

Pensar en Río de Janeiro a la distancia es soñar con la presencia de cuerpos esculturales, bronceados, casi desnudos, que la gente más bella del mundo exhibe con desenfado ante la mirada fascinada del extranjero. Ipanema, Copacabana o Botafogo no son sólo nombres cargados de ritmos y aromas tropicales, sino que evocan la pérdida remota de un paraíso terrenal.

Este escenario paradisíaco sirve de sustrato para que Manuel Valenzuela aborde en *Vida de barro duro* la otra cara de Río, una cara desfigurada por la violencia, el racismo, el narcotráfico, el exterminio de niños de la calle, la proliferación de las favelas, el hacinamiento y la insalubridad. Cara que, lejos de ser exclusiva, parece ser el sello de nuestra época. El tema que trata en este texto está signado por la controversia, la preocupación y la incertidumbre de final de milenio: el de las respuestas a la globalización

y la serie de fenómenos que se agrupan bajo el marbete de modelo económico neoliberal, el cual parece estar generando estados permanentes de crisis —financieras, productivas, culturales, de valores, identitarias— de tal grado, que ya podemos hablar de una generación que no conoce otra cosa más que la crisis, y cuyo solo referente, se ha convertido en la única manera de estar en el mundo.

Los acelerados procesos de urbanización, la terciarización de las economías, la disminución del gasto social por parte de los Estados nacionales y la concentración de la riqueza en pocas manos están dejando capas mayores de la población en condiciones de vulnerabilidad creciente, para las cuales los satisfactores básicos se encuentran día con día más alejados y las expectativas se reducen a la contemplación de un conjunto de espejismos que se presentan como indispensables pero que, al resultar inaccesibles, devienen en instigación de una forma de deseo cada vez más apremiante y que construye un

José Manuel Valenzuela Arce. *Vida de barro duro. Cultura popular juvenil y graffiti*, Universidad de Guadalajara/El Colegio de la Frontera Norte, México, 1997.

sujeto cada vez más escindido por la carencia irresuelta.

*Vida de barro* duro evidencia una problemática que acompaña las postrimerías del siglo XX en cualquier parte del mundo — condición común ya sea en el barrio suburbano de Wellington en el *Somos guerreros de Tamahori*, o en la céntrica colonia de *La leyenda escandinava*, de Oxman, por poner unos ejemplos—, donde se afirma que los altos costos sociales están llevando a un mayor incremento de la violencia, que se asocia a la ausencia de alternativas para los sectores juveniles depauperados y el narcotráfico como la mejor, si no la única, opción de vida.

Sin embargo, lejos de presentar la violencia como una respuesta mecánica de la pobreza, me parece que uno de los mayores méritos del texto de Manuel Valenzuela es su acercamiento al fenómeno en su complejidad. Examinemos. No hay que olvidar que como parte del quehacer humano, la violencia tiene una historia de significados cambiantes. El rechazo universal a las acciones violentas es un imperativo de reciente factura en la historia de la humanidad, estrechamente ligado a la emergencia del ciudadano como parámetro

ético y jurídico del orden social, cuyas bases se fundan en la garantía de la integridad física y moral del individuo.<sup>1</sup> Recordemos si no la repugnancia que nos causa la minuciosa descripción que Foucault (1993) nos ofrece de las torturas que Damiens sufrió en su intento regicida contra Luis XV, o para tomar un ejemplo que nos toca más de cerca, la indignación mundial que desató la violación de las tres tzotziles por miembros del Ejército Mexicano en Chiapas, siendo que antes de 1994 me atrevo a decir que la posibilidad de ser violada impunemente era —¿es?— parte de la vida cotidiana de las mujeres indígenas de cualquier región militarizada de nuestro país.

Este horror a la violencia no sólo aparece en los casos evidentes de genocidio, torturas o crímenes variados, sino que la misma esfera privada de la familia y las relaciones entre sus miembros ha venido a sumarse a la preocupación por la salvaguardia de los derechos humanos. Al mismo tiempo, esta preocupación se explica como resultado de la pues-

<sup>1</sup> Sergio Pérez, *Violencia y gobierno de sí mismo*, s.f., mcs.

ta en marcha de un proceso civilizatorio de larga duración, que exige de cada sujeto un esquema de autoacción generalizada de las emociones negativas que pudiesen derivar en acciones antisociales.<sup>2</sup>

Si Elias tiene razón en lo tocante a su propuesta civilizatoria, ¿cómo explicar, entonces, la paradoja entre el incremento de las formas públicas de violencia, la segregación creciente, la “expropiación del futuro” —como la llama Valenzuela— de amplios sectores de la población y la exigencia de gobernarse a sí mismo como logro cultural? Es en este punto donde podemos percibir las finas reflexiones teóricas que sugiere el análisis del autor.

En primer término, nos enfrentamos con la lógica de la exclusión. Valenzuela es claro en señalar que las relaciones entre grupos sociales se construyen a partir del poder y el poder define de suyo a quiénes considera “nosotros” y a quiénes considera “los otros”. Y como no se puede separar lo que es igual, aquél que es capaz de nombrar a los demás

desde el poder, aquél que es capaz de establecer diferencias entre sí y los otros está marcando una separación a partir de rasgos distintivos que tienen como principal función la de imponer una jerarquía, a no dudar de manera arbitraria y con visos ciertamente naturalizantes. La etnografía ilustra muy bien este punto al documentar la frecuencia con que las palabras en lenguas vernáculas que utilizan los grupos para autonombrarse, se pueden traducir por “los verdaderos” o “los únicos hombres” contra los “sucios”, “no-hombres”, “hombres-perro” y muchos más términos similares con que se designa al extranjero (aunque es verdad también que las lenguas indígenas han perdido la facultad de poder nombrar a los otros cuando sus hablantes se han convertido en los otros de los otros).

