

La vida en contra: apuntes para una teoría sobre el fenómeno de las pandillas transnacionales en El Salvador

Hugo César Moreno Hernández

Universidad Pedagógica Nacional-Ajusco

Carretera al Ajusco No. 24 Col. Héroes de Padierna Del. Tlalpan, C.P. 14200, México, D.F.

hcmor@hotmail.com

Fecha de recepción: 11/02/16 - Fecha de aceptación: 24/02/16

Resumen: El artículo presenta un abordaje teórico sobre el fenómeno de las pandillas transnacionales desde la perspectiva de la producción de la subjetividad moderna, que vista desde Nietzsche, es subjetividad clausurada o esférica. Siguiendo a Roberto Esposito, se observa en los pandilleros una subjetividad abierta hacia el otro a través del don y la deriva comunitaria. Primero, se elabora una discusión sobre la interiorización subjetiva según lo político, económico y libidinal, para ilustrar qué es y cómo se produce el sujeto esférico. Un segundo momento piensa sobre la subjetividad de los pandilleros, sin que esto signifique la carencia de características del sujeto moderno. El último momento reflexiona sobre la relación de la pandilla como lugar/social comunitario frente al resto de la sociedad y las acciones del gobierno salvadoreño que buscan erradicar a estos grupos sin sentir en ellos una forma de vinculación con la capacidad de ofrecer algo más que violencia.

Palabras clave: Subjetividad moderna, pandillas transnacionales, lugar social/comunitario, violencia.

Abstract: *This article presents a theoretical approach to understand the phenomenon of transnational gangs from the perspective of modern subjectivity production. According to Nietzsche perspective, it is a closed or spherical subjectivity, while following the contributions of Roberto Esposito, it is observed gang members in a subjectivity open to the other through the gift and community drifting, resulting violent clashes between gangs and the rest of the society. First, there is a discussion about subjective internalization according to the political, economic and libidinal levels, in order to illustrate what is and how the spherical subject occurs. Secondly, the concept is the open subjectivity of gang members, This does not imply, a lack of modern subject characteristics. The final instance looks into the relationship of the gang as a social/communal place versus the rest of society and the Salvadorian government responsiveness aimed at eradicating these groups without considering they are able to deliver more than violence.*

Keywords: modern subjectivity, transnational gangs, social/communal place, violence.

1. Producción de la subjetividad moderna

En el párrafo 16 del Tratado Segundo de la *Genealogía de la moral*, Friedrich Nietzsche (2002) vincula estrechamente la subjetividad con la “mala conciencia”, es decir, la culpa como argamasa de la estructura del sujeto, se puede decir, moderno. Nietzsche descifra el campo de batalla y los resultados interiores en el animal humano que, dicho de alguna forma, le desanimaliza o humaniza (en un sentido de humanismo universalista), para producir al sujeto, ese sujeto que de Descartes a Kant se osifica en el “yo pienso”, concentrándonos en el “yo”. Nietzsche elabora la Genealogía de la moral enarbolando una hipótesis guía, en este párrafo la desarrolla con detenimiento:

...tal hipótesis no es fácil, hacerla oír, y desea ser largo tiempo meditada, custodiada, consultada con la almohada. Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, –de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró

definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y la paz (Nietzsche, 2002: 108).

En esta primera aproximación a la producción de la subjetividad, queda establecida la operación de la sociedad como “sortilegio”, a diferencia de Hobbes, para quien es el arte la fuerza creadora del Leviatán (el Estado civil, la forma artificial-institucional de la sociedad y su ordenamiento), en Nietzsche, la sociedad y la paz son un hechizo cuya potencia, sin duda creadora, encierra al hombre, le modifica, le humaniza o desanimaliza. Lo somete a sí mismo, a la represión de los instintos “de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados y ‘en suspenso’” (ibíd.). Más que resultado de la propia naturaleza de lo humano, como sucede en Hobbes, el encierro es producto de una especie de degeneración leída en clave evolutiva y, por ello, considerada como destino, intentado limitar la acción del azar. Esta degeneración –o supuesta evolución– debe ser pensada en su sentido productivo o creador, en este caso, fundador de la posición de lo humano en el mundo: una posición solitaria respecto al resto de los seres vivos y una unión, un nosotros,

Volumen 1 Número 1, Enero-Marzo 2016

www.riid.tk

Licensed Under Creative Commons Attribution CC BY

una comunidad, endeble en la medida de la mismidad forjada a través del encierro. El “yo” animado hacia sí mismo para conseguir identidad con otro deslucido en su propia conciencia de sí. El yo en cuanto existencia consciente de sí y, necesariamente, reprimido, necesitado de dominarse, de dominar los instintos, solucionando su retorno (el eterno retorno tanto nietzscheano como freudiano) con técnicas de socialización:

–¡estaban reducidos, estos infelices, a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su “conciencia”, a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse! Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar, –¡y, además aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias! Sólo que resultaba difícil, y pocas veces posible, darles satisfacción: en lo principal, hubo que buscar apaciguamientos nuevos y, por así decirlo, subterráneos (ibíd.).

Nietzsche, antes que Freud, tiene claro cómo estos instintos (o pulsiones, eróticas y/o tanatológicas), encerradas en el sujeto ensimismado, en ese sujeto fundado en el “yo pienso”¹, producen una suerte de “sistema” psíquico cuyo eje es la culpa y el malestar, capaz de actuar socialmente en la medida que el ensimismamiento le obliga a orientarse hacia la otredad con el fin de aliviar el deseo reprimido, sublimándolo en formas de relación tendientes a sellar la clausura interna. Sin embargo, dicho encierro y dominación de los instintos tienen por efecto la interiorización como forma humana: “Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro –esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su ‘alma’” (Nietzsche, 2002: 108-109). En este párrafo queda patente la forma del sujeto, una forma esférica, que es prisión y, al mismo tiempo, interface de la interioridad con el exterior y las otras subjetividades igualmente esféricas, donde se espera la unicidad e invariabilidad de un sujeto sometido a sí mismo, siendo su interior el campo de batalla donde debe librar las diferencias o regresiones instintuales, las aperturas del sistema sujeto que se organiza a través del “yo pienso”.

¹ Jacques Derrida, en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, sintetiza el camino del sujeto ensimismado, clausurado en el Yo, en la filosofía de Descartes a Lacan, de la siguiente manera: “1) que el «pienso luego existo» no es denominado subjetividad por Descartes (se trata sin embargo –esto es lo que cuenta– de una fundación del sujeto); 2) que el «yo pienso» kantiano vuelve a poner en cuestión toda la argumentación de la ontología cartesiana en torno al *cogito ergo sum* (se trata sin embargo de un «yo pienso» que, al acompañar todas las representaciones –y esto es lo que cuenta– define la relación consigo de la razón que se le niega al animal); 3) que el *Dasein* heideggeriano se define mediante una deconstrucción de la subjetividad cartesiana (se trata sin embargo –esto es lo que cuenta aquí– de un *Dasein* anclado en un «existo» y en una *Jemeinigkeit* [la unicidad esférica del sujeto]); 4) que el «sujeto» así denominado por Lévinas es anfitrión o rehén (el «sujeto es anfitrión», «el sujeto es rehén», dice Lévinas, y se trata sin embargo de un hombre que se relaciona con el otro hombre como con el «nosotros» de los «hermanos» o de los «prójimos» frente a un animal sin rostro y ajeno a toda ética); 5) que el «sujeto» lacaniano, esta vez con este nombre, depende de una lógica del inconsciente (se trata sin embargo –y esto es lo que cuenta aquí una vez más– de un sujeto humano y en el que se mantiene una referencia positiva a Descartes) (2008: 110).

