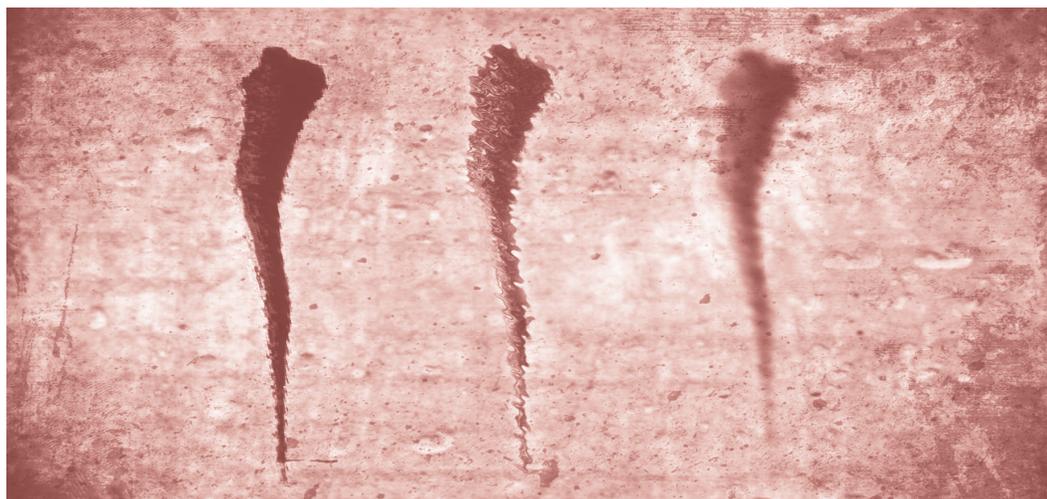


Colección

Las juventudes argentinas hoy:
tendencias, perspectivas, debates

Todos duros. Hijos del neoliberalismo



Claves de las relaciones entre jóvenes,
afectos y subjetividad corporal en
los consumos de drogas

Daiana Bruzzone

DAIANA BRUZZONE

Todos duros. Hijos del neoliberalismo

Claves de las relaciones entre jóvenes, afectos
y subjetividad corporal en los consumos de drogas



Bruzzone, Daiana

Todos duros : hijos del neoliberalismo : claves de las relaciones entre jóvenes, afectos y subjetividad corporal en los consumos de drogas / Daiana Bruzzone. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Grupo Editor Universitario, 2020.

106 p. ; 21 x 15 cm.

ISBN 978-987-8308-26-5

1. Ensayo Sociológico. 2. Jóvenes. I. Título.

CDD 305.235

1ª edición: agosto 2020

Diseño, composición, armado: Silvia Ojeda

Diseño de tapa: GEU

Imagen de tapa: María Soledad Ireba

© 2020 by Grupo Editor Universitario
San Blas 5421, C1407FUQ - C.A.B.A.

ISBN: 978-987-8308-26-5

Queda hecho el depósito de ley 11.723

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el consentimiento previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

*A los jóvenes de esta investigación,
que aún sin saberlo ponen el cuerpo
para mostrarnos cuánto trabajo hay
pendiente para que el nuestro sea
un territorio más justo, libre y soberano.*

Índice

Presentación	9
Capítulo I	
Los cuerpos del paco	11
Capítulo II	
El mambo del paco, entre la vida y la muerte	41
Capítulo III	
Lo más profundo es la piel	77
Bibliografía	101
Datos de la autora	105

Presentación

Los contextos actuales nos permiten reconocer los modos en que las juventudes están poniendo sus cuerpos a diario en distintos ámbitos: hacen política, desde el amor y la alegría, proponen equidad, dicen no a las exigencias de los grandes poderes hegemónicos que no hacen más que robar la dignidad de los pueblos; inauguran nuevos tiempos/espacios para vivenciar el cuerpo en la red haciendo de lo virtual algo real, exigen el derecho a ser sus cuerpos en las luchas por las identidades de género y diversidad sexual.

Sin embargo, en esta oportunidad nos centraremos en la experiencia de esas otras y de esos otros jóvenes que están poniendo el cuerpo desde unas posiciones donde *“lo silenciado o lo diferente, que se manifiesta por vías oblicuas, desconcertantes, no importa tanto como recurso mágico para modificar el orden imperante sino como voz excluida que puede revelar algo del orden excluyente”* (García Canclini, 2004: 143). Son éstos unos cuerpos descuidados, los que aún siguen desempoderados, son los cuerpos del horror que cotidianamente nos arroja la razón neoliberal: los cuerpos duros del paco, los cuerpos desaparecidos, los cuerpos de las violencias.

Tenemos aquí una pregunta por la subjetividad corporal de los sectores juveniles consumidores de pasta base de cocaína (paco), que nos lleva hacia una serie de interrogantes que tienen que ver con las operaciones a través de las cuales las marcas de la cultura se hacen presente en los llamados “cuerpos del paco”. Esto es, de qué maneras tales consumos proponen ciertos modos de estar juntos o bien, formas de alterar un orden social. El cuerpo siempre se presenta como un capital único, especialmente para sectores subalternos, como son los jóvenes consumidores de paco de los sectores populares. Este cuerpo duro no parece ser uno que al que los consumos de drogas por sí solos puedan matarlo (o no del todo). Ahora bien, ¿por dónde atraviesan las resistencias o el

aguante a estos cuerpos del paco? ¿Qué sucede con la relación entre consumo de paco y masculinidad? ¿Qué pasa con los afectos en estas relaciones de consumo, en sus dimensiones emocionales y políticas?

Hablaremos aquí de la dureza como una afectividad que expresa las lógicas del orden social neoliberal revisando las articulaciones entre racionalidad y relaciones de poder que nos permite poner en cuestión las miradas extremas (tanto las románticas como las condenatorias) respecto de prácticas como las del consumo de paco que encuentran allí un conjunto de ambivalencias que se juegan entre disensos y resistencias, entre sobrevivencias y caminos sin salida. Nos proponemos, así, un desafío desde el campo de la comunicación que tiene que ver con el tratamiento de la dimensión política de las emociones como estrategia de indagación en los consumos contemporáneos. En este sentido nos preguntamos acerca de los modos en que las y los jóvenes pueden (re)inventarse en la experiencia del cuerpo, de los afectos, y con ello mutar los modos de estar juntos con los otros, en y con el mundo.

Los cuerpos del paco

Consumo de drogas como problema social

Para comprender de qué se tratan los consumos de drogas en jóvenes de nuestra región es preciso señalar algunas ideas que nos permiten cristalizar de qué hablamos cuando nos referimos a los consumos problemáticos. Para comenzar debemos señalar que no existe una problemática social que sea “natural;”; por el contrario, los problemas sociales son construcciones que implican una serie de supuestos respecto de qué/quién implica un problema y en función de ello se establecen unas posibles soluciones (Martín-Criado, 2005).

La tarea de cuestionar la idea de “la problemática de la drogadicción” y de revisar las estigmatizaciones y estereotipos de los usuarios de drogas (así como los prejuicios acerca de las mismas fuertemente presentes en el imaginario social y en los discursos que públicamente circulan en torno a la práctica del consumo de sustancias ilegales) es nuestro punto de partida para analizar cuáles son los sentidos construidos por los jóvenes en relación a sus prácticas de consumo de drogas.

Pensar la cuestión de las drogas tiene como primer desafío indagar en la inmensa diversidad de sustancias, de los usos y de consumos que distintos actores sociales inscriben en sus prácticas cotidianas, así como también, tomar en cuenta los contextos históricos-políticos-sociales que enmarcan el desarrollo de las mismas. De esta manera, sucesos como el proceso de expansión las industrias químicas y farmacéuticas que, no inocentemente, dan lugar al prohibicionismo y al narcotráfico, son claves para comprender la circulación de drogas, las funciones terapéuticas y culturales, las legalidades y las ilegalidades en torno a ciertos consumos.

La criminalización del consumo es iniciada a principios del siglo pasado con el control del opio en Filipinas y durante la Primera Guerra Mundial en Europa a través de convenios internacionales y mercantiles que dan lugar a la criminalización de los consumidores. Sumada a la estigmatización de los usuarios y la creación de un mercado informal, la denominada “guerra contra las drogas”, encabezada primordialmente por Estados Unidos y la Organización de Naciones Unidas –ONU–, constituye un sistema de control social que construye un chivo expiatorio a partir de la figura del drogadicto (Romaní, 1999). Vale decir que, paradójicamente, Norteamérica es el país que se caracteriza por ser una de las sociedades más demandantes de sustancias psicoactivas, para una sociedad desarrollada con altos niveles de consumo, en los que las drogas sirven tanto para mantenerse alerta e incrementar la productividad como para la recreación, sobre todo en los sectores más acomodados.

Los consumos de sustancias que se venden, se compran, circulan, van y vienen a través de mercados informales, y fundamentalmente los que se ligan a las prácticas juveniles, emergen en el campo de lo social como problemáticas constituidas alrededor de intereses políticos y económicos –en el marco de una sociedad adultocentrista que así lo instituye–, sosteniéndose, en Argentina, a partir de las dimensiones de la salud y de la ley.

El estudio realizado por Ana Clara Camarotti (2007) resulta un abordaje importante en nuestro recorrido ya que allí la autora establece la relación entre jóvenes y el consumo de drogas a partir de las diferentes etapas en la incorporación de nuevas sustancias en Argentina. Su indagación se basa en la importancia que adquieren los jóvenes en tanto “público primordial” al que se dirigen las nuevas sustancias, legales e ilegales. A partir de allí, este trabajo nos permite conocer cuatro etapas: 1) la primera de ellas se sitúa entre los años 1968 y 1975, donde la marihuana es la droga preponderante y adquiere un símbolo de rebelión; 2) la segunda etapa ubicada entre 1976 y 1982 da cuenta de la diversificación de las drogas, donde prevalece entre los jóvenes el consumo de fármacos (pastillas, jarabe, etc.), derivados del opio, marihuana y sal de anfetamina; es en este momento cuando emerge fuertemente la asociación entre consumo de drogas y un grave problema social; 3) la tercera etapa, que abarca los años de 1983 a 1991, es caracterizada por las llamadas “drogas duras”; aquí el discurso de la Iglesia cobra un importante rol presentando al consumo de drogas (junto al divorcio,

el aborto, la violencia, la prostitución y la subversión) como uno de los nuevos males que la sociedad debía enfrentar. Cabe destacar en este apartado un hecho a partir del que se gesta la próxima etapa que tiene que ver con el aumento del consumo de cocaína durante el regreso de la democracia: esta sustancia comienza a ser consumida en todos los niveles sociales, y sobre todo por hombres más que por mujeres.

Ya entrada la cuarta y última etapa, situada entre 1992 y 2004, pueden reconocerse en nuestro país tres acontecimientos que ofrecen elementos importantísimos para entender el consumo de drogas a partir de los '90: a) la aparición del HIV/Sida y hepatitis C; b) la incorporación de programas de reducción de daños; c) el consumo recreativo de drogas. Sobre todo este último punto da cuenta de la consolidación de un nuevo tipo de consumo, con la particularidad, por un lado de ser recreativo y permitir la experimentación especialmente en jóvenes de clases acomodadas y niveles de instrucción más altos (“drogas de síntesis”: éxtasis, popper, ketamina y anfetamina en polvo); y por otro lado, el incremento del consumo de drogas por vía venosa con fuerte asociación *droga-delito* entre los jóvenes urbanos de niveles socioeconómicos más bajos (“drogas baratas y de mala calidad”: pasta base, el paco, los pegamentos, etc.).

Para ahondar en esta cuarta etapa y en el tema que nos ocupa: el consumo de pasta base de cocaína en jóvenes de sectores populares, el trabajo “Sujetar por la herida” de María Epele (2004) es una lectura obligada. La autora se refiere allí a las prácticas cotidianas relacionadas a la utilización de drogas en marcos sociales signados por la pobreza, la desigualdad, la marginación, las violencias y la incertidumbre, y propone que dichas prácticas nos hablan del desmantelamiento de las subjetividades, como así también de la imposición de estrategias que accionan en función de la reparación de esas redes sociales rasgadas. De este modo es que operan las prácticas vinculadas a los distintos modos de usar y consumir drogas: mediante la catarsis, la sublimación, la anestesia, el control del placer, la reconstitución subjetiva y la reconexión social; intentando reparar, compensar y aliviar la situación antes descripta.

De esta forma, abordar las prácticas de consumo es a la misma vez reconocer que estamos hablando de procesos sumamente complejos vinculados a transformaciones sociales y estructurales producidas por las políticas neoliberales (Epele, 2004). Así entendidos, los distintos modos de uso y consumo de drogas de los jóvenes de los sectores vul-

nerables, lejos de ser comprendidos como comportamientos autodestructivos, son consumos que afirman una identidad.

Veamos, si el consumo de drogas puede ser pensado como una práctica en la que se configura una “reparación” del daño social (ante la marginalización y la carencia de oportunidades), entonces este consumo construye, performa, las subjetividades de los jóvenes consumidores. Sin embargo, es preciso señalar que no posible pensar unidireccionalmente en que los consumos de drogas de por sí recomponen o sanan las heridas sociales. Por esta razón, desde aquí nos preguntamos por cuánto de reparación o de disenso existe en la práctica de consumo de pasta base de cocaína y cuánto de dicha práctica expresa una clara correspondencia con la reproducción de las lógicas más dominantes del capital neoliberal.

El consumo de pasta base de cocaína por parte de jóvenes de sectores populares emerge como un problema social que puede ser abordado a partir de diferentes modelos de análisis. Algunos modelos o paradigmas presentan a estos jóvenes desde el discurso de la criminalización (el uso de sustancias ilegales los convierte en delincuentes), mientras otras posturas los presentan como enfermos (a los que se debe tratar y curar de su adicción).

Desviados, delincuentes y/o enfermos: ambas consideraciones se fundamentan en los dos modelos básicos de definición de las drogas que se originan a partir de concebirlas desde el paradigma penal y desde los dispositivos médicos, y cuyos relatos indican la presencia de unos jóvenes cuando no víctimas, victimarios. Sin embargo, existe un tercer modelo denominado sociocultural que se articula con los recién mencionados, que comprende al problema de la drogadicción a través de tres factores constitutivos del mismo que son la sustancia, el individuo y su contexto (Romaní, 1999). Parándonos desde este paradigma es que recorreremos nuestro análisis para escuchar/comprender qué es lo que expresan, lo que narran, lo que gritan los cuerpos de los jóvenes consumidores de pasta base de cocaína.

El barrio (in)corporado

—*“Ustedes son los chicos de La Plata”*, nos dijo Cristian con tono de saber de antemano la respuesta y acercándose, pero manteniendo cier-

ta distancia como quien ve algo que reconoce, sabe que no implica peligro aunque tampoco merece su confianza. Cristian estaba encargado de buscarnos en la estación de trenes de Ezpeleta y llevarnos hasta su barrio, llamado La Esperanza. Hacía unos días, por teléfono, habíamos acordado el encuentro con Bruno, el referente del comedor del barrio, quien nos adelantó que su sobrino iría hasta allí por nosotros y luego nos presentaría a otros jóvenes que, como él, consumen o habían consumido pasta base de cocaína.

Hasta aquí no teníamos forma de conocernos, no nos habíamos dado ninguna pista que facilitara la reunión, como sucede a menudo con las citas a ciegas. Corría diciembre de 2008 y el uso de las redes sociales para el espionaje doméstico todavía no era una práctica en boga, ni siquiera teníamos celulares conectados a Internet y Facebook apenas comenzaba a ser furor por estas latitudes. Entonces, Cristian nos dijo que era obvio que a quienes esperaba éramos nosotros porque nos veíamos diferentes al resto de los que bajaron del tren en ese momento. Primer indicio, según él: llegamos a la estación y es cierto que a diferencia de los demás —que una vez allí seguían su recorrido— nosotros nos movíamos lento buscando con la mirada a quien no conocíamos. Segundo indicio: nuestros atuendos no eran necesariamente distintos —íbamos de remera, pantalón y zapatillas—, pero algo en el modo de llevarlo le avisaba a Cristian que veníamos de otro lugar.

Son los modos de vestir, pero también de situar el cuerpo, de moverlo, de gesticular e incluso de hablar los que nos indican cuán cómodos, curiosos, concededores o temerosos estamos en determinados contextos. Es decir, cuánto nos identificamos o no con una situación es posible de leerse en nuestras corporalidades donde se encarnan los sentidos de pertenencia, de extrañamiento y que, allí donde algo se evidencia distinto o incomprensible nos sitúan en los límites de la comunicación y los desafíos del encuentro.

Apenas salimos de la estación usamos un coche que tras aproximados diez minutos en los que casi no hablamos nos dejaría en la entrada del barrio. Los coches allí —como en muchas otras partes del mundo— funcionan como un medio de transporte público: hay lugar para cuatro personas, que abonan un precio fijo cada una y los lleva hasta la entrada de los barrios que están a unos pocos kilómetros de la estación. La mayoría de estos vehículos son viejos modelos: los hay de los '70, '80, '90 y

aunque no portan ninguna señalización acerca del servicio que prestan, son claramente identificables para los habitantes del barrio.

Como los coches de décadas anteriores –que a simple vista funcionan sin mayores cuidados– en la vida de los barrios más humildes de Ezpeleta aún son fuertes las marcas de la razón neoliberal: la sensación y la vivencia de la precariedad atraviesa los días, las historias, los sujetos, las relaciones. Estos coches llegan hasta donde finaliza el asfalto, durante el viaje el paisaje recorrido viste casas construidas con ladrillo, muchas pintadas y bajas en su mayoría, y vemos algunos comercios que se continúan hasta la entrada del barrio La Esperanza. A su interior, ya en el barrio, casi todas las calles son de tierra, disminuyen las casas pintadas, los comercios se hacen más pequeños –como kioscos, almacenes, etc.– a medida que la capacidad de consumo de la población va disminuyendo. Más adentro, pueden divisarse construcciones prefabricadas –algunas revestidas de cemento, otras, no–, viviendas levantadas con chapas y extensiones de tierra aún sin habitar que completan el paisaje.

