

Un mara, una madre: “hijos de...” en un país sin padres

ANNA ARROBA

annaaroba@hotmail.com

Resumen: En este documento, la autora va más allá de las imágenes tradicionales de los miembros de maras y reflexiona al respecto desde la perspectiva de la historia y política del cuerpo.

Abstract: In this paper, the author goes beyond the traditional images of mara members and poses a reflection from the perspective of body history and politics.

Introducción

Cuando pensamos en las maras nos vienen imágenes de hombres y muchachos jóvenes, parcial o totalmente tatuados, fornidos, aunque probablemente es más la actitud corporal que la masa muscular, con caras bravas, agrupados, temerarios. Dan miedo. Otra imagen por los medios es de grupos arrestados, encarcelados, truncados, resentidos. Sabemos que son un problema social y que las autoridades no tienen propuestas constructivas para disolver estos

grupos que ahora se extienden por los Estados Unidos y por Centroamérica. Varios estudios se han llevado a cabo en los distintos países centroamericanos sobre estas pandillas en particular con el objetivo de comprender el fenómeno para poder cambiar/detener la violencia que ellos engendran.

Quisiera entender este fenómeno un poco más; como en todo, siento que hay otras capas de interpretación y tal vez si hacemos otras

preguntas, tal vez se puede encontrar algo más.

Quisiera hacer una reflexión sobre el tema de las maras desde varias perspectivas, pero particularmente desde la perspectiva de la historia y política del cuerpo.¹ Que las maras hayan iniciado con salvadoreños es algo que hay que tomar en cuenta porque indica tan claramente el estado de la salud de ese país, y luego de otros países – de la salud histórica, cultural, económica y emocional. Yo conozco de El Salvador, distintas y contrastantes facetas, y conocí la madre de un mara, mi deseo de saber más está curtido de ciertas subjetividades que me inspiraron y me inquietaron y que espero sean mi hilo conductor en este recorrido conceptual.

En 1995 en mi trabajo en prevención de VIH/SIDA en una capacitación en San Salvador conocí a María Angulo² de la naciente organización de trabajadoras sexuales, Flor de Piedra. María tenía cuatro hijos de cuatro diferentes progenitores, algo muy común en los sectores marginales urbanos salvadoreños, algunos fueron el resultado de una relación corta, otros fueron accidentes de su oficio. Uno de ellos estaba en la cárcel desde hace nueve meses. Era marero, tenía 18 años y había sido arrestado y encarcelado por pertenecer a una pandilla en las primeras redadas brutales en el país.

Trabajé con María y su grupo en distintas capacitaciones sobre prevención y derechos humanos durante dos años. Ella era líder, tenía mucho deseo de aprender aunque su casi total analfabetismo era un impedimento al principio, pero lo logró superar, al igual que varias de sus compañeras, sabían que la lucha por sus derechos incluía la educación. Es en este contexto que María me habló de sus hijos, particularmente de Juan, el marero. Irónicamente, yo no sabía que él estaba en la misma cárcel donde también estábamos con un grupo costarricense trabajando la prevención del sexo inseguro, particularmente en la relación de los hombres que tienen sexo con hombres, de los “cacheros”, como fueron denominados por Jacobo Schifter.³ Me recuerdo que a los mareros los tenían apartados, y siempre había mucha bulla, como un rugido permanente, que provenía de su sector. La fama que comenzaban a crear y el ambiente en sí en una cárcel salvadoreña sobrepoblada, nos causaba miedo, es la verdad.

Pero el miedo no sólo se siente en las cárceles de ese país, también en las calles y en los lugares públicos. San Salvador es una ciudad pujante y peligrosa, claramente dividida en un agresivo primer mundo y en un aún más agresivo tercer mundo. Algo conozco de ambos lados. Mi familia política, gente educada y no pretenciosa de clase media alta, todos y todas profesionales mayo-

ritariamente viven allí; y conozco algunas cárceles, organizaciones de prostitutas, de homosexuales, mujeres feministas y distintas agrupaciones profesionales por mi trabajo en los derechos humanos en las ONG y por las capacitaciones que he impartido a todos estos distintos y variados grupos. Es una manera muy penetrante de entender el país. También, tengo amistades en la política, la de izquierda, por supuesto, otro mundo. La verdad es que la dicotomía que conozco me entristece y me causa mucho conflicto —en este paísito tan interesante o en otros de nuestro continente que también se dividen y se odian— los contrastes son grotescos, obscenos. Sé que se puede vivir en una burbuja de clase media, en casas bonitas, enrejadas y con alarmas y alambres de púa, con chofer, colegios privados, medicina privada, vacaciones afuera, con televisión por cable, con un carro para cada adulto, membresía en clubes de mar y otras cosas, y, aparte de las empleadas, nunca tienes contacto con otros sectores de la población. Y está la casta de los millonarios, y el ejército que los protegía, y por todos lados las castas de pobres, de marginales.

Aprendí en mis primeras visitas a no hablar sobre ciertos temas para no provocar reacciones sexistas y terriblemente racistas. Oí a un señor mayor decir que a los y las indígenas los deberían haber eliminado, o sea, pura eugenesia, y él estaba hablando del siglo XX. No hay gente negra en

el país, y a los indígenas, los que sobrevivieron las matanzas, los domaron y les quitaron sus costumbres y sus idiomas. Y aunque el mestizaje es extendido y visible, hay poca gente “blanca” como tal, la separación entre los grupos se mantiene por lo que María L. Santacruz y José Miguel Cruz describen como “el descrédito, censura y desprestigio del otro como forma de exaltación de las propias virtudes; en la trivialización y nulo respeto a los derechos fundamentales de grandes mayorías como forma de hacer prevalecer los intereses de minorías poderosas” (2001:24)⁴

La discriminación vivida por los “otros” y “otras” van más allá de las palabras y actitudes, incluso de las leyes de exclusión, no es abstracta, siempre es una experiencia corporal muy intensa, el cuerpo, sus cuerpos, son cargados de significados políticos, son cuerpos rechazados, hasta odiados. La discriminación y la desigualdad son reflejadas en los cuerpos. Zillah Eisenstein enfatiza que los sitios de poder siempre comienzan con los cuerpos. Los cuerpos son el comienzo de todo significado, sin embargo, no logran dar o revelar sus significados afuera del sistema de poder que los tiene amarrados. Las personas visten su cultura y su nación en sus cuerpos ya que los cuerpos no sólo son biológicos, son simultáneamente económicos, sociales y culturales (2001:75).⁵ Al mismo tiempo, los cuerpos son siempre personales en el sentido que cada persona los vive individualmente de

una manera particular, pero también siempre son políticos por cuanto siempre tienen significados más poderosos de lo que nadie puede determinar: la femineidad o masculinidad, el color, la clase.