Interiorización en forma de esferas: “Todo el mundo interior originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido” (ibíd.). Esta inflación del interior mediante la autodominación de los instintos, es lo que propongo denominar sujeto esférico, teniendo como un primer puntal la propuesta de Nietzsche analizada, observando que esta interiorización se da en, por lo menos o lo que aquí interesa, tres niveles: uno económico, no analizado por Nietzsche, uno político y otro libidinal. El último está presente en Nietzsche, el político también, aunque de manera menos clara. Por ejemplo, en el mismo Parágrafo 16 del Tratado Segundo de la Genealogía de la Moral, Nietzsche observa en el Estado una herramienta de interiorización en clave domesticación, un disciplinamiento de los individuos en forma de derecho penal: “Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad – las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones– hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran contra el hombre mismo” (ibíd.). Ese volverse contra el sí mismo, enclaustrar los instintos en un interior tiene relación con la producción de cuerpos dóciles, políticamente débiles para resistirse.

La interiorización política tiene que ver con la interiorización de la soberanía. La primera pista no está en Hobbes, sino el John Locke (2004), en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, donde disuelve la supuesta férrea cadena de la relación soberano-súbdito, al observar las diferencias entre intereses de príncipes y pueblo. Cuando los intereses principescos abusan del pueblo, éste, que sólo para el bien común había delegado el poder, pudo crear sistemas críticos al poder con el fin de doblegarlo y reconducirlo a una relación de gobierno y no de dominación abusiva.

Para Locke, a diferencia de Hobbes, esto es posible debido a que la libertad es inalienable al hombre, donde incluso el nacer bajo el gobierno de alguien más, ya sea como súbdito o ciudadano, la libertad es defendible a toda costa. El sujeto no es esclavo ni por herencia ni por supuesto pacto en el que regala su soberanía a un rey o príncipe, sino que sólo delega el poder de gobernar a unos con el fin de alcanzar seguridad y felicidad, siendo libres. Por ello, cualquier desviación del gobierno, sea desde los legisladores o los príncipes, brinda al pueblo la capacidad de disolver aquel gobierno que se ha convertido en opresor, en lugar de garante de los derechos civiles. Por supuesto, Locke no pierde de vista la dificultad del cambio, lo importante es que la establece como derecho.

Es posible asumir que bajo este esquema se produce la idea de pueblo soberano, lo que permite pensar en un gobierno entre ciudadanos, con la horizontalidad del derecho colocando a cada quien a la par y generando jerarquías mediante los cargos públicos, una definición racional-legal de lo gubernamental. Así, y para ir rápido, cada ciudadano, como miembro del pueblo soberano, es en sí mismo soberano y sólo delega el gobierno a un cuerpo de funcionarios

igualmente ciudadanos.

En Locke esa posibilidad impone un pacto, un contrato social que crea las formas de gobierno con el fin de evadir un estado de guerra (el cual no es igual al estado de naturaleza como en Hobbes), en lo político, la soberanía es introducida al cuerpo de cada sujeto al considerarlo ciudadano libre, en lo económico aparece la vida, a través del cuerpo, como propiedad del sujeto, a partir de éste, el trabajo se convierte en el factor de interiorización de la economía. La forma esférica tiene como interface de la interioridad con el exterior y las otras subjetividades, al trabajo como forma de apropiación y creación de la propiedad privada como extensión del cuerpo y de la vida del sujeto.

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque este trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre, excepto él, tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión [ha sido incorporado], al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás (Locke, 2004: Parágrafo 26).

En la distinción entre el sujeto y el cuerpo, a través de “el trabajo de su cuerpo” y los resultados productivos, la apropiación del cuerpo, es decir, la separación del cuerpo de la subjetividad –de ese “Yo pienso”–, sucede la primera distinción entre el yo y el No-yo que define la separación entre lo común y lo propio. El trabajo “añade”, incorpora lo producido y queda bajo la propiedad del sujeto. Aquí, lo importante para pensar en la interiorización de la economía como parte del proceso de producción del sujeto moderno, esférico, está en la subjetivación de la creación de la riqueza. Por supuesto, la economía política es el sistema de pensamiento que posibilita esta interiorización, tal como lo plantea Gilles Deleuze:

Cuando Marx pregunta qué es lo que está en la base de la economía política [...] su respuesta es que ella comienza verdaderamente con Adam Smith y con Ricardo. Antes la esencia de la riqueza se buscaba del lado de lo que podría llamarse el objeto o del lado de la objetividad. En ese momento no había economía política, había otra cosa: el análisis de las riquezas. La esencia de la riqueza estaba unida a las grandes objetividades, por ejemplo a la tierra con los fisiócratas, o al Estado con los mercantilistas (2005: 83).

El paso del objeto al sujeto en la producción de riqueza puede asumirse como la interiorización de la economía, es decir, como una operación dependiente de la actividad del sujeto, siendo el cuerpo la interfaz con el exterior que

“modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo”, el sí mismo que trabaja e incorpora, subjetiviza el fenómeno económico según las necesidades sistémicas de la sociedad moderna y sus modos de producción, anclados, sobre todo, en la propiedad, donde la fuerza propia, la fuerza de trabajo, es también propiedad como interfaz del sujeto a través de ese cuerpo trabajador.

[...] con el desarrollo del capitalismo, se vuelve a buscar la esencia de la riqueza, pero ya no del lado de las objetividades sino haciendo una conversión radical, una especie de conversión kantiana a nivel de la economía política: se la vincula al sujeto. ¿Qué quiere decir que se la relacione al sujeto? Smith y Ricardo han hecho, dice Marx, lo que Lutero en el dominio de la religión: en lugar de volver a unir la religiosidad a las grandes objetividades, ha hecho la conversión que la relacionara con el sujeto, con la fe subjetiva (ibíd.: 84).

Política y economía son interiorizadas a través de esta subjetivación, pues de esta manera la posición del sujeto libre para producir riqueza o vender su fuerza de trabajo, sin más compromiso que los contratos amparados por el derecho público y la libertad para signarlos. Libres para vender.

En lo que se refiere al tercer nivel de interiorización, la libido o economía libidinal, Gilles Deleuze da luz en el mismo texto en comento, cuando aduce que “Freud es el Ricardo, el Smith de la psiquiatría”, en el sentido de subjetivar la energía libidinal como se hace con la economía, en términos de la producción de riqueza, siendo el deseo símil del trabajo, dejando, igualmente, al cuerpo como interfaz con la exterioridad, pero sin capacidad para apropiarse de aquello deseado, sino frustrado en el interior, llevando la guerra para cumplir con lo deseado al interior, como lo observa Nietzsche, inflando el interior del sujeto. Para Deleuze:

Freud da el mismo golpe que Ricardo: exactamente del mismo modo que aquel descubre la esencia abstracta de la riqueza -trabajo abstracto- haciendo la gran inversión, es decir relacionando la riqueza ya no con objetividades sino con la actividad de producir en general, no cualificada, Freud descubre la esencia abstracta del deseo ya no del lado de las grandes objetividades -el loco de la tierra o el déspota-, sino en la actividad subjetiva del deseo. A esta actividad subjetiva o esencia abstracta la llama libido. Esta libido tendrá fines, fuentes y objetos, pero hay que comprender que en Freud la libido va más allá de sus propios fines, fuentes y objetos. Objetos, fuentes y fines son todavía maneras de atar el deseo a las objetividades, a los territorios. Más profundamente, existe la libido como actividad subjetiva del deseo. A este nivel, Freud y Ricardo son lo mismo (ibíd.: 85).