El barrio carece de la suficiente presencia de aquellas instituciones estatales que modelan a las poblaciones de las ciudades, como jardines de infantes, escuelas, policía y hospitales. Sí existen y con mucha legitimidad entre los habitantes las iglesias –sobre todo evangélicas– así como también comedores barriales o copas de leche, donde se entretejen los principales lazos de sociabilidad y solidaridad. Trabajadores precarizados o desocupados constituyen la mayor parte de la población económicamente activa del lugar. Allí, Bruno –referente de un movimiento de trabajadores desocupados– coordina un comedor improvisado en su propiedad con un horno de barro donde algunas mujeres cocinan para los chicos del barrio, además de mantener limpio el espacio y la mesa larga en la que se sirve la comida.

Son varias las problemáticas que preocupan a los referentes y a las madres del barrio, éstas van desde el acceso a planes de trabajo, a una vivienda digna, al mejoramiento estructural de la zona (como asfalto, cloacas, centros de salud, escuelas y jardines) hasta la inseguridad. Pero una de las mayores inquietudes en La Esperanza tiene que ver con los niños, jóvenes y adolescentes, especialmente aquellas vinculadas a la desnutrición infantil y a la falta de espacios de recreación colectivos que evitarían tanto la marginación como el consumo de drogas y alcohol por parte de los jóvenes. Y es que, según nos dicen, para las madres y los referentes del barrio estas falencias son unos “modus operandi” de

los poderes hegemónicos para evitar que los jóvenes generen opiniones propias o miradas críticas acerca de su realidad.

En nuestras visitas, a la hora de la siesta, La Esperanza parece un sitio tranquilo, de escasa circulación, de fondo se puede escuchar alguna radio FM que sale del interior de alguna casa. Allí hay casas, unas hechas con material, otras prefabricadas –algunas recubiertas de cemento, otras no– y hay, además asentamientos emergentes en los terrenos baldíos de alrededor que juntos configuran un barrio donde la arquitectura no se destaca tanto por el orden, sino más bien por la improvisación del hábitat. Es en los descampados o terrenos baldíos y en las esquinas (del barrio y de la villa) donde los jóvenes consumidores de pasta base encuentran mayoritariamente un tiempo y espacio donde pasan sus días.

A diferencia de La Esperanza, en nuestra visita en la villa 31 Bis vemos que el tránsito de personas es permanente y las conversaciones, las músicas y radios se cruzan a uno y otro lado de la calle, que en realidad son –como dicen sus habitantes– los pasillos. Sucede que la villa está pegada a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires –no hace falta tomar un tren para llegar hasta allí–, cuyo ritmo es extremadamente acelerado. A su vez, la población asentada en los pasillos de la villa es mayor a la que habita en el barrio. Aquí, cerca de una de las entradas a la villa funciona un taller de un movimiento de trabajadores desocupados, donde además de cursos de alfabetización se trabaja con los vecinos acerca de las problemáticas del lugar. Las reuniones se dan en un galpón construido con los materiales que se destacan en la estética del lugar, algo de ladrillos, pero fundamentalmente chapas y maderas son los materiales predominantes, incluso en la construcción de las viviendas. Allí nos dimos cita la primera vez y, entre otros, conocimos a Rosa y a Julián.

Tanto el Barrio La Esperanza como la Villa 31 Bis son hábitats que nacen y crecen al calor del neoliberalismo, bordeando o a los márgenes de ciudades como Buenos Aires. Constituidos con la esperanza del techo propio, de un trabajo mejor, de adquirir condiciones de vida dignas, ambos espacios sociales cuentan en sus entretejidos con dos grandes corrientes migratorias: una que tiene que ver con la interna, fundamentalmente del norte-centro del país: Chaco, Corrientes, Misiones o Santa Fe; y otra vinculada a los países limítrofes como Perú, Paraguay y Bolivia, fundamentalmente.

La multiplicidad de sentidos que habitan el barrio y la villa hacen de ellos unos espacios sociales heterogéneos, donde sus residentes disputan sentidos de uso de los espacios comunes como así también establecen unas distinciones que muchas veces se hallan cargadas de segregación y violencia simbólica. Los chicos del barrio La Esperanza con los que conversamos son todos nacidos en el Conurbano Bonaerense y sus padres, argentinos. Esto, parece darles una posición de superioridad por contar con mayor tiempo de residencia en el lugar y también un derecho para seleccionar, en este caso, a quién robar —porque, como es sabido, el código entre los ladrones del barrio es que a los vecinos no se les roba—. Como dice Federico (19), uno de los entrevistados: —*ahora está de moda robarle a los bolitas, a los paraguas. Los códigos son: no a la gente grande, no un kiosco del barrio, ponele*”.

Entrevistador —*A uno que labura, le robás?*

Federico —*No, a ese no*

Entrevistador —*Ni en las últimas?*

Federico —*ni en las últimas. Si es bolita, sí jajaj. Si es bolita, sí por más que sea laburador, cartonero, voy y le robo porque es bolita*

Entrevistador —*qué tiene que sea bolita?*

Federico —*porque hay un corte así, hay códigos. Ellos vienen y se llevan toda la gaita*

Los modos de relacionarse, entonces, establecen hacia adentro del barrio y de la villa unos otros y un nosotros. Pero ello no sólo está dado por la nacionalidad, sino y sobre todo por las prácticas que los sujetos llevan adelante y les otorgan un sentido de pertenencia. Desde la mirada de los jóvenes entrevistados en el barrio La Esperanza, unos otros son, por ejemplo, los comerciantes bolivianos sujetos de robos constantes; pero también están los otros jóvenes a los que ellos llaman “caretas” (porque no se drogan, porque van a la escuela, porque se visten diferentes, esto es, atendiendo a las modas que imponen las industrias culturales). En la villa, Julián (31) que es oriundo de Santa Fe, desde que llegó a Buenos Aires nos cuenta que tiene que hacerse respetar, tiene que mostrarse fuerte para no ser objeto de estos abusos, y entonces su pose corporal y su lenguaje es rudo e impone distancia.

La apariencia en nuestras sociedades es más que una carta de presentación en tanto implica de alguna manera la exposición más o menos consciente de la relación entre el hábitat y la corporalidad (entendiendo a esta última como la experiencia del cuerpo en la cultura). Entonces,

mostrarse más o menos fuerte, rudo, trabajador, sumiso, etc. de alguna manera predispone a la modelación de los vínculos intra y extra barriales. De hecho, las relaciones entre apariencia y territorialidad suelen ser causantes, en el caso de los jóvenes de sectores populares, de una suerte de estigma y/o segregación social y colectiva.

Entre cuerpo y espacialidad existen unas relaciones que lejos de ser lineales nos permiten dar cuenta de unos modos de construcción de los lazos sociales y de la subjetividad. Decimos que no son unos modos lineales en tanto no es posible atribuir una correspondencia directa entre la estética y la fluidez de la circulación de una ciudad moderna y los cuerpos blancos, asépticos, adultos y masculinos que la habitan y transitan; ni tampoco resulta lineal la relación entre los asentamientos marginales y unos cuerpos que se salen de la norma de la blanquitud, la delgadez y las modas hegemónicas urbanas.

Sin embargo hay una clara relación entre cuerpo y espacialidad en tanto uno de estos elementos se presenta recíprocamente como condición de existencia del otro, dando lugar a las subjetividades que se configuran en las prácticas sociales de determinados contextos. Estas prácticas se llevan adelante por una serie de actores marcados por sus diferencias, pero también por sus sentidos comunes, a la vez que intervienen factores ambientales, económicos, históricos, políticos y culturales que modelan a los sujetos que en sus prácticas actualizan y transforman tales procesos. De este modo, si bien las espacialidades no determinan las corporalidades ni las relaciones sociales o los vínculos públicos y privados, al menos las condicionan y dan cuenta de los modos en que los sujetos incorporan las estructuras del orden social hegemónico.

Tales estructuras se hacen carne toda vez que existe una experiencia prolongada a ciertas cercanías o distancias espaciales que son, también, sociales y se afirman en desplazamientos y movimientos corporales y se convierten en estructuras espaciales (Segura, 2015). Como corolario de ello, la relación entre cuerpo y espacio es posible de ser entendida como un permanente territorio de luchas políticas por las significaciones y la apropiación de los valores sociales.

Podemos ver, así, que en la distribución del espacio no sólo se expresan las distancias sociales, sino también y profundamente las subalternidades sociales y políticas. En *Carne y Piedra* Richard Sennet (1997) plantea la existencia de una metáfora entre la arquitectura de los espacios habitados por el hombre, y el cuerpo humano dando cuenta de

que el modelo ideal de las construcciones urbanas modernas expresan la perfección del cuerpo en tanto se basan en la figura humana y en los fluidos corporales como los ritmos y la circulación sanguínea. La vida en las ciudades en el mundo occidental-capitalista denota habitualmente los valores de un orden racional tejido alrededor del intercambio en términos materiales, cuantificados y económicos de la vida, del confort, la velocidad y sobreinformación. La urbanidad que caracteriza a los sujetos modernos evidencia las permanentes tensiones entre el individualismo y la masividad, donde los vínculos intersubjetivos se narran desde la impersonalidad o el anonimato, los fragmentos y las pequeñas historias.

Una interesante caracterización de la ciudad de Buenos Aires –aunque puede extenderse a muchas otras– se realiza en la introducción de la película “Medianeras” (Gustavo Taretto, 2011) que reflexiona sobre los modos en que la arquitectura y la construcción de las ciudades configura las subjetividades de sus habitantes dando lugar a determinados modos de relación y de malestares de época. Alfredo Moffat (2000) sostiene que “la arquitectura es el campo condicionante emocional. Si uno está en un lugar sucio, gris, la sensación que tiene es de depresión. El lugar donde estoy condiciona las conductas y el tono emotivo”.

Parafraseando a Moffat y en un tono tan sarcástico como asertivo una voz en off introduce el film de Taretto mientras se pregunta qué puede esperarse de una ciudad –como la de Buenos Aires– que da la espada a su río, que se halla construida incluso por sobre los ríos y valorando el cemento que crece desordenado y el tránsito apurado, caótico. Sin dudas, sigue el guión, esto da cuenta de una falta absoluta de planificación urbana sobre la que se configuran las identidades de los pobladores de la ciudad: *“estoy convencido de que las separaciones y/o divorcios, la violencia familiar, el exceso de canales de cable, la incomunicación, la falta de deseo, la abulia, la depresión, los suicidios, la neurosis, los ataques de pánico, la obesidad, las contracturas, la inseguridad, el hipocondrismo, el estrés y el sedentarismo son responsabilidad de los arquitectos y empresarios de la construcción”*.

Sin embargo, en los barrios marginados y/o en las villas de Buenos Aires los ritmos, las circulaciones, los cuerpos y las construcciones difieren en gran medida con respecto al estereotipo de los cuerpos urbanos del capital y se tornan más lentos cuanto más distantes geográficamente se encuentran de la metrópolis. Allí la falta de planificación parece ser más una regla que una denuncia: donde hay un espacio para la cons-

trucción, se utiliza; donde hay un cableado, se toma. El hacinamiento de los edificios de la ciudad se parece más a una vida lujosa en relación al que se vivencia en los barrios o villas del Conurbano, donde las calles comienzan a convertirse en pasillos a medida que uno se adentra en ellos; a la falta de servicios (cloacas, luz, gas, agua, recolección de basura) se puede añadir que tampoco hay aquí lo que conocemos como espacios verdes (parques o plazas), sino que los espacios sin habitar rápidamente se transforman en asentamientos que permitan a muchos cobijarse bajo un precario techo.

En los asentamientos del barrio y en la villa, algunas de las construcciones que habitan sus pobladores no tienen baños propios, ni tampoco los aíslan por completo de los cambios climáticos, de las lluvias, de los fríos o calores. Al igual que en La Esperanza, no hay servicios o tendidos de gas, agua potable o cloacas; tampoco hay escuelas, ni salas de atención sanitaria, ni policía, ni ninguna agencia estatal dentro de la villa. Todo lo que sus habitantes requieran, deben resolverlo afuera, en la ciudad. En ambos lugares (en la villa y en el barrio), el hacinamiento es una constante así como la escases de espacios para la intimidad y privacidad.

De esta manera, los problemas espaciales afectan a las relaciones sociales y familiares, donde lo privado se confunde con lo público, y la convivencia permanente en espacios precarios y/o reducidos, se retraduce en unas relaciones más hostiles. Estas relaciones implican, a su vez, unos modos de violencia que desde los espacios arquitectónicos interpelean al cuerpo simbólicamente y materialmente en la medida en que —como señala Aréchaga (2011)— la relación entre territorio y población se encuentra mediada por variables estructurales que dan lugar a la configuración de un “nosotros” opuesta a unos “otros”.

Esta violencia u hostilidad implica una suerte de segregación social toda vez que los “otros” son percibidos como riesgo y cómo es que ello repercute en la corporalidad: *“los espacios habitados, las maneras de habitarlo y hasta la forma en que esos espacios son decorados, se constituyen en símbolos de distinción, donde [en buena medida] se condice el cuerpo con el espacio, ambas formas de inscripción de la posición social”* (Arréchaga, 2011: s/p). De este modo, vemos que las configuraciones espaciales simbolizan y participan de las posiciones de los agentes en el espacio social en tanto vinculan estas posiciones a dimensiones morales y organizan las relaciones entre los actores en una clave de distinción-identificación de nosotros-ellos (Segura, 2015).

Así, en su trabajo titulado “Vivir afuera” Ramiro Segura (2015) explica cómo es que los habitantes de los márgenes de la ciudad se desplazan por ella, se valen de sus servicios y espacios de ocio, toman las calles para manifestarse políticamente y, a diferencia de los residentes urbanos que circulan por allí “pasivamente” –en términos de Sennet, esto es: naturalizando los paisajes, comodidades y obstáculos urbanos– ellos transitan la ciudad cubriendo grandes distancias lo que además de implicar mayores esfuerzos, “el cuerpo siente y aprende la distancia física (y social) que los separa de bienes y servicios fundamentales para vivir” (Segura, 2015).

Vemos entonces cómo es que pensar el hábitat es más pensar en los hábitos que en los espacios físicos. En este sentido, el hábitat supone una serie de condiciones sociales de existencia que intervienen en la configuración de la subjetividad y ésta es posible de ser identificada desde las nociones de sensibilidad, intimidad, percepciones, memoria social incorporada, horizontes de sentido, estructuras del sentir y del pensar, experiencia histórica (Urresti y Cecconi, 2007). En este proceso, el espacio habitado facilita la incorporación de unos hábitos y discursos sobre la afectividad.

El hábitus (Bourdieu, 1986) que es un saber, un conocimiento incorporado, es decir, hecho cuerpo, adherido a los esquemas mentales más profundos que actúa basado en referencias biológicas y biográficas, modela las visiones que tenemos del mundo y los modos en que experimentamos esta relación entre espacio y corporalidad. Sin embargo, el hábitus desde el que se producen y reproducen los sentidos sociales no es algo dado de una vez y para siempre, sino que implica en sí mismo un proceso de transformación, en tanto es producto de la historia colectiva (objetiva) y personal (subjetiva).

De esta forma, el hábitus es un saber del cuerpo expresándose permanentemente como un sistema abierto de disposiciones que se confronta con nuevas experiencias que lo afectan, lo modifican, y hacen de él algo duradero pero no inmutable. Así las proximidades y las distancias, los encuentros, conflictos y reconocimientos entre los sujetos ponen en juego estos saberes y sus visiones de mundo a partir de los que resulta posible comprender las vinculaciones entre cuerpo y espacio social. Veamos cómo se tejen estas tramas entre cuerpo, espacio

y subjetividad en los barrios donde los jóvenes de esta investigación consumen pasta base de cocaína.

Hedor y pulcritud: marcas de la edad de piedra

El día que conocimos a Rosa en la Villa 31 Bis se olía a muerte, a podrido, a los días que el cadáver de uno de los vecinos llevaba descomponiéndose en su casa: sin cremar, sin enterrar. Nadie sabía exactamente a qué se debía el deceso, pero tampoco parecía sorprenderles ni el olor, ni la muerte, ni no saber. En los barrios vulnerables y en las villas la muerte es algo que se sucede a diario bajo diferentes condiciones que van desde la precariedad cotidiana hasta las violencias (verbales, físicas, domésticas, institucionales, simbólicas) sobre las que se erigen las relaciones económicas (habitualmente ilegales), familiares y vecinales; y que se postulan como argumento para que hasta allí no ingresen ni las ambulancias, ni los taxis o transportes públicos, ni la policía, salvo en contadísimas excepciones.

Rosa, una de las madres de la villa 31 Bis, define este vínculo entre cuerpo, hábitat y subjetividad con una frase contundente, de esas que pertenecen al acervo de dichos populares y que cuando se sueltan irrumpen el ambiente, trastocan cualquier oído atento, sensible: *“acá vivimos como en la edad de piedra”*. En primer término es ésta una frase que describe cómo es que ciertos modos de vida actual responden a patrones del pasado y de un pasado muy lejano, tanto que puede confundirse con la idea de lo arcaico: esos ritos, prácticas y/o valores materiales y sociales que están allí fijados, para ser observados, pero inmóviles, sin ninguna significación en la vida contemporánea.

Pero la frase de Rosa no es algo fijo ni se refiere a aquello que ya no vive en nuestro tiempo, por el contrario ella pretende caracterizar así la realidad cotidiana de las condiciones de vida en la villa. Esta afirmación de *“vivir en la edad de piedra”* da cuenta de una dialéctica entre pasado y presente: sugiere el arquetipo de un hombre primitivo, salvaje, *“cavernícola”*, que se opone radicalmente a los postulados de la civilización occidental; y también del hedor y de la dominación de unas pautas culturales o civilizaciones sobre otras.

