conjunción colectiva: “¿Vio mae? ¡Qué loco! ¡Yo le mandé la laja¹⁹⁹ a la ventana! ¿Vio mae? ¡Qué despiche²⁰⁰ mae! ¡Nadie lo tiene de hijueputa, que coma mierda! ¡Y este mae le tiró la laja de primero, después yo y luego Care’ diablo... Y luego los cuetazos²⁰¹!”

La narración de sus vidas está cargada de épica, una épica de minoría que se percibe ejerciendo un puesto en una guerra de supervivencia. Su modo de referirse a sí mismos rememora la figura de los vietnamitas, en la medida en que simbolizan la guerra del pequeño contra el grande: se nos sugiere una violencia de respuesta, que se presenta como el derecho –y la obligación– ejercido por una minoría que no se deja avasallar y cobra lo suyo, reemplazando con valor y arrojo lo que el enemigo sólo consigue en mayoría (Abarca y Sepúlveda: 2005: 160).

Esa socialización narrativa post-batalla implica una expresa aceptación de la violencia como condicionadora de las subjetividades juveniles, pues parece que es ahí, en medio del conflicto (físico y narrativo), donde la cuadrilla encuentra sentido; además, dichas epopeyas discursivas sugieren una escenificación exagerada que *reproduce el mito fundacional de la cuadrilla*, elemento que Abarca y Sepúlveda dejan de lado. Esto es, las narrativas épicas post-batalla expresadas por los jóvenes, si bien refieren al evento específico (luchas espontáneas), no sólo romantizan (a través de la masculinización) la acción personal y colectiva, sino que refuerzan la propia conformación cuadrillera y estos pasajes emblemáticos de conjunción colectiva son grabados en la memoria colectiva fundando ejemplos vivenciales del carácter honorífico de la agrupación: *la cuadrilla genera y construye memoria histórica*.

Cuando la policía llegó al lugar, el ambiente estaba en calma. La patrulla se acercó a nosotros y un oficial preguntó: “¿Qué pasó muchachos?” Quien se acercó al carro oficial fue Neutrón, joven que reprodujo un discurso a favor, obviamente, del grupo y en contra del muchacho que portaba el arma de fuego. El discurso fue bastante convincente. Yo escuchaba a Neutrón y observaba la reacción de los oficiales, quienes minutos después se dirigieron a la casa atacada, llevando en la memoria corta lo dicho por Neutrón y avalado por la cuadrilla e incluso por mi persona.

Minutos más tarde, volvió el carro policial hacia donde estaba la cuadrilla, quienes para esos momentos ya habían narrado incesantemente la historia de esa noche poniendo énfasis en la valentía grupal e individual. Los oficiales se dirigieron a nosotros: “¿Todo tranquilo entonces muchachos?”, y nosotros: “¿Todo en orden oficial?”, al final, un oficial: “Pórtense bien”... Los jóvenes: “Siempre oficial”.

¹⁹⁹ Piedra.

²⁰⁰ Desorden. En el popular mexicano: desmadre.

²⁰¹ Disparos.

La anécdota (lucha espontánea) es sugerente en varios sentidos. Por un lado, demuestra la tensión vecinos-jóvenes y policías-jóvenes y las formas de negociación entre las tres partes, las cuales, en ocasiones reproducen conductas violentas (por ejemplo con los vecinos), aunque también hay espacio para otro tipo de negociación en la que se conversa y se exponen ideas (tergiversadas en el caso de Neutrón), por ejemplo, con la policía, lo cual nos habla de la emergencia de un sujeto juvenil distinto al irreflexivo actor mostrado por los medios de comunicación (capítulo II), con el que no hay posibilidad de diálogo y comunicación.

La valentía y su objetivación en la realidad, ocupa un lugar preponderante en el *ethos* de la cuadrilla. El “sacar jacha” en determinada situación de pelea o de lucha es determinante para el respeto dentro de la barra. Así lo manifiestan varios integrantes de la cuadrilla de la Etapa:

¡Dicen que este mae era al chile! Que el mae decía, “yo lo quiero a usted en mi pelota”... Y usted llegaba a la pelota y si a usted lo veía hablándole a otra pelota que no era la de uno, lo pichaseaba²⁰² y lo asaltaban y todo... Y que el mae no le cuadraba que anduvieran con otros si no eran ellos mismos (Flaco, joven de La Milpa).

En este caso, Flaco recuerda a uno de los integrantes “viejos” de la cuadrilla, quien según el testimonio, era un joven “al chile²⁰³”. Este joven, referido por Flaco, encarnaba un papel de liderazgo dentro de la agrupación. Flaco continúa con su relato, en el cual destaca la valentía y el “aguante” de este joven: “¡esos maes dicen que eran al chile! Pasó una bronca ahí con la gente de la Lucía y le pegaron un balazo a un mae en la cabeza y se lo echaron...” (Ibíd. Flaco, cuadrilla de La Milpa).

Diferentes eventos (como la anécdota sobre la lucha espontánea que he venido reseñando) quedan inscritos, como ya apunté antes, en la memoria colectiva (memoria histórica) de la cuadrilla y son los que terminan marcando la aprehensión subjetiva de la barra hacia determinado integrante.

El acto de pelear, la lucha en sí misma, ocupa un lugar significativo en los relatos y testimonios de los jóvenes en cuadrillas de Guararí. Estas “broncas” forman parte del proceso de afirmación del sujeto en un contexto marcado por relaciones complejas en las cuales es necesario *hacerse respetar, ser duro y probar* ante otros las capacidades propias y mantener protegido cierto entorno personal –*que no se metan conmigo*– (Serrano, 2005).

Los siguientes testimonios (sobre un joven apodado Coca), respaldan esta idea sobre el proceso de significación que implica el acto de pelear para los jóvenes. El “sacar jacha” provee al sujeto de trascendencia y respeto dentro de la cuadrilla.

Neutrón: Mae es que aquí abajo, en la pelota de aquí abajo, hay un mae que es de respeto aquí... ¡Ese mae es al chile!

[¿Por qué el mae es “al chile”?... ¿Qué hace?]

²⁰² Le pegaba.

²⁰³ De verdad o de respeto. Dentro de la ética juvenil, una persona valiente y que no toleraba la menor infracción.

Neutrón: Y... *El mae por más roco*²⁰⁴, *por más todo, el mae no se le deja a nadie...*

Flaco: *A ese mae que le pegó el botellazo a mi hermanilla que es un mero monstruo... Usted lo ve y el mae es cuadrado... Y una vez diciendo un poco de varas mae, este mae [Coca] todo cagado*²⁰⁵ *no se le quería meter y se mordió y le pegó dos pichazos...*

Neutrón: *Es que la vara fue así...*

Flaco [interrumpiendo a Neutrón]: *Ese mae qué... Como ¿cuánto puede tener?... Como 23, 24 [años] y el mae es un...*

Neutrón: *Mae, 24, el que le pegó el botellazo a la hermana de Jordan, mae, el mae es un monote*²⁰⁶ *y este mae el compa de nosotros [Coca] es un respeto, yo no sé ya, yo al mae nunca lo había visto, es como un gallito de pelea que usted lo tira y el mae se manda, pero mae yo nunca lo había... De lo que tengo de conocerlo y la fama que tiene el mae, nunca se le había corrido a un mae como se le corrió a ese mae... El mae iba cuadrado*²⁰⁷ *[el oponente de Coca] porque el mae [Coca] le decía, “mae yo no quiero bronca, no quiero bronca, yo no quiero bronca”... El mae que es de respeto aquí, le decía, “yo no quiero bronca” y tal vez porque lo vio mono y “sí este mae me va a matar”... Y mae a un final el mae [Coca] se le metió el agua y se la rifó... Y el carajillo le dio*²⁰⁸ *al monote ese y le quebró tres dientes con todo y frenillos... Mae, llevo yo y le digo al mae, “mae Coca...Coca -al mae le decimos Coca-, ¿usted se le corrió*²⁰⁹ *?” [Coca respondió, según Dibu...] “y mae es que estaba muy grande”... Y le digo, “mae yo nunca lo había visto” [Coca, según la historia de Dibu, responde] “Y mae, eso es para que usted vea que cuerpo sólo pa’ los chanchos*²¹⁰ *”... (Entrevista grupal con jóvenes de La Milpa, 17 de abril de 2009).*

Este joven (Coca) funge como una especie de líder ético y moral dentro de la cuadrilla. Cuando le pregunté a los jóvenes sobre la existencia de líderes en el grupo, estos me decían que no habían jerarquías, que cada quien hacía lo que quería, sin embargo, Coca surge como un referente y un modelo a seguir. Los testimonios de los muchachos llevan un implícito “quiero tener la valentía y coraje de Coca”, esto es, “quisiera ser como “Coca”, o bien, “quiero ser importante” en un contexto en donde lo masculino es referencia, y dentro de esa construcción patriarcal, el coraje y el valor son sinónimos de importancia y respeto grupal:

Al respecto, Josep-Vicent Marqués señala que la consigna básica que define el orden masculino es “ser importante”. Cualquiera que sea la esfera donde el varón se desempeñe, deberá orientarse por la lógica de la excelencia, expresada como importar –atraer hacia sí, llevar hacia dentro- lo “sobresaliente, que excede la talla de otro”. Lo anterior sugiere que la noción de importancia debe ser entendida como una función a llenar “en la mayor medida posible” por el rasgo específico que cualifique el ethos de la masculinidad en un determinado contexto histórico y cultural” (Abarca y Sepúlveda, 2005: 167).

El ethos de la cuadrilla está marcado por estos códigos: valentía, importancia, coraje, lealtad-fidelidad y solidaridad; amalgamados estos comportamientos, devienen en honor que sirve para nutrir la memoria histórica de la agrupación. Finalmente, los sujetos de la cuadrilla buscan reivindicar un código honorífico que les dé presencia notoria dentro del grupo, cargarse con la

²⁰⁴ Viejo o avanzado de edad.

²⁰⁵ Con miedo.

²⁰⁶ Mono: grande.

²⁰⁷ Envalentonado.

²⁰⁸ Le dio, dar, le ganó.

²⁰⁹ “Usted se le corrió”, de correrse, huir a la confrontación.

²¹⁰ Es una especie de estímulo a los hombres de menor envergadura corporal para que no se sientan intimidados por el mayor tamaño del oponente durante una pelea. El cuerpo solamente es válido para los chanchos: entre más grandes más se paga por ellos.

energía que implica el ser respetado y la magna honorificación que está subyacente.

El honor social derivado de las estructuras de prestigio obedece a una estratificación que produce diferencias y exclusiones en vista de que se funda en una especie de sentido de orgullo manifestado en una mística masculinizada (Abarca y Sepúlveda, 2005).

Es sugerente la mención que hace Neutrón sobre Coca: “es como un *gallito de pelea*, que usted lo tira y el mae se manda”.

Clifford Geertz (1989), refiriéndose a las peleas de gallos en Bali, hace una mención sobre la significancia de estos animales entre los balineses y la asociación entre estas aves y los penes de los hombres, yo diría más bien *falo*, por la carga de poder subyacente:

Para cualquiera que haya estado en Bali un tiempo prolongado es evidente la profunda identificación biológica de los varones con sus gallos. En las riñas de gallos se oyen en balinés exactamente las mismas bromas arrastradas, los juegos de palabras forzados y las obscenidades carentes de ingenio que se oyen en inglés en aquellos otros lugares. Bateson y Mead hasta sugirieron que, de conformidad con la concepción balinesa del cuerpo como una serie de partes separadamente animadas, los gallos son considerados como penes separables, que obran por su cuenta, órganos sexuales ambulantes con una vida propia. Si bien no poseo la clase de material inconsciente para confirmar o refutar esta curiosa idea, está fuera de toda duda el hecho de que los gallos son símbolos masculinos por excelencia y que para los balineses esto es tan evidente como la circunstancia de que el agua corre cuesta abajo (Geertz, 1989: 343).

Según Geertz, la palabra para designar a los gallos en Bali es *Sabung*, y se utiliza metafóricamente para referirse al héroe, al guerrero, al campeón, al hombre de hígados, al don Juan, o al tipo duro (Geertz, 1989).

Jóvenes como Coca resignificarían el *Sabung* del que habla Geertz. Sujetos cargados de potencia que reivindican el poder masculinizado serían la personificación de lo *fálico*. La cuadrilla identifica a sus héroes o estandartes éticos, sus guerreros más conspicuos con lo simbólico masculino: el *gallito de pelea* del que habla Neutrón termina siendo sugerente para comprender la importancia de los códigos patriarcales reproducidos dentro de las cuadrillas en Guararí.

Otra de las dinámicas socioculturales de los jóvenes que integran cuadrillas en Guararí son las *peleítas* (que también son determinantes en la construcción de la memoria histórica cuadrillera de la que he venido hablando): enfrentamientos físicos entre los mismos miembros de la agrupación que no tienen la intención confesa de lastimar al compañero, sin embargo, en ocasiones estas luchas tienen consecuencias en los cuerpos juveniles, no graves, pero sí golpes evidentes.

Durante la noche se dan varias de estas *peleítas*. De manera espontánea un joven reta a otro a batirse, generalmente, en la calle aledaña a la acera (banqueta). Estas “peleítas” tienen por función alterar el ritmo de la noche, cuando el “ambiente” está un poco aburrido o cargado de monotonía, estos juegos surgen para activar la socialización nocturna de la cuadrilla. A través de esta dinámica se le “inyecta” energía a la vivencia colectiva. Estas *peleítas* generan también una

escenificación masculinizada, en donde no se pueden dar golpes con el puño cerrado, solamente cachetadas:

(...) ahí a veces se pone a jugar uno de manos; casi siempre, diay, en la noche uno viene aquí, todo el mundo está jugando de manos, peleítas...

[¿Y cómo es jugar de manos?]

Diay, agarrándose de cachetadas.

[¿Pero no hay problemas con esas cosas?]

¡No hombres!, todo el mundo vacilando. Es, dijimos, que el que se enoja, que mejor que ni juegue, porque si se va a enojar, para qué se mete a jugar...

[¿Pero cómo hacen, uno le da una cachetada al otro y viceversa?]

No, no, no. Como si usted se estuviera agarrando, pero no a puños cerrados si no que a cachetadas.

[¿Pero salen golpeados también?]

Sí, claro.

[¿Y alguien se enoja a veces?]

De vez en cuando, pero no pasan broncas, ya cuando uno ve que ya el otro se enoja, entonces ya uno para la vara (Flaco, joven de La Milpa).

Nené, de 15 años de edad, reta a Coca: “¿¡Qué pura mierda²¹¹?! Venga y nos mordemos...” “Tranquilo chamaco, no quiero gorrearlo”, responde Coca al insulto de Nené, sin embargo, éste insiste. “Qué fea rata, ¡me tiene miedo!”. Coca se levanta. El resto de integrantes proyectan un círculo humano alrededor de los combatientes. “Rómpale la madre a ese hijueputa”, grita Care’diablo apoyando a alguno de los dos luchadores. Entre tanto, Mori me dice en voz baja, “Le van a partir la cara a Nené, pobre chamaco, pero quién lo manda”.

Acá no hay árbitro, no hay quien haga las veces de mediador en el conflicto, la regla es básica, el que pegue con más contundencia ganará la batalla nocturna. En algunas ocasiones, uno de los dos oponentes se retira al observar que está en una situación de desventaja.

Esa noche, tanto Coca como Nené dieron una demostración de lucha intensa. Nené se perfila en posición de pelea al igual que Coca. Alrededor, los gritos ensordecedores de los demás muchachos. Yo observaba, simplemente observaba, no decía una sola palabra, bueno, en realidad temía que me instaran a “morderme” a mí también.

Nené echa su cuerpo para atrás, tiene las manos largas y es un factor a su favor; Coca, con más experiencia y con actitud de quien “conoce”, toma la misma postura. Con el torso hacia atrás,

²¹¹ “Pura mierda”: frase utilizada en Costa Rica para conferirle al contrincante el valor de la mierda.

ambos luchadores atinan a lanzar patadas y manotazos cuidando que un golpe certero del otro no alcance la cara respectiva.

Coca lanza un golpe con la mano abierta sobre la mejilla de Nené, inmediatamente, del círculo humano, se deja oír un colectivo “¡Uuuyyy mae, qué clase de pichazo... Jajajaja!” En realidad el golpe fue tan certero que Coca bajó su guardia para ver qué le había sucedido a su amigo, al ver que Nené se reponía rápidamente, tomó otra vez la postura defensiva.

Nené, con una mejilla roja y la otra de color “natural”, realizó una contraofensiva, casi desesperada, por recuperar el honor perdido en el golpe, que más que la mejilla desestabilizó su orgullo. Con sus manos largas se abalanzó sobre la humanidad de Coca y le propinó un golpe en el antebrazo para, posteriormente, usurpar la integridad del rostro de Coca. El escándalo alrededor, después de este atrevimiento de Nené, fue aún más sonoro que el anterior... “Uuuyyyy mae... ¡Coca! ¡Se lo gorreó el chamaco, rata!”

Coca nada más se vuelve a acomodar (parece existir una ética de solidaridad con el otro de dejar que se reponga después de un golpe fuerte) y aún con la conmoción del golpe, gesticula, “ahora sí chamaco, se lo llevó puta...” Coca se abalanzó sobre la humanidad de un reducido Nelson propinándole por lo menos unos cinco golpes consecutivos... “¡Sua, sua, suave güevón!”, atinó a decir Nené. La lucha había terminado, con un desenlace previsto: Coca, el líder moral y ejemplar de la cuadrilla, había vencido a su oponente y por tanto, dejado intacta su honorabilidad.

Otra de las funciones de estos enfrentamientos es reafirmar, aunque suene paradójico, el sentido de colectividad, es decir, quien lucha en las “luchas de juego” es porque pertenece al grupo, de otra manera, no sería una “lucha de juego”.

Estas *peleítas* tienen también por función identificar quién es el más fuerte y valiente de la cuadrilla en cuanto a los “pleitos” se refiere, es una forma de entrenamiento para los enfrentamientos “serios” en donde se muestra la jerarquía (siempre masculinizada) del más sobresaliente del grupo para los golpes.

En el caso de la cuadrilla de La Etapa, como ya el lector podrá haber observado, el más sobresaliente para los golpes es Coca, es el jerarca del grupo. De esta forma, quien decide enfrentarse a Coca en las “peleítas” quiere siempre vencerlo, pues, al vencer a Coca, adquiriría una especie de importancia momentánea.

En las *peleítas*, los jóvenes pueden enfrentar a Coca y, eventualmente, ganar la contienda, pero esto no significa que se “llenen” con la energía del “jerarca”. Para aprehender e internalizar la “potencia” de Coca es necesario el conocimiento (“conocer”), mismo que se construye no en la ficción de las “peleítas”, sino en los enfrentamientos y casos reales en los que los jóvenes exponen algo más que una mejilla roja.

Estas *peleítas* funcionan también como “formadoras” de los más chicos o los más inexpertos. Mediante estas confrontaciones intragrupalas, los menos osados aprenden a pelear vía simulación, aprender a no temer una confrontación seria y a “echar pa’ lante” siempre, o bien “no arrugarse²¹²” ante determinada situación.

Todas estas dinámicas juveniles mencionadas anteriormente (la evolución, el plante, las luchas espontáneas, las peleítas etc.), llaman la atención acerca de vivencias lúdicas grupales que Maffesoli denomina como orgiásticas.

En *De la orgía, una aproximación sociológica*, Michel Maffesoli define lo orgiástico como una “lógica pasional que anima, cada día, con fuerza renovada, al cuerpo social. Esta lógica, a modo de una centralidad subterránea, desemboca en una plétora de efectos que informan la vida cotidiana”; en este sentido, hay que destacar que “el individuo y lo social, que es su corolario, tienden a desaparecer en un magma confuso... Lo orgiástico, que por muchas razones puede parecer anómico, permite estructurar o regenerar la comunidad”, lo que remite a un “amoralismo ético” que “consolida los vínculos simbólicos de toda sociedad” (Maffesoli, 1996: 13-14).

La idea maffesoliana por excelencia es la concepción de un individualismo agotado y el retorno de la tribu, esto es, la socialidad o el “vivir en común”, “el desvanecimiento del individuo en un sujeto colectivo”; se trata de ver “cómo “yo es otro”, y sobre todo cómo el “yo” se establece a partir del otro” (Maffesoli, 1996: 16).

La ética maffesoliana propone una dimensión eminentemente festiva en donde lo hedónico es de vital trascendencia en la configuración de la relaciones orgiásticas, en donde el “yo” se diluye para dar paso a la agrupación, a lo colectivo, en fin, a la tribu, en un desborde lúdico que, pareciera, no tiene tiempo para pensar.

Esta idea de Maffesoli sigue siendo sugerente sobre ciertas prácticas juveniles que parecieran prefigurar instantes eternos, momento efimeros pero cargados de significancia en donde el joven deposita su confianza, la cual tiene que ver con el colectivo, con el *estar-juntos* tendiente a prefigurar una “ética de la estética” (Maffesoli, 2007a).

Este estar-juntos, sugerido por Maffesoli, tiene que ver con una ética de la sensibilidad, donde se valoriza la emoción colectiva (parte de esa fuerza emocional juvenil que abordaré al final del presente capítulo), en este sentido, dice el autor, “los pequeños momentos festivos, las deambulaciones cotidianas, los placeres, etc., ya no pueden ser considerados elementos sin importancia o frívolos de la vida social” (Maffesoli, 2007a: 22).

Maffesoli vincula este estar-juntos (detonador de la ética de la estética) con la *realianza*, esto es, el momento en que el mundo queda librado a sí mismo (sin imperativos categóricos como

²¹² No temer a la confrontación.

lo divino que pierde su sustancia), “cuando vale por sí mismo y cuando lo que me liga al otro se acentuará”, esto es, cuando se da la disolución en el conjunto colectivo.

Según el autor, “esto nos lleva a visualizar que la idea obsesiva del estar-juntos es esencialmente una realianza mística con objeto particular” como se expresara anteriormente con el giro orgiástico, de esta forma, “tal como se puede considerar que el arte es una forma pura, es posible considerar a la sociedad como una simple facultad de agregación; en este sentido la emoción estética puede servir de cimiento” (Maffesoli, 2007a: 25).

Para Maffesoli, “lo único que importa es el ambiente afectivo en el que todo hijo de vecino se ve inmerso” (p. 25), de ahí que el individuo se vea despojando de la responsabilidad y asuma una postura neotribal.

Así las cosas, la ética de la estética formulada por el autor implicaría este estar-juntos como un “espíritu del tiempo” determinado por las condicionantes extáticas de la socialidad, en donde el sujeto se asume en sus “impulsos instintivos” sin poder reflexionar más allá de lo efímero de la conjunción: “aquí pues, el individuo termina por ser absorbido en un conjunto más indiferenciado. Es quizás ésta lección esencial del paradigma estético, y que permite pensar la configuración societal alternativa que se esboza” (Maffesoli, 2007a: 30).

La experimentación conjunta, es decir, el colectivo por encima del sujeto es la ética de la estética maffesoliana; este retorno de la tribu es el hecho de reconocerse en el otro, en el prójimo, es por tanto una ética que permite un reconocimiento del mí mismo a partir de algo que es exterior. Maffesoli da finalmente la sensación de la emergencia de un *homo estheticus* por encima del *homo politicus* y del *homo economicus*. Es decir, “al binomio de la moral y de lo político está sucediéndole otra polaridad que se articula alrededor del hedonismo y de la estética” (Maffesoli, 2007a: 41).

El sujeto racional, dentro de esta construcción, cede el paso a un sujeto estético preocupado más por la vivencia de la emoción lúdica (lo banal y la fuerza agregativa) que por situarse reflexiva y políticamente en este mundo. Es el deseo de la conjunción (estar-juntos) sin un fin particular, lo que definiría esta ética de la estética; una especie de cultura de los sentimientos.

Las cuadrillas hacen una apuesta constante a la vivencia de situaciones hedónicas, placenteras que dinamicen los ritmos del día y la noche (ese estar-juntos maffesoliano), la violencia por ellas reproducida es clara al respecto, pues pareciera que es desde ahí que estas agrupaciones se configuran; ya lo he dicho, la violencia establece un vórtice determinante en la construcción de las cuadrillas. Sin embargo, estos jóvenes no se arrojan irreflexivamente a la experiencia extática, ellos también piensan sobre sus vicisitudes cotidianas, no se trata de una ética de la estética agotada en la irreflexiva conspiración del hueco de las apariencias donde el sujeto posmoderno

(como lo señala Maffesoli) pareciera estar arrojado como si no existiera nada más allá del éxtasis conjunto.

La ética de la estética de las cuadrillas (como lo expondré más adelante cuando me refiera a la fuerza emocional juvenil), es más bien una experiencia juvenil que da cuenta de procesos reflexivos y críticos pero también de juegos eminentemente hedónicos proclives a la conjunción (estar-juntos), esto es, si bien existe densidad significativa en la propuesta juvenil, ésta no se agota en un compendio de reflexión constante, los jóvenes también descansan, su tensión se afloja; lo cual sugiere que su puesta en escena está lejos de ser únicamente lúdica como lo sugiere Maffesoli.

Hablo de una ética de la estética juvenil para advertir esta imbricación de la reflexión y lo lúdico, para establecer que en la fiesta dionisiaca (hedonismo orgiástico), es posible pensar así como también, en la crítica reflexiva, es posible divertirse, un elemento no se separa del otro, más bien, se complementan.

Finalmente, esta ética de la estética cuadrillera, como ya lo he venido exponiendo, se fundamenta en un retorno a lo instituido, los jóvenes cuestionan su mundo, la Cultura, pero obsesivamente regresan a él. No existe un proyecto de reconversión ética (deconstrucción institucional) en las cuadrillas de Guararí de Heredia: su ética se funda en la estética cuadrillera.

El que “conoce” y el “arratado”

Neutrón continúa con la anécdota sobre Coca (iniciada más arriba):

Neutrón: *El mae es un carajillo, el mae es flaquillo, el mae es flaquillo... Pero el mae es de respeto, ese mae es uno de los más respetados aquí, de hecho ahorita, ahorita yo creo que es el más respetado que llegó al barrio.*

[¿Pero tiene 17 años?]

Neutrón: *¡Si güevón! Pero el mae conoce, el mae ha vivido más...*

Jordan: *El mae anduvo con todos esos maes que ahorita están caniendo²¹³ y todos esos maes eran locos, esos maes que todos los días iban a asaltar a Heredia y ahí se quedaban...*

Neutrón: *Esos mismos maes lo despabilan a uno, “no se le deje a nadie por más o por menos, usted siga siempre” ¿ya?, siga pa’ lante por más que sea donde sea ¿ya? No se intimide” (Entrevista grupal con jóvenes de La Milpa).*

En estos testimonios se hace énfasis en la condición ejemplar de Coca: el respeto y el honor como códigos cuadrilleros. Uno se siente tentado a hacer la analogía con las Cruzadas, las jornadas militares iniciadas por caballeros de la baja edad media, los cuales, por fines “religiosos”,

²¹³ *Caniando* (de *caniar*): Encarcelado.

se enfrentaron a los “infielos” musulmanes en pos de la recuperación del Santo Grial y otros tesoros bíblicos. Los códigos que trascendían al interior de estas órdenes de caballeros medievales eran, precisamente, el honor y el respeto.

“El mae conoce, el mae ha vivido más”, esta frase es significativa por lo que implica dentro del mundo de la cuadrilla. El “conocer” es tener experiencia, lo cual está más allá de la edad, del ser “chamaco”. Coca tiene 17 años y esto no lo hace, según los discursos, menos conocedor, al contrario. El “conocer” es, a final de cuentas, conocimiento de vida y situaciones específicas que son provechosas dentro del contexto sociocultural en el cual se desenvuelve la agrupación. “El mae ha vivido más” tiene que ver con esas experiencias que “forman” al sujeto ideal de la cuadrilla, aquél que puede enfrentar ciertas situaciones sin temor y con valentía.

Es sugerente que este “conoce”, dentro del mundo cuadrillero, es una expresión confrontada a la construcción adulta hegemónica. En el mundo adulto, esta condición de “conocimiento” (ligado a la experiencia), regularmente se les confiere a personas mayores que son aquéllas quienes “han vivido más”, la sabiduría está dada por la edad y las múltiples vivencias. En la cuadrilla funciona diferente: un chico de 17 años es quien ha aprehendido las conductas necesarias para ser considerado “conocedor²¹⁴”, lo cual sugiere un proceso de interiorización del “saber” distinto a lo considerado por la sociedad.