El deseo como actividad subjetiva impone la forma interior, cada vez más inflada, donde el deseo queda atrapado en las imposibilidades autoimpuestas, en la represión de los instintos. El sujeto es interiorizado y convertido así en la fortaleza indivisible del individuo carcomido por las querellas internas, por un superyó opresivo capaz de cerrar férreamente la esfericidad, imponiendo al interior un sistema

de necesidades en liza constante donde el deseo se domina hacia afuera sin domeñar por completo, como observa Nietzsche “¡y, además aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias!”, explicando para Freud el malestar producto del retorno de lo reprimido o la fascinación de la sublimación, porque “resultaba difícil, y pocas veces posible, darles satisfacción: en lo principal, hubo que buscar apaciguamientos nuevos y, por así decirlo, subterráneos” (Nietzsche, 2002: 108). Perversión, neurosis y sublimación son síntomas del juego económico de la libido y del trabajo del deseo, sistema de clasificación económica con repercusiones en el cuerpo y la relación del sujeto con el exterior. La culpa, eficaz en la sublimación, es disfuncional en la neurosis y peligrosa en la perversión, impactando, mediante el cuerpo, en la productividad económica del sujeto. Trabajo y deseo vinculados a la subjetividad expresan la interiorización, pues de esta manera el sujeto se apropia del cuerpo y con él produce y erotiza desde sí mismo, objetivando el propio cuerpo y la otredad. La economía política y el psicoanálisis, según Deleuze, son los dispositivos político-epistémicos que posibilitan esta interiorización:

Marx dice que la economía política ha descubierto la esencia de la riqueza en la actividad de producir en general y le ha dado un nombre: el trabajo abstracto. No hay más que calcar para obtener la operación Freudiana. Freud descubre la actividad de desear en general y le da un nombre: la libido abstracta (Deleuze, 2005: 85).

Con la economía política “ya no hay objetividad [...] esta actividad de producir va a ser realineada”. Si la riqueza antes tenía que ver con las cosas, con lo tangible, con lo hallado, la operación de la economía política permite incorporarla al sujeto, como se ve con Locke. El sujeto se adueña de aquello producido con el trabajo de su cuerpo y lo hace suyo como extensión de su cuerpo, evitando que otros cuerpos la incorporen, si lo hacen, entonces cometen delito. De ahí la necesidad del Estado civil que garantice la propiedad privada. Nuevos territorios simbólicos o mistificaciones para clausurar al sujeto en sí mismo.

[...] se trata de inventar un tipo de mistificaciones acorde a lo que ellos acaban de descubrir. Si antes la riqueza y el trabajo estaban alienados en las objetividades, es decir en los estados (en el sentido de estado de cosas), ahora van a realinearse en una forma nueva; la alienación propiamente subjetiva que responde a su descubrimiento de la esencia subjetiva. Ellos van a alienar en acto en lugar de alienar en estado, en lugar de alienar en un estado de cosas objetivo. Van a alienar en un acto subjetivo correspondiente a la esencia subjetiva que han descubierto. Marx dice lo que será la alienación desde ese momento: ya no estará tomada y localizada en un estado de cosas objetivo, sino que será tomada en su acto mismo. ¿Qué es ese acto mismo? Es la realineación del trabajo como esencia subjetiva de la producción en las condiciones de la propiedad privada (ibíd.).

La economía libidinal hace el par de la economía política

con respecto al dominio (o autodominio siempre en tensión) del deseo, ahora más como acto, como desear lo debido y reprimir aquello prohibido. El deseo deja de ser productivo hacia afuera para fabricar en el interior la decoración de esa forma inflada y esférica del sujeto, sobre todo con “artilugios” culpables. Como correlato del trabajo abstracto:

Freud descubre la libido abstracta. Hace la gran conversión; el deseo ya no debe ser comprendido del lado de sus objetos ni de sus fines, debe ser descubierto como libido. Pero Freud realinea este descubrimiento sobre una nueva base correspondiente al descubrimiento mismo. Esta nueva base es la realineación de la actividad subjetiva del deseo determinada como libido en las condiciones subjetivas de la familia. De esto resulta Edipo (ibíd.: 86).

Es necesario no olvidar que para Freud (como se constata a lo largo de su obra, digamos, “sociológica”, desde *Tótem y Tabú* hasta *El malestar en la cultura*) la posibilidad del lazo social deviene de la culpa. Es un lazo culposo, más que cómplice, lo que permite la socialización en la cultura (la civilización). Necesariamente hay que recurrir a Nietzsche para identificar la deuda como lazo, como otra forma de socialización opuesta a la culpa en cuanto otra forma. En *La Genealogía de la Moral* indaga sobre el asunto desde la promesa, observando en la memoria lanzarse desde el presente a un futuro donde deberá pagarse la deuda contraída, cumplir la promesa. La promesa para con los iguales, quienes se responsabilizan libremente, crean una conciencia sobre su relación con la otredad, un lazo-de-deuda, la deuda establecida en el momento para presentir el futuro. El punto de inflexión que ofrece Nietzsche está en identificar un lazo social no lanzado a través de la culpa, de índole moral, a partir de la fórmula material del “tener deudas”. Un lazo de exteriorización que sujeta al sujeto a partir de la deuda y no de la culpa interiorizada, sin avergonzarse de los propios instintos.

Para Nietzsche, la mala conciencia no es producto de la pena (castigo), de la serie pena-derecho-justicia-ley/memoria-capacidad de prometer-contrato de una deuda-que puede ser pagada. No se hacía un culpable, no se castigaba a un culpable, se penaba a un autor de daños (Nietzsche, 2002: 107). La pena doméstica al hombre. Lo hace calculable a partir de la contratación de una deuda, el enlazamiento a partir de la deuda. En contraste, como indica Michel Foucault (2001), la sanción normaliza. Como se ha venido argumentado, la aparición de una organización estatal (a la manera de Pierre Clastres, 1978), más que un pacto social para fundar la sociedad y la paz (cultura-civilización), está en intimidad con los procesos de dominación de los instintos. Se trata de pasar del lazo-de-deuda como formación de sujetos-atados-por-su-exterioridad, al lazo-de-culpa como formación de lo social a partir de desvinculaciones. La conjunción inmunitaria de la comunidad.

Como se dijo antes, a diferencia de Nietzsche, Freud no observa un lazo-de-deuda, anterior al lazo-de-culpa. Lo social, el cuerpo de la sociedad surge a partir de la culpa.

Cuando Freud (2005) reduce al padre el acontecimiento político-evolutivo del asesinato-revolución de los hermanos mediante la culpa, busca consolidar la imagen burguesa-capitalista-moderna del sujeto subjetivo, la persona global, la personalidad interiorizada, el sujeto esférico. Desde ahí se observaría el proceso social como la constitución de estructuras tensadas a partir de la culpa. El Padre es absoluto de Edipo como forma fundante desde el sujeto, es decir, una forma subjetiva, interiorizada, culpable

La familia no es determinante del sujeto, es sólo parte de la maquinaria, máquina social, a veces, incluso, técnica, que está determinada y cuya impronta es la interiorización del niño: su culpabilización. La familia es culpable de la culpa y en ese sentido es reproductora social, no humana. Con esa familia “disfuncional”, aquello extraviado del camino de la reproducción social, la sujeción culposa de los individuos queda lejos del fluir de las relaciones de poder y la culpa queda en suspenso ¿dónde encontrar un lazo social no culpable, no interiorizado? Ahí donde las territorializaciones no logran “reproducirse” al interior del sujeto, en los márgenes, donde la culpa se impondrá colectiva: esos desarraigados, esos migrantes, latinos, jóvenes sin futuro, mareros, criminales. Esos inútiles, inutilizables, desechables.