Esta primera imagen del lugar que huele a muerte y a piedra, invoca de alguna manera las reflexiones de Rodolfo Kusch (1999, p.25) cuando

nos habla acerca del hedor de América y va cavando hondo en la articulación entre las idiosincrasias y las emociones que dan lugar a determinados modos de organización social de la vida, de los cuerpos, de los espacios: *“el hedor de América es todo lo que se da más allá de nuestra populosa y cómoda ciudad natal. Es el camión lleno de indios, que debemos tomar para ir a cualquier parte del altiplano, y lo es la segunda parte de algún tren y lo son las villas miseria, pobladas por correntinos que inundan la ciudad de Buenos Aires”*.

Tal como explica Kusch, allí se evidencian las marcadas diferencias que introduce el mito de la pulcritud –tan enaltecido por nuestros próceres– mediante unas políticas y economías de la impecabilidad, una educación enciclopédica y unas ciudades tan blancas como prósperas al estilo europeo. Una de las principales obras de Domingo F. Sarmiento que influyen en la constitución de la socialidad de nuestra región se erige sobre esta distinción entre “Civilización y Barbarie” (1845), o hedor y pulcritud. Los bárbaros eran y son aquellos que viven aislados, alejados de la ley, practicantes de las violencias y ajenos al progreso que aporta el capitalismo en términos sociales, políticos, culturales y económicos.

En clara referencia a ello Kusch plantea que en la conciencia de nuestros ciudadanos, todo lo que no se corresponde con la pulcritud es un hedor que debe ser exterminado, limpiado y en esa línea se pregunta por la dimensión política del hedor: *“¿qué pasaría si se tomase en cuenta su realidad, el tipo humano que lo respalda, su economía o cultura propias?”*. Tal vez aquí, dice Kusch, lo que aparece es el miedo original que es previo al antagonismo hedor-pulcritud, es el miedo de ser primitivos en lo más íntimo (Kusch, 1999, p.27).

Por eso, Rosa no sólo pone de relieve cómo es la vida en lo que parece ser las afueras de la llamada civilización, de la ciudad contemporánea, y cómo es que se siente estar excluido de esto que conocemos como cultura letrada, higienista, ordenada u organizada y global que proponen los tiempos modernos. En esta fuerza con la que se declara “vivir en la edad de piedra” Rosa nos habla, también, del saberse o creerse negado, olvidado, desconocido, denigrado. Y es ese un saber que no se construye de manera endógena sino que circula y hace sentido siempre en relación a los otros. Y es, además, un saber que no se adquiere dogmáticamente. Como plantea Pierre Bourdieu (2010, p. 111), es éste un saber que es más un estado de cuerpo, es decir, es la *“muda experiencia del mundo como algo que se da por sentado y que el sentido*

práctico procura”, lo que se sabe con el cuerpo es algo que se es más que un conocimiento que se tiene.

Desde allí es que se configuran silenciosamente, o mejor, se incorporan (se hacen carne) unos modos perdurables de estar, hablar, caminar, sentir y pensar que caracterizan determinadas posiciones en el espacio social. Así, la relación entre corporalidad y hábitat modela unas prácticas (o unas creencias prácticas) donde lo que se pone en juego es el sentido de las mismas y el reconocimiento. En su reflexión sobre la creencia y el cuerpo, Bourdieu explica que nacemos en y con el juego (en determinado campo o espacio social) de manera que nuestra creencia en él (illusio) es incondicional en tanto se ignora que pertenecer al juego es menos un acto inconsciente que una elección personal. Cuestionar las lógicas del campo (o del juego) implica, a la vez, salirnos de él y con ello perder una parte identitaria caracterizada por el reconocimiento, donde se juega la fagocitación, esta conjunción entre estar y ser propuesta por Kusch.

El hedor (del que nos hablan Rosa y Kusch) remite a una cosmovisión que en las ciudades llevamos escondidas bajo la piel, una cosmovisión avergonzada, suprimida, malherida por la idiosincrasia occidental desde los tiempos de la conquista, pero cuyos resabios nos habitan aún. Kusch explica esto reflexionando sobre los conceptos de ser y estar —que en nuestro idioma significan dos estados diferentes— cuya conjunción da lugar a una fagocitación que puede ser leída en términos de creencias y resistencias. Así estar es algo que remite a un estado de inquietud, entregado al correr de los acontecimientos que nos expone al miedo por carecer de control sobre el futuro; mientras que ser, o ser alguien, trae aparejado un estado de significación, de institucionalización que en las ciudades occidentales remite a los objetos, a la superación personal, a una materialidad que nos hace modernos, civilizados.

En este proceso en que el binomio hedor-pulcritud da cuenta de nuestra historia, es posible visualizar unos usos políticos del cuerpo que dan cuenta de la in-corporación del poder mediante unos patrones perdurables que se actualizan generacionalmente, incluso con ciertas contradicciones. Así, Luis García Fanlo (2009) realiza una revisión acerca de los modos en que la argentinidad se hace carne señalando allí cómo cuerpo es en un campo de batalla por el sentido como eje de la gobernabilidad. Si ponemos atención a cómo es que las políticas neoliberales hacen del cuerpo el centro de su gobernabilidad cada vez que lo

convierten en una mercancía —y con ello los sujetos contemporáneos se vuelven unos productores de sí mismos— podemos ver cómo se actualiza esta tensión entre el hedor y la pulcritud; los cuerpos que caben en la ciudad y participan de los consumos hegemónicos y aquellos, que por el contrario, representan los márgenes, lo excluido, lo segregado.

Justamente el vaciamiento del estado, así como el delego de las responsabilidades en los individuos y ya no en las instituciones coloca al cuerpo en un rol central como territorio de disputa. Este que habitamos es un orden social donde la imagen o la apariencia parecen hablar por sí mismas donde se continúa la relación de subalternidad entre unos cuerpos europeizados, asépticos, intelectualizados, consumidores, masculinos, blancos por sobre unos cuerpos latinos, del barro, caracterizados por la fuerza o el trabajo manual, femeninos y mestizos. Si tomamos en cuenta esta revisión y entendemos que la existencia de barrios marginales o bien de las llamadas villas miseria es la otra cara de la moneda del modelo social hegemónico que avanza en la misma medida en que genera desigualdades, miedos, exclusiones, vemos que esta serie de distinciones entre nosotros y los otros operan sobre un sistema de creencias dicotómico entre hedor-pulcritud, barbarie-civilización, exclusión-inclusión.

Uno de los trabajos de Mario Margulis (2007), por ejemplo, reconoce que los cuerpos de los sectores medios y altos urbanos perciben su cuerpo como maleable, es decir, asumen responsabilidad absoluta por sus propios cuerpos, por su salud, su apariencia y su distancia o cercanía con el modelo hegemónico corporal que proponen los medios de comunicación y las industrias culturales. Es en torno a este cuerpo de la moda occidental que existe una gran actividad económica que atiende desde las cosméticas, las dietas, las cirugías estéticas, las gimnasias, la medicina y la vestimenta. En cambio, en los sectores populares el cuerpo parece ser vivido más como destino (como una realidad material no mutable, salvo por el paso del tiempo y la experiencia) que como algo manipulable o maleable por la propia voluntad. Incluso, dice Margulis, los obstáculos económicos y la predominancia de los fenotipos mestizos —alejados del modelo rubio y esbelto— dificultan las aspiraciones de los sectores populares a los cuerpos que legitima el aparato mediático.

Así, estos cuerpos no alineados al modelo hegemónico, marcados por lo que Kusch llama hedor, Sarmiento barbarie, Rosa edad de piedra son unos cuerpos que manifiestan la relación entre pobreza y peligro y que los vuelve fuente de riesgo e infunden temor, cuando no indiferencia e

incluso asco, en los demás. Sobre ello no sólo se construyen identidades en los barrios marginados o en las villas; sino que además tales estigmas sirven a la fragmentación, condena y/o segregación de determinados grupos y territorialidades. Si bien no resulta prudente afirmar que existe una relación lineal entre cuerpo, creencia y territorio, es posible ver cómo la incorporación de ciertas doxas o creencias configura un tipo particular de subjetividades corporales —esto que Bourdieu llama *hexis corporal*— que se objetivan en los modos de estar y experimentar la vida social.

Crear implica siempre un saber hacer que de algún modo nos indica los modos de movernos en el territorio habitado, propio (mediante una serie de estrategias) y de transitar, irrumpir el espacio de los otros (valiéndonos de tácticas). Los cuerpos narran así una particular estética (y ética) que se traduce en una sensibilidad, en un modo de percibir el mundo y de estar en él. En el caso de los jóvenes consumidores de pasta base de cocaína (paco) entrevistados en el Barrio La Esperanza y en la Villa 31 Bis, podemos reconocer unas corporalidades que dan cuenta tanto de sus posiciones en el espacio social como también de la articulación entre estas estéticas o sensibilidades particulares y las marcas de época que allí se expresan.

En tanto la biopolítica construye una asociación directa entre la condición de pobreza y la disposición a la violencia, a los cuerpos pobres de los jóvenes se les atribuye unas significaciones asociadas a la delincuencia (Reguillo, 2000). En relación a ello vemos cómo es que se generan unas prácticas y discursos estigmatizantes que encuentran su correlato en al menos dos sentidos: uno que tiene que ver con la aceptación (no sin conflicto) de tales creencias ante los relatos que les dicen a los jóvenes que ellos “no son nadie” o que “son delincuentes, vagos, violentos”; y otro sentido que convierte en emblema la estigmatización, reafirmando su ser, su identidad, el hedor y con ello su posición en el espacio social.

El paco en la villa, en el barrio y en el cuerpo

En el barrio La Esperanza se consume paco pero no se vende [o no el paco que los entrevistados consideran una buena mercancía], de modo que los jóvenes salen a comprarlo a un asentamiento cercano, llamado Los Eucaliptus; en la Villa 31 Bis sí, allí se vende y se consume

paco. En una de nuestras entrevistas, mientras conversábamos sobre la vida de uno de los entrevistados éste hace un alto en la charla y nos dice: —*dame un segundo que ya vengo*. Y se fue, pero casi literalmente al segundo estaba nuevamente hablando con nosotros mientras encendía su pipa con paco a la vez que nos decía: —*esto no me hace nada*, y dejaba claro cuán fácil es conseguir/comprar pasta base en la villa, así como la instantaneidad de la compra y del consumo de paco.

Con la introducción de la venta y/o consumo en los barrios marginales y en las villas se alteran allí los vínculos sociales, aparecen nuevos conflictos, aumentan las violencias y los efectos nocivos de esta droga causan estragos entre los más jóvenes. A los peligros fisiológicos de una muerte pronta que se atribuyen al consumo de paco se suman las estrategias de obtención de los recursos para comprar las dosis, que implican correr ciertos riesgos vinculados a la policía, la cárcel, el gatillo fácil; el abuso sexual o la prostitución; las violencias relacionadas con ir a comprar paco a otra villa donde el transa es el proveedor y a veces también una amenaza: es tan difícil la entrada como la salida; o aquellas otras violencias ejercidas entre los mismos jóvenes consumidores que buscan quitarse/robarse aquello que compraron y ante cualquier resistencia, la muerte estará cerca.

El paco es también la llamada la droga de los pobres, la resaca de la resaca. Está hecho de los residuos de la cocaína y otros agregados, produce en pequeños e improvisados laboratorios (“cocinas”) instalados en las zonas más vulnerables o villas. Aprovechando al máximo los recursos disponibles para su elaboración, en la producción del paco todo vale, aún se estudia su composición pero los ingrediente utilizados son principalmente los desechos de la cocaína mezclados (“cortados”) con sustancias que van desde harina, vidrio molido, kerosene hasta veneno para ratas, entre otros. Ésta es una sustancia altamente adictiva que se vende en pequeñas dosis, se consigue a la vuelta de la esquina, y al segundo de haberla ingerido se quiere más.

Sobre todo a partir de 2008 el consumo de paco colmó las planas de los medios de comunicación, así como las preocupaciones ciudadanas y políticas. Para ese entonces, el paco ya era un secreto a viva voz en los barrios populares y en las villas del conurbano bonaerense y se decía que los “paqueros” eran capaces de vender todas sus pertenencias, de robar a sus amigos y familias, de matar —para conseguir dinero y comprar paco— o de morir en ese intento. Así, estos jóvenes consumidores

de paco eran presentados como muertos vivos, zombies, adictos que dejan la vida (propia y ajena) en y por la adicción.

Sobre ellos se erige así el estigma del peligro, del desvío, del criminal; cuando no el de víctimas del flagelo social en que se convierten las drogas en el relato de algunas instituciones. Y es que la pasta base de cocaína según los medios y los especialistas, es una droga capaz de aniquilar a cualquiera en menos de un año: quita el hambre, los adictos se consumen hasta los huesos; daña íntegramente al sistema nervioso y hace perder la conciencia de sí.

Esta relación entre paco y pobreza se acentúa fundamentalmente durante fines de los '90 y principios de 2000. Es en ese contexto, caracterizado por políticas económicas y sociales tendientes a la exclusión de vastos sectores de la población, que el consumo y luego la producción de pasta base de cocaína se instalan en los barrios y villas, teniendo a los más jóvenes entre la mayor parte de sus consumidores. Así nuevas lógicas de relación e intercambio se suman a la falta de trabajo o la flexibilización del mismo, las trayectorias educativas intermitentes o ligadas al abandono escolar, las dificultades en el acceso a la salud, la alteración de los roles familiares —la mayoría de los hogares tienen a la mujer (también madre) como principal o único sostén material y afectivo— y de estos núcleos filiales en sí mismos, la falta de confianza en la política en tanto espacio de transformación.

A pesar del proceso de reestructuración y recomposición del Estado (2003-2015) en nuestro país, las marcas de época que atraviesan las subjetividades de los jóvenes de los sectores populares más signados por la exclusión neoliberal aún continúan siendo las marcas signadas por incertidumbre, el riesgo, la vulnerabilidad. Y es que la pobreza, vivenciada en términos de exclusión, se instala aquí como un ordenador social y una dimensión identificatoria, ligada a las escasas movi­lidades sociales experimentada en al menos tres generaciones ascendentes de los jóvenes en cuestión.

La fuerza de esta especie de imposibilidad de creer que la vida puede ser de otra manera radica en el rompimiento de los puentes de acceso a la ciudadanía. Así, las puertas del trabajo, de la educación, de la salud, del consumo cerradas para los sectores subalternos ubica a estos jóvenes —que crecen en los comedores barriales, en la calle, cartoneando, en los piquetes (Corsiglia, 2010)— en unas prácticas cuyas lógicas se caracterizan por la inestabilidad y la irracionalidad. En el otro extremo,

las instituciones que se sabían desmanteladas buscan recomponerse, pero sin demasiado éxito en los modos de llegada y contención de los sectores más vulnerables.

Así, los jóvenes asisten a situaciones de soledad –institucional, sobre todo–, configurándose en procesos de individuación que los vuelven culpables (o responsables) de las condiciones de existencia que atraviesan tales como la extrema pobreza, la falta de oportunidades, la delincuencia, el consumo de drogas, la discriminación. Esta soledad que transmite de diferentes formas de generación en generación conlleva una dimensión que es social, histórica, colectiva, a la vez que se carga en el cuerpo.

El barrio desolado a la hora de la siesta pero más aún por el hambre o la falta de cloacas, calles, escuelas o viviendas dignas duele; las preocupaciones de sus habitantes, de las madres o de los referentes porque allí los chicos consumen paco, roban, se violentan hasta la muerte, duelen. Las dificultades para garantizar mejores condiciones de vida, duelen. Y el dolor, que es sufrimiento parece ser uno de los elementos clave que configura la experiencia subjetiva de los cuerpos de los jóvenes entrevistados, esos que Rosa dice que viven en la edad de piedra, portando las herencias de la barbarie, los hedores y los estigmas de nuestra historia social y reciente. En este punto es preciso señalar entonces que las políticas neoliberales resultan efectivas. Y, que es justamente el consumo de pasta base de cocaína, tal vez, una de las prácticas que más alerta o visibiliza las formas en que esta sociedad se hace carne en los jóvenes de los sectores populares.

Los cuerpos del paco: el consumo como pasaporte

En el comedor del barrio La Esperanza, conocimos a Cristian (18) y a otros jóvenes como Federico (19), Valeria (20) y Juan (19). Todos ellos fuman –o fumaron– pasta base de cocaína y también son padres: Valeria y Federico tienen hijos pequeños, Cristian espera un bebé junto a su novia de 18. Al momento de encontrarnos por primera vez, sus nombres, las sustancias que consumen habitualmente y los hijos que tienen son las cartas de presentación de estos jóvenes.

Es que estos jóvenes, o pibes como se reconocen y son llamados en el barrio, van construyendo sus identidades con un fuerte asiento en la corporalidad. Tal vez porque especialmente en los sectores po-

pulares el cuerpo ha sido y es el mayor capital para la experiencia de la certidumbre y de la construcción identitaria. Además porque, como portador y productor de signos, el cuerpo habla y es hablado por las pautas sociales y culturales dentro de las que se lo reconoce como soporte de sentido: sus rasgos externos, sus propiedades y características internas, tanto como las posturas que adopta o las vestimentas con que se lo cubre, expresan la historia del sujeto que lo porta.

El cuerpo es legible, interpretable porque comunica a través de su indumentaria, sus olores, sus localizaciones territoriales, sus posturas más inconscientes, sus emociones, sus sentimientos. Vemos aquí cómo es que la maternidad/paternidad; el consumo de drogas y en ocasiones también la portación de armas sirve como prácticas identitarias donde se ponen en juego el reconocimiento y la distinción, así como los sentidos de la pertenencia grupal.

Sucede que de un tiempo a esta parte los códigos en los barrios fueron cambiando en relación a, por lo menos, dos factores claves que tienen que ver con el crecimiento exponencial de la población y la heterogeneidad de sus habitantes lo que genera unas tensiones permanentes entre los distintos modos de habitar este espacio social y vivenciar las marcas de época. Aunque la pobreza estructural es compartida por los pobladores de barrios marginados o villas y hasta puede funcionar como un articulador identitario, los patrones que regulan las trayectorias biográficas de los pobladores no son uniformes.