Así, en la actualidad, la bipartición entre quienes tienen derecho a vivir y quienes son prescindibles ya no opera bajo una norma de exclusión de carácter moral —puesto que el cristianismo logró que Dios nos proveyera de un alma a todos—, ni acciona tampoco bajo una norma de exclusión de carácter jurídico —al volvernos sujetos de derechos y obligaciones

<sup>2</sup> N. Elias, *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1989.

comunes—. Y ya que todos somos ciudadanos con alma, ¿cuál es el criterio bajo el que opera ahora la lógica de la exclusión? La partición funciona entonces bajo lo que Pierre Macherey<sup>3</sup> denomina un criterio biológico: la norma positiva y productiva que construye sujetos y señala la división entre lo normal y lo patológico, entre lo que reconoce e integra y lo que también reconoce y excluye.

¿Cómo entender esto en un contexto como el de *Vida de barro duro*? El poder construye también un cierto tipo de sujetos subordinados, excluidos y sin perspectivas de participar en la sociedad normalizada, es decir, sujetos que gracias a la violencia —recordemos el concepto de tecnología de poder de Foucault—<sup>4</sup> se gestan para ocupar un lugar preciso en la red social, aunque éste sea un sitio patologizado y circunscrito, donde operan los rasgos distintivos que establecen el cerco. En las favelas suceden las cosas que no deben suceder en el asfalto: el autor

refiere que cuando “[...] el trastocamiento de la seguridad se circunscribe a los barrios pobres, las favelas [...] las universidades o alguna fábrica, sin afectar las rutinas de vida de los sectores medios y altos, generalmente no se trastocan las bases de la habitabilidad, pues se les proscriben o exhibe como rasgos distantes que sólo suceden en los sitios habitados por los pobres” (p. 43).

Y mientras el cerco no se rompa, mientras nada transgrede este idílico orden social, podemos hacer gala de nuestro horror a la violencia como signo de inferioridad y enfermedad social y fijar normas pacificadoras que garanticen, como en un final de película gringa, que los buenos triunfen, los malos se mueran solitos y entre todos salvemos al perro. Pero como siempre hay un negro en el arroz —negro al fin— que nos recuerda que en física a cada acción corresponde una reacción, el autor pone el dedo en la llaga al ilustrar la tan llevada y traída, pero pocas veces tan bien lograda, tesis foucaultiana sobre la característica inherente al poder de generar luchas y resistencias, en el sentido de que aunque el poder clasifique y excluya, el grupo “los otros” necesariamente tiene que

<sup>3</sup> Pierre Macherey, “Sobre una historia natural de las normas”, en Balbier *et. al.*, *Foucault filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 1993.

ubicarse en una relación de aceptación o de enfrentamiento a su dominio. Y, entonces, el poder se sorprende de la respuesta que genera y acusa a los transgresores de su patología, alegando la pena de muerte, solicitando que se pongan bombas en las favelas y justificando que los niños de la calle sean blancos de tiro.

En este juego de acciones y reacciones, *Vida de barro duro* combina con maestría la frialdad de las cifras de la violencia, estadísticas del hambre, la desesperanza y la muerte, con las motivaciones y significados que para los excluidos tienen sus acciones. Y aquí radica otro de los méritos de este libro al señalarnos que globalización económica no se traduce en homogeneización cultural, porque, aunque las causas que las provocan puedan ser comunes, las estrategias desarrolladas por los diferentes grupos sociales muestran la riqueza de la diversidad y la particularidad.

*Vida de barro duro* nos conduce a través de los datos y los testimonios a las estrategias que los grupos juveniles populares despliegan en su actuar cotidiano para romper el cerco del barrio como "único" territorio y apropiarse de

la geografía de la ciudad, dejando marcas de su paso en los lugares más temerarios y públicos: "pintas" en las comisarías de policía, en los puentes más altos, en las paredes de las colonias residenciales. Los jóvenes ya no sólo se agrupan en torno a la pandilla de barrio, sino que establecen comunidades hermenéuticas donde los graffiti, los bailes, la música y los espacios de reunión ya no requieren de interacción cara a cara para servir como marcas de identificación. Pero, sobre todo, lo que Valenzuela ofrece al lector es la evidencia del poder del cuerpo en sus dimensiones sónicas y simbólicas. El cuerpo signo es metonimia de persecución, desnutrición y carencia, pero el cuerpo símbolo es documento ambulante de la metáfora de la rebeldía y la actitud contestataria mediante el gesto, el vestuario y el tatuaje.

El texto da para mucho más, pero sólo quiero señalar un aspecto que me resulta imposible omitir y que tiene que ver con un cierto ideal de investigación que nos impele utópicamente a buscar la verdadera comprensión de los sujetos que estudiamos, el *verstehen*, esa descripción densa con la que los científicos sociales hemos

soñado. Valenzuela nos muestra en carne propia la imposibilidad de lograr la comprensión "desde el punto de vista del nativo", como diría Geertz, sin renunciar a la frágil posición de poder en la que nos coloca la posesión de un saber. Mediante el espeluznante relato de su enfrentamiento con los representantes de la autoridad, el autor exhibe la certeza de que la cam-

pana de frágil cristal de la seguridad pequeñoburguesa se ubica en la posibilidad de que el que puede usar la violencia como instrumento legítimo del poder, sea capaz de distinguir en uno que las marcas que porta son del asfalto y no de la favela, y esa puede ser la diferencia entre la vida y la muerte.

*Rosío Córdova Plaza*