2. La subjetividad abierta en las pandillas transnacionales

El sujeto contemporáneo es actual, es decir, pasa de lo virtual teórico-político a lo real-actual y con capacidad de actuar según los esquemas sociales, en la medida que las relaciones políticas (ciudadanía, ejercicio de derechos y cumplimiento de obligaciones), económicas (eficacia productiva y, sobre todo, de consumo) y subjetivas (sublimación “saludable” de los deseos) son posibilitadas por un marco social que permita el “correcto” desarrollo de las “personalidades”. Esto es, cuando la sociedad ha producido todas las tecnologías de control y normalización de manera que funcionen, dejando a instituciones específicas (manicomio, cárcel, internado, etcétera) el tratamiento de los casos disfuncionales. Por supuesto, esta realidad debe ser reactualizada en su virtualidad. En la biopolítica encontramos los dispositivos penetrando los cuerpos, la microfísica del poder, lo disciplinario, lo panóptico, la policía interna, lo inmunitario-criminalizante, según la estrategia de la pinza apretando la esfericidad del sujeto, por un lado desde la visión general (biopolítica), por el otro desde la singularidad homogeneizante (la microfísica). La familia se torna en la institución edipizante-estructurante-represiva a través del deseo doloroso. Así, el inconsciente pierde la cualidad de producir su deseo –su realidad– y se aviene a las representaciones teatralizadas-dramáticas inoculadas por la familia y las demás instituciones. La familia es puro límite interior, no realiza alianzas, pues no las necesita gracias al

socius², éste es el productor social y no la familia, la familia es un acto de interiorización, de reproducción y representación, de codificación.

¿Y, por qué inventarle objetos al deseo? Porque tiene que ser reprimido, a grado tal que ese objeto inventado para el deseo sea el desear ser reprimido. La familia reprime, pero siempre siguiendo el derrotero social: la represión general. La culpa no se trata de uno a uno, sino de uno mismo, y la culpa torna deuda infinita (desde el desencantamiento del mundo a través del protestantismo a la racionalidad moderna). La familia es simulacro de territorio y su eficacia se ostenta en la producción de sujetos capacitados para el buen desempeño de sus funciones sociales. Pero ¿Qué pasa en los márgenes? ¿Qué pasa ahí donde el marco social no permite el “correcto” desarrollo de las facultades subjetivas de personalidades “bien” socializadas? ¿Cuáles son las marcas de los desajustes económicos en el mercado global? ¿Qué sucede con esas “personalidades” cuya subjetividad no se ancló adecuadamente en el interior?

Si hay algo que diferencie de manera extrema el fenómeno de las pandillas transnacionales respecto a otras agrupaciones similares, es la forma en que los pandilleros se afilian al grupo. No se trata de una membresía, de un adherirse por implicaciones puramente lucrativas o por compartir una ideología política o religiosa. Esos elementos se pueden encontrar, con muchas particularidades, pero no resultan vertebrales, no dan sentido ni dirección al sujeto ahí establecido. Se dan deformaciones de las instituciones hegemónicas (de ahí su carácter subcultural, alejado de los procesos contraculturales) y es, quizá, lo que hacen con la forma familia la que permite descubrir la movilización dentro de los marcos sociales de la producción de subjetividad. “Todos nos conversamos siempre, verdad, como amigos, como hermanos, como se le pueda llamar, verdad, siempre está unida la familia” (Anónimo, comunicación personal, 21 de junio de 2009), explica un pandillero de la Pandilla 18. “Entonces uno ya está ligado a lo que es la pandilla, que es la, por decir así, la primer familia que uno llega a tener, aunque en segundo plano está la familia materna” (ibíd.). En la jerarquización, primera familia versus familia materna, sucede una recomposición de la disfuncionalidad producida por el sistema de sociedad que impacta en la supuesta normalidad de la familia.

A diferencia de las pandillas tradicionales, donde este asumir a la pandilla como familia también sucede, las pandillas transnacionales exceden el espacio, se producen un lugar sin representación geográfica. Para el caso de El Salvador, las pandillas más grandes, la Pandilla 18 y la Mara Salvatrucha 13, tienen su origen en las calles de Los Ángeles, California, en Estados Unidos. La primera es una pandilla de largo aliento, surgió entre los años cuarenta o cincuenta. La segunda, se afianzó en los ochenta. La Pandilla 18, durante la

² En la teoría deleuziana el socius es la formación social en su conjunto, es lo que está más allá del ser humano como ente biológico, entendiendo que sus órganos están conectados al socius, es decir, con la formación social. Por su parte, la sociedad es la codificación de los flujos del deseo.

guerra civil en El Salvador, permitió la entrada de salvadoreños al Barrio. La MS13 se constituyó con salvadoreños migrados. Fue en las calles de Los Ángeles donde comenzó la guerra que hasta hoy ensangrienta las calles de San Salvador y el resto del país. Este proceso lo he llamado de triple desterritorialización (Moreno 2011; 2012; 2013), pues implica una primera desterritorialización con la migración ocasionada por la guerra civil, la deportación masiva iniciada en los noventa tras los acuerdos de paz en 1992 y la ausencia de procesos de absorción de todos esos jóvenes deportados que nada tenían ya en El Salvador, siendo la pandilla, en muchos casos, la única forma de apoyo que recibieron al retornar. La pandilla, como he dicho en otro lugar (Moreno, 2014), es un lugar social/comunitario que produce una subjetividad a través de ingresar al grupo. Sucede una transformación del sujeto quien se abre a sus compañeros, sus homeboys³, al cerrarse al resto de la sociedad. El “brinco”, ritual de pasaje, transforma y crea un lugar fuera del resto de la sociedad, donde sólo la muerte puede extraer:

El pacto, men, es cuando nosotros lo firmamos por sangre, que somos homeboys, que somos raza y que estamos dispuestos a vencer o a morir juntos. El pacto es un ritual que nosotros hacemos, men, de familia, men, donde nos damos la mano y nos hacemos que de ese momento ya no hay vuelta atrás, estamos juntos. Quien no ha hecho el pacto entre raza, entre hermanos, puede regresar atrás, puede hacer, vivir su vida normal. Pero en la medida que ya estemos pactados con nuestro barrio, men, vamos a seguir, men, juntos, hasta donde lleguemos (Anónimo, comunicación personal, 23 de junio de 2009).

El lazo-de-deuda es la formación de un sujeto diferente pero no exterior a la sociedad capitalista. Surge en las excrecencias de la sociedad. Es la afirmación de una diferencia, una elección, una resistencia-línea de fuga. Las pandillas transnacionales son comunidades en el sentido de que están fuera de la sociedad pero sin estarlo, un pertenecer pero ser ajenas, un estar sin ser parte, sin tomar parte, los que no tienen parte, los excluidos y sobreincluidos con la ley. Son huida sin moverse, sin salirse de la colonia, de las fronteras, pero movilizadas al instaurar lazos-de-deuda. Los pandilleros se sujetan de manera diferente a como el resto de la sociedad impele. Sus violencias y peligros se encuentran en esa comunidad “infecciosa”, en ese ir a la contra, en su contraflujo. Son mutilaciones del cuerpo de la sociedad, a la vez desechos. Producen su encierro para abrirse al otro, al homeboy, para endeudarse con el otro, tener la deuda con el homeboy siempre a flor de piel, una herida abierta que hermana a través de una elección, una marca que disuelve el territorio geográfico y lo expone en el lugar sin espacio del barrio transnacional:

Nos identificamos por territorios, men, nosotros sabemos, ahí entra el tatuaje, vea, ahí nosotros sabemos, si usted porta un

³ Manera en que los pandilleros de cultura pandillera angelina denominan a sus compañeros de grupo.

dieciocho ya sabemos que es homeboy, pues va y que usted está ahí y yo le puedo dar la mano libremente porque usted y yo sabemos que somos hermanos, no importa de dónde seamos, ambos sabemos que somos raza y que estamos unidos por algo y nos confiamos pues, ya usted verme el dieciocho, él puede confiar ya en mí, pues, ya sabe él que podemos confiar, ya él me recibe, me trata bien, a veces me da donde vivir, así es el barrio, así somos nosotros, en cualquier lugar donde vayamos y hay homeboys de nosotros, nos reciben bien, como de la familia, cabal (ibíd.).