Este “conoce” pareciera tener una condición de delegación: “el mae anduvo con todos esos maes que ahorita están caniendo”. Esto es, los chicos encarcelados, los viejos estandartes de la cuadrilla, transmitieron, según estas versiones juveniles, sus conocimientos y “aguante” a Coca, reproduciéndose una dinámica de trasmisión generacional del conocimiento construido desde la grupalidad.

Coca recibe, cual herencia cultural y simbólica, los saberes de viejos cabecillas de la barra, los más rudos, según las referencias de los jóvenes. El sólo contacto, el roce con estos miembros de antaño, el hecho de estar cerca de la potencia de sujetos pretéritos valientes y respetados, hace que el nuevo sujeto de la cuadrilla se “llene” con sus poderes. Estas figuras emblemáticas de la cuadrilla funcionan como objetos míticos de transmisión de saberes, algo así como la piedra filosofal, o bien, imágenes totémicas cargadas con una fuerza casi sobrenatural que tienen la posibilidad de revolucionar aquello que tocan, así, el joven expuesto a esa fuerza es considerado sobresaliente.

Imágenes totémicas que sirven para reproducir el sentido de colectividad dentro de la barra, de alguna manera, el tótem da estabilidad a la comunidad de creyentes, pues se forja una historia

²¹⁴ La palabra “conoce” es muy usual en las conversaciones cuadrilleras. Si uno dice algo que en la experiencia de los chicos sugiere una verdad incuestionable, es probable escuchar un “conoce mae” como muestra de aprobación. Esto no significa que mi “conocimiento” sea comparable al de Coca, para llegar a este nivel es necesario un carácter sistemático de “conocimiento” dado por la fuerza de la experiencia.

de sabiduría alrededor de él, una especie de ética añorada por los integrantes de la cuadrilla.

Los chicos continúan con las referencias sobre Coca:

Nené [dirigiéndose a Neutrón]: *¿Se acuerda aquel día que nos cargaron? Le pegaron un pichazo a Cuco y la vara...*

Flaco: *Pero Coca no se le dejó al paco, ese mae Coca casi lo bota y todo... Fue que se metieron entre todos a agarrarlo...*

Flaco: *Ah, ese mae se le para²¹⁵ a todos... Ese mae le decía, “¡sabe qué loca, quítese el uniforme, ¿usted qué piensa?, ¿que porque tiene ese uniforme es más que mí?”, y que yo no sé qué y que “quítese el uniforme y nos hacemos una picha” (Entrevista grupal con jóvenes de La Milpa).*

Este carácter virtuoso implica también expresiones de solidaridad dentro de la cuadrilla, mostrando la nobleza que debe caracterizar a la persona ejemplar, finalmente, que sus acciones sean ejemplo para la barra, lo cual hace, que él mismo sea dador de conocimiento, proyectando lógicas éticas que determinan el ethos de la agrupación:

Nené: *Fuimos a Desampa... Y él [Cuco] sólo andaba tres tejas²¹⁶ y el mae ya estaba por entrar al bus, sólo yo faltaba de entrar... ¡A mí me pasó ese mae rata!, el me pasó... Entonces digo yo, “tengo que irme gueiso²¹⁷ y con los demás garrerillos²¹⁸, entonces el mae sale, ese mae Coca, y me dice jale yo me voy con usted... Digo yo “¡no güevón!”... Ese mae **no me dejó morir**...*

Neutrón: *Sí, el mae no deja morir a nadie...* (Entrevista grupal con jóvenes de La Milpa).

Los medios de comunicación abordan la temática juvenil desde lo anómico. Desde esta perspectiva, la sociedad impone estereotipos a este tipo de agrupaciones juveniles, describiéndolas como un conjunto de sujetos irracionales, amorales y en contra de las reglas y normas éticas que subyacen en los imaginarios de sociedades contemporáneas.

Sin embargo, manifestaciones de solidaridad, amistad, lealtad, honor, valentía (“el mae no deja morir a nadie”), etc., mostradas en las referencias etnográficas de esta investigación, demuestran que el sujeto juvenil está más allá de lo anómico con que la sociedad lo imagina y lo construye. Estos jóvenes construyen verdaderas *comunidades emocionales* (Maffesoli, 2009). En ese continuo *estar-juntos* se crea una estética (el sentir común) y una ética (la argamasa colectiva) que confluyen en una *costumbre* que determina la vida social: un conjunto de usos comunes que permiten que el grupo social se reconozca por lo que es.

Este tipo de ética y moral juveniles no están inscritas ni escritas formalmente, sin embargo, funcionan como una ampliación de las normas socialmente impuestas, es decir, se construyen a partir de lo hegemónico, no se originan en los grupos juveniles, pero lo cierto es que estos jóvenes logran resignificar de maneras creativas los usos de esas normas impuestas.

²¹⁵ Parar: enfrentar.

²¹⁶ 300 colones: aproximadamente 8 pesos mexicanos.

²¹⁷ Sólo.

²¹⁸ Despectivo que se refiere a los integrantes de la barra de fútbol La Garra Herediana.

Los líderes de las cuadrillas son asociados con ciertas conductas agresivas y a veces delictivas, ellos tienen el “aguante” para condicionar las acciones del grupo. Son organizadores de ciertas dinámicas y su llamado es escuchado por los demás integrantes de la barra:

Cuando eso [un tiempo pasado en el barrio] era todavía más bronquera y todo, cuando eso, estaban todos esos maes que ahora están caniendo... Y esos maes eran los que se ponían a inyectar la vara y todo eso... Entonces todo mundo se inyectaba y decían: “qué mae, jale a Lagos a asaltar” y todo mundo se iba, eran como líderes (Flaco, joven de La Lucía).

Esta lógica de virtuosismo a partir del “aguante” subjetivo tiene que ver con otra calificación común en las cuadrillas: el rata o el arratado (discutida también en el Cap. II).

En diciembre de 2008, ingresé a Guararí con la intención de realizar mi trabajo de campo para esta investigación (parte de esta anécdota etnográfica la reseñé en la introducción, la retomo acá para ilustrar esta idea sobre la “rata”). Le solicité ayuda a Don Froilán, líder comunal y residente de Villa Paola, para, a través de él, poder conversar con jóvenes integrantes de cuadrilla del barrio en cuestión.

Don Froilán, hombre de unos 45-50 años de edad, por su trabajo (activismo pro vivienda) en la comunidad, ha adquirido notoriedad entre los vecinos del lugar. La gente lo conoce y también las cuadrillas de la zona, con las que ha tenido algún tipo de conflicto, según este actor, por los actos ilícitos que estas cometen, por ejemplo, la venta de drogas, peleas entre barras por territorio, disputas que terminan en encontronazos con armas de fuego, etc. Yo no conocía otra persona de este sector de Guararí a quien solicitarle ayuda para que me presentara con los muchachos y en ese momento me pareció conveniente ingresar con Don Froilán, precisamente, por sus antecedentes de liderazgo comunal.

Como el lector recordará, hubo un joven durante esta situación etnográfica, que me manifestaba cierta incomodidad y demanda acompañadas de cierto amedrentamiento, por cierto, bastante agresivo: “¡Ahh ya!... “¡Usted quiere agarrarnos de conejillos de indias!”

Recuerde el lector que en aquella situación, este chico (Pérez), se levantó de su lugar y se acercó a mí, sacando su pecho en clara señal de intimidación. Evidentemente, no le gustó mi actitud, pensado en que yo quería aprovecharme de la complejidad que, para él, significaba vivir en la zona (lugar “pobre” y de jóvenes con múltiples conflictos).

Pérez me decía: “Usted quiere hacer su tesis y ¿después de eso qué?”

Como reseñé en la Introducción del presente texto, yo le decía a Pérez que quería ver cuáles eran las realidades de los jóvenes en la zona más allá de lo que dicen los medios de comunicación: “Vea mae, yo lo que quiero es ver cómo es la vara con ustedes, porque usted sabe

que la prensa es muy hijueputa y siempre se andan con mierdas, ¿ya me entiende? Mienten mucho...”

El chico, sin bajar sus hombros y pecho y aún con intenciones expresas de agresión, se vuelve hacia sus otros amigos, que estaban sentados, e inmediatamente me dice: “Nosotros somos unas ratas... Sí, somos malos, no somos buenos”.

Hay elementos de discusión interesantes en la demanda crítica del joven Pérez; por ahora me referiré a ese “Nosotros somos unas ratas”: “*El que manda ahorita [en la cuadrilla], es un mae que le dicen “rata”, ¿verdad?, sí, le dicen “rata” y el que está de segundo, el cabecilla ahí es “Tang”* (Yopo, cuadrilla de La Lucía).

El carácter intrépido, corajudo, valiente, con convicción y carente de temor, es asociado con la metáfora “rata”. Aunque también, “rata” sirve como muletilla en la interpelación al otro, por ejemplo: “¿Qué me dice rata?, ¿todo tuanis?”, o bien, “Uy rata sí, ¿vio lo que pasó?”.

“Rata” también es la persona “mala” aquella que se dedica a asaltar y a cometer otro tipo de actos ilícitos, es también una forma de ser y de construirse en un espacio complejo en el que hay que desarrollar un sentido de supervivencia y “hacer lo que haya que hacer” para subsistir (las ratas, los roedores, se caracterizan por sobrevivir).

Es la identificación simbólica desde la otredad, es la “máscara” impuesta por el grupo de sentido a la figura de liderazgo la cual perfila un comportamiento osado²¹⁹, así el sujeto de la definición termina interiorizando la conducta, misma que es reproducida desde su subjetividad.

La lógica cuadrillera subyacente parece hacer referencia a “la ley del más malo”, un sistema de prestigio que da continuidad al rol ejercido por los varones dentro de las barras. Es la emergencia de una identidad colectiva masculinizada que se transmite de generación a generación, que enaltece figuras como las del “barrio bravo”, “somos malos”, “somos unas ratas”. El estigma de “maldad” atribuido al *lugar*, sus pobladores y sus jóvenes (aprehendido e interiorizado por estos) se invierte potenciándose en una acción afirmativa de la dinámica sociocultural (Abarca y Sepúlveda, 2005).

La “maldad” adquiere una condición de inversión a través de un artificio ideológico que se funda en la subsistencia en un espacio socioeconómicamente complejo, el ser “rata” es la forma que los jóvenes han *construido* para desarrollar sus cotidianidades en Guararí. La ética del “malo” es exaltada y ubicada en un preponderante lugar simbólico dentro del imaginario del joven de cuadrilla.

Abarca y Sepúlveda (2005), para referirse a esta dinámica juvenil, utilizan la palabra “registrar”, siendo una operación que, referida al dominio territorial, manifiesta un acto de presencia

²¹⁹ Aunque “rata” también es utilizado como despectivo por ciertos jóvenes, cuando hacen referencia al proceder de otros. Por ejemplo, “ese mae es una rata, ¡seas tonto!”, como forma de descalificación.

que afirma el derecho a dignidad y el deseo de respeto por parte de un grupo de varones: “Registrar” es una acción que recupera su sentido originario –transcribir– desde una lógica topográfica, esto es, como una operación que reescribe la geografía del poder en un territorio a partir de la voluntad de acción de un grupo. En medio de un territorio atravesado por enfrentamientos entre grupos rivales, la decisión de “registrar” tiene que ver con un acto vindicativo, un “acto de presencia”, una señal pública de que en el sector también existen grupos –de varones– con capacidad de defenderse –que no son tontos– y que ejercen control sobre un territorio determinado, que en adelante ha de ser respetado por los demás (sobre este “registrar” volveré más adelante).

Estas situaciones reproducidas por los jóvenes integrantes de cuadrillas en Guararí, generan una serie de miedos en la población vecina, quienes narran experiencias que tienen que ver con esa necesidad de respeto y valentía construida desde estos grupos sociales:

Un día estaba en la banca un grupo de muchachos y llegó [un joven conocido del lugar precisamente por su carácter de “malo”] y se sentó y les dijo: “denme el celular” y ya él mismo se ha dado a conocer, entonces todos los chiquillos, los otros muchachillos le tienen miedo y le dan el celular; “denme esas tenis”, le dan las tenis, porque él por apuñalearlo a usted lo apuñalea a plena luz del día y ya ha estado varias veces en el hospital moribundo y no se ha muerto, ahí está todavía; la otra vez casi pierde un ojo y todo. Es mucha delincuencia y cada nada, usted en la madrugada, se oyen gritos de pleitos, piedras que van, piedras que vienen, es decir usted no puede estar tranquilo aunque no le va a pasar nada, porque en cualquier momento... (Vecina adulta de Los Sauces).

“Y no se ha muerto”, es la confesa necesidad de la inexistencia de los actos juveniles en cuestión. La ansiedad y miedo de la vecina hacen que muchachos integrantes de determinadas cuadrillas sean vistos como nocivos para la comunidad, generándose una necesidad de erradicación, no tanto de los jóvenes, sino más bien del miedo que estos personifican.

Lo interesante de este imaginario sobre el peligro en Guararí, generado, según esta vecina, por los jóvenes integrantes de cuadrillas, es la visión de la contraparte sobre la violencia reproducida en la comunidad:

Y también es que uno es de aquí, entonces Costa Rica y esas varas de las maras es feo mae, y los reportajes que uno ha visto y ¿no ha visto? Aquí hasta los mismos policías se asustan... Y mae, gente que mata así por nada... Broncas ¿ya? (Neutrón, joven de La Milpa).

[¿Tienen contactos con otras cuadrillas?]

No, Dios guarde, a nosotros nunca nos cuadraría ir a la León o la Carpio, ahí sólo van los malos (Chuz, joven de La Lucía).

Desde el discurso de estos jóvenes, parecieran existir niveles de violencia. Queda la sensación de que la violencia que ellos generan es incomparable con la que se suscita en otros escenarios, por lo cual, dentro del imaginario colectivo, ellos no se asumen como “realmente

peligrosos”, pues los “malos” están en otros lugares, por ejemplo en el norte de Centroamérica (Maras) o en sectores como La Carpio y León XIII, en la capital de Costa Rica.

“Ahí sólo van los malos” es una especie de marginación de otros espacios, paradójicamente, desde la posición de un sujeto que habita un lugar que es altamente marginado y segregado (*lugar residual y superfluo*). Chuz, al momento de la realización de la entrevista, estaba en el proceso de abandonar la cuadrilla, esto podría explicar la carga moral de la frase, la cual nos indica la intención de este joven de tomar distancia de ese calificativo de “malo”, es un implícito: “yo no soy malo, otros sí”. En síntesis, la conciencia de que el estigma es perjudicial a pesar de los códigos morales y éticos que rigen a la cuadrilla.

Estas dinámicas ritualizadas en donde se le confiere un lugar especial al “malo”, al “rata” o “arratado”, en donde se vivencian procesos sociales complejos en las fronteras (o más allá de ellas) de lo normativo, están asociados a cierta condición trágica del ambiente cuadrillero.

Un graffiti en una de las paredes de la “pulpería del chino”, realizado por uno de los jóvenes, decía: “La muerte está tan segura de su victoria q’ te da una vida de ventaja” (sic). La remarcada ironía del postulado habla precisamente de esa sensación trágica, pero asumida desde un carácter lúdico, que enmarca la veracidad potencial del enunciado. Esta sensación de tragedia y muerte no sólo está expresada en las paredes del barrio. Las anécdotas juveniles también son sugerentes al respecto.

El siguiente testimonio narra una situación particular en dónde un joven se ve inmerso en esas dinámicas trágicas. La anécdota, un poco extensa, explica detalles importantes sobre la situación referida, además, capta, de forma integral, lo que el muchacho quiso decir.

Yo llegué y tenía a un, bueno, entonces amigo mío... Llegó y me molestaba mucho y llegué a dispararle, le disparé con una 22, casi lo mato, en el pecho y yo me iba a ir para Nicaragua, me dijeron que se había muerto.

Bueno, cuando le disparé me fui del barrio y fui para donde mi mamá. Al siguiente día me dijeron que se había muerto... Y llegué y mandé a traer mi ropa a mi casa con mis hermanas; mi cuñado tenía carro, me fue a dejar allá a Santo Domingo y al siguiente día me iba a ir para Nicaragua, para donde la familia de mi papá, y llegó otra llamada, era mi hermana, me dijo que no se había muerto, que estaba en cuidados intensivos, que no se había muerto, y a mí mi mamá me dijo que si iba a afrontar el problema, yo le dije que sí, que no me quería ir de aquí y llegué y me dice que a mí me habían puesto demanda el novio de mi prima, al que yo le disparé.

[¿Y por qué le disparaste? ¿Qué paso?]

Por mi prima, veníamos de aquí del barrio. Y yo iba con dos compas más. Bueno, con mi prima, el hermano de mi prima que era mi primo y otro compa y el novio [que] es un drogadicto, fuma, roba todos los días.

[¿De Villa Paola?]

Sí.

Llegó y le quería pegar a mi prima y yo me acerqué y le dije que tranquilo ¿verdad? Mi prima tiene la misma edad mía. Bueno, eso fue hace un año, tenía la misma edad mía, y yo le dije “mae, tranquilo mae” y dice, “no mae, te voy a matar”, a mí me dijo y agarró una piedra, pero yo estaba largo de mi casa... Llegué y yo agarré

un palo, él llegó y botó la piedra y me dio en la espalda y yo le pegué con el palo en la nariz, de perfil... Se me puso, le pegué en la nariz y él cayó al suelo y desangrándose... Y después, bueno se lo llevó la ambulancia.

Yo me fui para mi casa. Como a los tres días salió del hospital y me dijo que me iba a matar. Yo caminaba armado todo el tiempo. Pobrecillo, sí, después él llegó, me llamó...

Era uno de los más respetados [de los más respetados del barrio]. *Pero yo sabía que, bueno, era uno de los más respetados, pero yo sabía que él se moteaba todo, fumaba, tomaba y aún así siempre le tenían miedo, pero diay, me cruzaba con la pandilla y ellos me decían "tranquilo", ya que cualquier vara ahí ellos respondían también.*

O sea, no caminaba con miedo porque andaba armado y yo voy... él llegó una vez y me habló, me dijo, "mae, tranquilo, deje las varas así, no quiero broncas con vos, vos sos el primo de mi güila". Ellos dos tienen un hijo...

Y llegó y "tranquilo", y tiempo después, hablando y hablando, entonces llegaban y me pegaban y me golpearon allí, él se llama igual que yo... y [yo] evitaba los problemas y... "no nos hablemos mejor, ya para no tener problemas más grandes"... ¿qué va a sacar el arma?, ¿me va matar?, me decía, y le digo, "no, tranquilo, no voy a gastar un tiro en usted, no vale la pena", di la vuelta y me fui, y otra bronca que tuvimos...

Él caminaba [acompañado] con gente y un compa mío tenía bronca con un compa de él y yo llegué y miré la bronca y me fui a sacar mi arma... Y mae... "Tome", se la di [al amigo] y él llegó... Antes yo tenía una 22, esa fue con la que le di [con la que le disparó al joven con quien tenía la bronca].

Él llegó y se acercó para que yo le disparara y me dice, "mae deje el arma ahí y se agarra [pelear sin el arma]". Y el compa le dijo: "no, no mae, yo estaba a la par de él", y llegó, me volvió ver a mí... "No, usted me las debe", me dice [el novio de la prima], "usted me las debe mae", dice, "no mae, tranquilo, no quiero broncas con usted", le dije, "mae, evitemos, de por sí vea que no es con usted mae" [la bronca de ese momento en específico era entre dos amigos, uno de quien relata y el otro del novio de la prima] y dice, "no, no mae, usted me las debe, vea lo que me hizo en la nariz", "pero mae, evitemos", y él llegó y se me acercó y me iba a apuñalar y estábamos a una distancia como de 5 metros... Pero yo estaba subido en unas gradas de madera, en la chante de un compa.

[¿Él estaba en la calle?] *Mmm... En la calle... [¿Estabas ahí por Villa Paola?] Al frente de la carnicería es allí, al puro frente y en la entrada hay unas graditas por el chante y allí estaba parado yo, y [él] estaba a la par mía y del compa y los demás atrás, éramos como siete los que estábamos nada más.*

Esa vara fue un miércoles, "mae, présteme eso", le digo y el sacó el cuchillo y le digo, "mae, no se me acerque porque no quiero tener problemas con usted", "no mae, si me va a disparar, dispárame" dice, "y deme en el pecho", "no, mae tranquilo", le digo, y se me acercó y lo tenía como a un metro de distancia, que me iba a apuñalar y le disparé y llegué y vi dónde iba caminando, se sentó por mi casa, por allí vivía yo, se sentó y jalé yo, me fui por el lado de la cuenca... Estaba por la parada ahí por el Mall, miré que pasó la patrulla rápido y yo: "Si no me voy, ahorita me agarran", y agarre un taxi, me fui para Heredia, de Heredia hablé con mi mamá y le dije que había tenido un problema y me dijo que sí...

[¿Dónde vivía tú mamá?]

No, ella trabajaba en Santo Domingo [cantón ubicado en las afueras de Heredia, perteneciente a esta provincia], y ella me dijo que sí, no sabía nada todavía, no le había contado a nadie y cuando llegué ya le habían contado y estaba llorando.

Es que fue a pleno día, entonces todo mundo lo vio, estaba afuera y le di aquí en el lado del pecho... Le perforó un pulmón y un riñón, casi se muere.

[¿Él quedó vivo?]

Sí, y hasta ahora me dice que me va a matar... Sí, esa vara fue como en una de esas fechas de abril...

[¿Y la cuestión con la policía, la demanda la pusieron, o algo así?]

No puso demanda, dijo que él se la iba a desquitar y aún así yo me fui para Nicaragua. Me llamaron que había muerto y dije yo, “no mami, me voy para San Carlos [Zona Norte de Costa Rica] un rato”, porque ahí tengo familia por parte de mamá... Me fui para allá, estuve unos 4 días, me fui un viernes, llegué al barrio como un martes y ese mismo día salí del hospital. Llegó y me mandó a decir que me cuidara, de que él no me iba a decir nada, que iba mandar a alguien para que me mataran, y le decía que tranquilo, que no me amenazara, que hiciera las cosas. Y hasta la fecha nada.

[¿Mae, que sintió en el toque de dispararle a alguien?]

En el momento nada, porque qué cólera me tenía... Muy obstinado, porque él llegaba y a muchas personas les pedía plata y si no le daban los asaltaba, por eso era uno de los más respetados del barrio, llegaba y pensaba que a todo mundo le iba hacer igual y a mí nunca me gustó (Eduardo, joven de Villa Paola, entrevista personal, 22 de mayo de 2009).

Existen, en el anterior testimonio, varias ideas sugerentes, una de ellas es la fricción y conflictos internos entre jóvenes pertenecientes al mismo barrio y cuadrillas homólogas que narran una serie de agresiones físicas y psicológicas que confluyen en el ataque a mano armada de parte del joven que relata la anécdota y la violencia cíclica que parece reproducirse en el estar-juntos.

Situaciones similares acontecen en otros barrios de Guararí:

Hace poco balearon a un compita mío aquí. Diay, un maecillo de arriba de Los Sauces de Los Heredianos, y venía ahí y sacó un revólver y le pegó un balazo al muchacho en la panza y le jodió una víscera y un vaso y lo operaron y todo... No le encuentran la bala ni nada, el mae está en cuidados intensivos con oxígeno y mangueras y todo.

[¿Cuáles fueron las causas del problema?]

Broncas viejas, el mae, ese el chamaco, el mae había agarrado al chamaco y le había pegado, entonces el chamaco le dijo que después lo veía y lo veía, y el compita de nosotros andaba borracho y el chamaco llegó y sacó el revólver y le mandó con una A-K, le mandó un balazo, entonces el mae cayó y lo llevamos al hospital y todo... Casi muerto...

El mae [el agresor] se fue de aquí, porque todos los de aquí quieren descabezarlo si lo agarran, el mae llega aquí y lo descabezan o lo asaltan, lo matan, lo pueden hasta apuñalar, porque el mae dijo que tenía venganza contra él, si salía del hospital, si salía bien, lo iba a matar o lo iba a apuñalar o se iba a vengar con la familia, eso es así entre barras, uno ahorita anda tranquilo y esperando que cumpla y la vara, cuando el hombre salga, el mae dijo que lo iba a joder (Chuz, joven de La Lucía).

Esta es la condición trágica de las cuadrillas en Guararí de Heredia, lo cual no quiere decir que las dinámicas de los jóvenes se resuman en enfrentamientos constantes en donde siempre hay heridos y muertos. Lo que quiero mostrar es que existe una consubstancialidad entre la escenificación lúdica, la experiencia de la fiesta, su hedonismo subyacente y lo trágico, manifestado en ciertas situaciones juveniles que acercan a los sujetos a una vivencia particular de la muerte, como lo expresa el contrincante de Eduardo en la anécdota: “dispárame, pero en el pecho”, lo cual quiere decir “mátame, no fallés en tu intento”.

Esta condición trágica cuadrillera está estrechamente relacionada con el acto de “registrar” (Abarca y Sepúlveda, 2005) referido en páginas precedentes. La valentía, la “hombría” y el honor se juegan en una arena simbólica que en determinadas ocasiones pone en riesgo la misma integridad

física. No sugiero que la sensación de muerte como situación límite no sea trascendente para estos jóvenes que deciden morir porque “así les toca” (como queda de manifiesto en otros autores que trabajan con pandillas en América Latina), sino más bien que, en la necesidad ontológico-existencial de demostrar valor, arrojo y “aguante” (“registrar”) ante sus homólogos cuadrilleros y la comunidad expectante, se subvierten momentáneamente los principios vitales, pensando en que quizás el otro no va a cometer el acto mortal (dispararle en el pecho) con lo cual mi virtuosismo incrementaría (recordemos que para subsistir en dichos escenarios muchas veces hay que ser “malo”). En el testimonio de Eduardo, éste termina disparándole a su contrincante a pesar del arrojo y virtuosismo expresado por quien recibiera el balazo, pero hay que pensar que en una situación como la referida por Eduardo, a ninguno de los dos le quedaba más que “sacar jacha”, es decir, seguir adelante en la dinámica agresiva, lo cual tiene que ver con la conformación del ethos masculinizado, violento y honorífico de la cuadrilla sobre el cual he venido haciendo referencia.

La sensación que queda en el horizonte de sentido de los jóvenes en cuadrilla es la de una vivencia del riesgo que ha sido internalizada por muchos de estos muchachos, y es a partir de ahí, la violencia ritual y cíclica, desde dónde se construyen como seres sociales.

Esto es sumamente difícil de asumir por la sociedad, la cual, permeada por las valoraciones simplistas y reductivas de los medios de comunicación, asumen las dinámicas juveniles como manifestaciones de la irracionalidad y condición caótica del “ser” juvenil.

El programa *7 días*, transmitido por Teletica canal 7, el 25 de mayo de 2009, estaba dedicado al sugerente tema de los jóvenes delincuentes. Resta decir que la perspectiva del programa era absolutamente policial y represiva, de ahí que se entrevistara al Exministro de Seguridad Pública y abogado penalista, Juan Diego Castro, quien en un extracto de la conversación con el periodista decía: “¿Usted cree que estos delincuentes que llevan 2 ó 3 asesinatos se van a recuperar en el sistema penitenciario? ¡El sistema penitenciario no sirve!”.

El exceso de realidad del sujeto juvenil hace imposible la aprehensión de las dinámicas juveniles (cuadrillas), por lo cual, la mejor forma de enfrentar la problemática es asumirla como causa y consecuencia en sí misma, como si los jóvenes fueran una especie de entes diabólicos cuyo fin es propagar el mal y la delincuencia por toda la sociedad.

El Percance con los Garbanzos

Días antes de la noche del 28 de marzo de 2009, había acordado con Sofi que iríamos al chivo²²⁰ de Garbanzos (Banda de Ska costarricense) en el bar “El Observatorio” ubicado en Barrio La

²²⁰ Presentación musical de agrupaciones musicales en bares o salones acondicionados para tal fin.

California en San José. Esa noche de marzo, esta banda de ska celebraría su decimoquinto aniversario acompañados de sus seguidores en un espectáculo que dieron en llamar: “Maratón Garbanzos. Gira la tómbola”.