Haber nacido hijo o hija de María Angulo marcó el cuerpo de cada uno/a y selló su destino, o

sea, sus limitaciones, sus anhelos, incluso sus derechos, ya venían condicionados y restringidos; ya venían “inferiorizados.” Igual pasa en todos los países donde existe el *apartheid*.⁶ Pero entendamos también que cada clase social tiene y ejerce sus jerarquías no sólo hacia fuera, sino en su interioridad.

Los “Jueputas”

En El Salvador, la expresión “hijo de puta” forma parte del lenguaje de todas las clases sociales. Incluso, hay un pequeño libro sobre las mil maneras de decirlo, como cariño, como insulto, como aprecio, como odio, cambiando la inflexión, el tono: “¡Jueputa, no te he visto en tiempo!” seguido por el abrazo, es cariño; “gran hijo de la grandísima puuuuataaaa”, es cólera, y así. Es una idiosincrasia cultural. También se oye en Honduras, Guatemala y Nicaragua en este mismo nivel, en Costa Rica menos, y aunque es usado por mujeres, es mucho más frecuente el lenguaje masculino. Iba a decir que es una idiosincrasia cultural de países sexistas y machistas, lo cual es cierto, pero como sabemos, el desprecio a lo femenino, que es lo que está atrás de esta interjección, existe en muchos países – por eso también oímos el “motherfucker”, “son of a bitch”, “cunt”, “coño”, etcétera de otras culturas.

Ser prostituta no es una opción de primera. María había intentado

mantener a su numerosa familia haciendo trabajos domésticos, haciendo tortillas, lavando ropa, vendiendo en la calle, pero no daba abasto particularmente en los tiempos de la guerra. Y como tantas mujeres en la prostitución, en un momento tomó la decisión de intentar ir a las calles y unirse al gremio de trabajadoras del sexo —apelativo que ellas mismas se atribuyeron luego de conocer sus derechos, y por supuesto, mucho menos estigmatizado que puta o prostituta, aunque sólo en nombre. Ser prostituta pobre, sirviendo a hombres pobres, es estar en un eslabón muy bajo de la sociedad; la misma María y sus compañeras estaban muy claras sobre este aspecto, pero ellas sabían que no tenían según ellas “ni los cuerpos, ni la ropa” para ir más arriba. Algunas lograban mantener su oficio escondido de sus familias, pero algunas no, y esto era una tortura para ellas, y una vergüenza para la familia.

Juan es el hijo mayor. Su padre, al igual que María en esos años

de su unión, había luchado en la guerrilla en las montañas, tenían ideales, creían en la posibilidad de cambio. Pero el padre se fue con otra y María, para seguir en la lucha, dejó a Juan con la abuela en San Salvador. Cuando ya tuvo un segundo hijo, ella decidió hacer familia en la ciudad, ser jefa de familia. A los ocho años de Juan, María ya andaba las calles. Juan, según María, tenía dos lados de su personalidad muy marcados, por un lado, tenía cólera de haber sido “abandonado” palabra que él usaba, por otro lado, le tenía un cariño “excesivo” a su madre y quería protegerla. Él quería estudiar. Apparentemente, le gustaban la escuela y sus cuadernos, hacía sus tareas con esfuerzo, incluso le ayudaba a sus compañeros. Pero su identidad, como tantos niños y niñas en El Salvador, estaba forjada por la incertidumbre, la pobreza, las ausencias y la falta de cariño; sin mencionar la cruel guerra durante los años 80 —y “¡todo lo que ha visto!” frase que María repetía. Y cabal cuando él comienza a sentir que su tierra está un poco más firme, que hay elementos que lo comienzan a contener, como la escuela, la casa, es que empiezan los demás niños a decirle “hijo de puta”, pero “de veras hijo de puta.” Los pobres, por ser pobres, no son solidarios entre sí, al igual que los ricos. Viven en territorios marcados por iconos y símbolos de su propia jerarquía. La prostituta está en tierra de nadie, en ella, en su cuerpo, la “puta” del

“hijo de puta” se le depositan todos los rechazos y odios de su clase social; es el chivo expiatorio. Es un mal necesario, se dice, incluso por los mismos hombres que las usan, y esos hombres, según María, eran vecinos, obreros, policía, camioneros, taxistas, los que tenían tiendas, de vez en cuando un maestro de escuela, viejos, jóvenes, de todo.

La antropóloga Laura Chacón⁷ dice que la prostituta ocupa en nuestra cultura el lugar de la sucia, su cuerpo mancha los colores de un supuesto paisaje purificado, “la prostituta cuerpo de asco y fascinación, cuerpo de la calle y del comercio, pasión de hombres, territorio sin dueño, soledad que se vende y se compra, mujer sin nombre, reducto de trasgresión, síntesis de impureza” (1992: 25). La “madre” se supone que es la mujer limpia, sin embargo, en la mitología cristiana Eva traspasa la ley, transgrede y se vuelve en la madre del pecado. Queda claro que las “madres” están en una situación de nunca ganar. Hay un recordatorio constante que una madre no es suficiente, no es familia...