Como observa Esposito (2005), respecto a una deriva comunitaria que enferma a la sociedad, el grupo enlazado a través de la deuda, de un lazo-de-deuda, resulta “Entonces el definitivo desmembramiento del cuerpo político y de sus metáforas organicistas [que] hará emerger, no la obsesión neurótica de nuevas incorporaciones, sino el perfil de una «carne rebelde al Uno, siempre ya dividida, polarizada en el Dos del quiasma, pero tal que ignore toda jerarquía, toda separación irreversible entre una parte que manda y otra que obedece»” (170-171). Rebeldía de comunidad frente a la unicidad del cuerpo político. De esta manera se observa a la pandilla como una comunidad, enlazada según un lazo-de-deuda, con el objetivo de comprenderla más allá de la criminalización y asimilación a grupos de crimen organizado, observarla como un contrapoder, si bien no revolucionario, tampoco criminal, sin perder de vista su capacidad para realizar actos delincuenciales.

El nombre de la pandilla es el nombre del Barrio, excede el espacio específico y las fronteras, su número es mucho mayor al de una pandilla “tradicional”, aunque un subgrupo (clica) esté dentro de esos parámetros. Por ejemplo, la Pandilla 18 y la Mara Salvatrucha 13, tienen miles de miembros y se localizan en toda Centroamérica, parte de México y los Estados Unidos. Una pandilla “tradicional” apenas abarca una cuantas cuadras. También se enfrentan entre pandillas, pero el número hace de la violencia asunto de seguridad nacional, de ahí que “obliguen” a reformas legales e, incluso, constitucionales. Más allá de la reacción puramente criminalizante de los Estados centroamericanos, es necesario leer las estrategias de afrontamiento del fenómeno como reacción inmunitaria para salvar la individualidad como única forma de ciudadanía. La pertenencia al Barrio es absoluta y, si está antes que la familia, por supuesto que está antes que el resto de la sociedad. Las formas comunitarias, donde lo común, como piensa Esposito, es la carga, la deuda, resultan formas ofensivas para la operación de la sociedad engranada a través de la función política, económica y deseante del sujeto esférico. El Estado inmunitario es la expresión de la violencia de la sociedad contra la comunidad. Esta violencia tiene como objetivo mantener la operación de la sociedad:

Se torna evidente que la única manera de dominarlo fue construir grandes coberturas inmunitarias para proteger a la especie humana del potencial explosivo implícito en su instinto de afirmación incondicionada [...] A su desactivación se orienta principalmente el Estado, como por lo demás ya sostenía la

política moderna, conforme a una línea de razonamiento que veía en él la única forma de domeñar un conflicto interindividual que de otro modo sería letal (Esposito, 2006: 145).

Que el Estado pase a una acción puramente penal, cuyo principal rasgo es la criminalización de las poblaciones excedentes, aquellas incapaces de ejercer una ciudadanía colonizada por la capacidad económica de consumo, pero igualmente a merced de la indistinción entre deseo y necesidad, que implica el acercamiento al mercado y a la socialización política, amplifica la acción inmunitaria del Estado y permite comprender por qué formas como las pandillas transnacionales son tratadas de manera criminal, asimilándolas a organizaciones criminales sin siquiera tratar de acceder a su complejidad. Los pandilleros son parte de ese sector social, cada vez más amplio, que queda al margen del consumo y, por ello, con una ciudadanía limitada ¿cómo ser ciudadano si no se puede consumir, mediante los mecanismos legales, aquellos productos que, sistemáticamente, diluyen la diferencia entre lo necesario y lo deseado? Un producto, supongamos el último modelo del gadget mejor comercializado mediante la publicidad, está indeterminado entre el uso funcional y el diseño atractivo, así como los implantes de prestigio y significación identitaria (el deseo) y la necesidad de comunicación instantánea a la que lleva la sociedad hipercomunicada. Acceder a él supone un gasto relacionado a un ingreso suficiente para consumir, no sólo el objeto, sino la parafernalia satélite impresa en él. Deseo y necesidad se diluyen ahí y quienes están imposibilitados del ingreso, le desean y necesitan quizá con el mismo ahínco que cualquiera con el ingreso adecuado. Ante el deseo y la necesidad de obtenerlo, cualquiera buscará llegar a él por medios ilegales (el robo o el asalto).

Cuando me refiero a las pandillas transnacionales como comunidades que están fuera de la sociedad pero sin estarlo, es decir, que están dentro, inmersas en la dinámicas económicas y políticas de los Estados contemporáneos, quiero hacer patente que son expresión del funcionamiento del sistema de sociedad capitalista. Si asumimos que el actual es un capitalismo de consumo, caracterizado por el desplazamiento de la industria manufacturera a través de la flexibilización de la producción, la desproletarización que generó yacimientos de mano de obra poco calificada en latitudes lejanas a los centros metropolitanos, creando poblaciones de poca o nula importancia política y económica y sus consecuentes espacios de contención poblacional (dinámicas de aislamiento social y culturas particulares, cfr. Bourgois, 2010; Wacquant, 2007), significa que el desequilibrio del mercado de trabajo: de la industria a la tercerización de la economía, el retroceso de las políticas públicas de bienestar (Estado de bienestar), la aparición de economías ilegales ante la desaparición de economías a escala, el libre mercado, son los elementos que permiten el florecimiento de lugares sociales/comunitarios cuyo objetivo es permitir la supervivencia en los espacios hostiles. Las zonas consideradas depósitos de pobres son abandonadas por la economía y la política sin grandes costos, la

estigmatización territorial produce sociófugas y desconfianza, lo que ocasiona el reforzamiento de la separación y segregación territorial y poblacional. Al interior de esos lugares abandonados, se minan las posibilidades de emprendimiento y acciones colectivas. En esos espacios yermos de capital social, las pandillas aparecen como opción de supervivencia. Ya sea por debilidad o por estrategia, los Estados refuerzan el aislamiento al comunicarse con estas poblaciones a través de sus instituciones punitivas: policía y cárcel, como herramientas de control poblacional. El aislamiento funciona en su cualidad inmunitaria. Sin embargo, como observa Esposito, el control eficaz lleva a la esterilidad y en los márgenes, a punto de la inanición, surgen nuevas producciones subjetivas, formas de vida, espantosas para el sistema de sociedad:

Como el Estado termina por equiparar en la obediencia forzada a esos mismos individuos que pretendía liberar, también todos los sistemas de verdad, si bien necesarios para corregir errores o supersticiones nocivas, crean nuevos bloques semánticos más opresivos, destinados a obstruir el flujo energético de la existencia. En definitiva, en ambos casos, la estabilidad y la duración garantizadas por los programas inmunitarios terminan por inhibir el desarrollo innovador que deberían estimular. Al impedir la posible disolución del organismo, detienen también su crecimiento, condenándolo a la estasis y la esterilidad (Esposito, 2006: 146).