Este formato de presentación escenográfica implicaba ubicar una tómbola en la tarima principal que contenía canciones escogidas (escritas en papeles pequeños a la entrada del bar) por los asistentes. De esta forma, Garbanzos tocaría los temas que iban sacando de la tómbola en una especie de complacencia inmediata como tributo a los seguidores que se hicieron presentes esa noche.

Fabricio, Memo, Tito, Andrés y otros muchachos que suelen reunirse en los alrededores del Colegio Nocturno en Guararí, asistirían al chivo. Yo iría con ellos. Sofi (cuadrilla de La Milpa), iría con nosotros. Estaba indecisa. El motivo de tal indecisión radicaba en que tendría que ir al chivo conmigo y con los muchachos de Guararí.

Sofi me decía que aunque conocía a Fabricio, Andrés y los demás muchachos, sentía que “estaba traicionando al barrio”. El hecho de viajar con muchachos del otro barrio emergía como una situación de deslealtad en el imaginario de esta joven de La Milpa (ya me he explayado sobre esto, sirva la referencia como ejemplo al pie de la magnitud de la pertenencia al barrio y los códigos éticos subyacentes).

Salimos del barrio a eso de las 8pm. Tomamos el bus en el centro de Guararí con destino a San José. Todos nos sentamos en lugares de la parte trasera del bus, a la par mía Sofi y a mi izquierda Fabricio, Memo, Andrés y el resto de muchachos.

En el bus veníamos hablando de fútbol y de la desastrosa presentación de la Selección Nacional de fútbol de Costa Rica en tierras mexicanas que ese mismo día había perdido 2 a 0 en el Estadio Azteca (México, DF). En la conversación sobre la paupérrima exhibición futbolística del seleccionado costarricense, juzgábamos al técnico, a los jugadores y hasta al fútbol nacional que, para nosotros, era una representación concreta de la mediocridad manifestada en el juego sombrío de la Selección Mayor de Fútbol.

El bus iba saliendo de Guararí cuando Andrés sacó la cabeza por la ventana anexa a su asiento y exclamó: “Sope, ¡hijueputa... Vámonos!”; clara alusión a un manifiesto interés porque el joven que estaba en la banqueta viendo pasar el autobús nos acompañara. “No mae, no tengo harina”, gritó Sope.

Andrés metió la cabeza resignado mientras nosotros continuábamos con la charla sobre fútbol que para ese momento ya era del conocimiento de los demás pasajeros del autobús... No hablábamos, gritábamos; sin embargo, los otros pasajeros del bus no parecían inmutarse. En

ningún momento observé que alguien hiciera algún gesto de incomodidad por la dinámica grupal que desarrollábamos en los asientos traseros.

El bus salió de Guararí y se dirigió hacia La Valencia (límite entre la provincia de Heredia y San José, ver mapa 4). Esta zona, de la salida del barrio y de la provincia de Heredia (por el sector de Los Lagos), se caracteriza por el alto índice demográfico:

muchas casas repartidas en terrenos pequeños ubicadas al margen de la calle por la que circula el tránsito vehicular. El autobús realiza varias paradas (aproximadamente 6 desde el centro de Guararí hasta la salida de Los Lagos) en donde se pueden

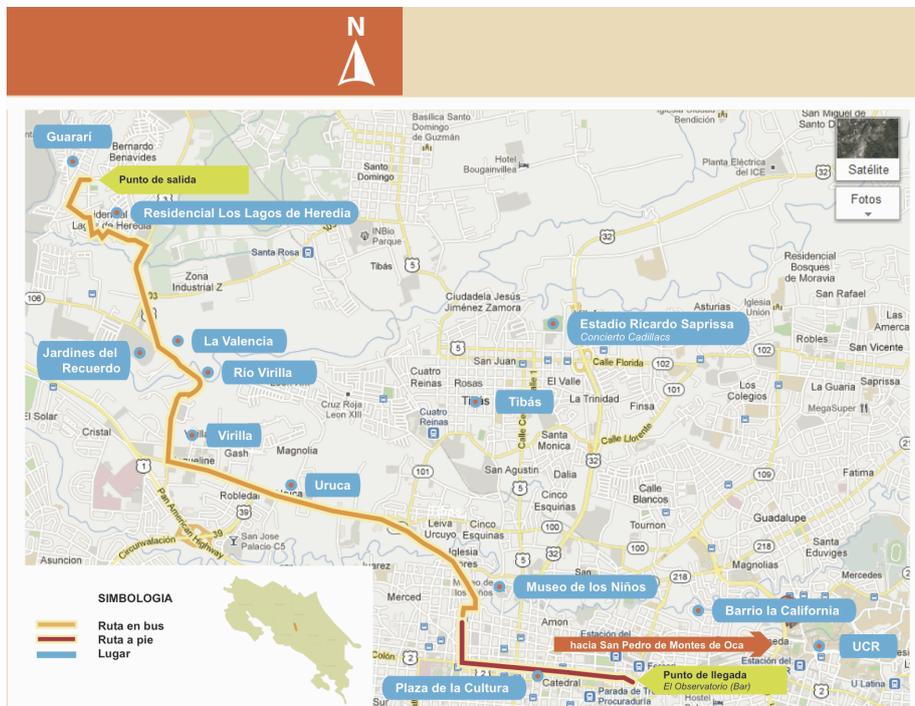


Ilustración 11. Ruta hacia "El observatorio" con chicos de Guararí
Elaborado por Mónica Calderón, diseñadora gráfica del IDESCO, con el soporte del investigador, a partir de imagen de googlemaps.

observar pequeños comercios (pulperías, mini súper, tiendas, etc.) además de otros espacios públicos como parquecitos, plazas²²¹, templos religiosos, etc. Los vecinos suelen transitar estos espacios, fundamentalmente en horas de la mañana, cuando se dirigen a los trabajos respectivos, los fines de semana para comprar el tradicional pan del desayuno costarricense, o bien, para simplemente dirigirse a alguno de los espacios públicos de ocio reseñados.

Después de este trayecto que nos llevó hasta la salida de Los Lagos, el bus toma hacia San José, Ciudad Capital, antes, pasamos por una de las rutas más congestionadas de Heredia: el sector de La Valencia, que comprende aproximadamente 2 kilómetros de tránsito lento durante horas "pico" (de 7am a 8am o de 5pm a 6pm, un vehículo puede durar 30 minutos transitando estos 2 km). En esta ruta se encuentran varios comercios, por ejemplo, la agencia de vehículos Peugeot, algunas ventas de repuestos para coches usados como Gigante, tiendas de ropa americana y un cementerio privado (Jardines del Recuerdo), las casas existentes en esta zona son pocas debido

²²¹ Llamadas canchas de fútbol. Zonas de entretenimiento comunes en Costa Rica que cuentan con un campo de fútbol abierto.

quizás a las características viales del espacio y a la significación social del mismo como lugar de comercio intensivo avasallado por diferentes marcas comerciales.

Al llegar al puente sobre el Río Virilla, límite artificial y natural entre las provincias de Heredia y San José, habíamos recorrido unos 3 km desde el centro de Guararí. Este sector es característico por la alarmante contaminación de uno de los ríos más importantes del Valle Central en Costa Rica, el río Virilla, mismo que inicia en las montañas de Heredia y desemboca en el pacífico costarricense pasando por varias provincias; pero, además, esta zona ha sido nacionalmente conocida por las viviendas informales ubicadas en las márgenes del río (al estilo de las Cuencas en Guararí). Los habitantes de estas viviendas han sido sistemáticamente desalojados por los gobiernos de turno, quizás porque la estética de dichas casas (urbano-populares) rivalizan con las intenciones neoliberales de los gobernantes que intentan proyectar una imagen consumista y “desarrollista” de este sector limítrofe.

Posterior al puente y ya en San José, nos recibe una cuesta relativamente pronunciada y a los márgenes diferentes comercios como pequeñas ventas de repuestos y algunas fábricas, para culminar en la intersección que nos llevaría camino a La Uruca en el centro de San José. Esa intersección, ubicada a escasos 800 metros del puente sobre el río Virilla, es muy conocida a nivel local por tratarse de un espacio de alta densidad comercial, fábricas como la Pozuelo (harinas y galletas), llanteras como la Michelin, Hoteles como el Irazú, grandes supermercados Megasúper, agencias de viaje, centros de servicio automotriz, etc. Las viviendas o zonas residenciales son prácticamente inexistentes a no ser por conjuntos habitacionales dispersos en la periferia inmediata de esta sección comercial.

El autobús, en dicha intersección, toma a la izquierda para dirigirse hacia La Uruca (sector también de alta densidad comercial), los jóvenes dentro del bus iban haciéndose bromas entre ellos; Fabricio hacía comentarios en relación al chivo de Garbanzos, Sofi hablaba conmigo sobre asuntos de la Universidad y sus intenciones por estudiar cierta carrera. Mientras tanto, el contexto externo al camión que nos transportaba, mostraba una imagen de excesos y de consumismo: agencias de venta de vehículos nuevos y usados como Toyota, Mazda, Citroën, Grupo Q, BMW y Fiat, agencias de motocicletas como Yamaha y Honda, empresas como Abonos-agro, Comeca, Capris, Edificar, Vetrasa, Bomba Texaco, Burger King, Kingdomtakers Church, Banco de Costa Rica, etcétera.

Es importante mencionar que existen muy pocos espacios de esparcimiento, recreo y ocio; dichas zonas se reducen a pequeñas plazas y parquecitos para niños. Los sectores poblacionales, al menos en las márgenes de la ruta que sigue el transporte público, son escasos, algunas casas aisladas y otras ubicadas en los alrededores de los parquecitos y las plazas. Este trayecto que va desde la intersección de La Uruca hasta el centro de San José (Museo de los Niños) comprende

aproximadamente 8 km, mismos que se hacen eternos en momentos de tránsito lento (horas de entrada y salida de la jornada laboral).

La parada final del bus se ubica a unos 300 metros hacia el sur de la entrada del Museo de los Niños (antigua Penitenciaría Central). Esta zona es considerada por el imaginario social capitalino como conflictiva: espacios lúgubres y edificaciones deterioradas, con mucha basura esparcida por las diversas esquinas y banquetas, ventas clandestinas de drogas, cantinas varias y diferentes actividades relacionadas con la economía informal, todo esto amenizado por el tránsito constante de policías, indigentes y personas con problemas de adicción. Esta imagen de deterioro es explotada por los medios de comunicación que se refieren a esta zona como lugar de criminalización y de peligro.

Llegados entonces a las inmediaciones del Museo de los Niños, nos bajamos del autobús, desde ahí y hacia el este, hasta Barrio la California. Eran unos 3 kilómetros de viaje, los cuales recorrimos a pie. Los jóvenes traían diferentes tipos de licores y marihuana en escasas cantidades, por lo cual, decidimos pasar a un supermercado capitalino para reabastecernos de bebidas y cigarros.

De la parada de los buses de Guararí en San José, primeramente, nos dirigimos hacia el sur, para llegar hasta la Avenida Central Josefina (mapa 4). Este trayecto de las inmediaciones del Museo de los Niños hasta la Avenida Central se caracteriza por la existencia de varios comercios, por ejemplo, restaurantes, pequeñas sodas (fondas), ventas ambulantes, bares y cantinas, tiendas de ropa, telas y electrodomésticos, panaderías, paradas de taxis y autobuses que se dirigen a diferentes sectores de San José y Heredia, además de mucho tránsito peatonal y vehicular, todo en medio de un sector de la ciudad capital que ha sido paulatinamente abandonado por las políticas públicas de las administraciones de turno, por eso, el descuido estético es evidente, situación que no acontece en otros escenarios de la capital ubicados hacia el este (San Pedro de Montes de Oca, espacio caracterizado por la ubicación de varias universidades privadas y dos públicas) y oeste (Escazú, cantón de explotación comercial y residencia de personas adineradas, fundamentalmente en ciertos residenciales, con la existencia de sectores populares periféricos).

En el transcurso del camino, los chicos iban tomando y fumando, éramos varios, por lo cual, la gente que pasaba alrededor nuestro se nos quedaba mirando cual si fuéramos potenciales sujetos de transgresión y si a eso (la cantidad de jóvenes caminando sobre las aceras capitalinas) se le suma el intenso olor a marihuana, el artificio prejuicioso queda consumado.

Llegados a la Avenida Central, nuestro rumbo varió del sur hacia el este. Quedaban aproximadamente 1.5 km. La cuestión estética-infraestructural en este sector cambia sutilmente en relación con el último trayecto recorrido: espacios más iluminados, basureros dispuestos en cada

esquina, edificios pintados y cuidados de las inclemencias del tiempo, adoquines en vez de asfalto que dan vida al boulevard más importante y transitado de la ciudad capital.

Caminábamos en medio del *boulevard*. Varios comercios aparecían conforme circulábamos: tiendas de calzados, ropa y telas, restaurantes de comida rápida (Burger King, KFC, Taco Bell, McDonalds, etc.), academias paracolegiales y universitarias, el Gran Hotel Costa Rica entre la Avenida Central y la Segunda, pero sobre todo, mucha gente que suele transitar por el “boulevard josefino” para realizar compras, dirigirse a sus centros de trabajo, o bien, a sus casas, luego de la jornada laboral diaria.

A medio camino entre el lugar de encuentro musical esa noche (bar El Observatorio en La California) y la parada del buses de Guararí, se encontraba el Teatro Nacional de Costa Rica, edificio que data de las postrimerías del siglo XIX, monumento nacional de arquitectura renacentista y estilo neoclásico, hito en la forja de la identidad nacional costarricense, junto con el Museo Nacional de Costa Rica, ubicado a escasas 5 cuadras del Teatro Nacional y también, en el recuento de lugares emblemáticos del trayecto juvenil de la noche en cuestión.

En ese sector de los alrededores de la Plaza de la Cultura (donde se ubica el Teatro Nacional), ocupábamos gran parte del boulevard; algunos chicos con latas de cerveza en la mano iban haciéndose bromas entre ellos, a la vez que imaginaban cómo sería el chivo de la noche, cuánta gente habría en el bar, cuáles canciones irían a tocar las bandas que se harían presentes al espectáculo, las canciones que ellos quisieran que tocaran, etcétera.

Después de La Plaza de la Cultura que abarca aproximadamente 2 cuadras y, más hacia el este, se ubica una pendiente, en los alrededores más comerciales (tiendas, hoteles, bancos, restaurantes, bufetes de abogados, consultorios clínicos, etcétera), paradas de autobuses y taxis, cuando la pendiente se convierte en gradiente se divisan cantinas, sodas, restaurantes y más calles que, perpendiculares, han venido acompañando la movilización juvenil. Ya en Cuesta de Moras, final de la gradiente antes señalada, se ubica La Asamblea Legislativa. Los jóvenes no dudaron en mentar la madre de los 57 diputados que trabajan dentro de aquel edificio: “montón de hijueputas vende patrias”, se dejó decir Fabricio. Frente a La Asamblea estaban la Plaza de la Democracia (inaugurada en 1989) y el Museo Nacional (creado en 1887, ubicado en la actualidad en lo que otrora fuera el Cuartel Militar Bella Vista), más adelante, a escasas tres cuadras, Barrio la California.

Transcurridos los aproximadamente 3 kilómetros desde que bajamos del autobús de Guararí-San José, llegamos a Barrio la California, ya estaba cerca El Observatorio. A una cuadra del bar había un mini súper. Los jóvenes decidieron comprar más cerveza y tomársela en la banqueta para ingresar al bar “matizados”. La razón que adujeron fue que la cerveza en el bar es

muy cara y que además tendrían que pagar la entrada al chivo que eran 3000 colones (aproximadamente 75 pesos mexicanos).

Los alrededores del bar La California recuerdan la estética infraestructural de espacios bohemios ubicados cerca de centros universitarios e intelectuales (la Universidad de Costa Rica está a 3 km de distancia de aquel lugar). Diagonal a El Observatorio se encuentra el Cine California, a la par de éste se ubica un parqueo grande donde los usuarios y clientes de El Observatorio y bares adyacentes dejan su vehículo. Otros bares cercanos a La California son El Cuartel y La Esquina (todos con una propuesta alternativa-cultural), cerca de estos está ubicada la Estación del Atlántico (trenes en desuso), La Biblioteca Pública Nacional, El Parque Central y la Antigua Aduana, que en la actualidad es centro de convenciones (Ferias del Libro y otras exposiciones).

En la banquetta adyacente al mini súper, los jóvenes consumían su respectivo licor. Sofi también se compró una cerveza e inició una breve conversación con Andrés en la que le explicaba los sucesos del pasado 31 de diciembre de 2008 cuando un joven de Guararí le arrojó un ladrillo de construcción en la cabeza y le abrió una herida que necesitó de intervención quirúrgica: “casi me mata ese hijueputa, pero lo tengo demandado”, decía Sofi, mientras tanto, Andrés asentía.

“Mae, ¿y cómo va esa vara de la demanda?”, preguntó Andrés, “díay mae, ahí va, la otra semana tengo que ir a declarar, pero ese mae va a ver, por hijueputa va a tener que pagarme una harina por daños y perjuicios”.

Minutos después de esta conversación nos dirigimos a El Observatorio. En la entrada había mucha gente esperando entrar. Nos dispusimos a hacer la fila para ingresar al salón. Media hora después estábamos en la entrada del bar: “son 3 mil”, dice el sujeto de la entrada, “¡3 rojos gente!”, gritó Fabricio.

El Observatorio es un bar utilizado frecuentemente para este tipo de actividades (conciertos, chivos). Tiene una zona de barra donde se dispensan las bebidas y un salón al fondo con mesas y una tarima donde se presentan los artistas. La entrada asemeja un callejón largo, que es necesario atravesar para llegar a la zona del salón.

Ingresamos por el callejón del bar. Inmediatamente Fabricio y Memo se dirigieron lo más cerca posible de la tarima para estar en frente de las bandas que tocaban esa noche. El bar estaba repleto, había que empujar a la gente para poder acceder a la zona central (en frente del escenario o tarima).

Cientos de jóvenes (y otros no tan jóvenes) estaban congregados en El Observatorio. Chicos y chicas con diferentes atuendos que hacían prever su filiación identitaria: punks, skatos, rockeros, etc. La mayor parte de la gente estaba congregada en los alrededores del escenario... Hacía mucho calor; Fabricio, Memo, Andrés, Tito y los otros estaban justamente al pie del

escenario, mientras que Sofi y yo nos ubicamos al lado, debido a que Sofi no quería meterse en el tumulto de gente, yo decidí acompañarla en ese sector cercano a los servicios sanitarios, sin embargo, estábamos a escasos 10 metros de los chicos de Guararí.

Era una noche de puro *ska*. Los chicos y chicas bailaban *slam* al ritmo del sonido de los altoparlantes ubicados en zonas estratégicas del lugar. En la zona central del salón ya era imposible transitar, los camareros se limitaban a atender las mesas desplegadas a lo largo de la parte posterior del escenario. Ningún joven quería perder detalle del evento dedicado al 15 aniversario de Garbanzos.

En la entrada de El Observatorio aún se mantenía una fila relativamente extensa. Los chicos adentro compraban sus cervezas o la bebida alcohólica del momento, claro está, este privilegio de la compra de bebidas dentro del bar era un lujo que se podían dar los asistentes de mayor nivel adquisitivo, como dirían los chicos de Guararí, “adentro sólo los fresas toman, por eso nosotros tomamos afuera, aquí es muy caro”.

Yo me mantenía, con Sofi, a un costado del escenario observando a la gente que paulatinamente se agregaba en la parte central del salón, ya no había espacio, pero las personas seguían, a empujones, forzando los últimos y exiguos resquicios del lugar.

A eso de las 9 pm, se anuncia la entrada a escena de la banda invitada. Era Percance. Ya el nombre de la agrupación sugiere la imagen de un infortunio, pero más allá de esto, es una metáfora que de alguna manera define ciertos procesos vividos por algunas culturas juveniles. Este nombre “Percance”, intenta contraponerse a lo instituido por la cultura hegemónica que aboga por el orden y el control de las manifestaciones socioculturales; la disonancia de “Percance” con el mundo adulto alimenta el ansia juvenil. Una de sus canciones muestra esa discordancia:

No puedo disimular que estoy pasado de cervezas
Es la misma historia siempre, todo en mi cabeza da vueltas
Sólo queda recordar las cosas que me dijo ella
Nunca llegué a imaginar que todo me tomaría por ella
Si pasa el día y no hay manera de sanar tu corazón
Amigo yo te tengo la solución
Y me lo tomo todo y no me digan nada
Porque hay muy poca gente para tanta cerveza...
 (“Me lo tomo todo”, Percance).

Esa noche, Percance, inició su puesta en escena con “Me lo tomo todo”, después continuó con “Sin pensarlo”, seguido por “Satánico Dr. Cadillac” (original de los Fabulosos Cadillacs), “No vengas a mí pidiendo perdón”, “El Murguero” (original de los Auténticos Decadentes), “Vamos a bailar ska”, concluyendo con “13 botellas”.

La gente, al escuchar los acordes de la primera canción instrumentalizada por Percance, magnificó el ritmo del *slam* que había entrado en una especie de *impás* a la espera de esta primera banda.

Yo nunca había estado en un chivo de *ska*. Me impresioné cuando los jóvenes ubicados al frente del escenario empezaron con el baile, una danza de patadas y golpes en el que ninguno de los que estaban en la teatralización salía ileso. Se oía cómo se quebraban las botellas de cerveza, mientras la gente seguía saltando y golpeándose unos a otros... “Por eso no me meto ahí”, me decía Sofi. Yo, nada más asentía.

Esta puesta en escena juvenil al ritmo de la marcha imperiosa de las canciones de “Percance” recuerda la idea de Da Matta referente al “Carnaval” como una manifestación en donde se experimentan nuevas vías de relación social que en lo cotidiano están adormecidas, “¡el mundo del carnaval es el mundo de la locura! No le quepa duda al lector que el carnaval reproduce al mundo, pero estoy igualmente convencido de que esa reproducción no es directa ni automática. Por el contrario, es dialéctica, con muchos autorreflejos, circularidades, cavidades, dimensiones y planos” (Da Matta, 2002: 97).

El baile (*slam*) tiene la función (más allá de que en ocasiones se den roces conflictivos entre los jóvenes por algún exceso en el uso de la violencia), como en el carnaval, de reproducir la fiesta y, además, el sentido que los jóvenes le dan a la música, esto es, como un elemento que los define y caracteriza dentro del panorama social.

En estos momentos se percibe la fuerza de estas relaciones orgiásticas juveniles, cómo estas situaciones teatralizan ese estar-juntos, es decir, esa ética de la estética discutida más arriba.

Las cuadrillas se caracterizan por una búsqueda constante de momentos hedónicos y esta búsqueda hace que estas agrupaciones se consoliden. Al mismo tiempo, este hedonismo funciona como un elemento fundamental en el reforzamiento de la identidad del joven.

La danza es uno de los momentos de éxtasis en donde los jóvenes advierten una especie de suspensión de lo instituido para dar paso a una festividad materializada en un baile particular y quizás “mal visto” por ciertos sectores de la sociedad que, sin embargo, (re) crea comunidad o como lo entiende Da Matta, “reproduce el mundo”, el mundo juvenil.

El “carnaval” juvenil de esa noche continuaba su ritmo frenético. Después de Percance le tocaba el turno a la banda esperada por los jóvenes durante toda la noche: Garbanzos. Esta agrupación hizo su aparición a eso de las 10 pm, y si ya la manifestación extática de los jóvenes era desbordante desde que apareció Percance, con Garbanzos, la teatralización nocturna alcanzó niveles, por mí, insospechados.

El contacto juvenil, los cuerpos danzantes, la sudoración, los gritos y de nuevo las patadas y golpes se intensificaron. Garbanzos abrió con “Cicatrizante”, siguió con “Sin voluntad”, posteriormente, “Una noche más”, “Amargo”, “Cartas al viento”, “Humo espeso”, complació a los presentes con “Torera”, “Yo y mis amigos”, “La doctrina secreta”, “El panteón”, “Brindaré”, “Algo en la vida”, “Aquel recuerdo”, “Con una copita”, “Esta canción es para ti”, “El mar”, “Cuando un corazón”, “Neutro”, “Enemiga mía”, “Sol” y “No se pasa”.

El cantante de esta agrupación se notaba en estado de ebriedad, a mí me parecía que en ocasiones no podía articular bien las letras de sus canciones y daba pasos tambaleantes en el escenario que nada tenían que ver con la escenificación dancística del *ska*.

Le pregunté a Sofi, “Mae, ¿ese mae está borracho?”... Sofi me responde, “Ese mae está hasta la picha²²²”. Pero eso poco les importaba a los asistentes de aquella noche.

Los temas de Garbanzos están dedicados fundamentalmente a la fiesta, el alcohol (Guaro) y a las mujeres, es una banda que gusta de fusionar ritmos rockeros (*ska* entre ellos) con música tropical, que los mismos integrantes definen como “rock tropical” en una aparente contradicción musical denotada por las especificidades de dos ritmos no emparentados a diferencia, por ejemplo, del *ska* y la *cumbia* que tienen un origen común.

Lo sugerente, más allá de las fusiones musicales, es la postura contrahegemónica de la banda costarricense que, a partir de una propuesta subversiva (fusiones de ritmos diametralmente contrarios como la *salsa* o la *cumbia* y el *rock -hardcore-*), manifiesta una “forma de estar y de ser” determinadas, que es introyectada, a través de la letra y la música de las canciones, por los jóvenes.

Esa noche en El Observatorio, algunos jóvenes solicitaban “Brindaré”, otros “Torera” y, escuché a otro sector gritar “¡Panteón!”; todas canciones reconocidas de la afamada banda de *ska* costarricense (afamada al menos entre este sector juvenil).

Los Garbanzos hicieron caso a sus seguidores reunidos alrededor de la tarima y complacieron a la audiencia con “Brindaré”:

Un viejo bar. Una botella y yo
Donde esta copa rinda hasta ver el sol
Brindare por ella y por los dos
Por mis amigos y por todo mi dolor
Brindaré, Brindaré, Brindaré, Brindaré... Tan sólo brindaré
(“Brindaré”, Garbanzos)

Estas canciones guardan estrecha relación con lo que, para Tito, es el fin último de la asistencia de jóvenes a los conciertos: “ahí sí es tomar y tomar, ¡tomar hasta caer! Un *rai*²²³ así, en

²²² Muy borracho.

un concierto, esa es la idea ir a tomar, a fumar, pegarse la loquera...” Para no desagradar a otros sectores del público reunido en El Observatorio, Garbanzos complació con “Panteón” y “Torera”, sin olvidarse de “Una noche más”:

Hoy volví a salir de casa buscando algo que
no sé si está en la noche, fue así que decidí entrar de nuevo
a ese viejo bar donde acostumbro ahogar mis penas.
Es que la soledad me agobia todo este tiempo que
he estado tan solo conmigo, no pude disfrazar no no no no
de libertad la cruda realidad en que me encuentro
Y es sólo una noche más esperando a que llegues
me pudro en mi soledaaaaaad y tú no apareces
(Una noche más, Garbanzos)

Para los jóvenes este tipo de música adquiere un matiz de relevancia, fundamentalmente, porque sus letras retratan las vivencias cotidianas de los muchachos, por ende, a partir de ellas se construye una especie de paralelismo que termina por instituir la unión entre la experiencia y lo que las agrupaciones musicales reivindican con sus relatos. Es como si las canciones les dijeran a los jóvenes quiénes son, utilizando la metáfora del espejo: un relato en el cual se refractan.

(...) es que es muy papuda²²⁴ ¿ya?, porque mae, la música, mae, si puede, bueno, no es que pueda, ciertos grupos, tampoco es que lo manipulen a uno, pero no sé mae, hablan mucho, o los maes tocan digamos, las letras son muchas vivencias de uno, ¿ya?, lo marcan, no sé mae, con varas del pueblo, no sé mae, el amor, que le canten al amor ¿ya?, a viajes²²⁵ de uno con las chamacas, o por el mismo tapis²²⁶ (Fabricio, joven de La Lucía).

Esto implica que este tipo de música y sus bandas advierten un proceso de comercialización, no tan intenso como en otros géneros musicales u otras agrupaciones del mismo ritmo (ska) como Fabulosos Cadillacs, por nombrar un ejemplo. El ska, a pesar de ser un ritmo considerado como subterráneo o al margen de los procesos inexorables de la industria musical, no se separa totalmente de ella y genera una oferta y demanda que se cristaliza en procesos comerciales de baja densidad pero comerciales al fin.