A los nueve años, Juan comenzó a faltar en la escuela, comenzó a ir a la calle, comenzó a tatuar sus nudillos y sus brazos, comenzó a andar una cuchilla, a usar lenguaje muy rudo, empezó a defenderse en la única manera que él sabía: con agresión hacia fuera. Su cuerpo, tan poco defendido o protegido, su

nuevo territorio, su nuevo mapa. Los tatuajes su nuevo lenguaje corporal, así también como su manera de andar y de mirar al mundo. María contaba que ella le llegó a tener mucho miedo porque él parecía como una bomba de tiempo, tan grande era su enojo, sin embargo, regresaba a la casa, incluso, traía

comida, a veces dinero, la llamaba “mi mamita linda”. Después de Díos y antes de su pandilla, las madres son lo más importante para las maras ,según la exmarera Brenda Paz.⁸ A sus once años, Juan había entrado en las filas juveniles de la Mara Salvatrucha, la pandilla más temida en el país.

Un país sin padres

Patria exacta

Oswaldo Escobar Velado⁹

*Esta es mi Patria:
un montón de hombres; millones
de hombres; un panal de hombres
que no saben siquiera
de dónde viene el semen
de sus vidas
inmensamente amargas.*

*Esta es mi Patria:
un río de dolor que va en camisa
y un puño de ladrones
asaltando
en pleno día
la sangre de los pobres.*

Siempre me ha impresionado la manera como El Salvador ha sido definida por ambos hombres y mujeres como “un país sin padres”. Es muy reconocido el hecho de que incluso Oswaldo Escobar Velado en 1967 en sus *Poemas escogidos*

escribió sobre el tema y Roque Dalton, cuando escribe sobre “los guanacos hijos de la gran puta”, describe el dolor y el aguante de su gente, “los tristes más tristes del mundo”, ¿serán los hijos sin padre, los hijos sin patria?

Poema de amor

Roque Dalton

*Los que ampliaron el Canal de Panamá
(y fueron clasificados como silver roll y no como gold roll).*

*los que repararon la flota del Pacífico
 en las bases de California.
 los que se pudrieron en las cárceles de Guatemala,
 México, Honduras, Nicaragua,
 por ladrones, por contrabandistas, por estafadores,
 por hambrientos,
 los siempre sospechosos de todo
 (“me permito remitirle al interfecto
 Por esquinero sospechoso
 y con el agravante de ser salvadoreño”),
 las que llenaron los bares y los burdeles
 de todos los puertos y las capitales de la zona
 (“La gruta azul”, “El Calzoncito”, “Happyland”)
 los sembradores de maíz en plena selva extranjera,
 los reyes de la página roja,
 los que nunca sabe nadie de dónde son,
 los mejores artesanos del mundo,
 los que fueron cosidos a balazos al cruzar la frontera,
 los que murieron de paludismo
 o de las picadas del escorpión o la barba amarilla
 en el infierno de las bananeras,
 los que lloraron borrachos por el himno nacional
 bajo el ciclón del Pacífico o la nieve del norte,
 los arrimados, los mendigos, los marihuaneros,
 los guanacos hijos de la gran puta,
 los que apenas pudieron regresar,
 los que tuvieron un poco más de suerte,
 los eternos indocumentados,
 los hacelotodo, los vendelotodo, los comelotodo,
 los primeros en sacar el cuchillo,
 los tristes más tristes del mundo,
 mis compatriotas,
 mis hermanos.*

¿Qué significa para los jóvenes saberse sin padre en ese contexto? Sé que las mujeres “populares” me explicaban que ellas preferían no casarse para no perder lo poco que tenían, sin decir que no confiaban en los hombres. Hay comunidades de mujeres jefas de hogar a cargo

de todo, orgullosas. Los hombres muchas veces son secundarios, no tan relevantes. Son varias generaciones de hombres que van de paso en búsqueda de trabajo en las distintas cosechas, luego en búsqueda de otra vida en el exterior. Vivir en una comunidad de mujeres, bajo

un sistema con prácticas de sobrevivencia matriarcales, no se ve y no se vive como algo que hay que tener orgullo, más si constantemente se escucha que “los hombres no sirven para nada” —las mujeres en futuras capacitaciones sí logran recuperar su orgullo por sus esfuerzos, pero para los hombres, vivir con las madres es vivir con una “ausencia”, es vivir con el “hijo de puta” que se fue— el hombre sigue siendo el paradigma de lo ideal y de lo correcto, el “padre” es una añoranza, es un nombre. Es vivir también con un “rechazo”, el primero, seguido por todos los demás rechazos sociales, culturales,

económicos en una sociedad cuyo cuerpo social no te incorpora, no te incluye, ni te toma en cuenta en la repartición de los bienes, y como consecuencia vuelve tu cuerpo individual no sólo en algo “menos”, sino que también te culpa por lo que estás haciendo, y esto se refleja en las actitudes y en las políticas primero de “mano dura,” luego “superdura” dirigido a las pandillas y a las Maras en particular, en donde se propusieron a eliminar con violencia la violencia de ellos, sin resultados por supuesto pero antes, en la devastadora y extremadamente violenta y sanguinaria guerra.

Desde el cuerpo

Muchas preguntas se han hecho sobre la emergencia de las pandillas, bandas y tribus, así como sobre los *teds*, *rockers*, *mods*, *skinheads*, *hippies*, *squatters*, *hip-hop*, pijos y maquineros, desde España, Gran Bretaña a México y Centroamérica.¹⁰ Me atrevo a decir que ninguno de estos grupos se asemeja a las maras, que, desde la antropología de la juventud, concepto analítico utilizado por el autor español Carles Feixa, podemos encontrar semejanzas es obvio, está la edad y la importante rebeldía de la masculinidad en desarrollo, el forjar de la identidad, y el uso de los tatuajes y de la violencia. Cuando Ricardo Falla en la introducción de *Maras y pandillas en Centroamérica*, volumen I, dice que “son un fenómeno de la globalización que estamos