El Estado penal puede considerarse una innovación inmunitaria en la medida que surge con fuerza en Estados con forma de gobierno democrático. No se trata de acciones totalitarias, sino de la exigencia al Estado por parte de la ciudadanía para protegerla de sus enemigos. Las condiciones del capitalismo de consumo generan delincuencia en diversas magnitudes, desde el ladrón de a pie, hasta organizaciones delincuenciales con objetivos económicos elevados. La maldición de ser pobre en una sociedad rica ante el consumo, pone a la violencia y la criminalidad, a menudo, como los únicos medios de que disponen los jóvenes de origen (des)proletario sin perspectivas de empleo, para adquirir el dinero y los bienes de consumo indispensables para acceder a una existencia socialmente reconocida. Sin embargo, al observar sólo desde esta plataforma, las acciones gubernamentales quedan incapacitadas para observar la riqueza que ofrece la creación de agrupaciones como las pandillas. Si hay un caso elocuente que ejemplifique lo anterior, es el caso salvadoreño, donde toda la actitud ha sido criminalizar, al punto de que se ha considerado a estos grupos como organizaciones terroristas, llevándolas un nivel arriba en la lista de los enemigos de la sociedad, intensificando su exclusión y favoreciendo actividades de exterminio. Como dice Esposito, llevando muerte a la muerte, con una intención de darle vida al cuerpo de la sociedad, como si los jóvenes pandilleros no estuvieran inscritos en esa corporalidad:

Como todo procedimiento de inmunización médica, introduce en el cuerpo social un núcleo antigénico destinado a activar los

anticuerpos protectores. Pero, al proceder de este modo, infecta preventivamente el organismo, debilitando sus fuerzas primigenias. Así, pone en riesgo de muerte aquello que pretende mantener con vida: usa la vida contra la vida y controla la muerte mediante la muerte. Es lo que hace el cura asceta, o el pastor de almas, con el rebaño enfermo (ibíd.: 147).

Sin embargo, las estrategias lanzadas para combatir el fenómeno de las pandillas transnacionales, que en la propia impronta de combatir tienen el fracaso como horizonte, han generado mutaciones en estos grupos, reestratificaciones forzadas las he llamado en otro lugar (Moreno y Sánchez, 2012), pasibles de considerarse un contrapoder, éste puede también observarse como una animalización divergente: chacales, no corderos, para pensar en el fin de la Historia a la Alexandre Kojève, según analiza Giorgio Agamben (2006), contrapoder de un lazo comunitario que hace violencia a la sociedad. Un contrapoder sin bandera política, sin ideología política, pero que es cuerpo y si “sólo hay política de los cuerpos, *sobre* los cuerpos, *a través* de los cuerpos. En este sentido puede afirmarse que la fisiología –en Nietzsche, nunca separada de la psicología– es la materia misma de la política, su cuerpo palpitante” (Esposito, 2006: 134), el cuerpo comunitario constituido por los jóvenes pandilleros hace una política mediante ejercicio de contrapoder.

3. Las pandillas transnacionales frente al resto de la sociedad (a manera de conclusión)

La pandilla se convierte en eje de socialidad e, incluso, de socialización y jerarquización organizativa de diversos espacios, regresando cierto aire de lugar a los espacios abandonados. Juan José Martínez (2013) lo observa en su etnografía realizada en una colonia de San Salvador territorializada por la Mara Salvatrucha 13, ahí la vida cotidiana está normada por las actividades de la pandilla y las rutinas impuestas por la guerra fratricida que lleva a cabo contra la Pandilla 18. Se imponen juicios, se cuadrícula el espacio y el tiempo.

Una de mis informantes en El Salvador ha trabajado el fenómeno desde la trinchera de la sociedad civil apenas iniciaba su explosión en la segunda mitad de los noventa, a través de su dicho puede observarse cómo las pandillas se han convertido en un poder de “ordenamiento” en las colonias y barrios que territorializan. Las extorsiones son una especie de impuestos que los pandilleros cobran y a cambio “defienden” el barrio de los ataques de la pandilla rival o de otros delincuentes. Sin embargo, esto se logra con violencia y los civiles se han convertido en blanco para amedrentar a los rivales. Y aunque hay una figura policiaca para denunciar casos de extorsión, la gente no confía mucho en la policía (quizá confíen más en los pandilleros o, al sentirlos tan cerca, sepan que es más seguro estar de su lado). Este gobierno va desde la capacidad de imponer toques de queda hasta paros comerciales y convertirse en una policía paralela, es decir, construir una paralegalidad (en el sentido de Rossana

Reguillo⁴) efectiva y, a veces, cruel. Mi informante cuenta un par de situaciones que permiten visualizar esto: “una señora, mamá e un cipote dijo, en una reunión. Si este muchacho sigue portándose mal lo voy a llevar al pandillero para que lo corrija” (Anónimo, comunicación personal, 28 de noviembre de 2013). La casa *distroyer*⁵ de las comunidades se convierte en punto de referencia y lugar desde donde se pueden tomar decisiones, como el caso de la fiesta del maíz. En una comunidad se preparaban para ella, desde tiempo atrás, pero los pandilleros evitaron se realizara porque estaban de luto. Para mi informante las relaciones de poder entre pandilleros y civiles en las comunidades, se definen por el poder que le ha dado la gente a la pandilla, lo que considera es parte del problema y es preciso “que las comunidades se empoderen, que no permitan eso. Si están de luto, bueno, sí, que les digan que están de su lado, pero que harán la fiesta que ha llevado su tiempo de preparación” (ibíd.). Lo cual es difícil, pues hasta las empresas privadas entran en el juego, como el caso de las antenas para señal de telefonía celular, una empresa no había colocado los dispositivos en cierta comunidad porque “no le habían pedido permiso a los pandilleros” (ibíd.). En este sentido, la pandilla es contrapoder en cuanto, como observa Esposito siguiendo a Nietzsche, el cuerpo como conflicto impone una política que no precisa de ideología, sino sólo la presencia para empujar, desde sí y hacia el resto de la sociedad:

Lucha fuera de sí, con los demás cuerpos, pero también dentro de sí, como conflicto irrefrenable entre sus componentes orgánicos. Antes de ser en-sí, el cuerpo es siempre en contra, incluso de sí mismo [...] Porque el cuerpo, en su continua inestabilidad, no es sino el resultado, siempre provisional, del conflicto de las fuerzas que lo constituyen [...] Desde nuestra perspectiva, importa destacar que Nietzsche derivó de estos el doble principio de que el cuerpo es producto de determinadas fuerzas y esas fuerzas siempre están en potencial conflicto entre sí. El cuerpo no es res extensa, sustancia, materia, sino el lugar material de ese conflicto y de las condiciones de prevalencia y sujeción, jerarquía y resistencia, que este va determinando en cada caso (Esposito, 2006: 134-135).

La deriva comunitaria pandillera se opone como cuerpo de cuerpos, como colectivo, al cuerpo individual social, a la socialización moderna, esto porque es distorsión de la subjetividad moderna, esférica, es decir, sentenciada a la

⁴ Rossana Reguillo explica que: “La compensación de un vacío, de una ausencia y de una crisis de sentido. Dicho de otro modo, a través de estas continuas escenificaciones se hace visible el desgaste de los símbolos del orden instituido, mientras los actores del narco se van mostrando capaces de generar sus propios símbolos. Tales símbolos no se explican desde la mera oposición legalidad-ilegalidad. Por ello propongo abrir un tercer espacio analítico: la paralegalidad, que emerge justo en la zona fronteriza abierta por las violencias. No es un orden ilegal lo que aquí se genera, sino un orden paralelo que construye sus propios códigos, normas y rituales. Al ignorar olímpicamente a las instituciones y al contrato social, la paralegalidad se constituye en un desafío mayor que la ilegalidad” (Reguillo, 2008: 22).

⁵ Lugar tomado por los pandilleros para reunirse, muchas veces una casa abandonada o espacio público, como en el caso de Ver, oír y callar, que se trata de un Centro Juvenil auspiciado por una organización civil-religiosa.

indistinción del deseo-necesidad imperante en el medio ambiente del mercado y el consumo, pero constituida a partir de la apertura subjetiva, a la subjetividad abierta que endeuda a los pandilleros y les hace llevar la carga, ya sea de los números o las letras de su nombre de Barrio, lugar social/comunitario sin espacio geográfico sostenido por el territorio.