Reivindicar temáticas como el amor, el licor y las mujeres en las canciones (al menos en Percance y Garbanzos) pareciera ser una táctica de mercado para llegar a cierto público, principalmente juvenil, esto no quiere decir bajo ninguna circunstancia que estas agrupaciones se apeguen única y exclusivamente al criterio comercial en boga, lejos de mí la tendenciosa idea al determinismo, pero sí, algunos criterios de escogencia musical tendrán que ver con lo que el público pide y exige.

²²³ Ride: viaje simbólico que significa la separación con lo cotidiano.

²²⁴ Muy buena. “Papuda” proviene de “papa”.

²²⁵ Fabricio se refiere aquí no al viaje físico, sino más bien, a un viaje simbólico.

²²⁶ En este caso, según la referencia de Fabricio, tapis sugiere el acto de tomar alcohol en términos genéricos: cantarle a la bebida.

Por ejemplo, Percance es considerada como una banda “pipi²²⁷” por cierto sector de jóvenes que suelen escuchar ska y asistir a los eventos (chivos):

Mae, sí suenan tuanis, pero no sé que es la vara, fijo es porque son muy pipis, pero igual la mayoría de gente que va a chivos son más pipis todavía, lo que sí he visto es que no son tan aceptados por la gente vieja, los que tienen rato de ir a chivos, más que todo han pegado con los mas chamacos, a mí en lo personal ya casi no me cuadran, más que todo xq se quemaron muy rápido y antes sólo tocaban lo mismo, aunque ahora tienen más piecillas, pero igual no me llegan mucho. Y tal vez lo que la gente rechaza es que en tan poco tiempo han ido a España a recoger un premio y a tocar creo, pero eso fue x medio de la emisora "Las 40 Principales" y como el viaje del SKA es que nació de la calle para la gente del Ghetto en Jamaica y la vara entonces algunos se envían por ese lado (sic) (Comunicación vía correo electrónico con Andrés, Guararí).

Acerca de esta tendencia del ska relacionada con cierta conciencia de clase me extenderé más adelante. Destaco acá el sentido de contraposición a lo comercial y lo hegemónico de las industrias musicales; aunque queda la sensación de que tal resistencia no es del todo consecuente con el accionar juvenil: Andrés y demás jóvenes de Guararí que dicen no gustar mucho de la música de Percance, el día del chivo en El Observatorio, igualmente brincaban y cantaban las canciones de esta agrupación musical.

Durante la entonación de las canciones de Garbanzos en el bar capitalino, pensé que el lugar se iba a caer a pedazos, que las mesas y sillas no soportarían el ritmo violento de la danza de los jóvenes. La misma escenificación juvenil hacía que, cada vez más, Sofi y yo, nos alejáramos del centro del bar sin poder evitarlo, casi estábamos en la entrada de los baños para hombres, en un momento fue necesario ingresar a ese espacio pues empezaron a lanzar cerveza y botellas.

Cuando las cervezas y sus respectivas botellas empezaron a “volar” por los aires (y sobre nuestras cabezas) los organizadores del evento y dueños del lugar pararon la música de Garbanzos para que los mismos integrantes de la banda calmaran los ánimos de los presentes: “Maes, no se caguen en la madre, aquí la vara está tuanis, bailen y la vara pero ya dejen de hacer ese despiche de tirar los vasos y las birras con todo y botella”, decía uno de los miembros de Garbanzos mientras la gente asentía.

La gente se tranquilizó después de las palabras y reprimenda de Paulo Parra, vocalista de Garbanzos. La fiesta continuó. Yo sinceramente trataba de observar las incidencias en el lugar, intentaba observar qué hacían los jóvenes de Guararí, pero a veces tenía que apartarme por el constante lanzamiento de objetos.

Ya habían sucedido varios enfrentamientos físicos entre muchachos que estaban en un avanzado estado de ebriedad, yo contabilicé al menos cinco encontronazos solamente en el sector en el que yo estaba ubicado, pero ninguno de ellos pasó a más: las personas de seguridad los

²²⁷ Fresa.

apartaban y sacaban del recinto a rastras y el chivo continuaba, a pesar de las constantes mentadas de madre entre los perpetradores de los altercados.

Pero a eso de las 11 pm, ocurrió un altercado en donde se dio la participación de los chicos de Guararí, cosa que no había sucedido en toda la noche.

Mae la vara de la bronca se dio porque estábamos todos nosotros parados cerca de la tarima y el bar, en la parte en que iba a hacerse el chivo, no era muy grande y para variar estaba demasiado lleno, entonces diay, nosotros éramos bastantes, como casi siempre vamos a los conciertos, y en eso llegó un mae que estaba borracho queriendo pasar por encima de nosotros en lugar de pedir campo o algo así y nosotros también habíamos tomado como se suele hacer antes de un chivo, entonces como cinco compas y yo nos acercamos como para evitar que el mae pasara, pero seguía de necio y yo le dije que pasara por otro lado que dejara de hacer feo y el mae se alteró y comenzó a insultar y en ese momento ya estaba tocando Garbanzos y en la loquera lo pateamos todo, pero el mae estaba ceñido conmigo y sólo señalarme y decirme varas, pero por la bulla yo no escuchaba lo que decía, entonces me le acerqué e hice como a pegarle y el mae no se echó para atrás ni nada y ahí sí escuché que me dijo: “¿Qué cree loca, que le tengo miedo?”

Entonces me inyecté y le pegué un pichazo y se metió otra gente que no andaban ni con él ni con nosotros a separar la bronca, pero siguió de necio y yo tenía un litro de birra en la mano y se lo pegué en la frente con la parte de abajo que es aun más dura que el resto del envase y nada mas vi cuando empezó a bajarle un chorro de sangre y en ese momento sí me asusté, pero como uno andaba medio ebrio no piensa esas varas y se deja llevar por la adrenalina y la provocación y la necesidad del otro mae también influyó bastante para que yo actuara así, porque realmente a mí no me gusta actuar así, de hecho no me gustan los problemas y al verla fea porque con el desmadre llegó la seguridad del bar y ver al mae con la cara llena de sangre, diay fijo a uno lo pueden demandar por intento de homicidio o algo así, entonces me escondí entre la gente y lo primero que se me vino a la cabeza fue quitarme la camisa de la “sele”, porque antes del chivo había jugado la “sele” y como la chema es roja, entonces fijo más rápido lo encuentran a uno y al final sacaron al mae del bar y la otra gente le dijo a los maes de seguridad que el mae hace rato estaba haciendo feo y tras de eso al salir del bar el maecillo armó otra bronca (sic) (Conversación vía correo electrónico con Andrés, Guararí).

Yo me percaté de que los chicos de Guararí y otros jóvenes tenían un enfrentamiento en los linderos de la tarima, inmediatamente después, observé que algunos ya estaban lanzando manotazos en diversas direcciones sin atinarle a nadie, pero, cuando Andrés alzó su botella, yo estaba en medio de él y el contrincante... Andrés levantó la botella y acto seguido la acertó en la frente (entre la ceja y la frente) de su oponente, yo dije: “¡Suave mae!” y volví la cara hacia donde estaba el contendiente de Andrés y le vi el rostro totalmente ensangrentado, por cierto, minutos después tuve que ir a lavarme los brazos al baño puesto que varias gotas de sangre me cayeron encima.

Después de esto, solamente vi que los agentes de seguridad se llevaron al contrincante de Andrés que estaba totalmente ebrio y lo sacaron del bar en compañía de sus amigos, el joven iba arrastrado por el piso mientras le gritaba no sé qué cosas a Andrés. Andrés, por su lado, estaba efectivamente asustado, se quitó la camiseta de la “sele”, quedándose con una camiseta negra para no ser identificado por algún oponente.

El concierto se detuvo definitivamente. Garbanzos no terminó de tocar el repertorio que traían para esa noche precisamente por lo acontecido: llegó la policía y se dio la orden de que se paralizara el evento. Ya iban a ser las doce de la media noche.

A esa hora aproximadamente, salimos de El Observatorio, todos con miedo de que estuviesen afuera algunos amigos del agredido y que quisieran tomar venganza con nosotros, pero finalmente nadie nos esperaba.

Caminamos en dirección contraria por la misma ruta que nos había llevado al bar; durante el trayecto los chicos iban recordando los detalles de la bronca (de manera épica), más que del evento musical, y de paso molestaban a Andrés por la situación en la que él había participado. Le decían algo así como: “qué bárbaro Andrés, le anda dando botellazos a todo el mundo, jueputa más rata”, o bien, “sí, sí, se arrató este mae”... Y se reían.

Llegados al centro de San José (Plaza de la Cultura), nos desviamos hacia el sur con rumbo a la estación de las busetas de San Gerardo. En La Cañada tomamos la buseta que nos llevó de regreso a Heredia. Nos bajamos en el “Mac Donalds” de Plaza Heredia (Centro Comercial ubicado en el centro de la ciudad). Los chicos tomaron dos taxis que los llevarían hasta Guararí, mientras yo me dispuse a caminar hasta mi casa.

En el siguiente apartado me extenderé en la experiencia vivida con los jóvenes antes, durante y después del concierto que Los Fabulosos Cadillacs llevaron a cabo en Costa Rica durante el 2009. Estas anécdotas etnográficas (Garbanzos y Cadillacs), me permitirán desarrollar algunas ideas sobre cierta postura juvenil tendiente a la reivindicación de esta ética de la estética cuadrillera prefigurada en lo que más adelante expondré como la fuerza emocional juvenil.

Los Fabulosos Cadillacs

El concierto de Los Fabulosos Cadillacs estaba programado para el 26 de mayo de 2009 en el estadio Ricardo Saprissa Aymá (ver mapa 5). “Satánico Pop Tour” era el nombre de la gira de esta afamada banda argentina vuelta a unir después de 6 años de separación.

Semanas antes de la fecha del concierto, los jóvenes de Guararí, ya habían comprado su respectiva entrada al evento. Fabricio, Memo, Tito, Andrés y los demás adquirieron entradas VIP (*Very Important People*). Estos boletos costaban 35,000 colones (aproximadamente 900 pesos mexicanos).

Esta suma de dinero es muy elevada para jóvenes procedentes de un barrio como Guararí. En las vivencias materiales y simbólicas de estos muchachos 35,000 colones es una cantidad importante de dinero que no es posible adquirir fácilmente.

“Mae, ¿por qué entrada VIP? Le preguntaba a Fabricio, éste me respondía: “Diay güevón, Cadillacs no viene siempre, además, la vara es verlos de cerca, ahí a la par de la tarima”. La locación VIP posibilitaba ver a los integrantes de la agrupación argentina en un primer plano. Las

personas más cercanas a la banda, después de los asistentes técnicos y organizadores (logística del evento), era la gente ubicada en dicha locación de “privilegio”. Por esta razón, para los chicos, “valía la pena comprar VIP”.

“*Very Important People*” es la consumación simbólica y material de la época posliberal (Žižek, 2005) referida a la “sociedad de consumo”.

... la “sociedad de consumidores” implica un tipo de sociedad que promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y que desaprueba toda opción cultural alternativa; una sociedad en la cual amoldarse a los preceptos de la cultura de consumo y ceñirse estrictamente a ellos es, a todos los efectos prácticos, la única elección unánimemente aprobada: una opción viable y por lo tanto plausible, y un requisito de pertenencia (Bauman, 2007: 78).

VIP es la relevancia del sujeto a partir, únicamente, de su capacidad consumista, el consumo se convierte así en determinante de la pertenencia a la sociedad. Es la trascendencia y estatus social medido por lo material; en su dialéctica consustancial, el VIP es la aceptación abierta de la existencia de personas más importantes que otras.

Para los jóvenes, adquirir una entrada VIP significa la emergencia simbólica de una trascendencia que, aunque efímera y ficticia, los coloca en un mapa imaginario diferente al que cotidianamente están inscritos. Bajo los parámetros de la “sociedad de consumo” (Bauman, 2007), los jóvenes asumen el papel de sujetos activos, lejos del no-sujeto conferido por la sociedad que los vincula con un “barrio pobre” y, por ende, con una clase social determinada (pobre, sin posibilidades de un consumo mercantilmente “adecuado”).

Días antes del concierto de Los Fabulosos Cadillacs, los jóvenes intensificaron sus preparativos para dicha actividad. Varios de ellos pagaron para que les confeccionaran una camiseta conmemorativa, la cual, llevarían al evento. El lema principal de la camiseta hacía referencia al nombre de la gira (Satánico Pop Tour) y al grupo en cuestión (Fabulosos Cadillacs) asociando imágenes de la agrupación con leyendas.

Los jóvenes pagaron por la confección de estas camisetas en una serigrafía ubicada en Heredia. Yo acompañé a varios muchachos en este proceso pre-concierto. El entusiasmo era evidente. Además de los 35,000 colones de la entrada, había que sumar el costo de la camiseta, aproximadamente, 5,000 colones (120 pesos mexicanos). En total, ese entusiasmo juvenil por observar y escuchar a Cadillacs, les iba costando alrededor de 40,000 colones (1000 pesos mexicanos).

Algunos de los jóvenes tendrán que trabajar una semana completa para reunir la suma antes referida, otros, implementarán medidas alternativas, como el robo, y los más “privilegiados” recibirán el dinero de parte de sus padres. En realidad, solamente Fabricio recibió el dinero

completo de parte de sus padres, el resto de jóvenes se las tuvieron que arreglar de alguna u otra forma.

Adquirir el boleto al concierto implicaba más que observar a Los Fabulosos Cadillacs. Lo que funciona acá es un asunto de pertenencia, de poder acceder al entramado simbólico por el cual la cuadrilla se ve movilizada. Finalmente, ser parte de la barra en momentos emblemáticos de teatralización grupal, como la movilización conjunta para ver y escuchar en vivo a uno de los grupos de *ska* más importantes de la historia.

La noche previa al concierto, varios de los chicos se desplazaron al estadio Ricardo Saprissa Aymá para formarse en la fila de personas que ingresarían al día siguiente al evento musical. Tres de esos jóvenes, Fabricio, Memo y Tito, pernoctaron en las afueras del recinto deportivo para no perder sus puestos en la fila.

En la mañana del día del concierto, llegó Andrés para relevar a los muchachos que habían permanecido durante toda la noche en el lugar. Andrés se quedó con Javier en la fila y los otros se fueron a sus respectivas casas a descansar y comer. Al medio día llegaron otros chicos de Guararí para relevar a Andrés y Javier, pero estos ya no se fueron, decidieron permanecer en el lugar puesto que, para esa hora, la concentración de gente era significativa.

En San Juan de Tibás caía una copiosa lluvia desde la noche anterior. A pesar de que llevábamos puestos impermeables que habíamos comprado para tratar de mitigar los efectos de la lluvia constante, nos encontrábamos completamente mojados. El agua había logrado humedecer el ambiente, los chorros del líquido corrían por los linderos estructurales del estadio y caían sobre la banqueta y la humanidad de varios jóvenes ubicados en esos resquicios.

Mojadas y cansadas, por las ya más de 15 horas en el lugar, las personas que se encontraban en la fila cantaban, por ratos, las letras de las más afamadas canciones de Cadillacs. Los cánticos iniciaban en un sector y concluían, cual eco, en lugares distantes de la fila, que para ese entonces ya no parecía fila, el orden original se iba paulatinamente difuminando.

El ímpetu y el éxtasis de la gente presente eran evidentes a pesar de las condiciones climáticas y las largas horas de espera. Las personas reunidas eran fundamentalmente jóvenes que hacían caso omiso de la intromisión del elemento atmosférico. La fiesta continuaba y se extendería por varias horas más. Eran las 6pm, y el concierto acabaría aproximadamente a las 12am.

En las afueras del estadio, los chicos de Guararí y otros jóvenes que decían proceder de Hatillo 6²²⁸, ritualizaban el consumo de marihuana y alcohol mediante la implementación de dinámicas redistributivas y de solidaridad: los de Hatillo 6 aportaron cervezas y guaro, los de Guararí compartieron marihuana, más cervezas y cigarrillos.

²²⁸ Sector urbano-popular situado al sur de la capital costarricense.

Las personas se agrupaban en pequeñas células de 5 a 10 personas: amigos que se organizaron para asistir al concierto y de absolutamente todas esas pequeñas concentraciones de público emanaban chistes, carcajadas, tonadas musicales y, sobre todo, un humo espeso y el consecuente olor a “yerba”. Era una especie de comunidad posibilitada por la afinidad generalizada hacia Cadillacs, pero además, por las sustancias que eran consumidas. En aquel espacio quedaron suspendidas las reglas y normas que imposibilitan el consumo público de sustancias ilícitas.

Cuando las puertas del Ricardo Saprissa Aymá se abrieron, se escuchó una voz anónima que decía: “¡Nada de cámaras y nada de meter guaro o drogas!”, las sustancias debían quedar afuera. Los jóvenes se apresuraron a consumir sus últimas raciones. Para evitar que alguno de los asistentes hiciera caso omiso de la prohibición, se dispuso a varios efectivos en las diferentes entradas al recinto para que requisaran a la gente en busca de artículos ilícitos.

Ya en la entrada, estos efectivos de seguridad nos requisaron minuciosa y detenidamente, por esta razón, la gente ubicada en zonas más alejadas de la fila en relación con la entrada, empezaron a impacientarse por la lentitud en la revisión de las personas que iban ingresando al aposento: “¡Muévanse hijueputas!”, gritó alguien que, evidentemente, no quería ser identificado, “¡Toda la vida!”, complementaba otro.

Esos gritos de desesperación de la gente en la fila se escuchaban lejanos y distantes cuando ya estábamos en la gramilla del estadio. La gramilla estaba tapada con láminas de madera dispuestas para no dañarla. Nos ubicamos en frente de la tarima donde se presentaría la banda argentina.

Junto a cientos de jóvenes, estábamos ubicados en el sector más próximo al escenario que se encontraba decorado con un dispositivo de luces y andamios que resguardaban todo el aparataje infraestructural conformado también por unos sobresalientes y enormes parlantes que estaban dispuestos en dirección hacia la tribuna.

El estadio se iba colmando de gente de manera paulatina. Primero el área de gramilla norte (VIP), posteriormente gramilla sur (separada físicamente de la norte por una valla y, simbólicamente, por más de 15,000 colones, 330 pesos mexicanos). Por último, las graderías este, oeste y sur (zona más distante y en dirección opuesta al escenario).

Para las 8 pm, el estadio estaba prácticamente lleno. Seguía lloviendo pero este hecho no aminoraba la energía y disposición de la gente que seguía cantando y vitoreando a la banda.

Los chicos de Guararí se mantenían a la expectativa, unos tomaban alguna bebida, otros, alimentos empacados y tres o cuatro de ellos se habían sentado sobre la gramilla del estadio con el fin de descansar sus piernas que ya habían soportado varias horas en pie.

A las 8:30 – 9 pm, aproximadamente, entró al escenario JohnnyMan²²⁹, que no fue muy bien recibido por el público presente, primero, porque el ritmo característico de Mekateliu es el “roots” y la gente estaba esperando “ska” (aunque el ska y el roots están emparentados), la segunda razón de por qué el cantante de *Mekateliu* no fue bien recibido, es para mí la que más influyó en la desaprobación de parte del público hacia este personaje: ya el concierto llevaba un atraso de casi 1 hora con 30 minutos. Después de la lluvia constante y las largas horas en pie, la gente había llegado a un estado de desesperación en el que únicamente quería escuchar a Cadillacs y a nadie más.

JohnnyMan tocó tres canciones durante las cuales los silbidos eran sonoros e imposibles de obviar, tanto que el cantante decidió retirarse del escenario no sin antes reprender al público por su “comportamiento”: “Hey gente... ¿Qué es la vara? Todos somos de los mismos, roots, reggae, ska... ¡Somos de los mismos!”.

Al público no le importó la reprimenda de JohnnyMan y seguían vitoreando a Cadillacs. Minutos antes de las 10 pm, salieron al escenario Los Fabulosos Cadillacs. Esa noche Cadillacs cantó un repertorio de 29 canciones, todas reconocidas composiciones de la ya legendaria banda de “ska”. Se escucharon, por primera vez, los instrumentos de viento de la banda... Oscuridad en el escenario durante unos segundos mientras la gente a mi alrededor parecía enloquecer, los gritos eran ensordecedores... Con una luz potente sobre su humanidad, apareció Flavio tocando su bajo y, en la parte central de la tarima, Vicentico. Después de una larga introducción con las trompetas y el saxo, Vicentico (extremadamente vitoreado por la multitud) se acercó al micrófono, al fondo, los instrumentos traían a Manuel Santillán el León en el aire, los asistentes se percataron y el estadio simplemente estalló:

El león está escondido en el callejón
sabe bien lo que le va a pasar
entonces saca su revólver y va a disparar,
la policía lo rodea sin tregua
lo buscan por ajuste de cuentas
y ese sargento que sin vacilar
abre fuego y le da

Lo curioso es que antes de morir
el León Santillán pronunció palabras
ante los oficiales que desconcertados miraban
y les dijo:
Queridos enemigos de siempre,
dejo este mundo de dolor
nunca se olviden
que el llanto de la gente va hacia el mar...
(“Manuel Santillán el León”, Fabulosos Cadillacs)

²²⁹ Voz principal de Mekatelyu. Grupo costarricense de “roots”, “reggae” y ritmos latinos. “Mekatelyu” es una frase del inglés criollo hablado fundamentalmente en la costa caribe costarricense y viene de la frase en inglés “Me can tell you”.

“Manuel Santillán el León” es una de las canciones más representativas de Cadillacs. El tema está dedicado a un personaje disidente de la dictadura en Argentina durante la década de 1970 y principios de 1980. El León Santillán procedía de un barrio popular del país del sur del continente (San Telmo) y, aparentemente, murió asesinado, formando parte de las más de 30,000 víctimas, de los genocidios perpetrados por el poder argentino de aquella época. Muchas de estas víctimas entre ellas Manuel Santillán, según se cuenta en varias páginas de internet dedicadas al tema de la dictadura en Argentina, eran arrojadas vivas al mar (de ahí la mención de la canción de Cadillacs).

No es sorprendente entonces que chicos de barrios populares como Guararí que integran cuadrillas, se identifiquen con este tipo de letras que destacan el comportamiento disidente y revolucionario de personajes con una clara posición rebelde.

Otra de las canciones que Cadillacs interpretó esa noche y que hace mención de esa actitud rebelde y revolucionaria es “Gallo rojo” dedicada a Ernesto “el che” Guevara:

Hubo tiempo que eras fuerte
Y peleabas como un gallo
Gallo rojo tan valiente
Comandante de este barrio
No importaba si eran diez
Si eran veinte o si eran mil
Eras grande sol de mayo
Hoy la gente va dormida
Nadie puede despertarte

Es por eso que te pido
Que no vuelvas a la vida
Que despiertes a toda la sangre
Que está dormida
Algún día esta cuadra
Va a ser como vos querías
Y mañana será todo el barrio el que te siga
(Gallo rojo, Fabulosos Cadillacs)

La referencia al barrio y la exaltación del carácter fuerte y decidido del personaje (Ernesto Guevara) son aspectos sugerentes de la canción anterior. Ese carácter temerario y decidido también es reivindicado por las cuadrillas de Guararí como ya lo he expuesto en varias de las dinámicas juveniles de las cuadrillas.

“Matador”, otra de las consagradas canciones de Cadillacs (entonadas también durante el concierto) hace referencia a este espíritu combativo de “héroes anónimos” latinoamericanos:

¡Te están buscando matador!
Me dicen el matador, nací en Barracas,
si hablamos de matar mis palabras matan,
no hace mucho tiempo que cayó el León Santillán
y ahora sé que en cualquier momento me la van a dar

Mah matador... Mah matador... dónde estás matador...
 Mah matador...Mah matador
 Me dicen el matador me están buscando
 en una fría pensión los estoy esperando
 agazapado en lo más oscuro de mi habitación
 fusil en mano, espero mi final
 (...)
 Vientos de libertad sangre combativa
 en los bolsillos del pueblo la vieja herida
 de pronto el día se me hace de noche
 Murmullos, corridas aquel golpe en la puerta,
 llegó la fuerza policial...
 ("Matador", Fabulosos Cadillacs)

"Mira hermano en qué terminaste por pelear por un mundo mejor", dice una de las estrofas finales de esta canción dedicada a Víctor Jara quien fuera asesinado en el Estadio Chile (que, posterior al régimen dictatorial, sería rebautizado como Estadio Víctor Jara) por las fuerzas de la dictadura de Augusto Pinochet.

Es importante acotar varios elementos sugerentes de estas canciones tocadas e interpretadas por Cadillacs: las referencias constantes al barrio y personajes de clases populares, la rebeldía, la contraposición sistémica, el carácter revolucionario y emancipador de las letras, la temeridad de los "héroes anónimos" y su personalidad fuerte y decidida... Estos aspectos son reivindicados por los muchachos de Guararí, quienes prefieren y deciden escuchar este tipo de canciones (ska) y no la música que frecuentemente se escuchan en las radios nacionales (reggaetón por ejemplo).

La perspectiva oficial apunta hacia una influencia importante de la música en los jóvenes:

Bueno, creo que la música, las series de televisión, las películas, son factores decisivos en la formación del carácter de esas personas, cuando uno estudia lo de la personalidad se habla de que hay factores genéticos y factores aprendidos del carácter, pienso que la música, que las series de televisión, las películas, son muy importantes (...) se habla de la droga, de las armas, del poder, de las mujeres, entre más malo soy, más interesante soy, es más atractivo (...) comienza a ser atractivo para ellos, para ellos es dar esa imagen de fuerza, de yo soy un rebelde, del más ganado²³⁰, para ellos es muy importante, a la hora de no tener un modelo, una identidad bien definida, lo comienzan a hacer propio (...) y eso lo de las pandillas y eso es lo atractivo para ellos, viene lo del reggaetón y con la misma temática lo de la violencia, lo de las armas, lo de las mujeres, la droga... Viene estas novelas colombianas, a reforzar el modelo de los narcotraficantes, que tal vez el sentido de la novela es en teoría, es plantear una situación difícil del país, pero para los jóvenes es: "qué chiva ser el narco, manejar esas guilas y manejar esos carros, que me maten", pierden la noción de eso, yo pienso que influye demasiado... (Oficial del Ministerio de Seguridad Pública).

Los jóvenes, desde la reflexión del oficial, serían sujetos receptores (y pasivos) de los mensajes de la música que escuchan, así, los chicos aprehenden las dinámicas ofrecidas por las letras de las canciones sin posibilidad de resignificación de la "cosa". El argumento del señor policía

²³⁰ El más temerario.

termina siendo determinista (difusionista), al punto de avizorar la influencia de la música como un aspecto trascendental en la modificación de las vivencias juveniles.

Una reflexión alternativa apuntaría al proceso contrario que, en su lógica estructural, esgrime el oficial: la emergencia de una condición crítica de parte de los jóvenes integrantes de cuadrillas en Guararí. Los chicos deciden escuchar música con un nivel de comercialización bajo; claro, no dejan de escuchar emisoras y programaciones comerciales pero es interesante que los chivos a los que asisten son amenizados en su gran mayoría por bandas *underground*, agrupaciones con bajos niveles de alcance popular (bandas como UFO, el Guato, Askatazuna, etc.) que aprovechan esta figura de los conciertos (chivos), para darse a conocer a un público particular.

La contraposición discursiva de los chicos a grupos más “populares” es notoria, por ejemplo, en el caso de la banda Percance sobre la cual me extendí más arriba. En varias ocasiones, chicos como Andrés, Memo y Fabricio me hablaban acerca de este tipo de música comercial: “esos grupos [se refería a bandas como Percance] se vuelven muy comerciales y pierden la nota; muy fresas y sólo les interesa la harina, el ska es otra cosa”, me comentaba Andrés.

¿Qué implica este posicionamiento juvenil alternativo a lo ofrecido por la industria cultural?

Los Fabulosos Cadillacs y el ska costarricenses son parte de esa industria cultural mediada por las leyes del mercado, pero la difusión del ska no está tan extendida como otros ritmos que suenan constantemente en las radios, más aún, el ska costarricense es programado, en gran medida, por emisoras de bajo alcance radial a nivel nacional como “Radio Universidad” y “Radio U”, muy por debajo del “raiting” de emisoras más “populares” como “103” y “Box” que se concentran en ritmos, cantantes y bandas de más amplio alcance comercial.