Así, en las villas y los barrios no todos los habitantes son ladrones, no todos son trabajadores, no todos son adultos, ni niños, ni jóvenes. No todos se drogan, ni tampoco todos abandonan la escuela. Lo que todos ellos tienen en común es que habitan un territorio marcado por la inestabilidad, por la incertidumbre y la precariedad que afectan tanto la vida material como la simbólica y la afectiva. En este contexto se evidencian las tensiones entre dos visiones de mundo o perspectivas de la realidad vivenciada. De un lado, están en el barrio y en la villa quienes consideran que la promesa de una vida más digna es posible de ser cumplida a través de las vías tradicionales, como la escuela y el trabajo, por ejemplo, que son dos grandes articuladores de la identidad, de la pertenencia e integración a los valores sociales hegemónicos. Incluso, a pesar de que estos puentes se encuentren desvencijados, a pesar de que allí mismo operen las lógicas de una sociedad que todavía niega, estigmatiza, explota y excluye a los sectores subalternos.

Del otro lado, están quienes no creen —o bien, no tienen acceso y/o no les interesa— en las promesas de los esfuerzos de los estudios y los trabajos precarizados, a pesar de llevar incorporados los discursos acerca de las bondades y virtudes sociales de estos puentes que consideran rotos. Especialmente de este lado hallamos a los jóvenes entrevistados. Algunos de ellos fueron a la escuela, pero ninguno completó los estudios secundarios; también casi todos trabajaron en ocupaciones diversas e intermitentes. No lo dicen, pero ni su paso por la escuela ni por el trabajo parece haber mejorado sus condiciones de existencia; ni tampoco la de sus padres o abuelos. No lo dicen, pero lo saben, lo viven a diario y lo llevan grabado en las historias familiares que les preceden. No lo dicen, pero es éste un saber fuertemente alojado en sus corporalidades a partir de las que experimentan el rechazo o la expulsión de los espacios tradicionales de ascenso social en una clara tensión con el deseo de pertenecer a estas verdades del mundo hegemónico y los modos que encuentran de ser alguien, más allá de la escuela y el trabajo.

Venimos diciendo, entonces, que es el cuerpo la dimensión que se presenta para estos jóvenes como posibilidad de ser, de distinción y de reconocimiento en el barrio o en la villa: el cuerpo es, de cierta forma, un pasaporte al mundo social donde se toman decisiones sobre la propia existencia. Por eso hablamos aquí de la experiencia del cuerpo en la cultura. Y en este sentido, tener hijos a temprana edad, consumir drogas, portar armas e incluso participar de una organización o movimiento social —aunque esta última no excluye las prácticas anteriores, es la menos común— se configuran como puentes para la construcción identitaria en un contexto como el que venimos describiendo, donde los ritos de visibilización y existencia social se resignifican.

Tener y consumir, dos de los verbos fundamentales sobre los que se erigen las identidades y los vínculos identitarios en tiempos donde el capitalismo aún no ha muerto, configuran para estos jóvenes una fuerte carta de presentación. Todos los consumos son, en sí mismos, siempre contradictorios e irracionales y adquieren sentido en tanto se juegan en el marco de una sociedad y mediante ciertos dispositivos simbólicos ordenan las prácticas, los rituales de la vida cotidiana: establecen reconocimientos y distinciones. Es decir, a partir de nuestros consumos inventamos modos de estar en el mundo, de estar con los otros, y de narrarnos. Los consumos son, también, una carta de presentación, sobre todo para los jóvenes entrevistados:

—*Yo me llamo Federico, tengo 19 años consumo... consumo paco, consumo porro también, algunas veces tomo merca, pastillas (...) tengo un hijo de tres años*

—*Yo soy Valeria, tengo 20 años, consumo marihuana, de vez en cuando tomo merca, a veces fumo paco, tengo un hijo... Va a cumplir dos años*

Si antes el trabajo operaba como un ordenador de la vida social y fuerte anclaje de la identidad, junto a la educación formal, el tiempo productivo y el entretenimiento masivo que configuran lo que Zigmunt Bauman (2007) llama consumismo o sociedad de consumidores; hoy los jóvenes que pertenecen a los barrios vulnerables explican su relación con el trabajo a partir de las intermitencias e inestabilidades con respecto a las actividades que desarrollan. Éstas van desde cartonear, ayudantes de fletes de mudanzas, limpieza doméstica, lavaderos de autos, obras en construcción; y pueden darse con una continuidad, o bien puede existir un tiempo de pausa entre una y otra. Así, los jóvenes son capaces de realizar múltiples tareas y como dice Cristian, son un “comodín”.

En los juegos de naipes, por ejemplo, el comodín es una carta que puede sustituir o tomar el valor de cualquier otra, según le convenga al jugador que tiene la voluntad de decidir qué hace con él. Resulta bastante gráfico pensar desde aquí la relación entre estos jóvenes y el trabajo, fundamentalmente desde esta noción del comodín como sustitución. Así el empleador —quien es portador del comodín— no sólo tiene la capacidad de decidir los términos de ese empleo (esto es: qué tareas debe realizar el joven, en qué tiempos, con qué paga, etc.) sino que además es quien tiene el poder de indicar la periodicidad de ese empleo sabiendo que si este comodín ya no funciona, hay otros que pueden sustituirlo.

Pero también, en el lenguaje vulgar, el comodín refiere a aquella persona que puede desempeñar varias funciones, de acuerdo a la necesidad del momento. Sin embargo, a veces el saberse capaz de hacer de todo es anulado por el sentirse incapaz, o capaz de hacer nada: una frustración que se liga, claramente a las condiciones de inestabilidad e incertidumbre que portan los empleos a los que acceden los jóvenes y también a la sensación constante de sentirse más “algo” que “alguien”, tal como lo sugiere la definición de comodín de la Real Academia Española como una “*cosa que se hace servir para fines diversos, según conviene a quien la usa*”. Ser un comodín no parece ser tanto una identidad como la negación de ésta.

Algo similar parece suceder con la educación formal: como expresamos antes, la relación de los jóvenes con la escuela es también intermitente y carga una historia de abandono y/o exclusión. Allí se forman unas identidades ligadas a un grupo de amigos y a “ser alguien”, pero estos jóvenes tampoco logran desarrollar allí unas trayectorias completas. Y esto habla de ellos, pero fundamentalmente habla de las instituciones educativas, aunque habitualmente sobre los jóvenes recae la responsabilidad del ausentismo, del abandono, de la falta de interés, del no saber/poder. Sucede que en la escuela no se es un comodín, pero habitualmente se es “uno más” al punto que la operación resulta similar: la negación identitaria (incluso la del nombre propio) y la invisibilización: de los intereses y de las demandas de los jóvenes así como también de un nombre propio perdido, desdibujado en la matrícula escolar.

Y ellos, que son jóvenes, parecen aceptar esos motes: no nos referimos a una aceptación meramente reflexiva, pero sí en términos de acción (Saintout, 2013): si no sirvo para lo que se debe hacer que es estar en la escuela, promover de curso, entonces puedo hacer lo que no se debe (o bien, podemos pensar que de alguna manera se “acepta” ese no deber ser). Además, dirán los jóvenes entrevistados, en la escuela no hay amigos, éstos están en la calle, en el barrio, en la villa y sobre todo si no estás (o no sos) careta. Esto es, si no te drogas no tenés amigos, no conocés gente nueva.

En palabras de Federico: —*con la droga conocés muchos amigos porque, corte, cuando fumás, cuando tomás merca tenés una banda de amigos... pero todos con el mismo mambo de la droga. Cuando sos careta [cuando no te drogás] no tenés a nadie (...) con la droga en todos lados conseguís amigos (...) yo fumo [dice uno], yo también [dice otro] y bueno vamos a fumar juntos... así vas conociendo a la gente y cuando sos careta, no.* Entonces, es en el consumo que los jóvenes a conocen otra gente y tejen unos vínculos identitarios. Como dice Jorge (17): —*te drogás y ya sos parte de la vagancia.*

Este ser y sentirse parte, decíamos antes, no parece implicar tanto una pertenencia como sí una distinción, una diferencia, en la medida de que en el consumo de paco se ponen en común unos determinados modos de estar: duros, por ejemplo, o paranoicos, sin poder moverse, ni hablar, ni reírse. Los entrevistados del barrio La Esperanza se reconocen como miembros de la misma “ranchada”, pero no dicen ser amigos, son compañeros [de consumo]. A la vez, reconocerse, presentarse a

partir de los consumos —y en especial del consumo de paco— configura unas identidades ligadas a las lógicas de una razón neoliberal, que expulsa, invisibiliza, niega todo aquello que no se corresponde con el orden hegemónico.

Todo consumo, y especialmente el consumo de paco se hace cuerpo: imprime sobre la corporalidad unas marcas determinadas, un estar, un andar característico. De esta forma el cuerpo, que parece ser el objeto más natural de los naturales, es el producto de un proceso social. Así, el cuidado del cuerpo tampoco es una práctica natural ya que la relación entre el cuerpo y su cuidado varía con la cultura y con la clase social. Decidir sobre el propio cuerpo implica, incluso, modificar su fisonomía y de alterar la sensibilidad del mismo, es también una manera de decidir sobre algunos aspectos de la identidad propia. Adecuarse o no a los modelos y a las exigencias de la biopolítica implica unos costos que se traducen en responsabilidades que recaen sobre los sujetos particulares. Es entonces, mediante una doble operación que estos jóvenes en su experiencia subjetiva del cuerpo en la cultura construyen unos pactos identitarios que, bajo la lupa de las doxas actuales se tornan tan contradictorios como absurdos.

Estos jóvenes consumidores de paco llevan así, inscriptos en sus cuerpos las claves de la dominación tanto como la expresión de unos malestares de época al verse/estarse/sentirse unos consumidores consumidos hasta los huesos, tiesos, inmóviles, desechables y desechados. Y no es que lo que sucede en la práctica de consumo de paco sea una mera reproducción de las pautas sociales, sino que allí se ponen en juego las contradicciones y perversidades de un sistema diseñado para los más fuertes (como señala luego Julián). Dicen que el paco mata, sin embargo, su consumo, al igual que tener hijos, colocan la corporalidad en el centro de la escena como pasaje al mundo de los adultos, donde es posible tomar decisiones más que ser decidido por otros.

Estigmas, espectáculo y exotismo

Antes de continuar y para conocer más sobre estos cuerpos del paco es preciso atender a cómo son presentados públicamente. Para ello, damos una mirada acerca del tratamiento que los medios masivos hacen sobre el tema que nos ocupa. En los discursos mediáticos, pero

no sólo de los medios (en tanto allí se modela lo que ya existe en los imaginarios colectivos), también para las instituciones modernas como la escuela, la familia, la iglesia, la justicia, la salud, el lenguaje mismo, los consumos juveniles de drogas aparecen como la representación del caos, del sinsentido, de la irracionalidad. El caso de los jóvenes de los sectores populares consumidores de pasta base de cocaína (paco) se presenta como una de las prácticas más incomprensibles en las narrativas mediáticas y más temida, a la vez.

Los jóvenes consumidores de paco son narrados en tanto muertos vivos, zombies, adictos que dejan la vida (propia y ajena) en y por la adicción. Ellos portan el estigma del peligro, del desvío, del criminal; cuando no el de víctimas del flagelo social en que se convierten las drogas en el relato de algunas instituciones. Dicen los medios y los especialistas que esta droga es capaz de aniquilar a cualquiera en menos de un año: quita el hambre, los adictos se consumen hasta los huesos; daña íntegramente al sistema nervioso y hace perder la conciencia de sí. Los jóvenes, por el contrario, cuando hablan de sus consumos dicen que fumar paco no los mata:

“ya sabemos por más que fumamos todo, ya sabemos que nos mata pero le damos igual”

(Juan, 19 años – consume pasta base desde los 15)

“sí, es la pasta base que dicen que después de los tres meses te morís, imaginate yo, hasta ahora fumo y sigo vivo. No me importa, (...) yo consumo una banda, de la mayoría todos, ahí donde paro hay un hombre que se está muriendo ahí y el sigue fumando. (...) yo le digo loco pará, aguanta un cacho, que te estás muriendo y vas a seguir fumando (...) se caga de risa, encima cuando le decís: “no fumes” se caga de risa. Y bue, si querés fumar, fumá... no le podés decir más nada. A la gente que fuma paco ya no le podés decir más nada porque se te cagan de risa y más si vos curtís el mismo mambo de ellos que fumás, ahora si viene otro careta de afuera y le puede hablar piola, capaz que te diga si ahora me voy a mi casa y al rato ya lo estás viendo y vas y está en el mismo lugar. A mí me dijeron una banda de veces”

(Federico, 19 años – consume pasta base desde los 17)

El tratamiento que desde los discursos hegemónicos se hace acerca del consumo de paco puede explicarse a partir de las configuraciones mediáticas que sobre los jóvenes se suceden sincrónicamente a otras que son producidas por las agencias de control penal y accionan

violentamente contra ellos reproduciendo el paradigma del patronato, del tutelaje estatal (Saintout, 2013). Allí encontramos toda una puesta en escena abordada generalmente desde los exotismos, donde los victimarios adquieren distintos grados y van desde los narcotraficantes, pasando por los tranzas o dealers, hasta los consumidores que roban o matan para comprar drogas. Entre las víctimas encontramos también una diversidad de actores que van desde un plano general como es una sociedad atemorizada por cualquiera de los victimarios mencionados, pero a la vez, caben en este rol los consumidores que enferman y/o mueren a causa de sus consumos. Víctimas y/o victimarios, los jóvenes consumidores de drogas se presentan exotizados y estigmatizados en los relatos mediáticos, sobre todo, a partir de tres modelos que sostienen tales discursos.

Si la idea de espectáculo nos hace pensar en una puesta en escena, en la representación de algo, en la ficción: la espectacularización es así un relato que se sucede en tiempo presente y, como también alude a la noción de juego, desde aquí se puede decir y hacer lo que se quiera. Además, una cosa que resulta ineludible: el espectáculo necesita del cuerpo en acción para volverse verosímil, así como de la complicidad o coincidencia intersubjetiva en la percepción de los espectadores.

Así estos relatos tienen por objeto la descripción de cómo opera el control de las corporalidades y una función pedagógica que, más allá de indicar lo que se adecuaba a la norma y lo que no, se ordena tras la pregunta de qué hacer con las corporalidades juveniles. Debemos decir, ya aquí, que no es éste un interrogante que contenga sólo a los relatos mediáticos, sino que integra también a las instituciones que tienen a su cargo la formación de los sujetos jóvenes: familia, educación, justicia, salud. Tanto el funcionamiento como el disfuncionamiento de las técnicas políticas son los que se expresan mediante la espectacularización y/o su par que es el exotismo –éste implica la puesta en escena desde el punto de vista de la otredad exótica, del extrañamiento–.

La espectacularización da cuenta –con el ejemplo: los cuerpos en acción– de cómo se debe pensar/sentir/vivir y fórmulas o recetas para pertenecer, integrarse o distinguirse en el conjunto social que van desde qué y cómo comer, cuáles son las prácticas corporales de moda, qué vestir, qué música oír, qué ver en el cine o en la tv, qué estudiar, cuáles son los trabajos requeridos, e incluso marcan las agendas de las conversaciones cotidianas.

Con una intención que podemos llamar positiva, se espectacularizan las subjetividades corporales juveniles en tanto modas a seguir que llevan la impronta de un estilo de vida urbano que tiene que ver con aquellas prácticas que (re) producen los valores publicitarios, de mercado y de las industrias culturales: la web y el uso de las tecnologías, la creatividad al servicio del placer personal, el altruismo y la solidaridad en las causas humanitarias y medioambientales; de alguna manera estas imágenes o relatos exponen modelos a imitar en cualquier contexto o situación en la que se encuentren los sujetos.

En cambio, con una carga peyorativa, negativa, las corporalidades juveniles que parecen no dejarse comprender desde las lógicas de la razón contemporánea se presentan a modo de exotizaciones. Son aquellas que se ubican en el ámbito del caos o del descontrol, las que son ejemplo de disfunción de las técnicas políticas o, mejor, de sus modalidades de sanción. Estas subjetividades corporales remiten tanto a las del delito o a los usos de sustancias adictivas como a las de la militancia política popular o a las de usos alternativos de los tiempos y espacios sociales. Así se configuran unas subjetividades corporales que encarnan el desvío, el desinterés, la enfermedad, el peligro, las violencias, los fanatismos.

Como la espectacularización pone en escena un modelo a seguir, el exotismo expone su revés y si bien no sólo hacen referencia a los cuerpos y subjetividades de los sectores populares es sobre éstos sobre los que se construyen la mayoría de estas narrativas. Aquí la función pedagógica de la exotización se vincula más a cómo reconocer y qué hacer ante la posibilidad de encuentro con estas corporalidades del descontrol, o bien a señalar lo que no hay que ser/hacer; a diferencia de la espectacularización que brinda recetas para alcanzar el deber ser.

La segunda operación que mencionamos tiene que ver con la estigmatización y se diferencia de la anterior porque su fin es el de imprimir la condena sobre las subjetividades corporales juveniles que escapan al control, a la vez que contribuye a la construcción de chivos expiatorios; ya no se pregunta qué hacer sino que lo dice. Los estigmas designan tanto o más a los males o problemas sociales, ya que así una persona que porta estigma no es del todo humana (Goffman, 2010).

Los estigmas clasifican a las corporalidades que escapan al control y para cada una de ellas propone un modo de acción, ya no sólo por parte de las instituciones que regulan el estatuto de lo juvenil, sino –y sobre

todo— por parte del conjunto de la población. De esta forma, la peligrosidad, el descontrol, el desvío, la violencia o el riesgo, son presentadas como ajenas o extrañas a la sociedad y sugieren o justifican soluciones como desacreditar, criminalizar, excluir, marginar, discriminar, matar.