En el cuerpo no existe soberanía –dominio integral del uno-, ni igualdad entre los muchos, en perenne afán de superarse unos a otros. La ininterrumpida polémica de Nietzsche con la filosofía política moderna tiene que ver con este presupuesto: si la batalla dentro del cuerpo individual es de por sí infinita; si, por lo tanto, los cuerpos no pueden sustraerse al principio de la lucha, porque la lucha es la forma misma de la vida, ¿cómo podría plasmarse ese orden que condiciona la supervivencia de los súbditos a la neutralización del conflicto? Lo que condena a la concepción política moderna a la impracticabilidad es, precisamente, esta escisión entre vida y conflicto: la idea de conservar la vida mediante la abolición del conflicto (ibíd.: 136).

La pandilla es conflicto, es el conflicto la que le vertebra y de donde expele sangre y sufrimiento hacia adentro y hacia el resto de la sociedad. El Estado, en su afán inmunitario que es, ante todo, penal y criminalizante, al atacarla con pura fuerza letal, maximiza la capacidad mortífera de los pandilleros, intenta aterrorizarlos sin reconocer que el miedo, la angustia y el terror funcionan desde siempre como cemento de unión colectiva, como vía para la construcción del cuerpo colectivo, agazapado en sí mismo en la redefinición subjetiva de cada pandillero abierto a su homeboy, a su perrito⁶, su hermano.

Si bien la pandilla se convierte, en muchas ocasiones, en la única forma de supervivencia en los espacios despojados de capital social, como ya se argumentó, no es esa la razón principal de su constitución, sino el acceso a fuentes de poder, respeto y dignidad negados por la sociedad. Es en el lugar social/comunitario donde esta trascendencia a la pura supervivencia en un medio hostil se configura como fortaleza de las pandillas.

La conservación no sólo es secundaria respecto de la voluntad de poder, de la cual deriva, sino que está en latente contradicción con ella. Y esto se debe a que la potenciación del organismo vital no admite límites, fronteras, barreras de contención, sino que, por el contrario, constantemente se tiende a superarlos, rebasarlos, transgredirlos (ibíd.: 139).

Se puede pensar en un sujeto por sujeción, un sujeto explosivo que se abre al otro al estallar y los resultados del estruendo son la coagulación de un cuerpo colectivo cuya principal fuerza y voluntad de vida está en la de superar la individualidad, sin negarla del todo, sino accediendo a la existencia en un lugar social/comunitario altamente corrosivo y peligroso para el cuerpo de la sociedad que reacciona inmunitariamente hasta escalar a lo autoinmunitario,

⁶ Manera cariñosa que usan los pandilleros para referirse a otro miembro, denotando mayor cercanía con él.

cancelando aquella soberanía inscrita en cada cuerpo indiviso ostensible en la ciudadanía, con el fin de obtener seguridad y disminuir el miedo.

La pandilla, en un juego de paradojas, pues se cierra al resto de la sociedad para permitir la apertura de los sujetos endeudados, es la exterioridad de una experiencia límite, vivida por miles de jóvenes centroamericanos (y también en el resto de América y otros continentes) como único marco para experimentar desde los márgenes cuando el trabajo es precario o inexistente y las posibilidades de supervivencia son extremas, experiencia límite, desde la migración hasta la inmersión en el colectivo pandillero, experiencia límite de la prisión, el hospital y la muerte:

Quando uno hace el pacto con la pandilla, men, estamos conscientes de que tarde o temprano va a llegar alguien que te apague la luz y que ya no vas a ver un día más. Simplemente va a llegar el momento. Estamos conscientes de que son tres cosas: hospital, cárcel y cementerio. Las tres cosas nos van a llegar. Un determinado momento te va a tocar. Y no sabemos cómo. Te pueden matar a pedazos, a balazos o todo explotado, no sé por dónde, pero va a llegar el momento y de eso estamos conscientes y es un riesgo que lo estamos tomando y que así va a ser y lo vamos arriesgar hasta donde llegue (Anónimo, comunicación personal, 23 de junio de 2009).

La vitalidad al límite. La experiencia límite, en clave supervivencia, implica la apuesta del todo o nada, de echar el cuerpo hacia delante, de ponerlo como arma, artilugio, potencia, fuerza bélica y único recurso. En ese sentido, la vida se apuesta para vivir, para gozar de la experiencia, de la posibilidad de trocar el desarrollo personal por una experiencia límite que termina en la cárcel, el panteón, el hospital o las vías ferroviarias.

Empero, si la vida se impulsa fuera de sí, o introduce en sí su propio afuera, entonces, para afirmarse debe incesantemente alterarse y, por lo tanto, negarse en cuanto tal. Su realización plena coincide con un proceso de extraversión, o exteriorización, destinado a arrastrarla hasta ponerla en contacto con su propio «no». Hace de ella algo que no es simplemente vida; ni sólo vida ni vida sola, sino, a la vez, más que la vida y otro de la vida: justamente no vida, si por «vida» se entiende algo estable que permanece en sustancia igual a sí mismo (Esposito, 2006: 140).

En el brinco hay una evolución a partir del exceso, impulsado por un déficit, es la vida buscando ejercer su voluntad de poder. La vida entendida en su dimensión trágica, como ese tránsito hacia la muerte. Imposible de evitar y que es oportunidad de algo, de vivir, de vacilar, de matar antes de morir. La apertura del sujeto hacia el otro, hacia quien se dona el cuerpo y la vida, hacia el barrio, el no sujeto.

La pandilla es espantosa debido a lo que he llamado neocarcaísmos, siguiendo los pasos de Michel Maffesoli (2004, 2005). El juego con el prefijo trata de situar en la posmodernidad la aparición de situaciones “salvajes” en su sentido opositor a lo civilizado. La individualidad, como hecho consumado de civilización, se excede en animalidad

(la jauría de chacales) en lugar de virar hacia la animalidad civilizada (el rebaño). Este acceso a la animalidad tiene un tinte biológico o, si se quiere, zoológico de la forma de vida humana. Como dice Esposito, “Dado que el hombre está ligado a un infranqueable sistema de determinación biológica, bien se lo puede reconducir a su matriz animal” (Esposito, 2006: 159). En ambos sentidos (el de jauría o rebaño), el juego está en la subjetividad esperada por el sistema de sociedad y las imposibilidades que su funcionamiento impone a enormes contingentes poblacionales, en el centro queda el rebaño, rodeado por jaurías enfrentadas entre sí, corroyendo aquella situación “de la que erróneamente considera haberse emancipado [el hombre] sobre la base de esa distorsión, o perversión, que llamamos civilización, y ni ha sido más que una continua degeneración” (ibíd.). La pandilla, como neoarcaísmo, más que jauría de lobos, responde a una necesidad (otra vez la indistinción entre deseo y necesidad) de ingresar al consumo, pero revestida con el cuerpo colectivo y la subjetividad abierta en el interior del grupo. Vista desde el centro, más que jauría, se convierte en peligro biológico. Es decir, a pesar de que las acciones del Estado lleguen a ser tan burdas como permitir ejecuciones extrajudiciales, desde las declaraciones del gobierno en 2015 sobre una guerra frontal a las pandillas, dejando a la policía, grupos especiales y ejército carta abierta para “reaccionar” ante los jóvenes pandilleros.