Retomo aquí a Benhabib, quien hace referencia a esa resignificación sobre la que me he extendido: “los individuos son sujetos constitutivos de su mundo social. En lugar de “perderse en el *statu quo*”, pueden reapropiarse de esta realidad social y reformarla de modo de hacerla corresponder con los potenciales humanos” (Benhabib, 2003: 82).

Desde esta perspectiva, la acción juvenil (como sujeto) no se agotaría en un determinismo extremo sin posibilidades de enunciación y resimbolización crítica de la “cosa”, por el contrario, los jóvenes tendrían la posibilidad de interpelar, discutir, retomar o rechazar lo “impuesto” por la cultura dominante y la industria. Lo que quiero decir es que los jóvenes transitan por procesos específicos que refieren a una lógica de *anuencias* y *resistencias*, como lo establece Morley (2008), esto es, por un lado, consumen un conjunto de productos culturales masivos como cierto tipo de música (*dancehall* por ejemplo), entradas a concierto VIP, marcas y determinado tipo de vestimenta (Nike, Adidas, Lost, Blunt, Quiksilver, etc.), y a su vez, cuestionan, no en todos los casos y subjetividades, ese avasallamiento comercial (como en el caso de la banda Percance) y, finalmente, asumen una

postura contestataria: escuchan música crítica y subterránea, se tatúan en su cuerpo imágenes revolucionarias²³¹, leen, no en todos los casos, literatura con bajo nivel de comercialización, deciden robarle o aprovecharse de personas (comercios) con dinero (como lo veremos más adelante).

La postura juvenil de las cuadrillas obedece a una lógica contradictoria, en donde se dan un conjunto de *anuencias* y *resistencias* que perfilan a un sujeto dividido, escindido entre la estructura (sistema y contexto productivo) y una subjetividad crítica. Esta escisión del sujeto juvenil puede ser creativa o reiterativa de las razones objetivas, puede resignificar sus mundos de sentido o puede seguir alineada a lo sistémico, no existe claridad de un *modus operandi* inscrito de manera tajante en uno de los dos escenarios, más bien pareciera que las significaciones juveniles transitan de manera dinámica y versátil por un conjunto diverso de apropiaciones en donde lo sistémico y lo subjetivo pueden chocarse, repelerse o incluso imbricarse.

Esta dimensión crítica juvenil se evidencia en gran medida en sus apropiaciones barriales. He discutido sobre esto en secciones anteriores (y lo seguiré exponiendo en la sección siguiente). Hablo de la defensa del barrio y la importancia otorgada por estos sujetos a *el lugar*. Por momentos pareciera que los chicos están “anclados” al asentamiento (por ejemplo, en la frase “siento que estoy traicionando al barrio”, manifestada por Sofi cuando fuimos al chivo de ska con los chicos de Guararí).

Muchas de las narrativas juveniles, no la totalidad de ellas, hablan de una legitimación y resignificación barrial. Muchachos como Fabricio, Yopo, Fabián, Neutrón y Leo, discuten sobre una especie de desmitificación del imaginario que gravita sobre Guararí: “Mae, la gente exagera, aquí no es peligroso”, “Guararí es mi casa, aquí están mis amigos y la gente que uno quiere”, “¡Somos los de Guara!”. La utilización del término “cuadrilla” por parte de los jóvenes, como se mencionara en el capítulo I, es significativo en este sentido. Este tipo de alusiones hacen pensar en una trascendencia barrial que discute lo manifestado por los medios de comunicación masiva y diferentes sectores de la sociedad que piensan a Guararí como espacio *residual* y *superfluo*.

Muchos de los jóvenes contemporáneos en Guararí no luchan hoy por obtener una vivienda digna, no asisten a marchas organizadas para hacer presión en las instancias estatales con el objetivo de apresurar procesos infraestructurales, como lo hacían sus padres durante su época juvenil, sin embargo, y a partir de otros escenarios y dinámicas, resignifican ese componente crítico comunal. El sentido de lucha barrial (capítulo II) ha permanecido en la memoria colectiva y ha sido “traspasado” a las nuevas generaciones que establecen otros contextos de disputas hacia lo instituido (cultura hegemónica) por ejemplo, parte de la música que deciden escuchar, la cual hace

²³¹ Fabricio, por ejemplo, lleva en su pierna un tatuaje con la imagen (la cara) de Ernesto “el che” Guevara. Además, es un joven que gusta de la lectura, sus libros favoritos, según me dijo, son dos biografías de este revolucionario argentino.

referencia a procesos revolucionarios anclados en espacios geográficos específicos (barriales, locales). La forma contemporánea de resistencia juvenil (no significa, como se ha dicho, que constantemente estén resistiendo) incorpora este sentido de lucha generacional propiciado por la historia barrial, los chicos han interiorizado y resignificado esa memoria colectiva, la cual expresan en diferentes ámbitos de la experiencia cotidiana.

Ahora bien, la forma de resistencia juvenil, como ha sido dicho anteriormente, transita por caminos estéticos más que éticos. Tatuajes, música, narrativas de legitimación barrial, metáforas de contraposición clasista (fresas, chiquitos de papi y mami), etc., hablan de un posicionamiento político medularmente estético en donde la estructura (ética) queda intacta²³². No existe algo así como un proyecto subversivo de “desmantelamiento” de la cultura hegemónica. Lo que sí pareciera sobresalir es una conciencia determinada ligada a cierta especificidad clasista y barrial (si no, no habrían manifestaciones estéticas) que pasa por procesos de aprehensiones de forma (estéticos). *Pareciera que es ahí, en el campo de la estética, dónde los jóvenes están diciendo algo.*

Del juego profundo a la fuerza emocional juvenil

En esta sección, a partir de los recuentos anteriores y una anécdota sobre un viaje a la playa con los chicos de Guararí (expuesta en seguida), intentaré sintetizar esa ética de la estética juvenil (estar-juntos) en una noción que integra cierta perspectiva vivencial que pude observar en las prácticas cuadrilleras, me

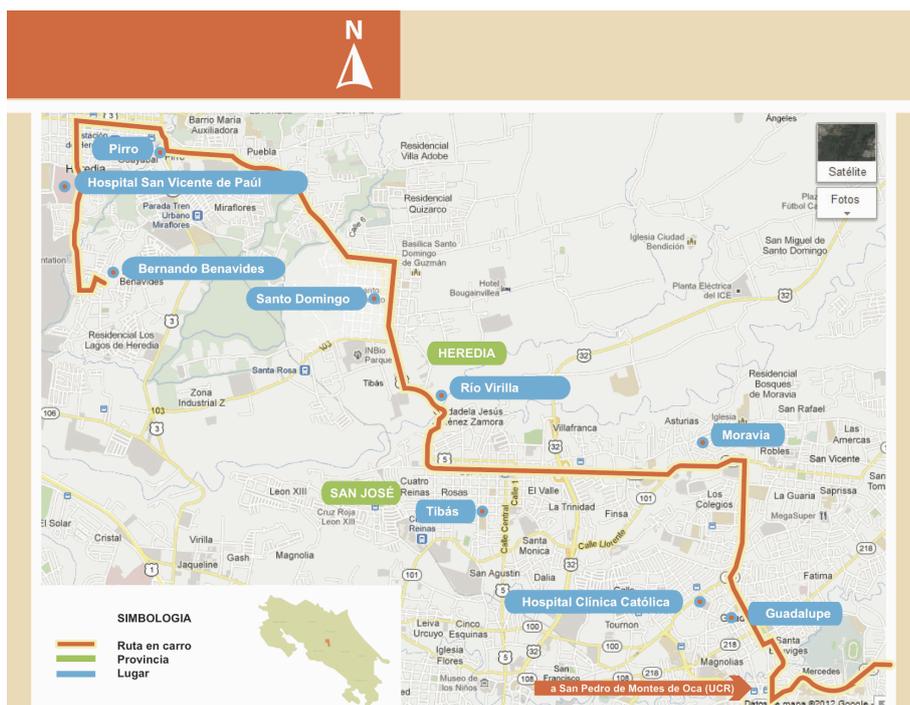


Ilustración 12. Ruta 1 hacia el Pacífico Sur de Costa Rica con chicos de Guararí.

Elaborado por Mónica Calderón, diseñadora gráfica del IDESPO, con el soporte del investigador, a partir de imagen de googlemaps.

²³² En una ocasión, a través de la red social Facebook, se generó una disputa en la que intervino uno de los jóvenes de Guararí, a saber, Fabricio. La situación en la red social aconteció por una publicación que hice en mi perfil, en la cual me refería al partido de fútbol en el que la Selección de Costa Rica perdió contra la Selección de México. Yo escribí algo así: “estamos mal, no jugamos a nada”, a lo cual, otro de mis “amigos” contestaba, “¿Qué esperaba mae? Con esa selección de perras... obvio, ¡íbamos a perder!”. Fabricio, en un tono increpante, le contestaba a mi “amigo”: “Mae, dele aire a la sele [selección de fútbol], coma mierda, la vara es apoyar a los maes, no cagárseles, ¡Viva Costa Rica!”. Me llamó la atención, en ese momento, que un chico como Fabricio a quien pensaba como una persona crítica, estuviera reproduciendo el mito de identidad nacional, mismo que parecía refutar en su estética subjetiva. La cuestión es que no dejaba de ser una persona crítica por alinearse a la construcción histórica de identidad costarricense, sin embargo, resulta evidente que su forma de discutir y disentir de la cultura hegemónica pasa más por un asunto estético.

refiero a la *fuerza emocional juvenil*, idea que alude a la fortaleza emotiva de las experiencias cotidianas de estos jóvenes.

Los chicos de Guararí realizarían un viaje a la playa, específicamente, al Parque Nacional Marino Ballena, ubicado en la Zona Sur de Costa Rica. Dicho viaje lo estábamos preparando desde hacía varias semanas. Yo ofrecí el carro para transportarnos hasta dicha zona costera, ellos accedieron entusiasmados.

Salíamos de Guararí el 8 de abril de 2009. Llegué a la casa de Fabricio a eso de las 10pm. Fabricio estaba con Memo, Tito y Javier. Iríamos 5 personas a la playa.

En la mesa del comedor de la casa de Fabricio estaban Tito y Javier preparando las respectivas reservas de marihuana para el consumo durante el trayecto y estancia en Playa Ballena. Me sorprendí cuando observé la cantidad de marihuana que había en la mesa. Eran unos 100 cigarrillos y aún faltaban más por enrollar. Nadie decía nada acerca de la cantidad de droga que estaban preparando, parecía que yo era el único asombrado. Por lo cual hice un comentario sutil... "Jueputa pichazo de marihuana... Jajaja"... "Ah mae, sí", respondió Tito, "es para venderla allá"...

En ese momento pude dimensionar la situación. Pensé muchas cosas, pero la principal: ¿qué pasaría si la policía nos agarraba? Memo, Fabricio y yo éramos los mayores de edad; Tito y Javier tenían 15 y 16 años respectivamente. Es decir, además de la eventual acusación judicial por distribución de drogas, podrían inculparnos por el delito de corrupción de menores. Pensé en decir que ya no había viaje, pensé en irme sin decir absolutamente nada, pensé en reprocharles la intención de llevar tanta marihuana al viaje... Pensé varias cosas, sólo las pensé.

Salimos de la casa de Fabricio a las 11pm. En las maletas de los chicos, además de la marihuana, no faltaron los CD's de música, licores diversos, comida enlatada y pan cuadrado.

Los chicos, en el tiempo en que estuvieron en la casa de Fabricio, quemaron varios CD's con mucha de la música preferida por ellos. Saliendo de Guararí con dirección a la Bomba Total para llenar con combustible el tanque del carro, Fabricio insertó uno de los CD's en la radio del vehículo. Sonó una canción de Cafres:

Colosales monumentos, desnudando su recelo
aplastando todo brote, chapoteando en charco ajeno
me someto a casi todo menos a seguirte
aguanto de todo menos a escucharte
ajeno soy a tu orden, ajeno soy a tu mandato
y trato de manejar mi pequeño mundo
y trato de obviar este sistema inmundo
aprisionado estoy y ni me animo a cambiar
aprisionado estoy
insignificante, mi opinión puede ser
pero no soy el único tenés que saber.
(La Hormiga, Cafres)

Tomamos la salida noroeste de Guararí (ver mapa 5), la misma calle que desemboca hoy al Hospital nuevo de Heredia (ubicado a escasos 5 minutos del centro del asentamiento). Pasamos por los alrededores del plantel del Instituto Costarricense de Electricidad (ICE) cercano a la casa de Fabricio (a unos 100 metros); advertimos la señal vial de “ceda el paso” justo sobre el puente que separa Guararí de la Urbanización Bernardo Benavides. Acá, como en La Cuenca, mucha gente vive en las márgenes del río Pirro, el cual tiene varias crecidas en el transcurso del año, poniendo en riesgo la vida de las personas que construyen viviendas formales e informales. Subiendo la cuesta que da al hospital (después del puente y del conjunto de viviendas ubicadas a la vera del río), al lado derecho, se encuentran un conjunto de casas populares que conforman las primeras residencias de la Urbanización Bernardo Benavides; a la izquierda, un nuevo residencial para personas de clase media-alta, que contrasta con los anteriores conjuntos habitacionales en su estética inmediata.

Cerca del hospital (una moderna construcción del sistema de salud costarricense, el cual está en agonía con la implantación de políticas neoliberales de parte de los gobiernos de turno), se encuentran varias farmacias, pulperías y otros comercios, una cancha de *basketball* y otros conjuntos habitacionales que terminan conformando el grueso de viviendas de la Bernardo Benavides.

Después de cargar combustible en la Bomba (la cual se encuentra a escasas 3 cuadras del hospital nuevo), nos dirigimos a Heredia centro, de ahí a San Pablo de Heredia²³³ Santo Domingo de Heredia²³⁴, Tibás²³⁵, Moravia, San Pedro de Montes de Oca, Curridabat²³⁶ y Tres Ríos, para empezar a subir El Ochoмого²³⁷ y llegar a la ciudad de Cartago (Mapa 6). Pasamos por Tejar del Guarco antes de iniciar el ascenso del Empalme²³⁸ que nos llevaría a través del Cerro de Muerte hasta una altura de más de 3200 metros sobre nivel del mar, para iniciar el descenso hacia Pérez Zeledón²³⁹. De ahí tomamos una ruta alterna para dirigirnos al Pacífico Sur²⁴⁰ (ver mapas 5 y 6).

²³³ Cantón conformado por barrios urbano-populares y clasemedios localizados en la periferia de la ciudad de Heredia.

²³⁴ Cantón clasemediero con algunos sectores de clase alta que ha experimentado un acelerado proceso de comercialización durante las últimas dos décadas. Santo Domingo conforma el límite geográfico entre las provincias de Heredia y San José.

²³⁵ Cantón número 13 de la provincia de San José limítrofe con Heredia. La zona central de Tibás es mayoritariamente comercial –ventas de autos, restaurantes, tiendas, supermercados, etcétera, aunque existe una imbricación sugerente entre estos escenarios y otros más tradicionales–.

²³⁶ Cantones número 14, 15 y 18 respectivamente de la provincia de San José. Ciudades fundamentalmente comerciales (centros comerciales, tiendas variadas, restaurantes), aunque con sectores académicos (en Montes de Oca se ubica la Universidad de Costa Rica y diversas universidades privadas). Tanto Moravia como Montes de Oca, son cantones fundamentalmente clasemedios con sectores altos e importantes sectores populares-pobres. En el caso de Curridabat, la tendencia son sectores populares en combinación con espacios clasemedios.

²³⁷ Tres Ríos es un distrito perteneciente al cantón de La Unión (Provincia de Cartago), con variados sectores populares y clasemedios. Ochoмого es un cerro que se ubica en medio de las ciudades de San José y Cartago, en este espacio existen pocos núcleos residenciales, además, es catalogado e imaginado como una zona de paso.

²³⁸ Tejar del Guarco: localidad ubicada al margen de la Carretera Interamericana (C.I.). Es una zona con influencia agraria como otros sectores de Cartago, predominantemente popular y de residentes con bajos ingresos. Este asentamiento precede al Empalme y al Cerro de la Muerte. El Empalme es un poblado montañoso ubicado a 35 kilómetros de la ciudad de Cartago: una zona de paso para los viajeros que transitan ese sector de la C.I., (hay restaurantes, tiendas de suvenires, ventas de frutas y dulces, etc.), aunque también hay algunas casas localizadas al margen de C.I.

²³⁹ Pérez Zeledón, es el décimo noveno cantón de la provincia de San José. Para acceder a este sector es necesario cruzar el Cerro de la Muerte, cuya cúspide sobrepasa los 3000 metros (su nombre se debe a la muerte de los primeros exploradores que transitaron dicho cerro). San Isidro del General es la cabecera de cantón y se ubica a unos 600 metros s.n.d.m. Pérez Zeledón se ubica en la Región Brunca (sur del país) y es

Durante todo ese trayecto los jóvenes iban haciéndose bromas entre sí, fumando cigarrillos de tabaco y marihuana, tomando “cahuita” (licor dulce con sabor a coco), guaro y escuchando música en el *stereo* del carro a un volumen muy alto.

Mientras atravesábamos el Cerro de la Muerte, Tito y Javier se durmieron. Memo y Fabricio me iban hablando, según ellos, para que no me durmiera y provocara un accidente. La neblina del cerro era muy espesa y tanto Memo como Fabricio venían un poco asustados. Las condiciones climáticas desfavorables desaparecieron después de La Georgina (restaurante ubicado en el Cerro de la Muerte, específicamente, en el último descenso a San Isidro del General).

A la 1 am llegamos a San Isidro del General (Pérez Zeledón). Pasamos a comer a una soda de comida rápida que, para fortuna nuestra, aún permanecía abierta. Los chicos pidieron una hamburguesa cada quien, yo un *sándwich*. La soda se ubica en frente del Estadio Municipal de

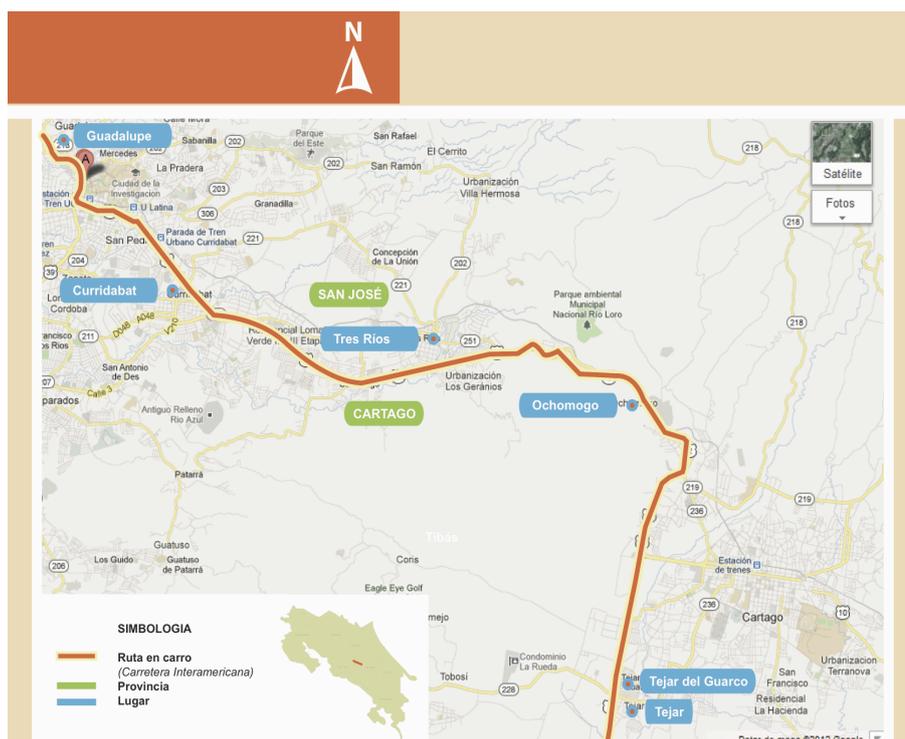


Ilustración 13. Ruta 2 hacia el Pacífico Sur de Costa Rica con chicos de Guararí
Elaborado por Mónica Calderón, diseñadora gráfica del IDESPO, con el soporte del investigador, a partir de imagen de googlemaps.

Pérez Zeledón. Fabricio estaba familiarizado con el entorno: siempre que el Deportivo Saprissa juega en Pérez Zeledón ha asistido acompañando al equipo como miembro La Ultra Morada.

Fabricio, en las afueras del estadio, tomó varias fotografías en donde salíamos nosotros en los alrededores del estadio... Él hizo que le tomaran una foto a la par de una imagen del “che” Guevara que se encontraba pintada en una de las paredes del recinto futbolístico. Al momento de sacarse la foto se colocó de manera que le enfocaran el tatuaje que lleva en su pantorrilla derecha, precisamente, el rostro de Ernesto “el che” Guevara.

predominantemente agrícola aunque en la ciudad (centro) predominan los servicios. Las composiciones sociales son diversas, predominando las clases sociales bajas y medias como en variados escenarios de Costa Rica.

²⁴⁰ El viaje de Heredia hasta el Parque Nacional Marino Ballena tarda alrededor de 5 horas. Ese día duramos 4 horas aproximadamente. El Parque Nacional Marino Ballena está ubicado en el Litoral Pacífico. Es visitado cada año por las ballenas jorobadas (de ahí el nombre del parque). Posee un impresionante ecosistema marino de trascendencia científica, además es de interés nacional para la conservación y protección. Algunas de las playas (pobladas) ubicadas en los alrededores de dicho parque son Playa Uva, Dominical y Ballena.

Después de comer nos dirigimos por la ruta alterna hacia Dominical, Playa Ballena y Playa Uva. En el camino los chicos iban cantando varias canciones que ponían en el estéreo. Esta vez, escuchaban a Bob Marley:

I'm telling you that, oh, whooh-whooh
I like it, like this, I like it like this
And you should know, you should know by now
I like it, I like it like this, I like it like this
Yeah! you satisfy my soul, satisfy my soul
You satisfy my soul, satisfy my soul
Every little action, there is a reaction
Oh can't you see, what you have done for me
I am happy inside, all, all of the time...
(Satisfy my soul, Bob Marley)

A pesar de la cadencia de *Satisfy my soul*, Fabricio quitó la canción, no sin recibir el repudio colectivo desde los asientos traseros del carro... "Suave, suave pa'... Es mejor esta otra", mientras empezaba a sonar "Africa unite":

Africa, Unite
'Cause we're moving right out of Babylon
And we're going to our father's land
How good and how pleasant it would be
Before GOD and man, yeah
To see the unification of all Africans, yeah
As it's been said already let it be done, yeah
We are the children of the Rastaman
We are the children of the Higher Man
(Africa unite, Bob Marley)

Muchas de las canciones de Robert Nesta Marley Booker, mejor conocido como Bob Marley, son consideradas himnos del movimiento *Rastafari*. La (in) justicia, la desigualdad entre naciones, la reivindicación de luchas sociales de la cultura afrodescendiente y la paz, han sido algunos de los temas en las letras de las canciones del considerado como el máximo exponente del reggae-roots en la historia.

Estas canciones de Bob Marley, junto con las canciones de Cafres (La Hormiga, por ejemplo, que íbamos escuchando al inicio del viaje), hacen referencia a lo sistémico que se torna intransigente: la gran Babilonia (según Los Cafres). La crítica subyacente también sugiere la posibilidad de acción del sujeto, aquél que recepciona los mensajes pero no se mantiene pasivo hacia ellos, sino que, los resimboliza y reutiliza para sí, ya lo he dicho, lo jóvenes personifican una actitud crítica que también implica la reformulación de los mensajes de las imágenes, textos y contextos en los cuales suelen participar.

La madrugada en Dominical (ver mapa 6) estaba lluviosa al igual que en otros sectores de la Península de Osa²⁴¹. Llegados al Parque Nacional Marino Ballena a escasos 15 minutos de

²⁴¹ Junto con la Península de Nicoya, las dos más importantes del país. Esta región en Osa constituye el área protegida más grande del territorio nacional, la cual contiene un número grande de hábitats tropicales.

Dominical, la lluvia había cesado. Esto permitió montar la tienda de campaña en una zona de “camping” facilitada por los guardias forestales del parque. Había unas 50 tiendas más en el lugar de turistas nacionales que aprovecharon esa Semana Santa para visitar el Parque.

Eran casi las 4 am. Después de montar la tienda no quedaba más que descansar y aprovechar las últimas horas de obscuridad. En la mañana, cuando salí de la tienda, Fabricio se encontraba sentado en un tronco ubicado en dirección al mar, estaba meditabundo observando hacia la inmensidad fumando una “tocola” de marihuana, yo me acerqué hacia donde él se encontraba y me senté a la par.

“¿Qué pa’, cansado?”, me preguntó, y yo, “un poco mae”... “Sí mae, fue mucha manejada”... “Usted debería de contar la historia de esos chamacos, tienen 15 y 16 años y ¡no ve qué caras?! Han vivido mucho”. Fabricio se refería a los



Ilustración 14. Ruta 3 hacia el Pacífico Sur de Costa Rica con chicos de Guarari
Elaborado por Mónica Calderón, diseñadora gráfica del IDESPO, con el soporte del investigador, a partir de imagen de googlemaps.

hermanos Tito y Javier y su comentario hacía clara referencia a la relación de estos dos jóvenes con las drogas.

Uno de los dos hermanos me decía durante ese mismo día, que él vendía drogas y por eso “siempre ando cachete²⁴²”. Este mismo joven me comentó que él fumaba piedra (*crack*) pero la dejó porque “esa vara nada que ver”.

Los chicos fumaban sus cigarrillos de marihuana en la playa y en los lugares a los que íbamos. Parte de la “fiesta” juvenil está asociada al consumo de esta sustancia, es una práctica de suma trascendencia para la cotidianidad juvenil, aunque por su calificación de “ilegal” dicho consumo debe mantenerse en secreto, por ejemplo, con los padres:

²⁴² Con algún tipo de excedente (material o no), en este caso, la referencia es al dinero. “Cachete” es el popular de mejilla.

*Ah mae, es que no, díay, legal no saben güevón... Mi tata ve que uno toma bastantillo, y él sabe ya, pero del fumado, ¡Dios guarde güevón!, sí claro güevón, aunque me pesa, me pesa eso del fumado, porque yo no fumo cigarro, güevón, díay yo no sé, es que lo malo, es que a uno le da miedo, es que uno ve que uno fuma, ya, marihuana, díay, la mayoría de gente brinca a otra vara, ya, pero si uno piensa, ya como yo, ya que me cuadra pijiarne, mae, **enviarme** un rato nada más mae... (Fabricio, joven de La Lucía).*

“Me pesa eso del fumado”, es nuevamente el retorno a lo instituido, a lo normativo, a una ética social que determina las vivencias juveniles: el consumo de marihuana en las cuadrillas juveniles es otra muestra del retorno juvenil a lo hegemónico, por eso mantengo que la contraposición, como se ha anotado más arriba, es estética.

De ahí que surjan metáforas como “enviarse” que sugieren una sustracción del mundo y su rutina. “Enviarse” es percibir situaciones diferentes a lo comúnmente experimentado. Esta metáfora de abandono del mundo se advierte como la posibilidad de distanciarse imaginariamente de la normatividad de un contexto que se torna intolerante hacia la actividad alternativa juvenil, es transitar rumbos que son imposibles de andar en la cotidianidad rutinaria. Por eso, se ocultan ciertas dinámicas a los padres, principales referentes de la institucionalidad adultocéntrica, precisamente, porque “enviarse” es una situación que rebasa los límites preestablecidos por la sociedad, asumiéndose como una conducta negativa ligada a las violencias y delincuencias juveniles:

Casi siempre los grupos que se hacen es para consumir licor y drogas, y después de esto ya viene todo lo demás, que se unieron 6 ó 7 muchachos a tomar licor, a consumir drogas, y posteriormente, ya luego de eso, se les ocurrió asaltar un bus, de ahí, de la vía interna, o se les ocurrió, montarse y dirigirse a un supermercado, robarse alimentos o licor en el menor de los casos; en el mayor de los casos, pues robarse el dinero, daños... (Director de la Fuerza Pública de Heredia).