viviendo localmente” (pág. i), siento que esto no alcanza a explicar o describir el fenómeno de su particular violencia, incluso cuando se dice que son el resultado de “la violencia” y de la guerra vivida en El Salvador. El estudio de los cuatro países, El Salvador, Nicaragua, Guatemala y Honduras, demuestra que “la causa no es sólo la *pobreza*, ya que hay mareros de clases medias bajas; no es sólo la *migración*, porque no todos que viajan a los EE.UU. traen de vuelta esa remesa cultural; no es sólo el *desempleo*, puesto que hay jóvenes desempleados que no están organizados de esa manera; no es únicamente la *desintegración familiar* y la ausencia de autoridad en el hogar, pues hubo un tiempo en que había *desintegración familiar* y no había maras; ni

sólo el *narcotráfico* y la competencia por territorio para distribuirla.” Y reitera: “sí queda claro que la maras son un efecto de la globalización en la cultura urbana de la juventud” (p. ii).¹¹ ¿Entonces, cómo explicamos que tantas más personas viven con lo que hay sin hacerse pandillero, y buscan trabajo, tienen familia? No hay una sola respuesta y no hay una sola causa, aunque todo lo mencionado contribuye al fenómeno.

El extremo de la violencia que ellos ejercen hacía afuera, hacía los demás, y hacía dentro del grupo mismo, me trae a la mente a los jóvenes suicidas palestinos que llevan bombas en su cuerpo y que están dispuestos a entregar su vida por su causa; discutiendo este tema con un amigo, me dijo que a él le recordaba los jóvenes muchachos del *Khmer Rouge* —adoctrinados, fanáticos, y una gran mayoría huérfanos, sin padres, y con una obediencia y violencia ciegas. Ellos encontraron una guerra escalofriante, en la que fueron usados; los Maras encontraron una nueva familia y una nueva casa; algo que les pertenece y que ellos definen. ¿Pero cual es su causa? Gail Weiss, filósofa norteamericana, especialista en “*embodiment*” (corporización), dice que el sentido de uno o una misma es construido a través de procesos simultáneos de incorporación y de exclusión. Enfocando sobre los efectos corpóreos “invisibles” de los estereotipos raciales y de género, ella argumenta que el desarrollo “normal” (no dis-

torsionado) de la imagen corporal requiere y legitima las técnicas de la distorsión corporal, un proceso que nos fuerza a reexaminar el criterio que distingue los cuerpos “normales” y “anormales” (p. xv).¹²

Podemos preguntarnos ¿qué tiene que ver la relación de las y los individuos con sus cuerpos, y la aceptación social entre los cuerpos, con los cambios políticos y económicos que crean las sociedades modernas, particularmente los estados modernos? Norbert Elias decía que los grandes cambios en el comportamiento físico son parte general de un proceso de represión de los impulsos y reacciones inmediatas, que ha afectado, no sólo las funciones físicas y las modales, sino la *self consciousness* íntimo de las y los individuos también. La gente comienza a separarse el uno del otro, hay comportamientos que son vistos como incorrectos, hay que evitar el contacto. Las y los individuos comienzan a sentir una separación grande entre ellos mismos y los otros, entre el mundo interno del “verdadero yo” y el mundo externo del “otro.”¹³ Elias estaba escribiendo sobre sociedades más antiguas. Sin embargo, ello es aplicable a la situación salvadoreña, en donde un grupo impone un cuerpo político, un estado, una manera de entender el mundo, y otro queda excluido, o mejor dicho, queda separado.

Es importante pensar que el cuerpo físico es a la vez nuestra ex-

perencia más íntima y nuestra más ineludible forma pública. Es a la vez tan inalienablemente privado y es ineluctablemente público, y por estas razones en el mundo occidental, el cuerpo forma el recurso político más básico (Outram, 1989:1).¹⁴ Con frecuencia, el cuerpo ha sido usado como una imagen del orden de un estado o sociedad, lo hemos visto y todavía lo vemos en los líderes y hombres famosos de algunas sociedades. Pero hoy en día, el cuerpo como lo experimentamos hace que nos enfrentemos a muchos problemas. Podemos preguntarnos: ¿para qué son nuestros cuerpos? Aparte de las necesidades y satisfacción de las necesidades biológicas para nuestra sobre vivencia y la producción del placer, la experiencia de vivir en el mundo occidental hoy

en día nos da escasas respuestas y muy pocas de ellas nos remiten a la esfera pública, a las esferas de poder, a las autoridades y al orden, algo que era común en el mundo pre moderno donde existía el cuerpo sacralizado de la cristiandad que unía a las comunidades alrededor de la transformación del sufrimiento de un cuerpo particular¹⁵ —hoy en día las y los individuos se quedan con la experiencia de sus cuerpos como algo inevitablemente privado. Pero cuando cuestionamos esa privacidad, así como hicieron las feministas que visibilizaron que lo personal es político y lo político es personal, nace un movimiento político nuevo; así como podemos hacer con respecto a las Maras. Espero que encontremos otras respuestas.

Estudios sobre el cuerpo

Por mucho tiempo, los estudiosos de la cultura se han interesado por las maneras en las que los valores culturales se han inscrito en el cuerpo. Esta ha sido hasta la década de 1970 en general una construcción pasiva del cuerpo que ha predominado en la *antropología del cuerpo* y hasta hace poco. Hoy en día hay una construcción sobre el *embodiment* (corporización) que lo explica como la condición existencial de la vida cultural (Csordas 1994). La corporización no es reducible a las representaciones del cuerpo, o al cuerpo como la objetivización del poder, o al cuerpo

como una entidad física u organismo biológico, o el cuerpo como un centro inalienable de consciencia individual. Esta perspectiva sensata y dinámica contribuye a las teorías fenomenológicas de la cultura y del sí-mismo —una antropología que no es meramente sobre el cuerpo, sino, desde el cuerpo.