Espectacularización/exotismos y estigmas son operaciones que rara vez actúan por separado. En realidad, en sus articulaciones van haciendo visibles —colocan en las agendas— las subjetividades corporales juveniles de unos modos que no son transparentes ni lineales, sino que afectan a los sujetos de acuerdo a las necesidades del orden social dominante. Felicidad, alegría, amor, admiración; miedo, bronca, impotencia, rechazo se convierten en sentimientos y emociones mediatizadas y mercantilizadas, pero no —o no sólo— porque se les atribuye un valor de cambio, fundamentalmente porque desde ellas se gestiona políticamente el poder de sus relatos e imágenes, viabilizando su incorporación en las tramas intersubjetivas..

De este modo, entendiendo que los medios de comunicación no crean la realidad ni la representan, modelan sentidos preexistentes, con mayor o menor influencia, al mismo tiempo que se disputan la capacidad de legítima de nombrar verdaderamente al mundo, vemos que nombrar a los jóvenes de un modo estigmatizador suele ser una de las formas en que la violencia se manifiesta sobre ellos. Nacidos, criados en medio de la “ley de la selva” —como dirá Julián más adelante— o “edad de piedra” —como dice Rosa— estos jóvenes consumidores de paco son, en las narrativas mediáticas, los monstruos, animales (y claro, como los chivos expiatorios) que encarnan los males sociales y todo aquello que debe ser negado, rechazado, apartado de las buenas costumbres. Ello evidencia que los modos en que se construyen sentidos acerca de lo juvenil y cómo éstos son organizados, negociados y disputados: *“allí donde los medios sustancializan, banalizan y ahistorizan los perfiles y prácticas juveniles, se anuda un tipo de regulación simbólica de lo social y de los sujetos que lo componen”* (Saintout, 2013:49).

El mambo del paco, entre la vida y la muerte

Consumidores consumidos

De los jóvenes consumidores de paco que son unos “consumidores fallados” y/o unos consumidores consumidos. Cuando no todo es irracionalidad en las prácticas de consumo, cuando existe una serie de factores que intervienen en las mismas, es necesario prestar atención a los procesos socioculturales que dan lugar a la apropiación y a los usos de aquello que se consume (García Canclini, 1993). El consumismo, como indica Zigmunt Bauman (2007), es el atributo de una sociedad donde las capacidades de querer, desear y anhelar deben ser separadas (“alienadas”) de los sujetos –como ocurre con la capacidad de trabajo en la sociedad de productores–, y deben ser recicladas como una fuerza externa que posibilite el desarrollo de una sociedad de consumidores que porta como estandartes la búsqueda de la felicidad absoluta y el tiempo presente.

Así, la búsqueda de la felicidad ligada al consumo de unos productos que dejan nuestros deseos siempre insatisfechos, lo que los convierte rápidamente en objetos desechables, es también la búsqueda por calmar las angustias, los malestares y las ansiedades que además de ser moneda corriente de las sociedades actuales, son el sustento de estas economías de las emociones y del puro presente. Vivenciar el instante, entonces, no sólo tiene implicancias en la renegociación de las temporalidades, sino que además esta tendencia a la inmediatez, sumada a los diversos riesgos y precariedades que atañen a los sujetos ubicados en diferentes posiciones del espacio social, dificulta la constitución de vínculos sociales, lazos afectivos y organizaciones políticas.

En este contexto, la anunciada muerte de la historia, de la política, la cultura del ahora y la idea de subjetividad, ante todo –graficada en los pequeños relatos, o las dimensiones del micropoder–, son los ele-

mentos que constituyen el relato neoliberal y que se hacen carne en los sujetos contemporáneos. Estos sujetos consumidores establecen sus relaciones de maneras cosificadas y, bajo la norma del estar bien, del verse bien, que interpela a los sujetos contemporáneos emerge la tendencia a producirse también a sí mismos en unos objetos “vendibles” y, por supuesto, reciclables ya que la permanencia en el tiempo es un pecado en sociedades como ésta. Es en este punto que, como vemos, el cuerpo adquiere un valor fundamental. Especialmente porque éste se convierte en el principal dispositivo de incorporación de tales pautas sociales. Para comprender los cuerpos de estas generaciones y especialmente a los cuerpos del paco, pongamos dos ejemplos.

“Paco” (Diego Rafecas, 2010) y “Abzurdah” (Cielo Latini, 2015) son dos películas argentinas que ponen de relieve al menos dos de los llamados males de época de los jóvenes nacidos en pleno auge del neoliberalismo. La primera cuenta la historia de Francisco (alias Paco), un físico joven e hijo de una diputada, que se involucra amorosamente con una joven consumidora de paco que vive en la villa. Juntos, consumen pasta base y se ven envueltos en los abusos de los transas: especialmente ella y Paco, busca venganza. El eje de la narración está colocado en el consumo de drogas y la mayor parte del film transcurre en un centro de rehabilitación.

Sin morbosidad, la película pone sobre la mesa algunas de las dificultades que atraviesan los jóvenes adictos en recuperación, las fallas humanas e institucionales, así como deja entrever todo tipo de carencias en las sociedades contemporáneas: afectivas, materiales y simbólicas. La representación de los consumidores resulta interesante en la medida que reúne imágenes de distintos sectores sociales y adicciones y los hace dialogar en el mismo espacio. Caídas, recaídas, violencias, SIDA, abusos; así como el trabajo sobre la recuperación de la confianza, de la solidaridad van atravesando buena parte del guión.

“Abzurdah” antes de convertirse en film comenzó siendo un libro que en 2007 narra en primera persona la historia de una adolescente de clase media alta de la ciudad de La Plata, cuyos problemas de socialización ligados a sus trastornos obsesivos derivaron en una anorexia que la dejó al borde de la muerte. No vamos a profundizar aquí en el abordaje de los trastornos de alimentación, pero sí vale detenernos en una de las imágenes donde la protagonista camina sola, de noche, fumando taba-

co. Su rostro está oculto bajo la capucha de una campera holgada de algodón que evidencia su delgadez, consumida hasta los huesos.

Esa imagen de la soledad, de un cuerpo consumido hasta los huesos, escondido en la ropa, se asemeja a las imágenes que en la película Paco y en los medios de comunicación representan a los jóvenes consumidores de pasta base de cocaína: unos cuerpos consumidos hasta parecerse a calaveras, encapuchados, con las manos, los labios y hasta las pestañas quemadas, la piel curtida, seca, sin brillo.

Consumidos. Los motivos inmediatos de esta extrema delgadez son bien diferentes en ambos casos: mientras que con la anorexia se suspende voluntariamente la alimentación, en el caso del consumo de paco, uno de los efectos de esta droga es quitar el hambre, y los jóvenes adictos muchas veces son esos que no tienen qué comer a diario. Con esto no queremos plantear que la anorexia o el consumo de pasta base son males que atraviesan linealmente a una u otra clase social, sino, por el contrario, pretendemos dar cuenta de que a pesar de las diferencias entre los jóvenes caracterizados en las películas y en sus prácticas, ambas son la expresión de un modelo social que se sostiene en la clave de la relación entre cuerpo, consumo y muerte.

Entre las historias particulares de estos jóvenes y la historia social existe una correlación ineludible a la hora de intentar comprender sus prácticas. No es posible entender los trastornos alimenticios ni los consumos de drogas a partir de una biografía personal sin ponerla en contexto con sus marcas epocales. A pesar de ello, muchas de las campañas de prevención ligadas al ámbito de la salud aún operan en este sentido, individualizando las causas y responsabilidades de la anorexia y de las adicciones. El énfasis en la responsabilidad individual opaca, justamente, las condiciones del entorno en el que los jóvenes se desenvuelven. *“En una sociedad que trata de controlar la muerte, ignorándola o erradicándola, el drogadicto es un doble factor de perturbación: recuerda que la muerte trabaja en el cuerpo”* (Oliver Mongin, 2004, p. 74).

Así, el carácter de irracionalidad y de censura que recae sobre los jóvenes adictos o anoréxicos, estigmatiza las prácticas sin problematizar el contexto en que éstas tienen lugar y evitando la pregunta acerca de si éstas son en realidad unas prácticas desobedientes o si por el contrario, lo que hay en ellas es un esfuerzo por controlar nuestro cuerpo en un intento de poder controlar un poco de este complejo mundo que una y otra vez se nos escapa. En este sentido, Allan Ehrenberg (2004, p.9)

sostiene que antes las batallas se daban cuerpo a cuerpo, pero en el mundo contemporáneo el campo de batalla se traslada al mundo interno y allí los sujetos deben “*agarrárselas con una parte de las tensiones y pasiones*” en soledad.

Los cuerpos del consumo de paco, en palabras de los entrevistados, portan la apariencia de la fisura en tanto llevan días con la misma ropa, sin bañarse; tienen los músculos tiesos y la mirada como electrizada:

Federico: —*en los ojos y la forma de hablar te das cuenta cuando estás drogado. Con el paco, te preguntan algo le contestas a los diez minutos... allá [en la villa Los Eucaliptus] ni comen, así tienen la cabecita como una criatura, no se le pegas una piña y lo matás, eso sí tienen cuchillo, tienen fierro, todo. La manito así, parece la manito de un bebé. Antes cuando yo estaba zarpado, fisura y era más flaquito, no podía ni caminar de tanta droga ya. Y ahora no, a comer, y fumo y como, fumo y como*

Juan: —*yo no hablo por eso a mí me sacan, vengo re colgado así, que vengo re colgado, vengo todo con la boca así, ya me dicen eh, ya estás re drogado y si le digo, estoy drogado o tengo los ojos parecen una linterna. Si no, cuando te hablan agachas la cabeza así, agachas la cabeza y ya saben que estás drogado, te sentís re inquieto.*

Julián: —*cuando empecé a fumar, yo iba al gimnasio, estaba todo grandote. Mirá ahora... no uso más la musculosa, ando con buzo, cualquiera, con buzo pantalón largo.*

Cristian: —*cuando estás zarpado en fisura, que estás flaquito ya, pantalón largo para que no te miren las piernas y remera larga para que no te miren las manos.*

Jorge: —*yo fumo todos los días pero como. No te da hambre, lo único que tomas, tomas mucho alcohol.*

Si en relación a ello atendemos a lo que dicen estos cuerpos consumidos, delgados, averiados; vemos en primer lugar cómo es que son éstos unos cuerpos que tienden a borrarse, y con ellos los jóvenes. En nuestras sociedades borrarse, desaparecer, implica también, morirse. Las teorías psicoanalíticas mucho han aportado para la comprensión de la relación de los sujetos con los alimentos, al igual que con las drogas, remitiéndose a los modos en que los sujetos canalizan sus emociones en relación a sus entornos familiares y sociales. Si pensamos en las jóvenes anoréxicas o en los jóvenes consumidores de pasta base vemos que hay, en el primer caso, una decisión que implica dejar de comer, que

es una decisión sobre el propio cuerpo vinculada a un deseo de pertenencia (incluso a la norma de la delgadez), pero también a un control sobre la corporeidad que se sedimenta en contra de las normas de la salubridad, y un encuentro de placer en el dolor de un cuerpo liviano, invisible, limpio por dentro a partir de cual percibir el mundo. Un cuerpo limpio, liberado del dolor del mundo.

En el segundo caso parece haber, también, una elección por desaparecer. Es el “mambo” de la droga, que de un lado quita lucidez y momentos con sus seres queridos, pero por otro lado les permite percibir el mundo de otras formas: es el “mambo” que los detiene, los deja en blanco, en una fuga que puede ser más que un mero escape de muchas cosas, pero paradójicamente, no de sus cuerpos a los que sienten diferentes, hasta placenteros por los efímeros instantes que dura el efecto del paco.

Uno de los diálogos de la película “Paco” pone énfasis en esta relación con la corporalidad: ya en el centro de rehabilitación, el personaje de Yamila, una joven consumidora de paco, habla con una de las terapeutas acerca de cómo se sentía al consumir, y dice: —*es como si le pasara a otra persona, no a mí. Como si el cuerpo no fuese parte de mí, yo no era mi cuerpo, ¿se entiende?*

T—sí, claro. A veces está bueno no identificarse con el cuerpo...

Y—y si no te identificás con el cuerpo, entonces ¿con qué?

Jaques Hassoun (2004: 183) sostiene que el sujeto expulsado de la civilidad, de la ciudad, para no ser más que un cuerpo sufriente contempla la ausencia de su cuerpo —como el Narciso de Ovidio— y asegura su existencia en el consumo de drogas. Las drogas, dice el autor, se presentan como un término identificadorio: “*en lo más dramático de las heridas supurantes, de los dientes descarnados, del escaso cabello, de la flacura esquelética, de los abscesos, se encuentra el vaciamiento del cuerpo...*”.

Cuando el personaje de Yamila se pregunta con qué puede uno identificarse si no es con el propio cuerpo, nos deja entrever que —como sostienen los psicoanalistas— el lugar de la identificación lo asume la droga, en este caso el paco. Éste como objeto de consumo mortal va borrando y consumiendo los cuerpos y las entrañas de los jóvenes posibles de ser pensados como unos consumidores-consumidos.

En este sentido vemos cómo es que los jóvenes consumidores de paco a veces se parecen o se identifican con aquello que consumen:

deshumanizados, basuras, desechables, prescindibles, obsoletos. El paco es, dicen, la resaca de la resaca. Por sobre el deterioro físico que ocasiona su consumo, existe el deterioro de los lazos sociales que deja a los jóvenes en soledad: con el paco se va la salud —e incluso la vida— pero también los amigos, la familia, la escuela, el trabajo, la organización; como dice Jorge, uno de los entrevistados: *—flashaba que era una botella de gaseosa, que me maltrataban, eh, bueno, me usaban, me tiraban.*

En estas prácticas —que pueden ser narradas como marcas, pero también como malestares de época— vemos que la relación entre muerte y consumo se hacen cuerpo, un cuerpo consumido, que desaparecen, se consumen pero que a la misma vez, es en ese juego que se tornan visibles unos jóvenes que se sienten maltratados, ignorados, solos y que cercanos a la muerte, nos la recuerdan permanentemente a pesar de los esfuerzos de una cultura empecinada en negarla.

Colgados

Crecer en la calle, aventurarse a lo desconocido, probar lo prohibido, matar el aburrimiento o no tener nada (mejor) que hacer, incluso la mera curiosidad, se presentan para estos jóvenes como los motivos evidentes en su iniciación en el consumo de drogas. Tras ellos —o con ellos— aparecen unos entramados sociales que de cierta manera contienen o sirven de condiciones de posibilidad de estas prácticas de consumo. Con trayectorias similares, pero con unos modos particulares de vivenciar o experimentar los núcleos familiares, el barrio, la escuela, el trabajo, los jóvenes consumidores de paco parecen hallar allí un sentido común: el de un mambo difícil de explicar y gracias al que es posible “matar el tiempo”.

—¿Yo por qué estaba en eso? —dice Cristian, explicando sus inicios en el consumo de drogas. —Yo en realidad no sé... porque cariño y todo eso, familia y contención no me faltaba. Pero sí, que no tenía nada que hacer tampoco... porque yo jugaba a la pelota en Independiente y dejé todo por andar drogándome (...) pero bue... me cansé. Te prohibían fumar, salir a bailar, no me gustaba... No me gustaba eso, porque yo quería una vida normal, y no era nada normal. No era normal andar de noche por ahí con catorce años... pero para mí era normal ¿Por qué me metí entonces? No sé... porque me gustaba más joder con lo prohibido, con lo que no podía, como un juego... Un juego que me llevó a mal traer, pero bueno...

Cristian creyó que fumar paco podía ser una aventura, como cuando a los 12 empezó a fumar tabaco a escondidas, y luego cerveza con sus amigos de la escuela antes de salir a bailar, en la previa. A los 13 ya fumaba marihuana. Pero con el paco no era tan fácil entrar y salir, fumarlo y dejarlo. Entre los 15 y los 16 años Cristian se acercó a la iglesia evangélica, a la que iba con su mamá y allí conoció una chica. Mientras estuvo con ella —casi un año— no consumió drogas, pero cuando se peleó dejó de frecuentarla y de ir a la iglesia, y entonces, en ese tiempo volvió a consumir y conoció la pasta base de cocaína.

En la experiencia de de 45kg, estaba ojeroso, malhumorado, desaparecía por días de su casa solo con lo puesto; estaba duro sin poder hablar Cristian, luego de fumar paco por más de un año pudo dejarlo cuando vio a su mamá, a su hermano mayor y a su tío angustiados, llorando por el estado en que él se hallaba a causa del consumo de paco: pesaba menos, anestesiado sin poder sentir, como perdido. Ahora, Cristian dice que solamente fuma marihuana y a veces toma cerveza; tiene una nueva novia con la quien espera un bebé.