El testimonio anterior manifiesta (como en otras intervenciones de la oficialidad) una especie de linealidad en la actividad juvenil, pareciera que el consumo de drogas potencia la práctica de otras actividades siempre ubicadas al margen de la legalidad institucional. Además es sugerente el carácter espontáneo (casi irracional) que el oficial le atribuye a la acción juvenil: “se les ocurrió”; como si las decisiones juveniles carecieran de reflexión y estuvieran siempre supeditadas a un momento específico, fugaz (este testimonio muestra ese poderío institucional que recae sobre los jóvenes, sus imaginarios y subjetividades).

Algunos vecinos de Guararí hablan acerca del consumo de drogas en los jóvenes del barrio, la diferencia en estos testimonios vecinales (en relación a discursivas como la del Director de la Fuerza Pública) es la cercanía contextual de la experiencia a partir de la cual se reflexiona sin dejar de lado el componente vivencial y emocional.

(...) la vida que llevan ellos, como se drogan ahí a 100 metros de mi casa, como no se preocupan por ellos. A mí me duele porque yo los he visto desde chiquitos, porque yo a las mías [hijas] yo las he educado y ya están grandes, yo a ellas trato lo mejor posible que me tengan confianza, entonces yo las tengo a la par, yo me despierto y voy y las veo ahí, pero son niños que yo los he visto desde niños y me duele verlos que se están perdiendo, ese muchacho que le digo yo, Chiquitín, él jugaba con mis hijas, con mi hermano, entonces me duele verlo cómo la droga lo está consumiendo, que él pasa uno y dice: “si aquel no se espabila”... Y va

caminando un muchacho y le quita esas tenis, "porque hoy estoy que no aguanto nada"... Y así y él no era así de niño, era un niño que jugaba, que tenía su familia, entonces me duele encarecidamente (Vecina adulta de Los Sauces).

En estos testimonios vecinales e institucionales parece manifestarse cierta lógica en relación con los jóvenes agrupados en cuadrillas de Guararí: una especie de abandono ético juvenil referido quizás a la "sustracción" imaginaria de la vivencia cotidiana barrial experimentada por los jóvenes, entre otras, en dinámicas como "enviarse". Los testimonios vecinales parecen conferirle a lo juvenil una indiferencia existencial determinada en gran medida por el exceso (drogas, alcohol, peleas, robos, etcétera).

Esta perspectiva vecinal está estrechamente vinculada a una carencia de comunicación entre generaciones: el consumo de ciertas sustancias y otras dinámicas cuadrilleras, no significan lo mismo para los jóvenes que para los adultos de Guararí y de Costa Rica. Esta aseveración no sugiere que no hayan comportamientos adultocéntricos en los jóvenes o que los adultos sean incapaces de abstraerse de determinismos dictados por su ubicación generacional, sin embargo, los testimonios muestran que, por ejemplo, en relación con las drogas y demás sustancias, los adultos acusan un posicionamiento muy cercano a la normativa social, los jóvenes, por su parte, según la perspectiva de los primeros, van más allá de dichas disposiciones; aunque, como hemos visto, la estancia (actividades y lógicas de sentido) juvenil en este mundo dista de reconfigurar la normativa (esto no significa que dejen de "chocar" y confrontarse).

Otra de las dinámicas juveniles que, en apariencia se contraponen a lo instituido, es el robo. Durante el viaje que he venido reseñando al Parque Nacional Marino Ballena, pude darme cuenta de la trascendentalidad de la dinámica del robo en los jóvenes que integran cuadrillas en Guararí. Todas las mañanas y las tardes, durante los cuatro días que estuvimos en la zona, hacíamos una parada obligatoria en el supermercado ubicado en la entrada de Playa Uva²⁴³, los jóvenes compraban algún artículo y, en sus bolsas del pantalón o entre sus genitales, guardaban otros artículos que sustraían del establecimiento comercial.

La primera vez, a la mañana siguiente de ubicarnos en el campamento, ingresé con ellos al establecimiento comercial: Memo se metió unos desodorantes y cigarrillos en sus genitales; Fabricio, unas cremas; y los hermanos, unos bronceadores y desodorantes. Yo estaba realmente preocupado y ansioso por la situación, en realidad estaba nervioso por la, para mí, inminente posibilidad de que nos agarraran. Eso no sucedió y la dinámica de ingresar al establecimiento comercial y sustraer objetos se repitió durante los siguientes días.

²⁴³ Playa Uva está ubicada entre Playa Dominical y Playa Ballena. Este sector en donde se encontraba el súper mercado estaba rodeado por otros establecimientos comerciales (tiendas, casetas de información turística). Afuera del local comercial había un parqueo amplio, ahí dejábamos el carro. La segunda vez que entramos, los chicos me dijeron que me quedara en el carro, según ellos, por si acaso había que salir huyendo, mi sensación en aquel momento fue que ellos preferían que yo me quedara en el carro pues mis reacciones corporales dentro del "súper" por la dinámica del robo podía eventualmente delatarlos.

Los chicos siempre que ingresaban al local hurtaban ciertos objetos no comestibles como cremas, bronceadores, cigarros. Había dos guardias de seguridad en el establecimiento, un cajero y dos dependientes; a parte de las miradas de sospecha que recaían de estos sujetos sobre nosotros, nunca pasó una situación en la que se nos inculpara por algo, ni siquiera cuestionamientos verbales. Yo le pregunté a los muchachos por qué no robaban objetos que pudieran comer, ellos me respondieron que los artículos sustraídos son pequeños y fáciles de portar sin ser percibidos por los guardas de seguridad del súper y además tienen un precio más elevado, por lo cual, a la hora de venderlos podían obtener mayores ganancias.

La idea es robar objetos cuyo precio suponga una ganancia determinada que permita correr el riesgo y exponerse a una eventual detección de parte de los oficiales de seguridad. Haciendo memoria acerca de lo sustraído al final de los cuatro días de estancia en la playa de aquel supermercado, pudimos calcular una cifra cercana a los 200,000 colones (aproximadamente 4500 pesos mexicanos) en mercadería.

Uno de los hermanos me decía: “me da miedo robar, de que me agarren, pero igual lo hago... Siempre hacemos esto mae, en cada pueblo que vamos, siempre que vamos de *rai*, ¿ya?, con estas cremas podemos comer”, Fabricio complementaba este comentario aduciendo, “si vamos sin harina, hay que evolucionar”.

El otro hermano, Javier, escribió en mi libreta de campo: “El pasado Jueves Santo tuve que robar para comer ya que no tenía plata y hoy estoy limpio²⁴⁴ otra vez y ¡qué pereza!”.

“¿Y si los agarran?”, pregunté yo. Tito me dijo: “Mae si a mí me pescan, yo digo lo que dije en el Megasúper de Heredia [rememorando una situación en la que lo sorprendieron *in fraganti*]... ‘mae, disculpe es que estoy en una mala condición económica, disculpe’ y me dejaron ir”.

El robo es una estrategia de subsistencia material y simbólica en una sociedad que paradójicamente anima al consumo imposible, es decir, que sujetos sin recursos económicos consuman compulsivamente, y que, a la vez, castiga esas estrategias alternativas para acceder a ciertos bienes.

Los jóvenes en cuadrillas de Guararí serían los “sujetos fallidos”, los consumidores “inválidos” de los que habla Bauman (2009) marcados por la exclusión social, material y simbólica pero que, aún así, se les anima inexorablemente a consumir... Se les exhorta a elegir un estilo de vida consumista aunque los medios utilizados para alcanzar esos fines impuestos sean censurados.

Es que es muy difícil, porque di, yo tengo un pensamiento muy rudo, yo creo en cosas que la gente dice que nada que ver, como pena de muerte, cortar los brazos, como leyes antiguas de otros tiempos, de otros lugares. Vea, lo que pasa es esto, yo quiero a mi barrio, y si yo tuviera que cortarle la mano a todos los que asaltan, yo les cortaría la mano, con tal de que no vuelvan a asaltar. Si yo tuviera, es que es muy rudo, si yo

²⁴⁴ Sin dinero.

tuviera que matarlos, por la pena de muerte o algo así, para que no vuelvan a asaltar, para que dejen de hacer el mal, yo los mataría con gusto, aunque me tengan que matar después a mí por yo matarlos a ellos, pero yo los mataría con gusto, con tal que dejen de asaltar, yo quiero que mi barrio, sea un lugar mejor...

[¿Por qué matarlos solucionaría la situación?]

En parte eso es lo que pasa, en parte sí, y en parte no, porque, van a ver otros que quieran vengarse, que quieran matar más, o es que lo que pasa es que no estoy seguro, pero yo no creo en los sistemas de reformatión carcelaria costarricense, yo no creo en eso, ahí los entrenan, porque yo he visto muchos casos de la Lucía, que van ahí, los encerraron un par de años por asaltar con un cuchillo ahí, y salen armados y salen entrenados, entonces yo por eso no creo en esos sistemas, sí creo que la gente puede cambiar, y hay gente que se les da la oportunidad muchas veces y no cambian, y entonces a esa gente honestamente, no le sirve a la comunidad, ni la país, ni a nadie, y por eso yo digo yo tengo un pensamiento rudo, yo los mataría, les cortaría las manos, y no solamente aquí, sino a los delincuentes a nivel nacional (Joven de La Lucía).

Más allá de la posición pragmático-fascista de este testimonio es interesante destacar la valoración de un joven acerca de otros jóvenes de la comunidad. No hay una única forma de ser joven en Guararí, o en cualquier otro espacio, en esto parece haber acuerdo dentro de los estudios sobre culturas juveniles, el punto acá es que la contradicción va más allá: es el discurso de un joven sumido en los criterios del *statu quo*, un retorno a prácticas oscurantistas para mantener el orden de la sociedad actual.

Es la ortodoxia personificada en este sujeto juvenil que es fuertemente crítico de las prácticas juveniles. Los jóvenes pues, no son una “masa” homogénea de identificación transgeneracional, existen conflictos y criterios encontrados dentro de los grupos que enriquecen el crisol juvenil existente.

El robo, además de estrategia de subsistencia en una sociedad que exhorta al consumo compulsivo, es una experiencia narcisista de reivindicación subjetiva. El robo es reproducido por un sujeto que necesita ser visto (por sus homólogos compañeros de cuadrilla), para alcanzar cierto estatus de temeridad (“somos ratas”) que refuerce la idea de respeto colectivo hacia el sujeto, es pues, la necesidad de aprobación dentro de la agrupación (aquello que Urteaga definía como la jerarquía dentro del Espacio social juvenil, cuando retomaba el aporte de Thornton con su concepto de capital subcultural).

Y yo le digo a mi mamá, mi mama, a esta gente hay que robarle, ¿ya? Es gente papuda²⁴⁵, ¿ya?, no es de asaltarlos ni nada así, pero ya esos descuidillos en súper mercados, algo así, entonces...

[¿Por qué hay que robarle a ellos?]

*¡Porque tienen plata güevón!, semejante ahora, todos esos súper que son de esa vara, de estadounidenses, WalMart, Hipermas, por lo mismo, mae a esa gente no le hace falta nada güevón, **a uno tampoco**, pero, díay como le dije aquella vez, uno también lo hace mae, esos saborean la harina, legal²⁴⁶, esa gente es enferma, esa gente mata y dice que le gusta, bueno yo no me he topado, pero he escuchado (Fabricio, joven de La Lucía).*

²⁴⁵ Con dinero.

²⁴⁶ “Legal” es una muletilla muy utilizada por estos jóvenes que es, usualmente, utilizada al final de determinadas frases como criterio de certeza y verdad, por ejemplo: “Ese mae es una rata, legal que sí”.

En este testimonio se expresan varias ideas sugerentes. Una de ellas es la conciencia de Fabricio de la existencia de una violencia objetiva que es causante de la violencia subjetiva: condiciones estructurales y sistémicas (neoliberalismo, libre mercados, etc.) que posibilitan la emergencia de estrategias de subsistencia (violencia subjetiva). Una estructura social que genera las formas de contestación juvenil y que, paradójicamente, censura, criminaliza y prohíbe dichas manifestaciones acusándolas de violentas en sí mismas.

La otra idea sugerente del testimonio de Fabricio se refiere al tema de las clases sociales. Este joven parece desarrollar una conciencia muy ligada a la visualización de Lukács (1975) sobre la conciencia de clase: “el límite objetivo de la burguesía es su propia conciencia de clase”. La imposibilidad de la burguesía de “comprender” las especificidades de la clase contraria (proletariado), esto es, imposibilidad óptica, por su pertenencia a la clase privilegiada, la burguesía no puede pensar al proletariado por no asumirse y vivir en su materialidad (pobreza)... Por esa razón y según Fabricio, “a esta gente hay que robarle”.

Fabricio intenta reivindicar un posicionamiento de clase ligado a un “espíritu” barrial que determina su posición de clase, más aún, esta pertenencia barrial es trascendental en la postura crítica de este joven, pues es desde ahí, desde el contexto estigmatizado y popular, donde sus palabras encuentran asidero “objetivo”, desde donde puede pensarse su propia condición y también la condición contraria (burguesía), por eso es posible “atentar” contra ella.

Ahora bien, lo que hace detenerse en esta reflexión es la sensación, en los testimonios de Fabricio y los otros chicos (“no me hace falta nada, pero aún así robo”, “yo sé que está mal”, “si me agarran empleo un discurso a mi favor con una clara referencia a la sensibilización y victimización”, etc.), de un oportunismo muy ligado a decisiones individuales, es decir, robarle a gente con dinero no cambia la situación esencial de los jóvenes, y éstos son conscientes de ello, sus testimonios así lo evidencian.

El asunto medular, es que esta situación de robar tiene que ser subjetivamente justificada-legitimada (porque robar “está mal” como lo decía Javier) en medio de una escena moral que los incrimina. La justificación juvenil sugiere una reivindicación de clase que no termina por romper con los criterios éticos formales establecidos por la sociedad “formal” (tampoco rompe con cierto posicionamiento individualista²⁴⁷). Es el retorno de “lo joven” al vínculo “original” con la sociedad, por eso, la propuesta juvenil debe de verse en un plano de reconversión estética (el robo es una

²⁴⁷ Lo que los chicos sustraían del supermercado y sus ganancias posteriores, eran utilizados para consumo particular, no se socializaba el dinero. Más aún, durante las ocasiones en la playa en que íbamos a comer a alguna soda (fonda), si alguno de los chicos no tenía dinero para comer, los otros no colaboraban. El chico en cuestión no comía, o compraba los artículos que le alcanzara con el dinero que poseía.

dimensión ejemplificante), no desde la contraposición ética, la cultura hegemónica sigue estando en el mismo lugar.

Las acciones cuadrilleras en las esquinas del barrio, las prácticas sociales de la evolución, el plante, las peleítas, las luchas espontáneas, las vivencias juveniles construidas alrededor de la calificación de “rata”, además de los diferentes tránsitos de los chicos hacia distintos escenarios del país, parecieran significar el *juego profundo* del que habla Geertz.

En estas escenificaciones juveniles se pone en juego el honor, la dignidad, el respeto, en síntesis, un estatus internamente formulado por las agrupaciones, elementos que componen el ethos cuadrillero: acá se arriesga el orgullo, el equilibrio subjetivo, la serenidad, la masculinidad, aunque sólo sea momentáneamente (Geertz, 1989).

En el juego profundo, tal como lo anunció Geertz para su marco interpretativo de la cultura, la vida cotidiana se despilfarra en una justa a golpes: la valentía y el honor son códigos que nutren las existencias intersubjetivas (juveniles en este caso).

Como la riña de gallos de los balineses, las dinámicas sociales de las cuadrillas podrían compararse a “una pintura de la manera en que, vistos desde determinado ángulo, los hombres son imaginativamente”, es una lectura de la experiencia de los jóvenes de Guararí. “Un cuento que ellos se cuentan sobre sí mismos” (Geertz, 1989: 367-368).

Esto supone una dimensión “densa” de la cultura, esto es, un conjunto de prácticas contextualmente significativas que suelen anunciar implicaciones profundas para el grupo estudiado, es acá donde Geertz (1989) hace la distinción entre un “tic” y un guiño, y todo el contenido denso enmarcado en dicha diferenciación. La clave de la densidad cultural está dada en las estructuras de significación, aquello que es consustancial a los “sujetos de estudio”.

Dentro de este marco interpretativista geertziano, las prácticas juveniles que se han revisado hasta acá, acusarían una dimensión densa y profunda en donde dichas dinámicas son trascendentales en las existencias juveniles, determinantes y conformadoras de la lógica cuadrillera.

Se podría aducir que sí, los comportamientos juveniles colectivizados (peleítas, luchas espontáneas, el plante, la evolución, etc.) son *juegos profundos y densos*, pero no siempre.

Las dinámicas socioculturales juveniles no siempre son significativas (en el sentido que establece Geertz) para los muchachos, no son siempre prácticas profundas en donde se juega la especificidad y la subjetividad cuadrillera. Como se ha visto con anterioridad, son “juegos” que representan ciertas especificidades de la postura de los jóvenes, pero estos no se reducen a dichas prácticas, son ante todo sujetos conviviendo en un entramado sociocultural que les da sentido: trabajan, estudian, cuestionan, pelean, lloran, etc., sus subjetividades no están adheridas solamente

al “mundo cuadrillero”, no están siempre en tensión, también descansan. Los jóvenes en cuadrillas, a pesar de sus escenificaciones cotidianas, retornan a la esfera formal (anuencias-resistencias).

Renato Rosaldo (1991), para su clásico estudio sobre los Ilongotes de Filipinas, utiliza el concepto de *fuerza emocional* para referirse a los procesos por los que transitan “sus” sujetos de estudio en medio de la aflicción que les provoca algún suceso traumático (como la muerte de algún familiar) a partir del cual implementaban la práctica de decapitar a personas ajenas a la tribu de procedencia.

La propuesta de Rosaldo se sitúa en contraposición de las normas clásicas de la antropología, “que prefiere explicar la cultura a través del engrosamiento de telarañas simbólicas de significado”. Según Rosaldo, los analistas culturales no utilizan la palabra *fuerza*, sino “términos como *descripción densa, multidicción, polisemia, riqueza y textura*”. La noción fuerza, entre otras cosas, cuestiona la suposición antropológica común de que el mayor sentido humano reside en el bosque más denso de símbolos y que el detalle analítico o “profundidad cultural” es igual a la explicación aumentada de una cultura, o “elaboración cultural” (Rosaldo, 1991: 15-16).

Acá, la contraposición con Geertz es evidente. Para el autor de “los Ilongotes”, la mayoría de los estudios antropológicos soslayan las emociones, asumiendo la posición de observadores indiferentes; suelen fusionar el ritual con duelo, igualándolo con lo obligatorio e ignorando la relación entre el ritual y la vida diaria. Rosaldo cuestiona que los procesos rituales revelen siempre la profundidad cultural, con esto no deja de lado que dichas prácticas ritualizadas contengan un carácter *profundo* en determinado momento: “muchos rituales, por supuesto, logran los dos aspectos, combinando cierta sabiduría [profundidad] con una dosis similar de trivialidad [*fuerza emocional*]” (Rosaldo, 1991: 16).

Lo interesante de la propuesta de Rosaldo es que no ubica al ritual o la práctica social específica en un rango de supremacía cultural como sí lo hicieran los clásicos antropológicos predecesores²⁴⁸. Lo medular acá es que la dinámica específica (ritualizada) se inscribe en un

²⁴⁸Aquí, la propuesta de Díaz Cruz (1998), se acerca a la formulación rosaldeana, precisamente, en la crítica a lo que Díaz llama “edad de bronce del ritual”, que Rosaldo (1991) prefiere llamar “norma clásica”. Rodrigo Díaz (1998) critica los modelos clásicos funcionalistas que elaboraron teorizaciones sobre los procesos rituales. Para este autor, dichas teorizaciones, amalgamadas en lo que él denomina *Paradigma Aleph del ritual* (metáfora borgeana a través de la cual el autor pretende evidenciar lo que ha sido el ritual –como categoría heurística– en las concepciones clásicas antropológicas, esto es, “un punto de intersección y de convergencia, un atajo precioso o una clave sintetizada a partir de la cual descubrir o comprender, recrear o inventar, a las culturas otras, sean primitivas, tradicionales o antiguas (...) El ritual se ha convertido en su historia en una suerte de Aleph antropológico: punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales” (Díaz, 1998: 20-21)) tienden a mostrar “individuos que sólo obedecen ciegamente la costumbre” (Díaz, 1998: 148). Es decir, no proyectan una imagen de un sujeto con agencia, hacedor de su historia y conocedor de su ubicación y acción dentro de la cultura específica. A esta postura clásica Díaz le da el nombre de *historia de bronce del ritual* (referida a lineamientos normativos que persiguen el orden sistémico) a la que el propio autor contrapone una *historia salvaje del ritual* (que toma en cuenta, además, procesos de contraposición, no armoniosos, anti-estructurales, en síntesis, a sujetos sociohistóricamente ubicados y agenciados). Muchas de las prácticas juveniles no obedecen a dinámicas rituales (ritos), sin embargo, este conjunto de prácticas revisadas hasta acá prefiguran un comportamiento juvenil que señala la emergencia de un sujeto activo tendiente a la contraposición sistémica que a su vez es determinado por la estructura, es decir, un individuo cercano a la concepción *salvaje* desarrollada por Díaz. Existe crítica en la postura juvenil cuadrillera, en consecuencia un posicionamiento político que no logra quebrar con la hegemonía de lo sistémico, por eso, hablo de posicionamiento estético juvenil.

proceso más amplio: el ritual no es una situación aislada, existen situaciones sociales que lo encubren, que están antes y después.

Esta postura rosaldeana resalta la importancia de observar en las prácticas rituales la manifestación de una *intersección transitada* (como se abordó en el capítulo I), en oposición a un *punto de vista microcósmico* (como lo enuncia el propio Geertz, 1989: 32). En el primer caso, el ritual aparece como un lugar en el que se cruzan un número de procesos sociales distintos. Las encrucijadas sólo proporcionan un espacio para recorrer distintas trayectorias, en vez de contenerlas en una forma de encapsulación total (Rosaldo, 1991).

Esto sugiere que las prácticas sociales o ritualizadas se inscriben en un recorrido cultural que las trasciende, así, por ejemplo, dinámicas cuadrilleras como el plante, la evolución, las peleítas, etc., funcionan como situaciones que conforman y se ubican en un engranaje sociocultural mayor, es decir, los jóvenes no reducen su significación subjetiva y colectiva en la vivencia escenificada de la cuadrilla, más aún, los jóvenes no se reducen a la vivencia dada por el grupo de sentido, *sus vidas y experiencias no están determinadas únicamente por la trayectoria de la cuadrilla*.

Esta postura (*fuerza emocional*) es muy sugerente porque, a partir de la “ira” de los llongotes, Rosaldo le da agencia al sujeto, lo dota de cierta soberanía que no estaba estipulada en la concepción clásica de lo ritual, en donde los individuos aparecían anclados a la estructura: “La noción de que la ira de estos hombres los impulsa a cortar cabezas, es más plausible que aquellas “explicaciones” frecuentes respecto de la cacería de cabezas como la necesidad de adquirir “cosas del alma” místicas o nombres personales” (Rosaldo, 1991: 29).

De esta forma, la profundidad cultural no siempre es equiparable a la elaboración cultural. El concepto de fuerza da lugar a una intensidad resistente en la conducta humana que puede suceder con la elaboración densa asociada convencionalmente con la profundidad cultural o sin ella (Rosaldo, 1991). La noción de la fuerza implica la intensidad afectiva, lo emocional.

Estas elaboraciones nos pueden acercar a ciertas especificidades en “la interpretación de la vida juvenil”: el sentido de agencia y responsabilidad del sujeto (reflejada en la ira llongotes), la intensidad emocional de las prácticas cuadrilleras, la *fuerza* manifestada por las composiciones culturales de los chicos de Guararí y ante todo, constatar que, las prácticas de las cuadrillas si bien reflejan algunas de ellas valores y códigos fundamentales, la mayoría proporcionan, en términos de Rosaldo, trivialidades que les permiten continuar con sus vidas.

Por eso, al concepto de *fuerza emocional juvenil*, habría que agregarle un componente trascendental en la postura colectiva y subjetiva de los miembros de las cuadrillas: la estética (Rosaldo pareciera darle el nombre de *trivialidad*. Con este término se corre el riesgo de prefigurar

una imagen juvenil espuria o con poco sentido, trivial o ligera). Prefiero hablar de una *fuerza emocional* cargada de estética (sobre esto ya se ha discutido en secciones anteriores), una estética que es política y crítica que, si bien no logra romper con lo hegemónico (la ética sistémica), comunica algo, un sentido de existencia juvenil, una forma de apropiarse de los espacios, de los imaginarios y del mundo simbólico. Quizás una de las únicas formas que tienen los jóvenes de hacer crítica a lo instituido sea a través de los tatuajes, música, el robo, dinámicas ritualizadas como la evolución y el plante, el “enviarse”, etcétera. La postura juvenil pareciera estar anclada en la corporalidad: *el cuerpo como la última trinchera de sentido y subversión.*

La *fuerza emocional juvenil* podría significar entonces un concepto que sugiera la potencia de las acciones juveniles sin cargarlas de un constante significado profundo, fuerza y potencia mediadas por un rigor estético, una ética de la estética (Maffesoli, 2007), que le otorga un medular posicionamiento político y crítico a las dinámicas sociales y culturales de los jóvenes, es ahí (en la fuerza y la estética) donde estos actores se manifiestan, es ahí donde quizás deberíamos de posar nuestras miradas investigativas.

Atores de su propio cambio y entorno, los jóvenes plantean un panorama alternativo que no es discutido por las autoridades políticas y los propios vecinos del barrio: se habla de las problemáticas de los jóvenes y demás ideas convencionales para llenar agenda, pero no se aborda lo medular de la propuesta juvenil, su incesante dinámica circunscrita a cambios repentinos, transformaciones espontáneas: una manera (estética) de vivir el mundo diferenciada a la tradicionalmente aceptada por la Cultura.

Esto sugiere la capacidad de los jóvenes de transitar por los márgenes de lo social-normativo y a la vez, la capacidad de regresar repentinamente a lo institucionalizado, la posibilidad de mimetizarse en los diferentes contextos en los que participan... En fin, un sujeto cambiante, que también se detiene para apropiarse de los significados que le sugieren los diferentes mundos transitados: *los jóvenes expresan lo político desde una postura lúdica y lo lúdico desde una postura política.*

PALABRAS FINALES

La reflexión sugerida en el presente documento ha intentado cerrar de la misma forma que inició: generando un debate partiendo de la información etnográfica, pasando por la alusión y discusión de varios autores con los cuales se han intentado desarrollar síntesis explicativas de las especificidades cotidianas de los jóvenes integrantes de cuadrillas y sus espacios de participación inmediata; uno de los autores empleados, quizás el más utilizado, fue Renato Rosaldo; pues bueno, empecemos a concluir con él.

Al inicio del capítulo I se presentaba una discusión sobre la categoría cultura que, finalmente resaltaba las dimensiones de espontaneidad y trivialidad por encima de la densidad y la coherencia tan caras a la tradición antropológica clásica; se hablaba de la idea de “intersecciones transitadas” propuesta por Rosaldo para definir “cultura” como un constructo específico frecuentado por un conjunto variado de situaciones, disímiles, heterogéneas pero ante todo emocionales. Se abordaba también la propuesta rosaldeana de ver la cultura como una venta de garaje, a la que se antepone una manera alternativa (metafórica), no la única de mirar la cultura, a saber, como feria del agricultor.

Pues bien, esta reflexión sobre la cultura, me llevó a discutir también algunas consideraciones sobre cultura urbana (ciudad) y la cultura barrial.

Discutía sobre la emergencia de la ciudad (Heredia en este caso) como espacio anónimo fijado por relaciones impersonales (florecimiento de comercios, condominios y residenciales), incluso indiferentes (desconocimiento de las biografías de los otros), que suponía la construcción de lugares de paso en donde los sujetos prefieren replegarse al espacio privado (familia, amigos cercanos, etcétera), con lo cual se deterioran las relaciones públicas: la dinámica en la ciudad advierte un “declive del hombre público”, por citar a Sennet.