Mucho ha sido escrito sobre el cuerpo en las últimas décadas. Puede ser por los cambios fundamentales en la organización y la experiencia de los cuerpos, o por lo que Lèvi-Strauss, citado por Csordas (ibid.), definió como el final de un

tipo de cuerpo y el comienzo de otro tipo. El cuerpo ha sido tratado como una entidad material fija sometido a las reglas empíricas de la ciencia biológica, caracterizado por necesidades internas incambiables. Con el trabajo de Foucault (e.j. 1979, 1980), un coro crítico emergió problematizando el cuerpo, declarando que el “cuerpo tiene una historia” en el sentido que se comporta de maneras nuevas y diferentes en momentos históricos particulares (Bynum 1989:171), y que el cuerpo debe ser entendido, no como un constante en los cambios sociales, culturales, emocionales, sino como el epítome de esos cambios.

Otros argumentan que, debido al impacto desestabilizador de los procesos de comodificación, fragmentación, y el bombardeo semiótico de partes del cuerpo, el cuerpo humano no puede ser considerado como una “unidad cerrada” (Bordo 1993). Mike Featherstone escribe que el materialismo y el estímulo visual que lo acompaña han provocado necesidades, deseos y cambios correspondientes en los arreglos de los espacios sociales en donde el cuerpo/ser se ha convertido en un ser performativo de la apariencia, de la exposición y de la gerencia de impresiones (“*performing self of appearance, display, and impresión management*”), (91:187, 192).

Donna Haraway dice: “Ni nuestros cuerpos personales ni nuestros cuerpos sociales pueden ser vistos

como naturales, en el sentido de existir afuera del proceso autocreado llamado ‘labor humana’” y como una característica ideológica “el cuerpo natural universalizado es el standard de oro del discurso social hegemónico” (Haraway 1990:146). Según Haraway, la alternativa apropiada al cuerpo naturalizado y esencializado no es el relativismo, que termina siendo la inversa de la perspectiva totalizadora: una mirada que niega la corporización al “estar en ningún lado, mientras dice que está en todos lados igualmente” (91: 191). En lugar del relativismo, ella aboga por reconocer el *local* (location) y lo que ella llama “conocimientos situados,” es decir, posiciones únicas y no equivalentes en una red de conexiones. Este concepto acepta las consecuencias interpretativas de estar situada en una posición particular corpórea – cada situación afecta la relación del cuerpo de cada persona con el mundo. Esto, llevado a la biología misma, elimina la pasividad atribuida como una característica intrínseca del cuerpo femenino. Con la biología, ya no entendida más como una objetividad monolítica, el cuerpo es transformado de objeto a *agente* (91:98).

La transformación cultural contemporánea del cuerpo puede ser concebida no sólo en términos de la cultura de consumo y el esencialismo biológico, sino también en el discernimiento de la ambigüedad en los límites de la corporalidad

misma. Haraway señala los límites entre los animales y los humanos, o entre humanos/animales y las máquinas, y entre lo físico y lo no físico (1991:151-4). Otros límites existen entre lo humano y las deidades. Es crítico analizar qué pasa en estos límites y en estos cambios para llegar a entender qué tipo de cuerpo las y los miembros de una sociedad adquieren para poder relacionarse con su entorno. Esta pregunta es muy relevante para llegar a entender a las maras.

Otra transformación obvia del cuerpo en el mundo contemporáneo está siendo forjada por la increíble proliferación de violencia política de todo tipo: violencia étnica, violencia sexual, violencia autodestructiva, violencia doméstica, y la violencia de pandillas. La esencia de lo que es ser humano se visibiliza en el cuerpo que puede experimentar dolor y alienación. Estudios examinan la disolución del ser en la tortura (Scarry 1985), la desnaturalización del cuerpo cuando está bajo violencia permanente; la resistencia corporal inarticulada a

la opresión en las favelas brasileñas (Scheper-Hughes 1992); a la locura de la limpieza étnica y sus violaciones en la antigua Yugoslavia.

Pareciera que el cuerpo y la dignidad humana están siendo destruidas. Es importante entender, como dijo Marcel Mauss (1950), que el cuerpo es el instrumento original con el que formamos nuestro mundo, y la sustancia original que forma el mundo humano. Thomas J. Csordas argumenta que el cuerpo es el tema analítico central, y que es la base existencial de la cultura y del ser, (1994:8). Según él, el cuerpo tratado así, tiene que tener "corporalidad", no es solamente sinónimo de la persona. Esta tendencia conlleva el peligro de disipar la fuerza de usar el cuerpo como un instrumento metodológico, y de objetivizar los cuerpos como cosas desprovistas de intencionalidad y de intersubjetividad. De esta manera pierde la oportunidad de incluir los sentimientos y la sensibilidad a las ideas sobre el ser y la persona, y de agregar la dimensión de materialidad a nuestras ideas sobre la cultura y la historia.¹⁶

El cuerpo social, el cuerpo político

La guerra en El Salvador, así como la violencia de varias décadas, creó cambios en la presentación pública y en el significado público de los cuerpos de las y los individuos que han sido importantes en la formación de los espacios públicos después. Los nuevos

políticos tuvieron que legitimizarse, tuvieron que ser construidos y validados y tuvieron que ocupar visiblemente los espacios públicos. La guerra no creó un estado saludable. Tal vez hubiera valido la pena tanto sacrificio, pero lo que vimos fue la consolidación de los grupos

conservadores más adinerados y una economía nacional débil que, en lugar de generar excedentes para poder reconstruir la sociedad, con educación y salud, provocó la fuga masiva al exterior de miles de personas en búsqueda de una vida posible. Hoy en día son dos millones que viven afuera —lo podemos ver como el cuerpo en fuga de una sociedad que no los contenía y que no hizo, porque no pudo o no quiso, el esfuerzo para contenerlos.