Valga como ejemplo lo sucedido el 26 de marzo de 2015, cuando siete hombres y una mujer murieron bajo fuego de la Policía Nacional Civil (PNC) y el Grupo de Reacción Policial (GRP). La versión oficial fue que eran integrantes de la Mara Salvatrucha 13 y que murieron al intercambiar disparos con los policías, que los agentes se limitaron a repeler el ataque. Sin embargo, la reconstrucción que hizo el sitio elfaro.net desmiente dicha versión, y la equipara a “conceptos como ‘masacre’, ‘ejecuciones sumarias’ y ‘montaje’” (Valencia, Martínez y Valencia, 2015). De los asesinados, siete sí eran miembros de la MS13, uno no. Los jóvenes habían llegado a una finca buscando resguardo, por supuesto, tanto de la policía como de la pandilla adversaria. Se hicieron asiduos al lugar y todo deja ver que el operativo fue una masacre, sin más. El octavo occiso era un joven que vivía en la finca, no era miembro ni simpatizante de la Mara, se convirtió en blanco sólo por estar cerca de los mareros. La principal estrategia gubernamental de enfrentamiento al fenómeno es a través de la legislación descuidadizante, la conversión de esos animales peligrosos en entidades infecciosas, en parásitos, bacterias o virus a los cuales debe eliminarse sin mayor especulación. Se diseña así un proceso biopolítico, capaz de llevar la muerte a su posición de hacer vivir, como si esto fuera posible.

La criminalización y su efecto de reestratificación forzada, si bien produjo mutaciones en las pandillas convirtiéndolas en agrupaciones más violentas y, por ende, más confrontadas a las fuerzas de seguridad y al resto de la sociedad, esto no las ha minado, las fortalece de una manera, para decirlo con

Nietzsche, vital en el riesgo, en el donar la vida a la pandilla. Como observa Juan José Martínez, lo vital en las pandillas, por más estructuras que se hayan dado como efecto de la reestratificación forzada, sigue siendo la atroz vitalidad de la guerra:

La lógica de esta guerra se va abriendo poco a poco. Con cada anécdota, con cada acción de unos y reacción de los otros parece revelar su secreto. Cada día permite ver más hacia su interior y descubrir que para estos jóvenes el honor está en la barbarie; la valentía, en el sacrificio, y que sólo la «causa» como le llaman a la guerra, hace que la vida valga la pena. Por esa causa inventada, como todas las causas, un ejército de jovencitos se mata con sus enemigos espejo y pone en aprietos a las sociedades de toda una región (Martínez, 2013: 59).

Esta vitalidad bélica no deja fuera a los más viejos. En la tregua⁷, los sujetos más débiles buscaron otra vía, los calmados, los viejos, los cansados, los supervivientes al eterno trajín de la muerte pensaron una vía distinta para sus homies y para ellos mismos. Desde el Estado, soterradamente se pensó que sería posible, pero el experimento no duró y el futuro agrega a la guerra de estos jóvenes entre sí, al Estado declarando la guerra a sus jóvenes miembros de pandilla, diluyendo cualquier otra cualidad en esos cuerpos. Se augura mayor violencia, porque el Estado, como garante de la forma ciudadana como única legítima y legal para hacer funcionar la maquinaria social y el engranaje económico-político, es incapaz de buscar otra solución, simplemente no está en su horizonte de acción permitir la operación de derivas comunitarias. No quiere otra vía, no puede considerarla, le causa espanto buscar las potencias sociales de las pandillas más allá de la violencia. Porque si, como he venido argumentando, la pandilla es un lugar social/comunitario, esto significa que su oferta a los jóvenes sobrepasa a lo ofrecido por la sociedad y, entonces, en lugar de “combatirlas”, “destruirlas”, buscar y comprender qué y cómo funcionan como alternativa de vida para miles de jóvenes, se convierte en una necesidad política y social extrema. También nos habla de un devenir de lo humano, de la producción de otras formas de enlazamiento, pues, como observa Esposito:

En Nietzsche, la donación no es apertura al otro hombre, sino, acaso, a lo otro del hombre, o respecto del hombre. Es la alteración de esa autopertenencia que una tradición humanística, en modo alguno agotada, atribuyó al hombre como la más propia de sus propiedades esenciales. En contra de ella, la obra nietzscheana nos recuerda que el hombre no es todavía, ya no es, nunca es, lo que considera ser. Su ser está más allá –o más acá– de su identidad consigo mismo. No es siquiera un «ser» en cuanto tal, sino un devenir que lleva dentro de sí, a la vez, las huellas de un pasado diferente y la prefiguración de un futuro inédito (Esposito, 2006: 170).

⁷ En marzo de 2012 la Pandilla 18 y la Mara Salvatrucha 13 pactaron una tregua. En este proceso se implicaron miembros de la sociedad civil, mientras que el gobierno aclaró no haber tomado parte. Dicha tregua duró hasta principios de 2014.

Sin embargo, en su afán inmunitario, el Estado sólo consigue acidificar el contrapoder de las pandillas, haciendo de eso nuevo algo abrumador y espantoso. ¿Cuál será el futuro de las pandillas transnacionales según el modelo de acción estatal visto en El Salvador? Ese futuro del que habla Esposito en la capacidad de una subjetividad donada y donante en y hacia el colectivo, en el caso que nos ocupa, según las características actuales, sugiere la intensificación de una guerra civil de baja intensidad, donde los frentes carecen de ideología política y sólo les motiva, a unos, los pandilleros, la supervivencia, a otros, al gobierno, a los civiles, la destrucción de esa entidad parasita espantosa.

Referencias

Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

Bourgois, Philippe. *En busca de respeto. Vendiendo crack en el Harlem* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2010).

Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, Monte Avila.

Deleuze, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires, Cactus.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid, Trotta.

ESPOSITO, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu.

Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, M. (2001). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI.

Freud, S. (2005). *Tótem y tabú. En Obras Completas Tomo II*. Buenos Aires, El Ateneo.

Locke, J. (2004). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid, Alianza Editorial.

Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México, Siglo XXI.

Maffesoli, M. (2005). *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires, Paidós.

Martínez, J. J. (2013). *Ver, oír, callar. En las profundidades de una pandilla salvadoreña*. San Salvador, El Salvador, Aura.

Moreno, H. C. (2011). “La Mara como ejercicio de contrapoder”, en Mauro Cerbino, (coord.). *Más allá de las pandillas: violencias, juventudes y resistencias en el mundo globalizado*. Volumen I. Quito, Ecuador, FLACSO.

Moreno, H. C. (2012). “Pandillas transnacionales: mercancías para el mercado político de la criminalización”. *Revista Metapolítica* 76.

Moreno, H. C. (2013). “El declive del control. Las pandillas transnacionales como (des)bordamientos a la seguridad” en Ocampo, A. R., Covarrubias, I., y Cruz Revueltas, J. C. (coords.). *Estado, seguridad pública y criminalidades. Debates recientes*. Sinaloa, México, Universidad Autónoma de Sinaloa/Publicaciones Cruz O.

Moreno, H. C. (2014). “La deriva comunitaria de las pandillas transnacionales: producción de lugar social /comunitario”. *Revista Doxa Digital*, 8.

Moreno, H. C. (2014). *Pandillas transnacionales en El Salvador y Ecuador: criminalización versus integración*. Buenos Aires, CLACSO.

Moreno, H. C. y Sánchez, M. (2012). “Pandilla 18 y Mara Salvatrucha 13: violencia y descuidadización”. *Revista CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad* 22.

Nietzsche, F. (2002). *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza Editorial.

Reguillo, R. (2008). “Las múltiples fronteras de la violencia: jóvenes latinoamericanos entre la precarización y el desencanto”. *Revista Pensamiento Iberoamericano* 3.

Valencia, R., Martínez, O., y Valencia, D. (2015). “La Policía masacró en la finca San Blas”, *elfaro.net*, Sección Sala Negra [Consultado en línea: 12 de diciembre de 2015]. Disponible en <http://www.salanegra.elfaro.net/es/201507/cronicas/17205/La-Polic%C3%ADa-masacr%C3%B3-en-la-finca-San-Blas.htm>

Wacquant, L. (2007). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires, Siglo XXI.