Valeria nos cuenta algo similar. Ella comenzó a tomar alcohol, fumar tabaco y marihuana con las compañeras de la escuela, y en el barrio conoció el paco, junto a su novio tres años mayor: *—me colgaba muchas veces cuando vivía con el papa de mi hijo, pero nunca salimos a robar, jamás. Vendíamos nuestras cosas, o salíamos a juntar [cartones] para tener nuestra plata y comprarnos, vivíamos para eso nada más. Después bueno, tratamos de descolgarnos cuando lo tuvimos al nene pero no pudimos mucho, tuvimos muchas peleas... yo tomo mucho, es una cosa que tampoco puedo dejar, el alcohol, y es lo que me llevaba a perderme, lo que me lleva a drogarme.*

Algunos de los jóvenes entrevistados como Valeria pertenecen a unas familias de muchos hermanos donde las madres son sus principales sostenes —materiales y afectivos— y consideran que sus hijos deben estar en la escuela más que en la calle, los apoyan en la medida de todas sus posibilidades, pero como nos dice la mamá de Valeria: *—ojalá alguien pueda hacer algo, se nos mueren estos chicos por el paco. Yo no me di cuenta cuando mi hija empezó a consumir. Todos venían y me decían lo que hacía Vale, pero yo no lo quería creer, hasta que lo vi. Cuando ella empezó a drogarse yo estaba trabajando.*

El caso del Jorge, que vive en la Villa es diferente. Él tiene muchos hermanos que son adictos y algunos están presos por robar. Jorge no

tiene hijos pero sí hermanos menores y cuando roba dice que también lo hace para que a ellos no les falte nada: no quiere que crezcan en la calle como él, o que sean parte de la “vagancia”, ese grupo de chicos que se drogan a todas horas, salen a robar, terminan presos. Jorge recuerda la primera vez que consumió drogas, era marihuana: —*la onda es que estábamos en una joda, así, pum!, estaba con mi hermano y... mi hermano estaba re loco, pum! estaban todos en una ronda, estaban fumando porro, me pasaron el porro y yo fumé (...) estaba re loco, así, estaba en mi mambo, pum! y yo estaba peleado con una novia, que no me daba bola, y tenía problema con los padres, todo, porque decían que mis hermanos eran todos drogadictos, todos chorros, y no querían que esté con la pibita. Y bueno, y para olvidarme de los problemas, pum! me fumo un porro y ya está, fue, se fueron todos los problemas, en ese sentido, ese fue mi primer momento que, bueno, estoy re loco, está bueno el mambo porque te quedas re colgado, así, pasan las horas, pasan las horas, y, cuando te querés dar cuenta ya era re de noche.*

Federico, está convencido de que las iniciaciones siempre tienen que ver con “la junta”, porque los primeros que te invitan a probar siempre son los amigos o compañeros: —*yo empecé a drogarme a los 14... fumando porro, con los amigos en la cancha, empecé a fumar, después me invitaron paco y me metí con el paco...pero lo más feo es el paco y la merca, lo más lindo que hay es la marihuana, pero yo prefiero el paco.El porro es lindo consumir porque no te lleva a robar, no te lleva a nada consumir porro, marihuana. El paco es re feo porque vos fumás, fisurás la ropa, todo, le vendés todas las cosas a tu familia, le sacás las zapatillas al nene, le vendés todo, todo! Le tenés que vender todo. La marihuana no, fumás porro, quedás re loco, comés... todo tranqui.*

Antes de haber probado la pasta base de cocaína, todos los jóvenes entrevistados consumieron otras drogas que van desde las consideradas legales —aunque no para menores de edad, claro— como el tabaco y el alcohol, hasta cocaína o marihuana pasando también por el consumo de psicofármacos mezclado con alcohol, pegamentos tóxicos e incluso, nafta. Todos coinciden en que el paco es la droga más adictiva que conocen porque una vez que se prueba el cuerpo “pide más”, y la abstinencia resulta dolorosamente insoportable. En una conversación entre Valeria y Federico podemos ver cómo es que tienen lugar estos múltiples consumos (que, a veces se dan en simultáneo con el paco y

otras veces tienen lugar antes o después) y qué es lo que se siente con cada uno de ellos.

V: *—a la merca no le veo tanto el sentido malo como al paco, porque para mí es un toque la merca porque si te sentís así mal, te pone pilas y te despertás, pero no es algo que está bueno tampoco, porque no es bueno. Todo carácter de droga es malo, pero bueno, esta quién y quién... y lo que me gusta que yo probé una vez sola y nunca más voy a probar y no probé hasta el día de hoy fueron las pastillas...*

F: *—las pastillas te pierden*

V: *—probé una vez y me cagaron a palos, ¡a! no, no me acuerdo*

F: *—yo tome pastillas y casi más maté al nene, estaba re loco, re empastado. Me gustó, pero probé una sola vez pero me hizo mal, prefería fumar paco antes de tomar pastillas. La pastilla te lleva a cualquier cosa, te tomás una pastilla, quedás re loco, le pegas una puñalada a tu nene, no te acordás de nada, te matas a tu señora ahí y no sabes nada*

V: *—Igual que el poxiran. El poxiran también te pierde, yo probé una vez sola poxiran y no, no me hizo mal pero no quise probar más porque no me gustó. Probé una sola vez y estaba en el baño y veía las luces del baile y escuchaba música, y me mataba de risa, pero no es que no probé más porque me hizo mal, fue porque no me gusta eso de estás aspirando, que te quede ese olor en la boca, en la nariz, eso es lo que no me gustó.*

F: *—Yo la única droga que a mí más me gusta ahora es el paco, yo no tomo más merca, no fumo más porro. Fumo paco todo el día, todos los días.*

Lo que los jóvenes experimentan en el consumo de paco, parece ser diferente a lo que sienten con el resto de los tóxicos. Federico dice que el paco es más adictivo: *—vos querés fumar, fumás y pensás que si le convidás a alguien te vas a quedar sin nada, entonces no querés convidar. Con un amigo si porque vos sabes que si mañana no tenés donde caer, te va a aguantar. Encima es otro mambo, porque te deja re duro el paco. Juan nos grafica estas diferencias así: —lo que tiene la marihuana que encontrás en cualquier lado, en todos lados hay gente fumando porros, a cualquiera encontrás en la calle fumando porro, y vos le pedís y te va a invitar, pero no encuentres a uno que este fumando en la calle paco y vayas a pedirle porque te saca cagando: te dice no, no tengo, andáte. O si no, te dice: vení, venite que vamos a fumar juntos y de repente le tenés que robar, porque ya no tenés más y le tenés que robar. Por eso,*

hay otro mambo... aquellos fuman paco si vas a fumar con él después van a terminar robándome la ropa para seguir fumando paco.

Así, los ritmos y los ritos del consumo de paco tienen sus propias características. Mientras se puede fumar marihuana en compañía o aspirar pegamento de la misma manera, el consumo de paco adquiere sus complejidades. Éste resulta tan adictivo que lograr ser parte de una ranchada —como son los jóvenes que entrevistamos en el barrio— y compartir el espacio físico para fumar (no la droga) opera fundamentalmente a partir de unas relaciones de confianza: saber que quien está fumando al lado no va a robar la pasta base de cocaína de ninguno de los que está en la misma habitación.

Cristian, Federico, Valeria y Juan pertenecen a la misma ranchada, ellos se conocen del barrio desde pequeños y, dicen, comenzaron juntos a consumir drogas. Ellos son, por sobre todas las cosas compañeros, compañeros de consumo, pero no amigos. Porque los amigos están fuera del círculo de la droga, dicen los jóvenes. Un amigo no te invita a fumar, y es más como un hermano. Este vínculo de compañerismo garantiza una confianza que no existe con los otros paqueros del lugar. Así lo expresa Juan: —*nosotros nos juntamos acá, fumamos paco nosotros, allá en la otra cuadra fuman paco, ellos se manejan allá, en la otra cuadra. Corte que cuando estás fumando con otro que no es de donde vos siempre parás, te perseguís con el chabón, [pensás] que te puede pegar una puñalada o que te va a dar un tiro. Lo que te decíamos, vos vas a un lado y fumas con otro y te va a robar.*

Cuando vas a comprar droga, cuenta Valeria, están todos ahí esperando que vos llegues, y te piden si no tienen, insisten: “*dame, dame*”. Habitualmente las ranchadas se juntan entre siete y diez jóvenes, todos en una casa. El que llega y tiene dinero fuma y el que no, espera. Como dice Federico: —*el que no tiene plata espera, se queda igual ahí, lo hechas pero igual no se va se queda ahí, y se pide un medio, que pasame uno, prestame que te rasco la pipa, porque te dicen así... te rascan la pipa, vos fumas una banda de paco y ya hace todo cera eso y eso también se fuma y pega más que el mismo paco...*

Juan cuenta que allí donde ellos se juntan: —*hay hombres mayores, en muletas, de todo. Hay uno con muletas que te descuidas y te afana todo; y uno en silla de ruedas también te roba, mujeres se ven en la villa nomás, pibes el único menor que hay debe tener 14 años.*

A la mayoría de los entrevistados, especialmente a Valeria, a Federico y a Jorge no les gusta ver que los niños fumen paco, incluso quienes tienen hijos prefieren no consumir delante de ellos ni de ningún otro pibe del barrio. Federico: —*no me gusta que fumen ellos, en Los Eucaliptus ves a los pibitos así re chiquitos y yo cuando entro me re enoja, le dije por qué estás acá, por qué no te vas a tu casa, comete algo, pegate un baño, y se cagan de risa ellos porque te dicen y si vos estás fumando también, pero anda a tu casa, fijate como estás tirado acá, tu vieja anda saber, piensa que estas preso, que te mataron, porque hay pibes ahí que se quedan uno, dos años ahí y la familia nadie sabe nada. En cambio yo fumo acá nomás y enseguida ya me ve mi vieja porque estoy en la esquina o si no vengo “dentro” salgo, continuamente me están viendo.*

Para los entrevistados, el paco no se fuma en cualquier parte. Se puede tomar cerveza, fumar marihuana e incluso inhalar en la calle, en la esquina; pero con el paco no es igual. Se consume encerrado, en alguna casa o fumadero. Federico agrega que: —*yo no consumo en mi casa, no me siento bien que este mi nene viendo como me estoy drogando, me drogo en la calle, paro en la casa de un amigo, somos una banda, como siete y voy a comprar siempre en Los Eucaliptus, casi todos los días.*

Si bien no parece haber jerarquías o líderes entre los paqueros, los jóvenes reconocen que tener paco y dinero otorga respeto y poder; y que si además se pone la propia casa como lugar para fumar, se tiene mayor poder de decisión sobre quién entra y quién sale de la ranchada.

Juan: —*el que manda a comprar es un cagón, tiene miedo de entrar a la villa, ¿me estoy arriesgando yo por traerle la droga a vos? No, me voy a comprar y después me quedo en algún lado a quemar y después te digo, no... me sacó todo la gorra.* El paco no se comparte, se acumula; se compra y/o se roba. Salvo en contadas excepciones se compra en compañía de alguien de la ranchada —por temor a que el propio compañero lo robe y se quede lo comprado sólo para él— y esto se da cuando hay que ir a buscar paco a una villa o barrio que es territorio de otros donde acecha un peligro mayor que es que, los otros paqueros a los que llaman zombies o muertos vivos, puedan lastimarlos o matarlos para robarles su adquisición.

Los zombies o muertos vivos, según los entrevistados, son esos consumidores de paco que, tras haber perdido todas sus pertenencias, incluida la ropa y los objetos robados, viven en la puerta de la casa de

los transa y a cambio de paco ofrecen sus cuerpos (especialmente las mujeres son las que intercambian droga por sexo) y hasta sus vidas. Los paqueros “fisura” son los que no tienen ningún tipo de código a la hora de vender sus pertenencias o robar en el barrio, a la familia o a los amigos: fisuran (venden) todo a cambio de paco.

Una vez que se consume paco, dicen los jóvenes, es difícil no quedar “colgado”. Estar colgado es, como explica Juan: —*cuando fumás a cada rato, todo el día, no dormís, vivís fumando, te acostás y te levantas: fumás; estás comiendo y estás fumando. O ni comes, ni te bañás, andás todo el día en la calle drogado, buscando plata para drogarte... tenés que robar a los vecinos, para drogarte nada más.*

Así, cada vez que se sale del barrio para comprar paco, los jóvenes sienten que arriesgan su vida, como dice Cristian: —*vos te estás regalando, cada vez que vas a comprar te regalás. Te regalás a que den una puñalada, te peguen un tiro o cuando no hay en un pasillo tenés que ir en el medio o a otro pasillo donde paran peores vagos ahí... vas a comprar y capaz que te da la mitad y te venís con la mitad de lo que viniste a comprar de lo asustado que estás.*

Además del peligro que pueden implicar los otros paqueros al momento de ir a comprar la droga, debemos tener en cuenta la relación con los transa: hay algunos con los que se puede hablar, hay otros, dice Valeria, que te mandan a robar. En la experiencia de Federico, que toma el colectivo hacia la villa Los Eucaliptus casi todos los días, hay algunos transas que no te venden: —*te dicen: andate, tomatela pibe. Hay algunos que ni hola te dicen: cuánto querés pun pan, ya está. Y hay algunos que ey! hola negrito como andas, tenés algo? Si toma acá, querés fumar acá... y te quedas fumar con el transa, todo. Después te dicen anda tranquilo ahora que ya se fue la gorra, te dicen. Hay algunos que te dicen toma, toma, te venden y el patrullero está ahí afuera y te mandan ellos mismos la gorra.*

La relación con la policía es otro de los riesgos para los jóvenes, especialmente cuando salen del barrio para comprar paco. Federico: —*si te llegan a cazar te sacan todo, te sacan todo y te cagan a palos y te llevan en cana. Un día, en la calle Francia un patrullero que estaba ahí parado, encerrado, estaban los canas fumando paco, ¡fumando paco ahí adentro de la patrulla! Dos milicos fumando paco. Y nosotros pasábamos con los pacos nuestros y los mirábamos. Ahora vamos a estar igual que vos, le gritábamos.*

Algunos de los entrevistados estuvieron meses presos o por robar o por portar drogas y/o armas; además, la mayoría tiene algún familiar, amigo o conocido que está encerrado y conocen a la perfección los códigos de la cárcel. El lenguaje y algunas prácticas carcelarias, denominadas tumberas, son parte de los ritos cotidianos de la villa y del barrio: desde el uso de los llamados “berretines” como parte del habla habitual –hayan estado o no presos– hasta la inscripción en la piel de tatuajes que hacen referencia a la relación con los policías.

Por ejemplo, Federico, Cristian, Juan, Jorge y Julián tienen en sus brazos o manos los puntitos que se ordenan en cuatro esquinas con uno en el medio y simbolizan un policía encerrado y muerto. Estos tatuajes son el signo del odio a “la gorra”, habitualmente porque a manos de ella murió un ser querido. En palabras de Juan: *—ese es el código corte que le tenés bronca a la gorra. Si te agarran con ese o con los cinco puntos, te cagan a palos.*

Pero, con la policía hay códigos también: si los agarran o los detienen ellos saben qué negociar o entregar a cambio de la libertad: los objetos recientemente robados, o las pertenencias o las drogas adquiridas son baluartes que los policías toman y los dejan seguir su camino. Para los jóvenes, esto también es un modo de perder, de fisurar, sus posesiones.

Federico: *—yo me vendí toda mi ropa y estuve re fisura, y tenía las cosas de mi vieja y yo no le robé nada a mi vieja. Ni una bolsa de pan le robé. En general, los códigos los tenés que tener vos mismo, mirá yo bueno vamos a fumar, yo no te quiero robar... pero si estamos fumando y en otro lado no, vos estas fumando conmigo y yo no te conozco y yo te robo, hay otros códigos.*

Para hacerse de las posesiones y del dinero para comprar paco los jóvenes entrevistados reconocen que están modificando los códigos en el barrio. La confianza es uno de los modos de relación más difíciles de hallar entre los paqueros y entre ellos y sus familias, amigos y vecinos. Es que, como explican los jóvenes, el paco genera una adicción incontrolable que vulnera todas las pautas morales y afectivas.

Fumar paco sale caro, tan caro como consumir cocaína, ya que si bien cada una de las dosis tiene un bajo costo, su poder adictivo hace que se compren de a muchas a la vez y se consumen al instante y con unos efectos fugaces e inmediatos. Así, la abstinencia se torna insoponible para los paqueros, lo que hace que transgredan límites que, sin

ella no traspasarían, como por ejemplo vender objetos de sus madres, de sus hijos y hasta sus propios cuerpos cuando ya no queda nada que intercambiar con los transas.

“Estar regalado”, como dicen los paqueros, es también perder la posibilidad de resistir. Es dar(se) a otro –al paco, al transa, a la policía, al fisura o muerto vivo, etc.– en un intercambio que nunca es equilibrado ni provechoso para el joven consumidor. En ese sentido, estar regalado es tanto exponer la propia vida como también perder de vista (o bien regalar, dejar ir) los afectos, el trabajo, la escuela, la salud. Así, en el consumo de paco se continúa re-produciendo la desigualdad en cuanto que los jóvenes lejos de empoderarse en esta práctica, van cediendo, perdiendo, regalando sus potencialidades y capacidad de intervenir en el mejoramiento de sus condiciones de vida.

Con todo ello, estar colgado del paco implica algo más que una adición. En principio porque, como venimos viendo el consumo de paco es algo que aún sostiene a los entrevistados inmersos en nuestra sociedad, tal vez de la peor de las maneras y en las peores condiciones. Pero allí están ellos, consumiendo: “la resaca de la resaca” y tornándose visibles (esto es, adquiriendo una existencia social) a partir del consumo de paco y las identidades que en torno a él son capaces de generar.

El mambo del paco

Un día habitual en la vida de los jóvenes entrevistados gira alrededor del consumo de paco la mayor parte del tiempo: ya sea fumando, buscando recursos para comprarlo o yendo a las villas o casas de los transas a conseguirlo. De este modo, las respuestas a la pregunta sobre qué es lo que hacen cuando no están fumando encuentran dificultades y recurrencias al consumo de drogas.

Federico nos cuenta que él mira TV: *—hasta que me agarra las ganas de fumar y me voy a fumar otra vez. Valeria y Cristian dicen que no hacen nada. Valeria: —[hacer nada es] tratar de pasar el tiempo más rápido para tratar de olvidar, cuando vos estás careta... no pasa más el tiempo. Juan: —cuando te querés acordar, ya te estás drogando de vuelta. Para entretenerse, cuentan los entrevistados, conversan, toman cerveza, salen a caminar un rato hasta que, como dice Juan: —y por allá siempre pinta uno que te dice vamos a fumar y siempre hay uno, no*

podes salir a ningún lado que siempre hay uno. A donde voy yo siempre encuentro alguien que está fumando.

—*No sé, es el mambo que me gusta estar así... no puedo estar careta así como ahora, ahora estoy re careta*, dice Federico. El mambo del paco, según nuestros entrevistados, no se puede explicar: te deja duro y no es posible querer estar de otro modo. El paco se consume en pipa y también en lata; pero la mayoría prefiere la pipa porque así “pega más”, es decir, se sienten mejor sus efectos o su “mambo”. El efecto dura apenas unos segundos, y los jóvenes de la ranchada con los que conversamos sostienen que el mambo del paco es diferente si se fuma solo o acompañado.