¿Por qué es relevante acercarnos a este problema a través de la historia del cuerpo en el espacio público? Una de las respuestas posibles es sencilla: que no hubo suficiente apertura de espacios públicos en la posguerra para la incorporación de nuevos grupos y nuevas demandas, sin hablar de las masas: no incorporaron al “populacho” a un cuerpo cívico. La creación de un cuerpo público sigue siendo el proyecto más importante, pero todavía no existe. También la historia del cuerpo nos permite explorar y analizar algunos de los paradigmas más importantes de nuestra historia, lo que nos han dicho quiénes somos o no somos, y de mucha importancia, quiénes son los que definen las categorías. La historia misma fue cuestionada por autores como Foucault quien debatió conceptos liberales sobre el papel de los “sujetos,” incluso la idea marxista sobre la jerarquía de las causas. Se llegó a favorecer la idea de una “ecología” de causas

para explicar los predicamentos sociales, con la consecuencia que se hizo difícil privilegiar algún área para poder explicar las causas. Outram argumenta que esto tiene sus dificultades. Primero, porque produce una historia contraintuitiva en donde los individuos y sus subjetividades han sido removidos, y aunque no se puede construir la historia enteramente sobre las historias de individuos, también colude con la política de masas del siglo XX, con su devaluación del actor individual y la devaluación despiadada del cuerpo humano (1989:5). Por lo tanto, para que la historia cambie su tendencia debe enfocarse sobre el cuerpo, no tal vez como sugiere Foucault, que el cuerpo es formado y disciplinado por los múltiples discursos, y aunque esto tiene certeza, este enfoque no da esperanza de cambio, y hay que ir más lejos y entender que el cuerpo es el único espacio en donde se puede restaurar la intencionalidad al sujeto histórico, y al mismo tiempo, unirse con las conexiones, transformaciones y manifestaciones que la o el sujeto enfrenta con los paradigmas culturales actuales.

El cuerpo, como un prisma, tiene la capacidad única de juntar en un solo espacio los distintos rayos del mundo en que vive, y de volver a emitir una luz cargada y diferente. Outram lo dice muy bien cuando escribe que la intencionalidad y la *episteme* se unen, y la experiencia subjetiva puede ser evaluada como

algo más que una anarquía personalizada. De esta manera podemos evitar las dicotomías falsas entre las formas de historia en la cual las y los individuos han sido invisibilizados, y formas en donde ellas y ellos son el *único* tema, y podemos entrar a una historia de la intersubjetividad, donde la experiencia privada y la política se relacionan (*Ibíd.*:5) Esto también nos da la posibilidad de hacer que los cuerpos vuelvan a ser importantes en nuestro mundo: los cuerpos son importantes porque las únicas experiencias que no pueden ser cooptadas por los sistemas políticos son inevitablemente las experiencias personales corporales de las y los individuos. De esta manera los cuerpos son también un magnífico recurso para crear nuevos sistemas políticos. Los cuerpos son símbolos políticos y son nuevas formas de entender la consciencia de la gente. Los cuerpos son creadores activos de nuevas relaciones de poder, y ayudan a individuos e individuos en sus confrontaciones

en contra los sistemas de poder. Por eso cuando las personas son privadas de su valor público o su fiscalidad es invisibilizada una de las reacciones es de buscar a "alguien" o a "algo" que los represente y/o tomar el asunto en sus propias manos.

Los salvadoreños jóvenes se van de su país, luego se enfrentan a la hostilidad y extrema violencia de las bandas en Los Ángeles, es aquí el momento que muchos de ellos se forman, se unen, se crean, y usan sus cuerpos como instrumentos de cambio y de poder. No tenían donde más ir. Sus cuerpos son su nuevo territorio y lo definen con símbolos y crean un lenguaje de señas con las manos y adquieren una apariencia temible, muy parecida a su influencia original, los grupos de *Heavy Metal*. Son deportados y de vuelta en su país se saben no queridos o deseados, pero son muy atractivos para muchos jóvenes, y así sigue la cadena, la nueva remesa cultural.

Conclusiones/reflexiones

¿Pudiera Juan haber sido diferente? ¿O los demás jóvenes en las pandillas? Pareciera que no. Aunque cuando los exmareros, los que logran salirse con vida de la pandilla, incluso los que están en la cárcel con cadena perpetua, como el ex marero en los Estados Unidos que asesinó a Brenda Paz, una ex marera salvadoreña de 17 años, que decidió no sólo salirse, sino contar todo lo

que sabía, es que ellos por primera vez pueden reflexionar sobre sus acciones pasadas por que ya no están en el tren de la acción violenta y la constante necesidad de comprobar que están adentro sin duda ninguna.

La última conversación que tuve con María tenía que ver con la culpa que ella sentía por lo de Juan. Ella se culpaba del hecho que se

había hecho pandillero, que se había tatuado, que estaba en la cárcel. Ella estaba consciente que él había matado porque sabía que eso forma parte de la iniciación y aceptación de nuevos miembros. Nos llevó al grupo un buen rato convencerla de que una madre, en donde sea, tiene muy poco poder sobre los hijos, y que habían demasiadas fuerzas negativas en el país que no ayudaban a las madres a mantener a sus hijos en línea. Años después supe que ella había muerto de cáncer y me contaron que Juan estaba en una cárcel en los Estados Unidos porque había asesinado a otro marero en ese territorio. No puedo verificar esta información, pero no me sorprende.

Esto me hace reflexionar (y aquí retomo el tema de que las madres nunca ganan) lo siguiente: ¿Qué quiere decir esto? Que una mujer, aunque se entregue cuerpo y alma a la maternidad, cuando está sin una pareja, sea el padre de sus hijos o el compañero que funge como padrastro, siempre es tildada de madre soltera, siempre es juzgada, y siempre se juzga a sí misma como deficiente. Se enfatiza como problema la “desintegración familiar,” especialmente palpable en la familia monoparental conducida por la madre y la ausencia de autoridad paterna. Los conflictos permanentes, empapados de escenas violentas, o el carácter efímero de las parejas, según José Luis Rocha,¹⁷ apuntan a que se está

generando un cambio en la familia patriarcal: debilitamiento del papel del padre, muchas veces ausente, no única fuente de ingresos, desempleado o con un salario inferior al de otros miembros de la familia, o no progenitor de todos los hijos de su cónyuge. Continúan con la idea que el colapso del orden patriarcal comporta un ascenso del papel de la madre, que aparece casi como un ser mítico, pero cuyas obligaciones laborales no siempre le permiten tomar el timón familiar de manera efectiva (p.434). Señalo que las mujeres no se sienten muy míticas, y que la maternidad es agobiante y llena de impotencias. Que la “autoridad,” eso que contiene y mantiene a una familia, particularmente a las y los hijos en línea, no existe, y no es porque María o las demás madres esten trabajando fuera de la casa, sino porque las sociedades patriarcales misóginas no les otorga autoridad a las mujeres, ni a las madres en ninguna sociedad —su rol literalmente es mítico en el imaginario social, pero en el día a día se enfrentan a los hijos patriarcales en búsqueda del “padre” o del ser que los contenga. Pareciera que en la mujer/madre se deposita toda la ansiedad e impotencia de los miembros de una familia.