Barrios como Guararí prefiguran situaciones sustantivamente diferentes; al descomponerse la ciudad, pareciera que estos espacios emergen como posibilitadores de relaciones contingentes que anuncian la configuración relacional, emocional, espontánea, trivial y sustantiva, que llamé con Heller, *vida cotidiana barrial*. El barrio contiene una fuerza emotiva dictada por el conjunto de relaciones interpersonales y por la cercanía de los sujetos que hacen pensar en procesos de socialización distintos: la vida en el barrio dicta una pertenencia difícil de localizar en el anonimato de las relaciones efímeras ciudadanas; es quizás por esto que el asentamiento es importantísimo para estos jóvenes, pues su historia es aprehendida e incorporada a las corporalidades juveniles quienes desarrollan diversos tipos de representaciones que constantemente invocan al lugar de procedencia (pensemos en la jerga barrial, un tanto críptica, referida en las narrativas juveniles). Es decir,

pareciera ser que los jóvenes constantemente rememoran su espacio de residencia; nombrándolo y recordándolo lo reviven, lo reconstruyen, hasta convertirlo en imagen mítica de sus cotidianidades. *El barrio está en la palabra, pero también en la praxis juvenil.*

Entonces, las cuadrillas juveniles se configuran en estos espacios barriales, ahí adquieren destrezas que emplean hacia fuera como defensa pero también como amenaza (soy malo porque procedo de Guararí).

La cuadrilla adquiere del barrio significados objetivos, por ejemplo, su especificidad urbana y laboral. Lo cual refiere a las cuadrillas de trabajadores dedicados a labores de mantenimiento o diferentes obras públicas: cuadrillas de trabajadores en construcción (casas, edificios), mantenimiento de carreteras (bacheo, asfaltado y limpieza de cunetas, caños), soporte logístico en eventos públicos (desmantelamiento de tarimas de conciertos, conferencias o cualquier espectáculo), entre otros tipos de cuadrillas laborales.

Lo interesante es destacar que este término, “cuadrilla”, implica una distinción de clase. La cuadrilla está relacionada con formas de trabajo populares y de baja remuneración, no es necesaria una particular preparación técnica para dichos oficios, por lo cual, quienes ocupan esos espacios laborales son, fundamentalmente, personas de bajos recursos económicos.

Los jóvenes, con la utilización de este término para designar a sus agrupaciones, interpelan los orígenes populares y de clase de sus respectivos barrios. Las cuadrillas de jóvenes recrean un imaginario tendiente al fortalecimiento de una identidad popular, urbana y con dificultades de acceso material. La pobreza, bajo un tipo de inversión ideológica, adquiere un carácter positivo que se convierte en emblema político que es asumido como ventaja simbólica y material en la disputa con la clase contraria (“burguesa” o “pudiente” materialmente hablando). De esta forma, los jóvenes retoman un elemento barrial-histórico (condición laboral) y creativamente lo resignifican, ya no para establecer una dimensión homóloga (lo chicos mientras están reunidos no laboran) sino que dotan a la categoría original de una función lúdica pero a la vez crítica (el juego, las luchas, las peleítas, etcétera), que llama la atención por su fuerza emotiva.

Intento sostener que esa vida cotidiana barrial (emocional, contingente, sustantiva e histórica) es aprehendida e interiorizada por estos jóvenes en cuadrillas, a tal grado que el estigma barrial se convierte en emblema, construyéndose una serie de relaciones entre estas partes subjetivas y objetivas que generan una serie de dinámicas tendientes a reivindicar, por un lado, la procedencia barrial (Guararí) y por otro, las subjetividades juveniles. El barrio es la marca interiorizada en el proceso de vida cotidiana que demarca maneras particulares de enfrentar las diversas realidades juveniles (lenguajes, juegos, disputas y relaciones diversas con los otros), por eso, la fuerza barrial reproducida en la vida cotidiana incide significativamente en las existencias de

estos muchachos y muchachas de la comunidad, quienes, de diversas maneras enfrentan esos imperativos regularmente resimbolizados.

Acá es importante preguntarse ¿Cuál es la diferencia entre cuadrillas y pandillas? Me parece que la principal distancia entre ambas categorías está dada por la ética agrupativa, no tanto por la estética.

En su estética (delictividad, códigos de comunicación, pleitos, enfrentamientos), la cercanía entre pandillas y cuadrillas es sugerente, quizás la radicalidad del uso de la violencia en las primeras supone una distancia con las segundas fundada en una cualidad de grado, de escala, no en un desarrollo de dinámicas completamente distintas. Éticamente hablando, “pandilla” refiere a un término altamente politizado y sobre todo, estigmatizado, que no logra englobar las diversas vivencias que cotidianamente reproducen los jóvenes en un espacio como Guararí, puesto que, dicha expresión se reduce imaginariamente a la acción delictiva y transgresora de lo normativo de parte de personas jóvenes que viven en situaciones económicamente complejas, en donde se genera una dependencia barrial poderosa que propicia un ligamen estrecho con el lugar de pertenencia. Las pandillas, bandas juveniles o maras del norte centroamericano a diferencia de las cuadrillas, se ofrecen como opciones absolutas y totales para los jóvenes de los barrios populares.

Quizás sea conveniente emplear un término como “cuadrillas” (no digo que únicamente éste) cuando las aproximaciones se refieran a agrupaciones de jóvenes en barrios urbano-populares con las características acá descritas, en lugar de la categoría “pandilla” que llama la atención sobre elecciones absolutas, un uso radicalizado de la violencia, pero sobre todo, formas de discriminación y estigmatización de las dinámicas juveniles, como si todo lo que estas personas hacen se ligara a lo conflictivo-delictivo (como sujetos del mal que buscan esparcir su “maldad consustancial”, lo cual parece evidenciarse en ciertos tratamientos sociales y mediáticos).

Estos imaginarios delictivos hacia estos sujetos jóvenes parecieran estar sustentados en la proveniencia barrial: Guararí, según algunas opiniones vecinales, institucionales y mediáticas, es un espacio de pobres, pero además, residual y superfluo, contenedor de relaciones problemáticas y “nido de criminales”; esto, evidentemente no contribuye a que los jóvenes y demás habitantes del asentamiento dejen de ser percibidos con la consecuente cuota de discriminación.

La historia del barrio ha logrado constatar que, efectivamente, Guararí ha sido un lugar construido a partir de procesos complejos, donde la violencia ha ocupado un lugar trascendental: el mito fundacional comunitario se ha configurado a través de episodios reincidentes de violencia (violencia de arriba y de abajo por citar a Wacquant); ejercida por sus residentes (robos, peleas, disputas vecinales, conflictos barriales) pero también por diversos actores políticos (COPAN y Gobierno) que han incidido significativamente en la (re) configuración de la zona; sin embargo, esta

violencia también ha posibilitado que muchas familias cuenten hoy con casa propia (lucha vecinal por vivienda), que mucha de la gente haya interiorizado que es a través de la lucha (movilizaciones, piquetes) como pueden lograrse algunos objetivos que pueden favorecer a la comunidad.

Ahora bien, esta contraposición (violenta en muchos casos) que explica el mito fundacional de Guararí, no ha impedido que el barrio y su gente retorne compulsivamente al orden instituido, sus separaciones y discusiones con lo nacional advierten procesos críticos y reflexivos objetivados en las diferentes acciones comunales que se han manifestado en contra de medidas gubernamentales, pero, finalmente, pareciera que dicha contraposición es más estética que ética, esto es, no se advierte un proyecto de deconstrucción del lo instituido más bien, se tiende a reproducir el orden vigente.

Pareciera ser que un movimiento similar acontece con los jóvenes en cuadrillas. La violencia configurativa de la vida cotidiana barrial ha sido transmitida generacionalmente a los jóvenes en cuadrillas de Guararí: la juventud del barrio reivindica la historia del asentamiento (luchas, litigios, pelitos, crítica), en consecuencia, ha introyectado los procesos de complejidad (violentos) y, a través de resignificaciones, ha reconfigurado creativamente una violencia que hoy se percibe como ajena al barrio, por eso, los jóvenes en cuadrillas son imaginados como sujetos portadores de comportamientos inusitados, sujetos extraños que descomponen las relaciones sociales reproducidas en el asentamiento. La idea es radical, Guararí y los jóvenes en cuadrillas son posibles hoy gracias a la violencia (como construcción histórica y contemporánea). Una violencia que, por cierto, se construye arbitrariamente, es decir, yo defino qué es y qué no es violento (recuerde el lector cuando uno de los jóvenes me decía que no me metiera en las Cuencas, pues ahí "sí era muy peligroso").

Sin embargo, la conjunción juvenil no obedece a la deconstrucción de un proyecto hegemónico, al igual que el barrio, pareciera que el retorno a lo instituido es sistemático, por eso planteo como idea general de la investigación que la estancia cuadrillera en este mundo pasa más por un asunto estético que por uno ético, me refiero entonces a un ética de la estética, para designar un conjunto variado de dinámicas juveniles (críticas, políticas, reflexivas) que no tienen la potencialidad (quizás porque no es interés de los sujetos) de reconfigurar una ética instituida hegemónica, por dicha razón hago alusión a la *fuerza emocional juvenil*, esto es, disposiciones juveniles que tienen que ver con cierta densidad de las situaciones cotidianas de las cuadrillas, pero sobre todo, con lo trivial, emocional y contingente: los jóvenes no viven en tensión constante, también descansan y frecuentan (muchas) situaciones que están lejos de ser experiencias significativas, las cuales están cercanas más bien, a una consideración emotiva y efímera.

La idea que intento plantear es que esta emotividad (la ética de la estética) surge para estructurar la vida de los jóvenes en cuadrillas, pero esta fuerza emocional juvenil no se genera en el vacío, en un laberinto metafísico más allá de las constantes materiales y simbólicas de los muchachos de Guararí; como producto cultural, la fuerza emotiva se construye desde el barrio, desde la propia cultura barrial que se opone a la citadina, esto es, desde la historia del asentamiento, la cual ha estado definida, como se ha argumentado a lo largo de esta tesis, por violencias, disputas y luchas, que han posibilitado la conformación de un estado actual de la situación que da sentido a las lógicas cotidianas de la comunidad.

Lo que intento anunciar es que quizás el mundo de la ética de la estética juvenil sea el entramado sociocultural en el cual los investigadores y las investigadoras deberíamos fijarnos en lo sucesivo con más atención, evidentemente, sin abandonar otras dimensiones.

La mayoría de las investigaciones en Costa Rica han optado por reflexionar sobre un sujeto juvenil en tensión constante con lo instituido, donde pareciera prefigurarse una desatención sistemática por esa estética en las culturas juveniles donde, creo yo, este sector de la población está anunciando algo: procesos, disidencias, emociones, situaciones densas, alegrías, tristezas, violencias, en fin, dinámicas que parecieran ser constitutivas de las realidades culturales de los jóvenes.

El reto entonces es seguir mirando los procesos de las culturas juveniles y no abandonar la tarea de pensar las incidencias de sujetos que, como “objeto de estudio”, han ganado un espacio sugerente en la agenda académica, de aquí en lo sucesivo la labor será generar nuevas discusiones que alienten a otros y sucesivos abordajes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abarca, Humberto y Mauricio Sepúlveda. (2005). "Barras bravas, pasión guerrera. Territorio, masculinidad y violencia en el fútbol chileno". En: *Jóvenes sin tregua. Cultura y políticas de la violencia*. Francisco Ferrándiz y Carles Feixa (Eds.). Barcelona. Anthropos.
- Adorno, Theodor. (2003). "Mensajes en una botella". *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Slavoj Žižek (Comp.). Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Agamben, Giorgio. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España. Pre-Textos.
- . (2010). *Estado de excepción*. Argentina. Adriana Hidalgo editora S.A.
- Aguilar Carvajal, Luis Ernesto. (2007). *Entre el Tener y el Ser: La importancia del consumo de estilo dentro de los procesos de socialización y construcción de la identidad de los adolescentes. Estudio de caso en adolescentes de un colegio público urbano, en el contexto de la Costa Rica actual*. Tesis de graduación para optar por el grado de licenciado en Sociología. San Pedro de Montes de Oca. Universidad de Costa Rica.
- Aguilar Díaz, Miguel Ángel. (2010). "Narrativa y periferia urbana: la construcción discursiva del lugar". Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. En prensa.
- Aguilar Freyan, Wendy y David Monge López. (2005). *La configuración de la identidad juvenil frente a fenómenos de globalización cultural: un estudio sobre la participación de jóvenes de sectores urbanos en fiestas de música electrónica*. Tesis de graduación para optar por el grado de licenciado en Psicología. San Pedro de Montes de Oca. Universidad de Costa Rica.
- Althusser, Louis. (2004). *La revolución teórica de Marx*. México. Siglo XXI.
- . (2009). *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. México. Ediciones Quinto Sol.
- Álvarez Garro, Laura. (2010). *El mito democrático costarricense y su impacto en la constitución de la práctica política en periodos de conflicto social*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). México, D.F.
- Anderson, Benedict. (1993). *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen del nacionalismo*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Área de Salud Heredia-Virilla. (2009a). *Análisis de Situación de Salud*. EBAIS Guararí.
- . (2009b). *Balances 2006-2007*. EBAIS Guararí.
- Arendt, Hannah. (2008). *Sobre la violencia*. Madrid. Alianza Editorial.
- Arguedas Ruano, Javier. (1998). *Delincuencia juvenil: sobre mitos y realidades*. Tesis de Maestría en Ciencias Políticas. San José. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.
- Augé, Marc. (1994a). *Los "No Lugares" espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona. Gedisa.
- . (1994b). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona. Gedisa.
- . (1998). *La guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*. Barcelona. Gedisa.
- . (2002). *Diario de Guerra. El mundo después del 11 de septiembre*. Barcelona. Gedisa.

- Aziz Nassif, Alberto. (1980). *Marx-Engels: diez conceptos fundamentales de proyección histórica*. México D.F. Editorial Nuestro Tiempo, S.A.
- Bagú, Sergio. (1980). *Marx-Engels: diez conceptos fundamentales de proyección histórica*. México D.F. Editorial Nuestro Tiempo, S.A.
- Banega, Horacio (2005). "La cuestión del Otro". Elisa Carrió y Diana Maffia (Comp.). *Búsqueda de sentido para una nueva política*. Buenos Aires. Paidós.
- Balandier, Georges. (1969). *Antropología política*. Barcelona. Ediciones Península.
- . (1975). *Antropo-lógicas*. Barcelona. Ediciones Península.
- . (1989). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona. Gedisa.
- Bastide, Roger. (1961). *Sociología y psicoanálisis*. Buenos Aires. Compañía General Fabril Editorial. S.A.
- Baudrillard, Jean. (1991). *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Barcelona. Anagrama.
- . (2001a). *De la seducción*. Madrid. Cátedra.
- . (2001b). *El otro por sí mismo*. Barcelona. Anagrama.
- . (2002). *Contraseñas*. Barcelona. Anagrama.
- . (2009). *El crimen perfecto*. Barcelona. Anagrama.
- Baudrillard, Jean y Edgar Morín. (2003). *La violencia del mundo*. Buenos Aires. Libros del Zorzal.
- Bauman, Zygmunt. (2001). *La Sociedad individualizada*. Madrid. Ediciones Cátedra.
- . (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona. Paidós.
- . (2006). *La sociedad sitiada*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- . (2008). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona. Gedisa.
- Benedict, Ruth. (1967). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires. Sudamericana.
- . (2008). "Continuidades y discontinuidades en el condicionamiento cultural". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas et al. (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa.
- Benhabib, Seyla. (2003). "La crítica de la razón instrumental". *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Slavoj Žižek (Comp.). Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich. (1998). *La sociedad del riesgo*. Barcelona. Paidós.
- . (2007). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona. Paidós.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim. (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona. Paidós.
- Benjamin, Walter. (1999). *Ensayos escogidos*. México. Ediciones Coyoacán.

- Berger, Bennett. (2008). "Sobre la juventud de las culturas juveniles". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas et al. (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa. Pp. 175-194.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Borges, Jorge Luis. (1998). *El Aleph*. España. Alianza.
- Bourdieu, Pierre. (1973). "Condición de clase y posición de clase". *Estructuralismo y sociología*. Filipo Barbanò et al (editores). Buenos Aires. Nueva Visión. Pp. 71-100.
- . (1990). "La "juventud" no es más que una palabra". *Sociología y cultura*. México. Grijalbo. Pp. 163-173.
- . (2000). *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona. Anagrama.
- . (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. España. Editorial Desclée de Brouwer, S.A.
- . (2008). *Cuestiones de sociología*. Madrid. Akal.
- Bourdieu, Pierre; Jean-Claude Chamboredon y Jean Claude Passeron. (2007). *El oficio del sociólogo*. México. Siglo XXI.
- Britto García, Luis. (1991). *El imperio contracultural: del rock a la postmodernidad*. Caracas. Nueva Sociedad.
- Bustos Alvarado, Alexis. (2010). "La apertura comercial en Costa Rica". En: *Revista Ciencias Económicas* 28. No. 2. Pp. 215-248. Universidad de Costa Rica.
- Calderón, Leonor. (2003). *Juventud, pobreza y desarrollo social en América Latina*. República Dominicana. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Calvo Guevara, Catalina; Anne Letendre Morales y Sofía Zúñiga Valerio. (2003). *Análisis de anécdotas de ex integrantes de barras juveniles de Finca San Juan y Metrópolis I en Rincón Grande de Pavas. Las Barras Juveniles como estilo de vida alternativo*. Tesis de licenciatura en Trabajo Social. San José. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.
- Camacho-Zamora, José Antonio. (1998). "La construcción del conocimiento en la investigación cualitativa". Inédito.
- . (1996). "El método etnográfico". *Repertorio Americano*. Núm.23, Heredia. IDELA, Universidad Nacional.
- Caamaño, Carmen. (2007). "El colonialismo y los Skates, Bikers y Raggas en Limón". *Revista de Ciencias Sociales*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica. N. 117-118. Pp. 27-42.
- Canetti, Elías. (1995). *Masa y Poder*. Madrid: Alianza.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. (1996). "La antropología latinoamericana y la "crisis" de los modelos explicativos: Paradigmas y teorías." *Maguare Antropología en Latinoamérica*. N.11-12, Colombia. Universidad Nacional.
- CEPAL – OIJ. (2004). *Juventud Iberoamericana: Tendencias y Urgencias*. Santiago. Chile.
- Certeau, Michel de. (2007). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México. Universidad Iberoamericana.
- Chaves, Lynnethe Ma. (1996). "Chapulines: delincuencia y drogas". *Revista de Ciencias Sociales*. San José. Editorial de la Universidad de Costa Rica. No. 73-74. Pp. 41-47.
- Cirese, Alberto Mario. (1979). *Ensayos sobre culturas subalternas*. Cuadernos de la Casa Chata núm. 24, CISINAH.
- Clarke John; Stuart Hall; Tony Jefferson y Brian Roberts. (2008). "Subcultura, culturas y clase". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas et al. (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa.

- Clifford, James. (1999). *Itinerarios transculturales*. Gedisa. Barcelona.
- . (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa. Barcelona.
- Coleman, James S. (2008). "La sociedad adolescente". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas et al. (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa.
- Consejo Nacional de Política Pública de la Persona Joven. (2008). *Primer Encuesta Nacional de Juventud, Costa Rica 2008*. San José. Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Cooper Mayr, Doris. (2007). *Ideología y tribus urbanas*. Santiago. LOM Ediciones.
- Corrales Ulate, Rafael. (2011). *Camisetas negras, una expresión alternativa: estudio sobre el movimiento metalero urbano en Costa Rica*. Tesis de graduación para optar por el grado de licenciado en Antropología. San Pedro de Montes de Oca. Universidad de Costa Rica.
- Costa, Pere – Oriol; José Manuel Pérez Tornero y Fabio Tropea. (1996). *Tribus Urbanas. El ansia de la identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*. Barcelona. Paidós.
- Coto, Mayela. (2005). *La juventud centroamericana. Rasgos y situación actual*. Costa Rica. CEDAL.
- Cruz, José Miguel y Marlon Carranza (2006). "Pandillas y Políticas Públicas: el caso de El Salvador", *Juventudes, violencia y exclusión. Desafíos para políticas públicas*, Javier Moro (Ed.), Guatemala, INDES.
- De Teresa, José. (2007). *Descartes*. México. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Descartes, René. (2003). *El discurso del método*. Santa Fe de Bogotá. Grupo Editorial Norma.
- Detienne, Marcel. (2003). *Dioniso a cielo abierto. Los mitos del dios griego del desenfreno*. Barcelona. Gedisa.
- Devereux, George. (2008). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México. Siglo XXI.
- Durkheim, Emile. (1975). "La trascendencia de la sociedad." En: Elvin Hatch, ed. *Teorías del Hombre y de la Cultura*. Buenos Aires. Prolam.
- Duschatzky, Silvia y Cristina Corea. (2005). *Chicos banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires. Paidós.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. (2008). "Grupos de edades y estructura social: el problema". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas et al. (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa.
- Elias, Norbert y Eric Dunning. (1996). *Deporte y Ocio en el proceso de la civilización*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Erikson, Eric. (1968). *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires. Paidós.
- Feixa Pampols, Carles. (1998a). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel.
- . (1998b). "La ciudad invisible. Territorios de las culturas juveniles". "Viviendo a toda". *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Humberto Cubides C. et al. (editores). Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre Editores.
- Feixa Carles; Laura Porzio; Carolina Recio y Noemí Canelles. (2007). "Jóvenes y "bandas" latinas en Barcelona: fantasmas, presencias, espectros". *Las Maras. Identidades juveniles al límite*. Valenzuela, Nateras y Reguillo (coord.). México: UAM-I.
- Foucault, Michel. (1990). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. España. Paidós.

- . (2009a). *La hermenéutica del sujeto*. México. Fondo de Cultura Económica.
- . (2009b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México. Siglo XXI.
- . (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México. Siglo XXI.
- Foote Whyte, William. (1971). *La sociedad de las esquinas*. México. Editorial Diana.
- . (2008). "La pandilla y el individuo". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas et al. (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa. Pp. 61-80.
- Fuentes Belgrave, Laura. (2004). *La construcción simbólica del "underground" Goth y Punk en la juventud del área urbana costarricense*. Tesis de graduación para optar por el grado de licenciada en Ciencias de la Comunicación con énfasis en periodismo. San Pedro de Montes de Oca. Universidad de Costa Rica.
- Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano. (2006). *La cara de la violencia urbana en América Central*. Fundación Arias para la Paz y el Progreso Humano. San José. Costa Rica.
- Freud, Sigmund. (1983). *La interpretación de los sueños*. España. Biblioteca Nueva.
- . (2000). *El malestar en la cultura*. España. Alianza Editorial.
- García Canclini, Néstor. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México. Grijalbo.
- . (1999). *La globalización Imaginada*. Buenos Aires. PAIDÓS.
- . (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires. Paidós.
- . (2006). *Diferentes desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona. Gedisa.
- . (2008). "Los jóvenes no se ven como el futuro: ¿serán el presente?". En: *Pensamiento Iberoamericano N° 3 Inclusión y ciudadanía: perspectivas de la juventud en Iberoamérica*. Madrid. AECID.
- . (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Debolsillo.
- Garro Rojas, Lidieth. (2006). *Estigmas, miedos e imaginarios de futuro. La construcción de identidades juveniles en un contexto de pobreza. San José Costa Rica*. Tesis doctoral. Jalisco. ITESO.
- . (2008). "Estigmas y emblemas. La constitución de identidades juveniles en condiciones de pobreza". *Revista Herencia*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica. Volumen 21, número 2. Pp. 91-109.
- Garza Saldívar, Sergio. (2004). "Masculinidad juvenil: riesgo e identidad". *Tiempo de Híbridos. Entresiglos, Jóvenes México-Cataluña*. Rossana Reguillo, Carles Feixa, Mónica Valdez, Carmen Gomez-Granell y José Antonio Pérez Islas. (Coord.). México. Instituto Mexicano de la Juventud.
- Geertz, Clifford. (1989). *La interpretación de las Culturas*. Madrid. Gedisa.
- . (1996a). *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. España. Paidós.
- . (1996b). *Los usos de la diversidad*. Barcelona. Paidós.
- . (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. España. Paidós.
- Geertz, Clifford; James Clifford y otros. (2003). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Edición de Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa.

- Giddens, Anthony. (1992). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid. Cátedra.
- . (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México. Taurus.
- Goodman, Paul. (2008). "La estructura de clases". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas et al. (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa. Pp. 93-108.
- Gravano, Ariel. (2003). *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires. Espacio Editorial.
- Guber, Rosana. (2008). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Argentina. Paidós.
- Guevara Berger, Marcos. (2004). "Por una epistemología Nuestra. Política y antropología, desde los Bribris". *Anales de Antropología*. Vol. 38. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Habermas, Jürgen. (1990). "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead" En: *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Taurus Humanidades.
- . (2001). "La psique "al termidor" y el renacimiento de la subjetividad rebelde". En: Giddens, Anthony; Jürgen Habermas; Martin Jay, Thomas McCarty; Richard Rorty; Albrecht Wellmer; Joel Whitebook. *Habermas y la modernidad*. Madrid. Cátedra.
- . (2008). *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón fundamentalista*. México. Taurus.
- Heidegger, Martin. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid. Trotta.
- Heller, Agnes. (1985). *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. México. Grijalbo.
- Hernández Carrillo, María Soledad. (2009). *Creación de necesidades y consumo: espacios en la construcción de identidades en jóvenes*. Tesis para optar por el grado de licenciatura en Psicología. San Pedro de Montes de Oca. Universidad de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz. (2005). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia. EUNA.
- Hopenhayn, Martín. (2006). La juventud latinoamericana en sus tensiones y violencias. *Juventudes, violencia y exclusión. Desafíos para políticas públicas*. Javier Moro (Ed.). Guatemala. INDES.
- Horkheimer, Max. (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Huizinga, Johan. (2007). *Homo ludens*. España. Alianza.
- Ianni, Octavio. (1996). *Teorías sobre la Globalización*. México. Siglo XXI.
- IDESPO. (2009). *Sistema de Información Estadística sobre las Migraciones en Mesoamérica (SIEMMES)*. Programa Institucional del IDESPO. Costa Rica. Universidad Nacional.
- Jiménez Matarrita, Alexander. (2002). *El imposible país de los filósofos, el discurso filosófico y la invención de Costa Rica*. San José. Perro Azul.
- Jiménez Matarrita, Alexander y Jesús Oyamburú, eds. (1998). *Costa Rica Imaginaria*. Heredia. Fundación UNA.
- Kant, Immanuel. (2005). *Crítica de la razón pura*. España. Taurus.

- Keniston, Kenneth. (2008). "Juventud: una etapa de la vida". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas et al. (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa. Pp. 249-269.
- Kessler, Gabriel. (2006). Inseguridad subjetiva, sociedad y política: aportes para un debate latinoamericano. *Juventudes, violencia y exclusión. Desafíos para políticas públicas*. Javier Moro (Ed.). Guatemala. INDES.
- Kundera, Milán. (2002). *La insoportable levedad del ser*. México. Tusquets Editores.
- Lacan, Jacques. (2003). "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Slavoj Žižek (Comp.). Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Fondo de Cultura Económica. Argentina.
- Lahire, Bernard. (2006). *El espíritu sociológico*. Buenos Aires. Manantial.
- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis. (2004). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós.
- Láscaris, Constantino. (1962). *El costarricense*. San José. EDUCA.
- Lasch, Christopher. (1991). *La cultura del Narcisismo*. Barcelona. Andrés Bello.
- Levinas, Emmanuel. (1998). *La huella del Otro*. Madrid: Taurus.
- Lévi-Strauss, Claude. (2007). *La vía de las máscaras*. México. Siglo XXI.
- . (2008). *Antropología estructural*. México. Siglo XXI.
- Lizano Fait, Eduardo. (1990). *Programa de Ajuste Estructural en Costa Rica*. San José. UNED.
- Leiva López, Priscila y Layla Zaglul Ruiz. (2010). *Descifrando los sonidos simbólicos de Cahuita. Un acercamiento a la realidad de los jóvenes por medio de la música que escuchan*. Tesis para optar al grado de licenciatura en Antropología Social. San Pedro de Montes de Oca. Universidad de Costa Rica.
- Lukács, Georgy. (1975). *Historia y conciencia de clase*. Barcelona. Grijalbo.
- Maffesoli, Michel. (1996). *De la orgía, una aproximación sociológica*. Barcelona. Ariel.
- . (2001). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires. Paidós.
- . (2004). "Yo es otro". *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. María Cristina Laverde Toscano, Gisela Daza Navarrete y Mónica Zuleta Pardo (Editoras). Bogotá. Siglo del Hombre Editores y Depto. De Investigaciones de la Universidad Central.
- . (2005a). *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- . (2005b). *La transfiguración de lo político. La tribalización del mundo posmoderno*. México. Herder.
- . (2007a). *En el crisol de las apariencias*. México. Siglo XXI.
- . (2007b). "La potencia de los lugares emblemáticos". *Convergencia*. Mayo-agosto. Vol. 14. Núm. 044. Toluca. Universidad Autónoma del Estado de México. Pp. 41-57.
- . (2009). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México. Siglo XXI.