Cuando se reúnen, ellos toman cerveza, a veces vino y consumen paco, pero en ese momento ya no hablan. Los jóvenes explican que si están solos cuando fuman se sienten más “perseguidos” en cambio, si hay otros pares “es otro mambo”. Juan afirma que lo que le gusta del paco: —*es el mambo que tiene, a eso es lo que voy... que me deja re duro. Me gusta estar re duro, re duro ahí con mi mambo tranquilo... quedas re duro sentado en una silla, mirando por un agujerito, mirando a ver quién viene y nunca viene nadie, y seguís fumando seguís fumando, y estas mirando por un agujerito quien viene y nunca viene nadie.*

Valeria dice que: —*nunca se puede encontrar el mambo del paco, solamente quedas re duro y querés seguir fumando... te quedás ahí, escuchando a ver quién pasa, quién camina, y a la otra cuadra se escucha un pasito... allá a 5 cuadras están hablando y vos estas escuchando lo que están hablando, estás re duro escuchando todos los movimientos.* A Jorge le sucede algo similar: —*A mí lo que me pasa me deja re duro, yo no puedo hablar cuando fumo paco, me tengo que ir y encerrarme y estar solo mirando por un agujerito quien viene, nunca viene nadie pero yo estoy pensando que alguien va a venir...*

Todos ellos coinciden en que fumar paco no es divertido, por el contrario, los deja serios, mudos, inmóviles y hasta algo “perseguidos” o paranoicos:

F: —*cuando estás solo fumando parece que te va a caer tu vieja, que va a venir ahí [a donde estás fumando]*

C: —*mi problema era mi tío...*

F: —*el problema de él [en referencia a Cristian] era el tío Bruno; y fumaba y no salía de la ventana*

V: —*Ahí viene el Bruno le cargábamos, jaja*

F: —*Allá viene el Bruno, y él se metía abajo de la cama y después vos al otro día te cagas de risa, eh como flashabas ayer, eh? Te cagas de risa y vamos a fumar otra vez*

V: —*y por allá, de tanto que nombras [a esa persona, la madre, el tío, etc.] aparece, siempre aparece*

F: —*siempre aparece, yo estaba fumando en mi casa y vino mi vieja y me patió la puerta yo estaba quemando y la agarre y le cerré la puerta, andate y se fue de mi casa, le cerré a puerta y seguí quemando.*

Este es, dicen los jóvenes, el mambo del paco: creer que alguien va a caer, alguien va a venir y los va a sacar de ese estado o les va a impedir consumir. Y esta creencia a veces funciona como un obstáculo, como en el relato de Federico; pero otras veces funciona como un deseo o esperanza de un rescate, de sentirse querido e importante para alguien, como cuando Juan o Jorge dicen que esperan. Esperan que venga alguien, pero “nunca viene nadie”.

Hassoun (2004, p.180) reflexiona acerca de la relación entre la adicción y la espera planteando que el “estado de adicción” más que aspirar a la muerte busca la podredumbre, el desecho, el resto; de modo que lo que el adicto espera es una identificación. En este punto el autor recupera los aportes de Jacques Lacan para explicar que el resto es, justamente, una parte que nos constituye como sujetos: “*nuestra relación con el otro*”. Así, ese tiempo de espera —o este tiempo al que se detiene o se mata cuando estos jóvenes dicen que “hacen nada”= fuman paco—, o ese alguien que llega (siempre) o no llega (nunca) nos hablan de las ausencias, carencias e insatisfacciones en las que habitan los paqueros en términos materiales, simbólicos y afectivos.

Matar el tiempo (o el día) y pasarla bien parecen ser, en principio, dos caras de la misma moneda en un contexto como el del barrio o la villa donde la temporalidad reinante es la de la espera, la de la quietud. Una quietud que no es necesariamente ordenada bajo los patrones de la tradición moderna, sino más bien por aquello que se queda por fuera, y que es indicio de una muerte social en un mundo donde la ley es el movimiento: la flexibilidad para la movilidad y la velocidad, el cambio de ritmos y de geografías, el tener el tiempo ocupado en las productividades de los trabajos disfrutables, de los estudios elegibles.

El mambo del paco, dicen los entrevistados, es diferente a todos. En esa ebullición de los cuerpos que vibra sin traspasar la superficie de la quietud del barrio La esperanza, Cristian dice que: —*con la marihuana*

estás re loco, te reís... estás más alegre... más adrenalina. Igual que una pastilla, te sube la adrenalina... con alcohol... vos estás más pila. Con el paco, estás más tranquilo, el paco es para estar encerrado con una persona, dos, tres, cuatro o cinco que les guste y... estar ahí, todos callados durante ¡días, semanas sin hablar! Y es que la temporalidad del consumo de paco excede los ritmos del día y la noche, establece entre los días y las semanas una continuidad particular, a la que los jóvenes se refieren como estar “amanecidos”.

—*Yo me fumo un paco me alejo dos tres días, toda la noche. Tres días amanecido*, dice Federico. Estar “amanecido”, ausentarse días fuera de la casa fumando paco es el modo de pasar los días en el barrio o en la villa. Si la temporalidad moderna se caracteriza por una apuesta al futuro en detrimento del pasado, el tiempo contemporáneo es uno donde el instante, el último momento, el “ahorismo”, la velocidad del ya, define las relaciones intersubjetivas tanto como los modos de producción e intercambio simbólicos y materiales. Es justamente lo efímero del instante aquella dimensión que potencia en cierta forma la experiencia de la corporalidad toda vez que ésta es concebida como anclaje de los sentidos, de la significación de la vida cotidiana. Así, las drogas —dice García Canclini (2004)— hacen que el tiempo se diluya en las horas, en los días que se suceden sin dejar rastro aparente.

Es en este tiempo diluido, que da la impresión de que allí nada sucede más que la espera y una continuada monotonía de los días, los jóvenes entrevistados dicen que cuando no están fumando “no hacen nada”. En este tiempo de la espera, ése en el que parece que nada cambia o que nada sucede, los jóvenes de los sectores populares experimentan las marcas de esta época en la nada de la quietud, en una especie de ocio ininterrumpido donde la dureza constituye un valor central en sus vidas, en términos simbólicos como el coraje, el valor; y materiales, como sus físicos.

Si ponemos atención a cómo es que los jóvenes nos hablan acerca del mambo del paco, vemos que la temporalidad del consumo de pasta base de cocaína —que incluso se liga a la instantaneidad y/o fugacidad de los efectos del paco— se corresponde con la racionalidad de un sistema cuyo funcionamiento se sostiene en la obsolescencia planificada de las cosas, los productos, las mercancías (Martín Barbero, 2010) y, agreguemos también, de las personas: en un macabro juego donde los sujetos son, a la vez, objetos de deseo, de desecho, de consumo.

Así, cuando los jóvenes entrevistados no están fumando paco “pasan” su tiempo en unas actividades que comprenden desde cartonear o realizar “changas” (electricidad, construcción), hasta estar en casa con la familia o viendo TV, conversar con pares, dormir, pasar tiempo en pareja, caminar, ir a la iglesia, robar, tomar una cerveza, ir al baile. Sin embargo, resulta importante diferenciar la idea de pasar el tiempo y de ocuparlo, en tanto ambas remiten a dos temporalidades relacionadas pero distintas entre sí. Mientras la primera se explica en la experiencia de un tiempo, que es el de la espera o como dice Valeria, uno que pasa lento o no se pasa más; la segunda hace referencia a los valores dominantes sobre donde el tiempo fluye veloz y no alcanza, y si algo de él sobra, debe ser ocupado: así es que se conforman las subjetividades hegemónicas del neocapitalismo convirtiendo a los sujetos en amos y esclavos de sí mismos en la medida que *“la coacción propia es más fatal que la coacción ajena, ya que no es posible ninguna resistencia contra sí mismo”* (Han, 2014, p. 21).

De este modo, el sistema valor-tiempo juega en este proceso de la significación un papel clave. En principio, porque el tiempo es historia que se hace carne, que se hace espacio, que se hace lugar. Dice Pierre Bourdieu (2010) que el cuerpo no memoriza el pasado, sino que lo actúa, y es en esta anulación que lo revive; de este modo el cuerpo es siempre el presente de la experiencia a la vez que es las huellas del pasado y el deseo que motoriza el futuro. Desde este tiempo-espiral que performa al cuerpo es que se establece la relación de los sujetos con el mundo, con los otros. Es un tiempo que no podemos pensar separado del cuerpo ya que no es lineal, sino que es un tiempo se actualiza y resignifica permanentemente (pasado, presente, futuro) en y con el cuerpo.

De esta forma, “hacer nada” puede estar implicando una oposición al tiempo socio-productivo, pero también remite, en este caso, a una temporalidad subalterna que se vivencia en relación a la hegemónica y al espacio social que se habita. Un tiempo donde “nada” hay para hacer es un tiempo muerto, entendido sobre todo desde esta temporalidad hegemónica que marca a los jóvenes unos modos específicos de vivenciar un momento de la vida que, desde las instituciones, se presenta como de transición, un momento de ocio administrado fundamentalmente por los ritmos de la escuela, los medios de comunicación y las industrias culturales.

De un lado el consumo instantáneo, los efectos efímeros de la pasta base matan más el tiempo de la espera que a los consumidores, reemplazando la quietud por el ritmo interno del mambo del paco –un ritmo que ellos asocian al sentirse paranoicos o perseguidos, pero paradójicamente “esperando que venga alguien”–. Del otro lado, el ritmo superficial del consumo de paco evidencia una tiosa quietud toda vez que los deja duros, inmóviles, al punto de hacerlos desaparecer en la medida en que, con el paco, logran detener o matar la espera tanto como la velocidad del tiempo neoliberal; abriendo así un tiempo afuera, tal vez muerto mediante el que se calma el dolor de la abstinencia, de las amnesias, de las heridas, de los daños. De esta manera, los jóvenes consumidores de paco llevan inscriptas en sus corporalidades las características de la temporalidad del capital en tanto se enfrentan a diario a los límites entre la vida y la muerte, a la vez que habitan un eterno y pesado presente que nunca se pasa, y al que, sienten, deben “matarlo”, y consumirse con él. Entonces, matar el tiempo implica, a veces, desaparecerse con él en la medida en que se fisura el cuerpo, las propias pertenencias, las hurtadas a la familia, a los vecinos, los afectos.

Fumar paco es matar el tiempo, y es también soportar la dureza, la propia, pero también la ajena, esa de los márgenes, de los estigmas, de la discriminación, de la exclusión, de los relatos de la violencia que los tienen como protagonistas. Es esta condición señalada por los jóvenes de “estar duro” la que define al mambo del paco y que se presenta para ellos como práctica placentera en la medida en que calma la espera y mueve la quietud. Y es también una práctica mortífera en tanto que allí, en ese consumo, se quedan solos, más solos. De modo que en este consumo la vida y la muerte coexisten mientras se vive en el “mambo” del paco y se “mata al tiempo” que no pasa.

Lo que el paco mata

La muerte se expresa en la práctica de consumo de paco como deterioro o como riesgo, pero no podemos pensar este riesgo por fuera de los vínculos sociales y de las marcas de época que atraviesan a los consumidores.

Considerada como un tabú en occidente, la muerte aparece como una amenaza y como una certeza que se pretende esquivar, se niega

y se evita dando por sentado que para los jóvenes es algo que se espera para el final –tal como plantea Saintout (2013)– pero que, para algunos jóvenes puede estar “a la vuelta de la esquina”. Si bien la idea de la muerte es una construcción cultural más que un dato biológico, es justamente la experiencia del cuerpo la que nos coloca a diario ante la posibilidad de la muerte, el cuerpo es eso: una condena a la muerte, está destinado a perecer. Y sobre él es que versan las disciplinas del autocuidado y una la relación casi fetichista con la salud, el cuerpo y su imagen son objetos de culto sobre los que se construye el poder de la inmortalidad, de la eterna juventud.

Sin embargo, en el consumo de paco el cuerpo lejos de presentarse como un objeto de cuidado del que se aleja la muerte, lo que sucede es lo opuesto: ésta se presenta en cada gramo de pasta base que se fuma, en cada vez que se buscan recursos y se compra la droga, en cada momento que emerge la abstinencia, en todo tiempo y lugar en que los jóvenes consumidores experimentan estar fisurados, consumidos, al margen, discriminados, botados, afuera.

Fundamentalmente en ese tiempo de la espera y de la sobrevivencia es que los jóvenes en sus prácticas de consumo de paco ponen de manifiesto unas operaciones contradictorias que dan cuenta de la densidad del instante; de la ebullición disimulada en la quietud del cuerpo y del barrio. —*Si ya sabemos por más que fumamos todo, ya sabemos que nos mata pero le damos igual*, dice Juan. Como vemos, la pasta base de cocaína es capaz de fisurar, consumir, acabar, dejar a los jóvenes consumidores en un estado de “muertos vivos” –como ellos le llaman– en un continuum de instantes en que duran los efectos del paco, que cada vez que se acaba se quiere más.

En la experiencia de los entrevistados la muerte es algo que se halla más cerca de un enfrentamiento en el barrio o con la policía, o cuando salen a comprar drogas o a robar; pero no necesariamente con el paco. A pesar de lo que dicen los profesionales y los medios acerca de los daños irreparables que produce la pasta base de cocaína y sus efectos fulminantes sobre la salud, Federico nos cuenta que intentó dejar la pasta base durante una semana y casi se muere: —*tenía fiebre, dolor de cabeza... toda la abstinencia, [fui] al hospital que remedios, que pum que pam... me fumé una base ya me curé. Chau resfrío, chau todo. Si vos aguantas todo esa enfermedad que te agarra, todo ese malestar, todo eso aguantas y ya no fumas más paco. Pero a mí me duele un ra-*

tito la cabeza y ya está. Ahora estoy tomando medicamentos, igual voy fumar. Más de lo que ya estoy, ya está... si es la pasta base que dice que después de los tres meses te morís, imagínate yo, hasta ahora fumo y sigo vivo. No me importa.

Para no morir en el intento de fumar paco existen ciertas tácticas: comer alguna vez al día regresando al hogar, controlar la cantidad que se consume en relación al dinero que se tiene, para no quedar pegado en la puerta de la casa del transa, o, como nos dice Valeria: —*la droga sí te mata, te va consumiendo, pero si la sabés consumir tranquilo, fumás unos 20, 30 después vas a tu casa, te rescatás dos o tres días y después vas y fumás, así no te mata. Ahora si consumís, consumís, consumís como yo...* Cristian, que ahora hace casi un año que no consume paco, da testimonio: —*yo fumé un año y... todo el día. Todo el día, todos los días... amanecía tres o cuatro días sin dormir.*

Si el consumo de paco funciona como el ordenador de la vida de los entrevistados es posible pensar que éste es más la continuación de la vida cada vez que se consume. Cada dosis de paco implica una especie de triunfo sobre la muerte a la vez que otorga una identidad, una existencia en un mundo que los niega por ser jóvenes, pobres y paqueros. De este modo, fumar paco no conecta tanto a estos jóvenes con la muerte como sí lo hace la abstinencia. Cuando falta la droga y el cuerpo “pide más” los entrevistados están dispuestos a hacer lo que sea necesario para conseguir nuevas dosis, colocando el paco como centro de sus vidas y por encima de todo lo demás (incluso de los hijos, la familia, los amigos).

Jorge: —*si estás drogado no le robas a nadie, tenés que estar con abstinencia, ahí si lo agarras con un palo, con un ladrillo, con lo que venga.*

Valeria: —*la mente misma te pide, te pide, te pide y querés, quieres, querés. Muchas veces estás fumando y te colgas a vomitar, pero seguís igual.*

Federico: —*aparte no te interesa lo que te puede pasar porque la seguís consumiendo igual. Yo una vez me pasé y me quedé tirado en la cama casi más me pasé de sobredosis y me levanté y seguí quemando. Ese día me pasé tres días amanecido de paco nada más y me pasé: quedó duro, paralizado todo el cuerpo. Tenía una banda de paco y yo me estaba muriendo y me lo pedían y les dije no loco, esto es mío y*

seguí consumiendo hasta que me lo fume todo. Me estaban diciendo, te estas muriendo damelo que me lo fumo, no me lo fumo yo.

Juan: —cuando a mí se me paralizó todo el cuerpo me asusté y agarré y dije no, no me va a vencer y seguí quemando. Estas nervioso y se te altera el corazón y ya te tiembla todo el cuerpo cuando te estás pasando y no te puedes mover, el corazón es lo único que te late, no puedes ni hablar. Y si viene uno y te asusta, cagaste, te morís de un infarto.

Cuando los jóvenes carecen de paco para saciar la adicción, es ahí cuando ellos parecen volverse más conscientes de sus corporalidades. Explicar el mambo del paco es difícil, sin embargo lo que les sucede con la abstinencia se hace carne, como vemos, de un modo muy explícito. Si, como venimos diciendo, en este consumo el cuerpo se borra o se desdibuja de la conciencia al punto de que es difícil identificarse con él, es en el proceso de la abstinencia que éste se hace presente y los jóvenes requieren del consumo para seguir existiendo.

El paco es, sin dudas, muerte: si se consume deteriora la salud al punto de que los mismos jóvenes se reconocen “consumidos, fisurados”, pero a la misma vez, la abstinencia los coloca cerca de lo que ellos sienten una muerte real, es en ese momento cuando reconocen sus cuerpos sufrientes, enfermos, necesitados de más dosis de pasta base de cocaína. Pero el paco es más que una muerte causada por los efectos físicos de la droga, sino que es una muerte en tanto la práctica de consumo opera con las lógicas de la razón neoliberal.

Una razón que hace de la muerte un tabú a la vez que se presenta anunciando el fin o la muerte de la verdad, de la política, de la historia; que erosiona las instituciones, los colectivos dejando a los sujetos en soledad y colocando al cuerpo como un valor de intercambio (como fuerza de trabajo y como mercancía) y como único lugar de anclaje, especialmente para los jóvenes de los sectores populares que son negados y excluidos de los circuitos hegemónicos de la sociedad de consumo.