El recurso de los jóvenes y de algunas muchachas a las pandillas está bien documentado: es una forma de ser joven. Es para aprender de sus iguales en la calle y buscar el afecto es la reacción frente a la

violencia doméstica y el sinsentido del estudio en el contexto de la escasez de fuentes de trabajo. ¿Qué crea la fuerza, la unidad y la cohesión en una pandilla?, pregunta José Luis Rocha. El signo —“18,” “13,” “Salvatrucha”—, el territorio, la cohesión de las peleas, actividad que les otorga autoestima e identidad al ganar fama y respeto entre el grupo. Ellos y ellas se comprometen a seguir las reglas y los códigos, y a estar sujetos a cierta normativa, como en la familia. Los une la violencia, el carácter delincencial, la agresividad, su vinculación a bandas de asaltantes, la drogadicción, etc. (*Ibíd.*:439).

De mucha importancia, los une una nueva identidad forjada de cambios no sólo de actitud y comportamiento violento, sino de una transformación corporal a nivel físico y psíquico, ya que este proceso conlleva unos cambios radicales de la actitud hacia sí mismos y consigo mismos. Si antes eran “marginales,” su transformación los catapulta y los coloca en el centro —de la atención, del miedo, y de la acción— con la ayuda de los medios de comunicación, como dice Rocha, que han satanizado a las pandillas y exagerado sus actividades. Ellos son una “leyenda,” y los medios les han devuelto una imagen de sí mismos que les propicia la autovisibilización en una versión de sí mismos donde resalta lo violento. Y esto les complace (*Ibíd.*).

Si antes eran “menos” por ser pobres, ignorados y abandonados, en la pandilla cada uno tiene la posibilidad de crear un nuevo mundo para sí mismo y de sí mismo. El tipo de cuerpo que adquieren para poder relacionarse con su nuevo entorno los transforma en seres potentes —cuando se tatuaban, porque ahora no lo hacen para disimular su pertenencia a la pandilla—, cada tatuaje era marca de alguna hazaña, y mientras más fea, mejor; cada cicatriz, aunque no fuera de una conquista, era una señal de su nueva hombría. La violencia interna en las pandillas forma parte de los rituales. Algunos son iniciados con golpizas de parte de una media docena de maras durante trece segundos exactos;¹⁸ son estimulados a golpear, cortar, acuchillar, violar, asesinar y robar. Cualquier “guanacojueputa” puede volverse en un ser temible y temido, pero más importante que todo, en un ser al que no se le ignora. Y es un ser que no se ignora a sí mismo, ya que mantener a su “*persona*” activa tiene que entrar en un proceso consciente de lo que Featherstone refiere a un “ser performativo de la apariencia, de la exposición” y en un “gerente de impresiones” (91:187), y aunque el autor está escribiendo sobre otro tipo de “*aparencia*” la descripción calza para lo mareros.

Sus cuerpos, lo que los señalaba como marginados, son ahora cuerpos activos, conscientes de

si mismos, creadores de nuevas relaciones de poder, en sus comunidades, entre si, y para el Estado, aunque sea impuestas por medio de la amenaza y la violencia física, colocan al cuerpo en lo que Csordas llama la epítome del cambio. Ahora, podemos preguntar: ¿cuáles cambios? ¿Cambios para quien? ¿Qué han logrado las pandillas? Los cambios en su entorno inmediato y en sus personas son evidentes, pero no se percibe el cambio a nivel nacional, a excepción de los centros académicos que los investigan y las ONG que trabajan en su rehabilitación. Para esto se necesitaría un cambio de actitud y consciencia de parte del Estado en relación a las pandillas, un cambio del rechazo y el autoritarismo que ha caracterizado las políticas hasta hace poco, al reconocimiento que las pandillas son parte del cuerpo nacional, son producto de una historia desgarradora y de una política despiadada, que los pandilleros son hijos de una patria que se niega a asumir esa "paternidad."

Y esto me lleva a preguntar ¿lo que las maras hacen es una forma de resistencia a la marginalización y a la degradación humana? Rocha escribe que se trata de una "expresión inorgánica del malestar, que no cuaja en movimiento revolucionario. Ellos son rebeldes primitivos, pero incapaces de hacerse cargo de la conflictividad en que están inmersos y muy propensos a reproducir los patrones de violencia que

se han erigido en únicos recursos para dirimir diferencias y darse a respetar" (*Ibid.*:438). La violencia es el mecanismo habitual de resolver los conflictos tras décadas de guerra en la región. Pero no sólo en la región, sino también en todos los medios. La violencia forma parte de la masculinidad y es permitida. Lo que percibo, sin embargo, es que las maras no tienen una causa. Se han acuerpado en la reacción, la violencia es su política, han demostrado que el Estado no tiene todo el monopolio de la violencia, pero no tienen metas más allá de la violencia por la violencia y, hoy en día, el crimen organizado. Rocha escribe que la vida del pandillero es un riesgo constante, ellos dicen: "somos muerte arriba". Se es pandillero para siempre, hasta la muerte. Asesinan a los que tratan de salir, se puede calmar y puede obtener una "licencia" para pasar un período de inactividad, pero no se sale (*ibid.*:440).