- Maalouf, Amin. (2001). *Identidades Asesinas*. Madrid. Alianza.
- Mead, Margaret. (1984). *Adolescencia y cultura en Samoa*. Buenos Aires. Paidós.
- Malinowski, Bronislaw. (1949). *Estudios de psicología primitiva*. Buenos Aires. Paidós.
- Mannheim, Karl. (1993). "El problema de las generaciones". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*. No. 62, CIS, Madrid, abril-junio, pp. 193-242.
- Mauss, Marcel. (1979). *Sociología y Antropología*. Madrid. Editorial Tecnos.
- Marcial Vásquez, Rogelio Roberto. (1996). *Desde la esquina se domina. Grupos juveniles: identidad cultural y entorno urbano en la sociedad moderna*. Zapopan, El Colegio de Jalisco.
- . (1997). *La banda rifa. Vida cotidiana de grupos juveniles de esquina en Zamora*. Michoacán, Zamora. Colmich.
- . (2002). *Jóvenes en diversidad. Ideologías juveniles de disenso: discursos y prácticas de resistencia*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales por el Colegio de Jalisco. Zapopan, Jalisco.
- . (2004). "El contexto de las manifestaciones juveniles: La cultura, la política y la tolerancia a debate". *Tiempo de Híbridos. Entresiglos, Jóvenes México-Cataluña*. Rossana Reguillo, Carles Feixa, Mónica Valdez, Carmen Gomez-Granell y José Antonio Pérez Islas. (Coord.). México. Instituto Mexicano de la Juventud.
- Marcuse, Herbert. (2003). *Eros y civilización*. Barcelona. Ariel.
- . (2009). *El hombre unidimensional*. Barcelona. Ariel.
- Margulis, Mario y Marcelo Urresti. (1998). "La construcción social de la condición de juventud". *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Humberto Cubides C. et al. (editores). Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre Editores.
- Martín-Barbero, Jesús. (1998). "Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad". *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Humberto Cubides C. et al. (Ed.). Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre Editores.
- . (2004). "Crisis identitarias y transformaciones de la subjetividad". *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. María Cristina Laverde Toscano, Gisela Daza Navarrete y Mónica Zuleta Pardo (Editoras). Bogotá. Siglo del Hombre Editores y Depto. De Investigaciones de la Universidad Central.
- Martina Sosa, María. (2006). *Discursos y sujetos políticos en la propuesta teórica de Ernesto Laclau: una indagación de los aportes del psicoanálisis a la construcción de categorías para el análisis político*. Tesis de Maestría en Ciencia Política y Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Buenos Aires.
- Martel Trigueros, Roxana. (2007). "Las maras salvadoreñas: nuevas formas de espanto y control social". *Las Maras. Identidades juveniles al límite*. Valenzuela, Nateras y Reguillo (coord.). México. UAM-I.
- Mata Blanco, Alonso y Silvia Rojas Soto. (2009). *La metáfora del Camaleón: las personas jóvenes en las noticias del Diario Extra y La Nación, construcción de la imagen, percepción y guía de consulta*. San José. Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.
- Molina Jiménez, Iván. (2003). *Costarricense por dicha. Identidad nacional y cambio cultural en Costa Rica durante los siglos XIX y XX*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Monge Bermudes, Luis Eduardo. (1993). *Juventud, control social y prevención de la delincuencia*. Tesis de licenciatura en Derecho. San José. Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.

- Monguin, Olivier. (2006). *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires. Paidós.
- Morin, Edgar. (2008). "Los jóvenes en la sociedad de masas". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas et al. (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa.
- Morley, David. (2008). *Medios, Modernidad y Tecnología. Hacia una teoría interdisciplinaria de la cultura*. Barcelona. Gedisa.
- Moro, Javier (Editor). (2006). *Juventudes, violencia y exclusión. Desafíos para políticas públicas*. Guatemala. INDES.
- Morduchowicz, Roxana. (2003). *El capital cultural de los jóvenes*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- . (2006). *Juventudes, violencia y exclusión. Desafíos para políticas públicas*. Guatemala. INDES.
- Municipalidad de Heredia. (2007). *Plan de desarrollo Heredia*. Municipalidad de Heredia.
- Muñoz Rendón, Joseph. (2001). *El espíritu del éxtasis. La religión de la vida*. Barcelona. Paidós.
- Navarro, Mónica. (2004). "Mitos sobre la delincuencia juvenil. Ángeles o demonios: Los jóvenes en el imaginario social". *Tiempo de Híbridos. Entresiglos, Jóvenes México-Cataluña*. Rossana Reguillo, Carles Feixa, Mónica Valdez, Carmen Gomez-Granell y José Antonio Pérez Islas. (Coord.). México. Instituto Mexicano de la Juventud.
- Nasio, Juan David. (2007). *El placer de leer a Lacan. 1. El fantasma*. Argentina. Gedisa.
- Nateras, Alfredo. (2004). "Trazos y trayectos de lo emergente juvenil contemporáneo". *Tiempo de Híbridos. Entresiglos, Jóvenes México-Cataluña*. Rossana Reguillo, Carles Feixa, Mónica Valdez, Carmen Gomez-Granell y José Antonio Pérez Islas. (Coord.). México. Instituto Mexicano de la Juventud.
- . (2007). "Adscripciones juveniles y violencias transnacionales: cholos y maras". *Las Maras. Identidades juveniles al límite*. Valenzuela, Nateras y Reguillo (coord.). México. UAM-I.
- Nietzsche, Friedrich. (1999a). *El crepúsculo de los ídolos*. España. Edicomunicación S.A.
- . (1999b). *Así hablaba Zaratustra*. España. Edicomunicación S.A.
- . (2000a). *El anticristo. Maldición del cristianismo*. Madrid. Edición.
- . (2000b). *Ecce Homo*. México. Editores Mexicanos Unidos S.A.
- Organización Panamericana de la Salud. (2003). *Gasto y financiamiento de la salud en Costa Rica: situación actual, tendencias y retos*. Gustavo Picado, Edwin Acuña y Javier Santacruz (responsables). San José, C.R. C.C.S.S y OPS.
- Ortiz, Renato. (2004). *Taquiografiando lo social*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- O'Sullivan Tim; John Hartley; Danny Saunders; Martin Montgomery y John Fiske. (1995). *Conceptos clave en comunicación y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Palomo Asch, Rogelio. (1999). *Diagnostico socioespacial del Asentamiento Urbano Gran Guararí*. San José. Ministerio de Planificación Nacional Política y Económica.
- Palti, Elías José. (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Parsons, Talcott. (1974). *La sociedad. Perspectiva evolutiva y comparativa*. México. Trillas.

- . (2008). "La edad y el sexo en la estructura social de Estados Unidos". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas *et al.* (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa.
- Payne Michael (Comp.). (2002). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Buenos Aires. Paidós.
- Perea Restrepo, Carlos Mario. (1998). "Somos expresión, no subversión. Juventud, identidades y esfera pública en el suroriente bogotano". *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Humberto J. Cubides C., María Cristina Laverde Toscano y Carlos Eduardo Valderrama H. (Editores). Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre Editores.
- . (2007a). "Pandillas y sociedad contemporánea". *Las Maras. Identidades juveniles al límite*. Valenzuela, Nateras y Reguillo (coord.). México. UAM-I.
- . (2007b). *Con el diablo adentro. Pandillas, tiempo paralelo y poder*. México. Siglo XXI.
- Pérez Islas, José Antonio. (1998). "Memorias y olvidos. Una revisión sobre el vínculo de lo cultural y lo juvenil". *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Humberto Cubides C. *et al.* (editores). Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre Editores.
- . (2008). "Juventud: un concepto en disputa". *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. Pérez Islas *et al.* (coord.). México. Miguel Ángel Porrúa.
- Peteet, Julie. (2005). "Masculinidad y rituales de resistencia en la intifada palestina. La política cultural de la violencia". En: *Jóvenes sin tregua. Cultura y políticas de la violencia*. Francisco Ferrándiz y Carles Feixa (Eds.). Barcelona. Anthropos.
- PNUD. (2008). *Diagnóstico sobre seguridad ciudadana en diez cantones de Costa Rica*. San José. PNUD.
- Privette del Busto, Frank. (2005). *Representaciones sociopolíticas de jóvenes en la aglomeración metropolitana. Hacia una comprensión del abstencionismo en Costa Rica, desde la semiótica cultural*. Tesis de graduación para optar por el grado de Magister Scientiae en Comunicación. San Pedro de Montes de Oca. Universidad de Costa Rica.
- Quesada Ballester, Graciela y Neyhsmmi Segura Solano. (2006). *La agresión en la televisión y su relación con las estrategias de afrontamiento a los problemas que tienen adolescentes en colegios urbanos*. Tesis para optar por el grado de licenciatura en Psicología. San Pedro de Montes de Oca. Universidad de Costa Rica.
- Ricœur, Paul. (2008). *Ideología y Utopía*. Barcelona. Gedisa.
- Reguillo Cruz, Rossana. (1991). *En la calle otra vez. Las Bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. Guadalajara. ITESO.
- . (1998). "El año dos mil, ética, política y estéticas: imaginarios, adscripciones y prácticas juveniles. Caso mexicano". *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Humberto J. Cubides C., María Cristina Laverde Toscano y Carlos Eduardo Valderrama H. (Editores). Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre Editores.
- . (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Bogotá. Norma.
- . (2005). *Horizontes fragmentados. Comunicación, cultura, pospolítica. El (des) orden global y sus figuras*. Jalisco, México. ITESO.
- . (2007). "La mara: contingencia y afiliación con el exceso (re-pensando los límites)". *Las Maras. Identidades juveniles al límite*. Valenzuela, Nateras y Reguillo (coord.). México. UAM-I.

- Rocha, José Luis. (2006). *Violencia y políticas públicas hacia los jóvenes: las pandillas en Nicaragua. Juventudes, violencia y exclusión. Desafíos para políticas públicas*. Javier Moro (Ed.). Guatemala. INDES.
- Rodríguez, Leda. (2008). *Juventud y cambio social en Costa Rica: trabajadores de Call Centers y Sportbooks. Ejercicio empírico desde una perspectiva etnográfica*. En: *Revista Estudios*, Editorial Universidad de Costa Rica. Costa Rica. No. 21, pp. 271-289.
- Rodríguez Aguilar, Onésimo Gerardo. (2005). "Un acercamiento a la construcción de un colectivo juvenil inscrito en el marco del fútbol nacional: La Ultra Morada". *Culturas Juveniles. Teoría, historia y casos. Cuaderno de Ciencias Sociales* 136. Mario Zúñiga Núñez (Comp.). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Sede Académica Costa Rica.
- . (2006). *Entre cánticos y graderías: la construcción de un colectivo juvenil del ámbito futbolístico en Costa Rica. El caso de La Ultra Morada*. Tesis de Maestría. San José. Universidad de Costa Rica. Sede Central Rodrigo Facio.
- . (2007a). "Barras futbolísticas y simbología: el graffiti en La Ultra Morada". *Rev. Reflexiones*. Núm. 86. Vol. 1. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica Pp. 29-43.
- . (2007b). "Rituales en La Ultra Morada: la máscara de la pertenencia". *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*. Vol. IV. Núm. 1. Pp. 209-252. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Sede Académica Costa Rica.
- Rodríguez Aguilar, Onésimo Gerardo y Sofía Solano Acuña. (2006). *Niñez y juventud en violencia armada organizada. Bajo el límpido azul de tu cielo: desentrañando los conflictos de los jóvenes pandilleros en Costa Rica*. Informe técnico. FESPAD El Salvador y DNI Costa Rica.
- Rodríguez Aguilar, Onésimo Gerardo y Ernesto Villalobos. (2008). *La integración sociocultural de los inmigrantes nicaragüenses a la sociedad costarricense. Representaciones, percepciones e imaginarios en un espacio urbano segregado: Guararí de Heredia*. Informe académico. Heredia. IDESPO-UNA.
- Rodríguez Argüello, Percy. (2010). *Historia del cantón de Heredia*. Heredia. Editorial Izcanché.
- Román Solano, Marianela y Marjorie Moreno Salas. (2010). *Autoestima en jóvenes indígenas: Borucas y Térrabas*. *Revista de Ciencias Sociales*. San José, Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica. N. 126-127. Pp. 33-44.
- Rosaldo, Renato. (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México. Grijalbo.
- Salazar, Alonso. (1998). "Violencias juveniles: ¿contraculturas o hegemonía de la cultura emergente?" *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Humberto J. Cubides C., María Cristina Laverde Toscano y Carlos Eduardo Valderrama H. (Editores). Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre Editores.
- Sandoval García, Carlos. (2002). *Otros amenazantes. Los nicaragüenses y la formación de identidades nacionales en Costa Rica*. San José. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Saraví, Gonzalo A. (2006). "Los eslabones de la violencia juvenil: acumulación de desventajas en la transición a la adultez". *Juventudes, violencia y exclusión. Desafíos para políticas públicas*. Javier Moro (editor) Guatemala. INDES.
- Sauma, Pablo. (2004). *La pobreza en Centroamérica en los 90*. San José. Ruta.
- Segalen, Martine. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid. Alianza Editorial.
- Sennett, Richard. (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona. Anagrama.

- Serrano, José Fernando. (2005). "La cotidianidad del exceso. Representaciones de la violencia entre jóvenes colombianos". En: *Jóvenes sin tregua. Cultura y políticas de la violencia*. Francisco Ferrándiz y Carles Feixa (Eds.). Barcelona. Anthropos.
- Szurmuk, Mónica y Robert Mckee Irwin. (2009). *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México. Siglo XXI.
- Torres Cardona, Francisco. (2006). *Tejiendo entre los poros: tatuajes y Body Piercings como manifestaciones identitarias de las personas Jóvenes en el Gran área urbana de San José, Costa Rica*. Tesis de graduación para optar por el grado de Magister Scientiae en Antropología. San Pedro de Montes de Oca. Universidad de Costa Rica.
- Turner, Víctor. (1988). *El proceso ritual*. Madrid. Taurus Alfaguara, S.A.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza. (2007). *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos y contemporáneos*. Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. México D.F.
- . (2010). *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos y contemporáneos*. En prensa.
- Valenzuela Arce, José Manuel. (1997). *A la brava ése: Identidades juveniles en México: cholos, punks y chavos banda*. México. Colegio de la Frontera Norte.
- . (1998). "Identidades juveniles". "Viviendo a toda". *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Humberto Cubides C. et al. (editores). Santafé de Bogotá. Siglo del Hombre Editores.
- . (2004). "Culturas identitarias juveniles". *Tiempo de Híbridos. Entresiglos, Jóvenes México-Cataluña*. Rossana Reguillo, Carles Feixa, Mónica Valdez, Carmen Gomez-Granell y José Antonio Pérez Islas. (Coord.). México. Instituto Mexicano de la Juventud.
- . (2007a). "Introducción. Cien años de choledad". *Las Maras. Identidades juveniles al límite*. Valenzuela, Nateras y Reguillo (coord.). México. UAM-I.
- . (2007b). "La mara es mi familia". *Las Maras. Identidades juveniles al límite*. Valenzuela, Nateras y Reguillo (coord.). México. UAM-I.
- . (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. Tijuana, México: Colegio de la Frontera Norte.
- Valverde Suárez, Fabián. (2005). *Plan Maestro. Intervención y consolidación institucional, ambiental y residencial en la Cuenca Central de Guararí*. Informe de Trabajo Final de Graduación para optar por la licenciatura en Ingeniería Civil de la Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.
- Van Genep, Arnold. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid. Alianza Editorial.
- Van Dick, Teun A. (2000). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona. Gedisa.
- Vigil James, Diego. (2007). "Marginalidad múltiple: un marco comparativo para comprender a las pandillas". *Las Maras. Identidades juveniles al límite*. Valenzuela, Nateras y Reguillo (coord.). México. UAM-I.
- Viquez Abarca, Rosibel y Mauricio Leandro Rojas. (2006). "Espacios públicos y percepción de los adolescentes urbanos". En: *Revista Reflexiones*, 85 (1-2). Pp. 117-129. Editorial de la Universidad de Costa Rica. Costa Rica.
- Wacquant, Loïc. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- . (2007). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Argentina. Siglo XXI.

- Woods, Peter y Martyn Hammersley. (1995). *Género, cultura y etnia en la escuela. Informes etnográficos*. España. Paidós.
- Zemelman, Hugo. (2004). "En torno de la potenciación del sujeto como constructor de la historia". *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. María Cristina Laverde Toscano, Gisela Daza Navarrete y Mónica Zuleta Pardo (Editoras). Bogotá. Siglo del Hombre Editores y Depto. De Investigaciones de la Universidad Central.
- Žižek, Slavoj. (1999). "Tú puedes". Globalización, diversidad cultural, psicoanálisis". En: *Antroposmoderno*, Vol. 21. N° 6. Extraído de LRB, New York.
- . (2001). *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*. España. Editorial Síntesis.
- . (2002a). *Bienvenidos al desierto de lo Real*. Madrid. Ediciones Akal.
- . (2002b). *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* España. Pre-textos.
- . (2002c). *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal) uso de una noción*. España. Pre-textos.
- . (2003). "El espectro de la ideología". *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Slavoj Žižek (Comp.). Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- . (2005a). *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- . (2005c). *La metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires. Paidós.
- . (2006). *Arriesgar lo imposible*. Madrid. Editorial Trotta.
- . (2007a). *En defensa de la intolerancia*. Madrid. Ediciones Sequitur.
- . (2007b). *El acoso de las fantasías*. México. Siglo XXI.
- . (2008a). *Cómo leer a Lacan*. Buenos Aires. Paidós, Espacios del Saber (70).
- . (2008b). *El sublime objeto de la ideología*. Argentina. Siglo XXI.
- . (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona. Paidós.
- Žižek, Slavoj, Fredric Jameson y Eduardo Grüner. (2005b). *Estudios culturales. Reflexiones sobre multiculturalismo*. Buenos Aires. Paidós.
- Zúñiga Núñez, Mario. (2006). Texto inédito.
- . (2008). *Cartografía de otros mundos posibles: el rock y reggae costarricenses según sus metáforas*. Heredia. EUNA.

Fuentes bibliográficas electrónicas

- Augé, Marc. (2010). Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana. En: <http://www.memoria.com.mx/129/auge.htm>.
- Benjamin, Walter. (1999). "Para una crítica de la violencia" En: www.scribd.com.

- González, Emilio. (2006). "Causalidad y sobredeterminación". En: <http://www.epbcn.com/articulos>.
- Pereyra, Carlos. (1977). "Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser". *Revista Dialéctica*, pp. 55-68, año II, N°3.
- Ramírez Goicoechea, Eugenia. (1984). "Cuadrillas en el País Vasco: identidad local y reivindicación étnica". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. En: <http://www.jstor.org/pss/40183061>.
- Sarchman, Ingrid. (2008). "Althusser revisado". *Papeles de trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*. ISSN: 1851-2577. Año 2, no 4, Buenos Aires. En: www.idaes.edu.ar.
- Torres Carrillo, Alfonso. (1999). "Identidades Barriales y subjetividades colectivas en Santafé de Bogotá". En: *Folios*, segunda época, no. 10. DCS, Departamento de Ciencias Sociales, UPN, Universidad Pedagógica Nacional: Colombia. Primer semestre. En: www.insumisos.com.
- Šitek, Slavoj. (2004). "Esclavo" es una palabra que nombra al amo fingido" En: www.pagina12.com.ar.
- . (2005). "Francia violenta, la sociedad en riesgo". (2005). En: www.clarin.com.
- Diario La Nación Costa Rica:**
- "Gobierno promete casas a precaristas de Guararí" Sección Nacionales. Marcela Cantero. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/2009/marzo/04/pais1895169.html.
- "Alaba a Costa Rica". Sección Nacionales. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/1999/julio/04/pais11.html.
- "Fugitivo Robert Vesco habría muerto de cáncer en Cuba". Sección Internacionales. Marcela Cantero y Vanessa Loaiza. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/2008/mayo/03/pais1523107.html.
- "Condenan a expresidente de INVU". Sección El País. Rodolfo Martín, redactor. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/1997/junio/19/condena.html.
- "Vecinos bloquean vía a Heredia". Sección El País. Irene Vizcaino, redactora. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/1997/octubre/23/pais7.html.
- "Alta deportación de nicas". Sección El País. Rodolfo Martín y Carlos Hernández. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/1997/abril/06/pagina04.html.
- "Nicaragüenses constituyen 40 por ciento de población marginal tica, pero contribuyen a economía". Sección Última Hora. Edición Adriana Quirós Robinson. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/1999/abril/26/ultima1.html.
- "50 ilegales presos en Guararí de Heredia". Sección Sucesos. Francisco Angulo, corresponsal. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/2007/marzo/18/sucesos1034573.html.
- "Policía busca a autores de balacera en Heredia". Sección Sucesos. Francisco Angulo, corresponsal. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/2007/agosto/04/sucesos1191672.html.
- "Vecinos hallan 14 bombas incendiarias en Guararí". Sección Sucesos. Francisco Angulo. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/2007/agosto/07/sucesos1194622.html.
- "Pareja reincidente cayó de nuevo por caso de drogas". Sala de Redacción. Francisco Angulo. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/2007/marzo/29/ultima-sr1048488.html.
- "OIJ y Fuerza Pública atacan barrios conflictivos. Heredia: detenidos 12 prófugos". Sección sucesos. Nicolás Aguilar. En: http://www.nacion.com/l_n_ee/2008/septiembre/13/sucesos1699424.html

- “Síntesis Policial”. Sección Nacionales. En: http://www.nacion.com/ln_ee/2001/diciembre/03/pais10.html
- “Ambiente festivo y asistencia moderada”. Sección Nacionales. Vanessa Bravo y Gustavo Jiménez. En: http://www.nacion.com/ln_ee/2001/junio/04/pais5.html.
- “Policía impide ingreso de marero por Peñas Blancas”. Sección Sucesos. Otto Vargas. En: http://www.nacion.com/ln_ee/2009/noviembre/06/sucesos2149621.html.
- “Síntesis Policial”. Sección Sucesos. Francisco Barrantes, corresponsal. En: http://www.nacion.com/ln_ee/2004/diciembre/07/sucesos4.html.
- “Policía hiere a menor durante un forcejeo”. Sección Sucesos. Gabriela Vargas y Andrés Zárate. En: http://www.nacion.com/ln_ee/2008/septiembre/14/sucesos1700389.html.
- “Presunto pandillero cae en Heredia”. Sección Sucesos. Otto Vargas. En: http://www.nacion.com/ln_ee/2008/mayo/17/sucesos1540276.html.
- “Pandilleros apedrean los autobuses”. Sección Sucesos. Nicolás Aguilar. En: http://www.nacion.com/ln_ee/2008/septiembre/23/sucesos1711084.html.

Otras Fuentes electrónicas:

- “El último acto de Robert Vesco”. Sección el Mundo. Luis Moreiro. En: <http://www.lanacion.com.ar/1015223-el-ultimo-acto-de-robert-vesco>
- “La paz no tiene fronteras”. Discurso de aceptación del nobel de la paz. Oscar Arias Sánchez. En: <http://www.arias.or.cr/noticias/la-paz-no-tiene-fronteras>.
- “Guarari en barva? noooo!!!” (sic). Foro. En: <http://www.ticosland.com/foro/showthread.php?t=872&page=1>.
- “Pacífico Central: San Lucas, Costa Rica”. En: <http://www.guiascostarica.com/regiones/r22.htm>.
- “No trasladarán Guararí a ningún otro cantón”. Sección Nacionales. Betania Artavia. En: <http://www.diarioextra.com/2008/diciembre/10/nacionales09.php>.
- “Precario más grande de Centroamérica está en Costa Rica” *Pedro Rafael Gutiérrez Doña*. En: http://www.nicaraguahoy.info/dir.cgi/topics.cgi?op=print_topic;cat=NoticiasGenerales;id=1213.
- “La estrepitosa caída de Oscar Arias Sánchez”. *Jorge Arce*. En: www.elpais.co.cr/NACIONALES/1008789.html
- “El Movimiento Costa Rica Libre y el Fascismo Costarricense”. En: http://www.nuevorden.net/m_37.html.
- www.ministeriodesalud.go.cr/Web%20Direccion%20Investigacion/feri_tex.htm.
- www.lacarpioenlinea.ucr.ac.cr
- www.elnuevodiario.com
- www.rae.es
- www.cinterfor.org.uy

www.nuevorden.net

www.plagasydesinfeccion.com

Programas de televisión

7 días. Programa de Teletica Canal 7. 25 de mayo de 2009.

Entrevistas institucionales

Key, Regidora Suplente por la Municipalidad de Heredia y residente joven de La Lilliam Sánchez, Guararí, Realizada en la UNA el 12 de febrero de 2009.

Socióloga del Grupo ATAP, EBAIS, Guararí, entrevista personal, realizada en el EBAIS el 2 de abril de 2009.

Técnico en Atención Primaria, EBAIS de Guararí, entrevista personal, realizada en el EBAIS el 2 de abril de 2009.

Entrevista grupal con el Grupo ATAP, EBAIS de Guararí, realizada en el EBAIS el 2 de abril de 2009.

Alcalde Municipal de Heredia, entrevista personal, realizada en la Alcaldía el 30 de marzo de 2009.

Oficial del Ministerio de Seguridad Pública, entrevista personal, realizada en la Comandancia de Heredia el 19 de junio de 2009.

Raúl Rivera, Director de la Fuerza Pública de Heredia, entrevista personal, realizada en la Sede de la Fuerza Pública en Heredia el 11 de junio de 2009

Dr. Marín, entrevista personal, realizada en el EBAIS de Guararí el 24 de febrero de 2009.

Profesora del Colegio Nocturno Guararí, realizada en el Colegio Nocturno el 4 de abril de 2009.

Entrevistas vecinales

Don Froilán, Villa Paola, entrevista personal, realizada en la casa de don Froilán el 11 de marzo de 2009.

Pastor Bautista, Guararí, entrevista personal, realizada en Heredia el 22 de junio de 2009.

Joven de La Lucía, entrevista personal, realizada en la UNA el 24 de junio de 2009

Vecina joven de Palacios, entrevista personal, realizada en la UNA el 27 de abril de 2009

Vecina adulta de Los Sauces, entrevista personal, realizada en la UNA el 20 de abril de 2009

Entrevistas con jóvenes de cuadrillas

Javier, joven de los del Cole, entrevista personal, realizada en la casa de Javier el 28 de mayo de 2009.

Neutrón, joven de La Milpa, entrevista personal, realizada en la casa de Neutrón el 14 de enero de 2009.

Mori, joven de La Milpa, entrevista personal, realizada en la casa de Mori el 14 de enero de 2009.

Entrevista grupal con jóvenes de La Milpa, realizada en la casa de Neutrón el 16 de enero de 2009.

Flaco, joven de La Milpa, entrevista personal, realizada en la casa de Flaco el 7 de enero de 2009.

Fabián, joven nicaragüense de Los Sauces, entrevista personal, realizada en la UNA el 14 de abril de 2009.

Chuz, joven de La Lucía, entrevista personal, realizada en la casa de Chuz el 13 de enero de 2009.

Eduardo, joven de Villa Paola, entrevista personal, realizada en la casa de Eduardo el 22 de mayo de 2009.

Fabricio, joven de La Lucía, entrevista personal, realizada en la UNA el 25 de junio de 2009.

Yopo, joven de La Lucía, entrevista personal, realizada en la casa de Yopo el 30 de enero de 2009.

Sofi, joven de La Milpa, entrevista personal, realizada en la casa de Sofi el 26 de enero de 2009.

Andrés, conversación vía correo electrónico, 13 de marzo de 2010.