La violencia por la violencia sin causa es una vorágine, y lo que comienza para las y los individuos miembros de las maras como una disciplina, me imagino que bienvenida, de autocontrol de sus cuerpos y sus vidas, como parte de la pertenencia al grupo, termina inevitablemente en la autodestrucción con drogas y alcohol, o por la muerte. Cuando paran y reflexionan y cuentan sus historias, son otros seres. La historia de Juan, particularmente la angustia de su madre, me ha ayu-

dado a entender mejor el origen del impulso que lleva a tantos a la autodestrucción, requisito importante de las maras, y a entender que una persona que no es contenida, que es marginada y que no tiene valor público en su sociedad, tiene muy pocas opciones para expresar su total enojo y furia.

Sin embargo, aunque es importante encontrar distintas maneras de comprender a las pandillas para poder contribuir a los cambios, y este trabajo ha sido un esfuerzo para arrojar luz desde otra perspectiva, desde la historia del cuerpo, como

manera de entender por un lado, su humanidad y por otro, la deshumanización necesaria que conlleva llegar a ser un pandillero endurecido. Es importante recordar dos cosas: primero, que muchos pandilleros son criminales endurecidos y con frecuencia, son asesinos despiadados y no hay que ser romántica con respecto a ellos, y segundo, que la deshumanización de estas personas es responsabilidad de toda la sociedad y no solo de la pobreza o la falta de padre en el hogar, y que comenzó antes de unirse a las pandillas, mucho antes.

Bibliografía

- Bordo, Susan, *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley, London, 1993.
- Bynum, Caroline Walker, "The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages". En Michel Feher, ed., *Fragments for a History of the Human Body, Part I*. New York: Zone, 1989.
- Chacón, Laura, "La mujer prostituta: Cuerpo de suciedad, fermento de muerte", *Revista Ciencias Sociales* 58, diciembre 1992, UCR, San José.
- Costa, Pere-Oriol, José Manuel Pérez Tornero, Fabio Tropea, *Tribus Urbanas*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Csordas, Thomas J., *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and the Self*, Cambridge University Press, Reino Unido, 1994
- Douglas, Mary, *Natural Symbols*, Nueva York, Vintage, 1973.
- Featherstone, Mike, "The Body in Consumer Culture," en Mike Featherstone, Mike Hepworth y Brian S. Turner, eds., *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Londres: Sage, 1991.
- Eisenstein, Zillah, *Manmade Breast Cancers*, Zed Books, London & New York, 2001.
- ————. *Against Empire. Feminisms, Racism, and the West*, Londres y Nueva York, Zed Books, 2004.

- Elias, Norbert, *Power and Civility: The Civilizing Process*, Oxford, 1982.
- ERIC, IDESO, IDIES, IUDOP, *Maras y Pandillas en Centroamérica Volumen 1*, Managua, UCA Publicaciones, 2001.
- ————. *Maras y Pandillas en Centroamérica Volumen II*.
- Escobar Velado, Oswaldo, *Poemas escogidos*, Editorial Universitaria El Salvador, 1997.
- Feher, Michel, Ed., *Fragments for a History of the Human Body, Part I*. New York: Zone, 1989.
- Feixa, Carles, *De jóvenes, bandas y tribus*, Ariel, Barcelona, 1999.
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, New York Vintage, 1979.
- ————. *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*, New York, Vintage, 1980.
- ————. *The Care of the Self. The History of Sexuality. Volume III*. New York, Vintage, 1986.
- Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1986.
- Mauss, Marcel, *Les Techniques du Corps. Sociologie et Anthropologie*, París: Presses Universitaires de France, 1950.
- Outram, Dorinda, *The Body and the French Revolution. Sex, Class and Political Culture*, Yale University Press, New Haven & London, 1989.
- Scarry, Elaine, *The Body in Pain: the Making and un-Making of the World*, New York, Oxford University Press, 1985.
- Scheper-Hughes, Nancy, *Death Without Weeping: the Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley: University of California Press, 1992.
- Schifter, Jacobo, *Lila's House. Male Prostitution in Latin America*, The Haworth Press, New York, 1998.
- ————. *Public Sex in Latin America*, The Haworth Press, New York, 2000.
- Weiss, Gail & Honi Fern Haber, *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, Routledge, New York & London, 1999.

Notas

- 1 La idea y perspectiva que el cuerpo tiene una historia ha sido desarrollada por las siguientes académicas: Mary Douglas, Thomas J. Csordas, Caroline Walker Bynum, Gerda Lerner, Dorinda Outram, Zillah Eisenstein.
- 2 Nombre ficticio para ocultar su identidad.
- 3 Jacobo Schifter 1998 y 2000.
- 4 Del capítulo “Las maras en El Salvador” en *Maras y pandillas en Centroamérica*, volumen 1.
- 5 Zillah Eisenstein, 2001, 2004.
- 6 Apartheid quiere decir “*separateness*”, es decir, “ser separado/apartado”, y aunque es un sistema que se estableció en Sud África, me permito su uso para aplicarlo a algunos países en nuestra región.
- 7 Laura Chacón, *La mujer prostituta: cuerpo de suciedad, fermento de muerte*.
- 8 Programa del Discovery Channel en el 2007 sobre las maras.
- 9 Oswaldo Escobar Velado, *Poemas escogidos*.
- 10 Carles Feixa, *De jóvenes, bandas y tribus*.
- 11 Del capítulo “Las maras en El Salvador” en *Maras y pandillas en Centroamérica*, volumen 1.
- 12 Gail Weiss y Honi Fern Haber, *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*.
- 13 Norbert Elias, *Power and Civility: The Civilizing Process*.
- 14 Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution. Sex, Class and Political Culture*.
- 15 La figura de Monseñor Arnulfo Romero, que se definió a si mismo como “la voz de los que no tienen voz”, asesinado en 1980, era un “cuerpo,” una “figura” sacralizada y venerada para el pueblo salvadoreño.
- 16 En lo últimos quince años abunda literatura sobre el cuerpo, desde la historia, el feminismo, la enfermedad, la salud, las sexualidades, el homosexualismo, los racismos, colonialismos, etc.
- 17 *Maras y pandillas*, volumen I.
- 18 Esto salió en el programa sobre las maras del Discovery Channel.