Así, la práctica de consumo de paco por parte de los entrevistados aplica, en buena parte, esta razón del capital en la medida en que se caracteriza por ser individualista, acumulativa, instantánea y fugaz, acaba con la confianza y los vínculos afectivos, transgrede y transforma los códigos barriales, erosiona las corporalidades de los jóvenes consumidores, pero no los mata, al menos no del todo. Es entonces que vale preguntarnos qué es lo que el paco mata, entendiendo que esta práctica aísla a los paqueros, los estigmatiza pero en ese mismo juego los vuelve

visibles ante el mundo que, por temor, por curiosidad, por sensibilidad re-conoce su existencia.

En primer lugar lo que el consumo de paco mata es la invisibilidad. En unas sociedades donde el consumo sirve más para existir que para morir, el consumo de drogas mata en los jóvenes la invisibilidad, la negación de su existencia. La potencia de las emociones o afectos como el enojo, disgusto, el rechazo, la bronca e incluso el dolor que emergen ante los modos en que los medios y otras instituciones narran (o ignoran) a los jóvenes que no se corresponden con sus ideales, devienen en resignificación. De esta forma, los jóvenes consumidores de drogas, en una interacción ambigua, conflictiva, impugnan el orden de la juventud mediática a la misma vez que el anhelan pertenecer a él.

A partir de la potencia del orgullo toman de los relatos e imágenes mediáticos el rechazo, la desacreditación, por un lado; y por el otro la transforman en la determinación o afirmación de sí resignificando elementos de las industrias culturales como, por ejemplo, la música y estética tumberas. En este, que es un intercambio desigual, los entrevistados ganan visibilidad ante una sociedad que los excluye, los niega, los desecha, los desprecia.

Con el consumo de paco también es posible matar el tiempo. El consumo de drogas, sobre todo en los sectores populares, sostiene u ordena el mundo de la espera, porque ese es el tiempo del barrio y de la villa. Por estas latitudes decimos que “el que espera, desespera”. Cuando no hay trabajo, la escuela no es una opción o no es un interés; fumar, la “nada” colman los espacios vacíos –los sociales, los afectivos, los corporales, los institucionales– que vivencian estos jóvenes. Consumir es matar el tiempo, es aguantar la dureza, la propia, pero también la ajena, la de los márgenes, la de la discriminación, la de la exclusión, la de los relatos del estigma. Es, también, ganar a la incertidumbre cada vez que este tiempo que se mata consumiendo se transgrede o reinventa en un modo otro de existencia a la vez que se reproduce en los términos de la cultura del capital en un consumo veloz, efímero, voraz.

Es por esto último que resulta difícil pensar en la práctica de consumo de paco como un modo de disenso absoluto o resistencia con el orden o razón neoliberal. Pero tampoco es posible pensar que estos jóvenes quieren morir, sino más bien que no quieren vivir del modo en que el mundo está diseñado para ellos. Así, debemos pensar la práctica de consumo de paco en el marco de la historia social que la contiene,

como plantea Saintout (2013) los jóvenes, estos jóvenes, están dañados por el trauma de la dictadura, por el neoliberalismo, por la exclusión y es en esas heridas que podemos hallar las claves de sus prácticas cercanas a la muerte como modo de anclar los sentidos de la vida. De este modo es entonces que podemos pensar que el paco sirve para existir; en palabras de Federico: —*tenés que hacer muchas cosas por el paco, y todas valen la pena.*

Consumo de paco y la ley de la selva

En la configuración de las subjetividades corporales de los jóvenes entrevistados es posible reconocer las marcas sus historias personales y colectivas, que dan pistas sobre sus heridas o hazañas. Rastros en sus cuerpos de heridas de balas cicatrizadas, de cortaduras, quemaduras, tatuajes son los síntomas o los indicios visibles de unos estilos de vida inscriptos en la fragilidad de los cuerpos (aunque se presenten duros, como de piedra) acompañados por determinadas formas de mover el cuerpo, de andarlo o caminarlo, adornarlo o desnudarlo, en las formas de mirar y en los gestos, en las formas de hablar y en los tonos de voz.

Estas marcas cuando no son sentidas como daño o herida son narradas como marcas de guerra, como el recuerdo imborrable de una batalla ganada a la muerte que se presenta las más de las veces como un destino seguro. Julián (31) tiene muchos tatuajes, sin embargo de lo que más nos habla es de sus cicatrices. La más grande la trae desde uno de los barrios más carenciados de Rosario, Santa Fe, de donde es oriundo. Él vive en Buenos Aires desde que tiene 16, se vino sólo, con un primo y con lo puesto y fue uno de los primeros habitantes de la villa 31 Bis. Proviene de una familia de muchos hermanos y de padres ausentes. En Rosario Julián robaba, pero según nos dice todo allí era mucho más tranquilo, incluso con las drogas: los transas sólo les vendían a personas de confianza y por ningún motivo daban drogas a los niños.

Sin embargo, las violencias como modo de vínculo con el otro parecían ser moneda corriente, según Julián que huyó de Rosario y de un malentendido con la novia de uno de los muchachos del barrio que le costó una bala que atravesó de lado a lado una de sus piernas; y otro poco dice que vino en busca de progreso, de trabajo, de mejores condiciones de vida. De aquella cicatriz Julián salió vencedor: el tiro podría

haber impactado en otra parte de su cuerpo aún con mayor peligro, pero también podría haberle provocado mayores complicaciones si la bala quedaba dentro de su pierna. Pero no pasó, una batalla ganada, pero no la única: su vientre porta marcas de puñaladas, de enfrentamientos cotidianos; y sus brazos tienen cicatrices de cortaduras que él mismo se hacía cuando era adolescente: cortarse hasta sangrar le generaba cierto alivio. Y lo endurecía ante el dolor de la soledad y de la precariedad.

En el barrio, y también en la villa —como nos cuenta Julián— se vivencia diariamente *“la ley de la selva”* o del más fuerte. Con ello se refiere a los modos de planteamiento y resolución de conflictos entre vecinos o grupos del barrio que tienen como principal elemento la violencia. Muchas veces es ésta una violencia verbal y/o física, pero otras tantas implica la presencia de armas (blancas o de fuego) que, más que los argumentos, son las que determina el fin de una discusión. Y, el más fuerte/armado es siempre el vencedor. Pero claro, es importante mencionar que no basta con la tenencia de un arma o “fierro”, sino que ello debe ir acompañado de una actitud ausente de duda y de temor, eso es lo que otorga una verdadera fortaleza, una verdadera dureza.

Entre los jóvenes consumidores de paco, robar es una práctica habitual y para ello, según Julián, hay que saberse fuerte, duro: a él nadie le roba porque en la villa saben quién es: —*yo soy un poquito respetado acá, porque tengo carácter y si me tocás, toco. Yo no soy de los que agachan la cabeza, yo acá les hice la guerra a todos, a los transa, todo. Aparte, saben que voy de frente, que yo robo y me da la sangre para todo. Todos los pibes me conocen.*

Jorge cuenta que el ingreso a las drogas implica, muchas veces, el pasaje al mundo del delito especialmente cuando la abstinencia desespera y se necesitan recursos para comprar paco, merca, marihuana; sino que, en los contextos del barrio y de la villa este pasaje se realiza mejor cuando se tienen fierros, cuando se está armado: —*cuando era un pibe, tenía un problema con cualquiera, yo me arreglaba a las piñas; ya la calle no es como antes. Antes, bueno, tenías un problema con alguien, y bueno, tenías bronca con alguien, se agarraban a las piñas. No, ahora todo fierro. Fierro, faca... se arreglan así ahora los problemas en la calle, ya no se arreglan a las piñas o hablando, es muy poco eso, ya no se ve eso. Tenés un problema, bueno, vamos a agarrarlo a los tiros, vamos a reventarle la casa (...) yo porque tengo un fierro, yo soy chorro, yo soy delincuente, y a mí nadie me va a decir nada, que esto*

que el otro. (...) Eso es lo común, tenés un fierro y empezaste a robar... te querés pasar a todo el mundo por arriba...

Federico, que usa un arma de fuego desde que tiene 13 años, dice que tener un fierro da respeto y cierto poder: *si tengo un fierro soy re fiero. Y sí, porque si tenés un fierro, no te interesa corte que sos más pillo que los demás, viene alguno y te dice algo qué te pasa, tengo fierro te pongo un tiro (...) sí, yo con un fierro soy dios en la calle y más si veo que tienen droga y yo no tengo, y tengo un fierro, se las saco toda, dame porque te doy un tiro, te pongo un cañazo, frente march, me lo pasas o te lo saco, me lo van a tener que pasar si no le doy un cañazo.*

Las armas y las drogas son dos elementos de valor que en el barrio y en la villa se adquieren de manera ilegal y, dados los riesgos que implica su adquisición, así como el poder que se obtiene sobre otros (incluso sobre la vida de otros), otorgan fortaleza, dureza desde la que se construye cierto prestigio, autoridad o respeto: nadie se mete con el que está drogado ni mucho menos con el que está armado, a excepción de que se encuentre en las mismas condiciones.

Estos elementos de poder están más asociados a los hombres que a las mujeres, aunque ello no significa que las chicas no consuman drogas o no porten armas, sino que lo hacen en relación a una posición diferente en tanto la normativa hegemónica que sostiene la masculinidad como una dimensión ordenadora del poder (y, en general, ellas lo hacen en menor medida). Federico nos cuenta que él, alguna vez, baleó a dos o tres pibes, todo por el tema de la droga, pero nunca mató a nadie. Habitualmente el fierro le sirve para asustar a quien va a robar: *—así nomás de chamuyo pasáme todo porque te voy a pasar un tiro.*

La ex pareja de Valeria, el papá de su hijo, es un joven de 22 años que ahora está preso por matar a un niño del barrio en un enfrentamiento a tiros con otro vecino. Valeria también usó un fierro alguna vez, pero sobre todo cuando tiene que robar se vale de lo primero que encuentra para asustar: un palo, un pedazo de madera envuelto en la remera. Ella cuenta que con un cuchillo también se puede robar, pero una vez —hace poco— la atacaron y no quiere saber nada más con las armas: *—a mí me apuñalaron, me mandaron al hospital. No es la cosa que me lastimó el cuerpo, sino que por algo ya había terminado con él, sino que... —se interrumpe, quiere contarnos la historia pero un nudo en la garganta no la deja hablar—.*

Luego del papá de su hijo, Valeria rehizo su vida amorosa, pero, dice, con la persona equivocada. Ella misma lleva en su piel un dolor más profundo a causa de una puñalada en el vientre que le dio hace poco tiempo su última pareja, de la que aún está recuperándose. Cuenta algo de esa experiencia y aún se le llenan los ojos de lágrimas: *—la última relación que tuve fue con un pibe que está mal de la cabeza... porque me lastimó. Me levantó la mano, y me lastimó, me metió una puñalada... estaba loco, jalaba mucho poxiran [pegamento tóxico], y eso es lo que le comía el cerebro.* Por estos días Valeria vive encerrada y sólo sale acompañada por su mamá, quien intenta continuar el relato: *—lo que dijo él, que si no era para él no era para nadie, estando drogado, él lo que tiene es una obsesión con ella y como ella decidió dejarlo, por eso él la lastimó y de hecho hoy por hoy ella no puede salir afuera.*

Consumir paco, portar fierros, usarlos, robar, enfrentarse a tiros, ir a la cárcel no son actividades exclusivas de los hombres ya que muchas mujeres participan de ellas. Sin embargo, todas estas prácticas remiten al mundo de la masculinidad que se corresponde con los postulados de las sociedades capitalistas, donde la mujer es, muchas veces, propiedad de su pareja. Pero no una propiedad como algo que se piensa y adquiere de manera consciente, sino que las relaciones objetivadas en el tener (una mujer, por ejemplo) y en el consumo son más unos valores sociales que incorporamos (incluso como herencia) al formar parte de nuestras sociedades que un acto o deseo individual. Sucede que en estas sociedades que habitamos la propiedad excede a los objetos y se instala como fuerza de reproducción en las relaciones que los sujetos establecen entre sí, y el amor en tiempos capitalistas cuenta como una posesión: el amor de pareja, pero también el de la maternidad y paternidad (los hijos son de).

El actual es un orden social al que los jóvenes entrevistados responden de muchas maneras (por ejemplo, como vimos, en el consumo de paco, pero también en la temprana reproducción) y a la misma vez no temen en enfrentar cada vez que se debaten con los transas o con la policía. En este sentido, Cristian nos cuenta que él tenía como meta comprarse una moto, y lo hizo. Sin embargo, le duró poco: *—Me compré la moto y... iba a comprar droga con la moto. (Se ríe) pero la perdí, la secuestró la policía y fue... un par de veces iba a cargar nafta y... no les pagaba, encima me llevaba la billetera (risas) Nada... me pararon con droga, me pararon saliendo de la villa, tenía mucha droga en el bolsillo...*

me pusieron una causa, me sacaron la moto, me llevaron a... un departamento de drogas peligrosas de Bernal. Ahí estuve un rato porque era menor...

—¿tu familia se enteró?

—se enteró porque me sacaron la moto. Lo de la droga no porque dejé plata a un policía. Depende del policía que esté de turno. Que te paren con la moto, y que vos vengas con droga... bueno, dejáme para el café y... tomatelá!!

El resto de los jóvenes entrevistados tienen experiencias similares a la de Cristian. En palabras de Jorge: —*caí una banda de veces en cana, pero... de que me figuran ahí haré tres, cuatro, porque después arreglábamos con la policía, íbamos a robar, por lo menos caíamos en cana, y para que no nos empapelen nada, para que no caigamos en cana, bueno mirá, robamos esto, te damos la plata y nos dejás ir. Pasa en todos lados, si no quieren que los arreste por robo denme los fierros, denme la plata y... y váyanse para su casa. La policía trabaja así.*

Perder es entregar algo a la policía a cambio de conservar la libertad, o a los transas a cambio de drogas. En un entramado donde ciertos intercambios son apenas la punta del iceberg, los policías se quedan con las drogas, los objetos de los jóvenes (propios o robados) y también con las armas; los transas se quedan fundamentalmente con las armas, pero también con el resto de objetos, incluida la ropa, las zapatillas. Los entrevistados saben de estos arreglos que se tejen entre narcos, policías, medios y transas, para ellos es como dice Cristian: —*en la villa es así, la revientan [incautan drogas, detienen a los transa] hoy y mañana ya están vendiendo de vuelta. Hoy entra la policía con helicóptero, con todo; hacen un re circo [todo se mediatiza], pero mañana están vendiendo de vuelta... es así.*

Una pequeña conversación entre Juan y Federico ellos explican cómo estas regulaciones se dan en los barrios o villas:

J —ponele hay algunas villas que se conocen bien así, los transas todos, entonces los mismo transa vienen y dicen así eh loco, te doy este fierro y pasáme tal, entonces viene otro y le dice eh loco no me pasás el fierro que tengo que ir a laburar; y va y roba y viene y compra y le pasa el fierro. Y así andan todos enfierrados

F —acá no es así, acá no te presta nadie, acá le decís a alguien me prestas el fierro y te saca a patadas

J —claro, allá aprietan y si lo llegan a perder le cortan la cabeza lo matan, o conseguíme otro, ponele, te dan cierta hora para que le consigas otro, si no lo conseguís te rompen todo, te dan otra hora y si ahí no lo conseguiste te matan.

Estos jóvenes no están por fuera de tal entramado social sino que constituyen, casi siempre, su hilo más delgado o vulnerable. Si bien las armas y las drogas “empoderan”, las modificaciones en los códigos introducidos en la villa y el barrio por el consumo de paco dan cuenta de unas reglas éticas o morales que comienzan a transgredirse: como el robo a la familia, a los amigos, a los vecinos, a uno mismo cuando se vende hasta lo que se lleva puesto (literalmente) para poder fumar. En este sentido los jóvenes entrevistados de un lado dicen respetar el código de no robar a familia y vecinos, pero reconocen que el paco es tan adictivo que si te descuidás, podés hacerlo sin dudar. Y es que como explica Daniel Míguez (2004) los jóvenes se debaten entre dos mundos: el de los valores convencionales de la sociedad y el del mundo delictivo. Por el paco pierden los fierros y también la fuerza o fortaleza, ya que el paco endurece al mismo tiempo que debilita, quita vitalidad en poco tiempo de consumirlo.

La práctica de consumo de paco, que es a la vez una de las tantas expresiones de nuestros malestares de época, potencia esto que Julián describe como “la ley de la selva o del más fuerte”, que remite a la ausencia de toda ley, a la búsqueda de tácticas solitarias para defenderse del entorno que son posibles de compararse con el funcionamiento de la vida animal. Los jóvenes entrevistados nos cuentan que los paqueros no son un grupo respetado en el barrio o la villa, son más bien rechazados, tanto que hay —dicen Federico y Juan— un grupo de vecinos justicieros que —cansados de que les roben para drogarse— les pegan, les quitan las drogas; aunque resulta una medida de baja o nula efectividad y, por su contrario, provoca reacciones violentas y potencia el consumo de paco:

F: —en la villa hay una banda, se hacen los justicieros. Son un par, son todos grandotes, tiene fierro o faca, te pegan un par de cañazos, que andas fumando paco vos gil, pam pam, te sacan los pacos, tomá-telas a tu casa dale... casi me cortaron la panza. [Lo hacen] para que estemos bien y no andemos robando

J: —[son] los caretas, que quieren eliminar a los paqueros, sacar la droga a su manera... para que no te arruines

—¿Funciona?

J: —*nooo, le agarras más bronca, si los llegás a encontrar solos, los matás*

Vivir en la edad de piedra, como dice Rosa; o bajo la ley de la selva o del más fuerte, como dice Julián; parece ser la expresión más acabada para dar cuenta del sistema neoliberal que organizó las últimas décadas de nuestra vida social, ya caracterizado vastamente por las agendas académicas. Sin embargo, resulta aquí sumamente necesario atender a cómo es que Rosa y Julián dicen de sus vidas en sus barrios algo similar a lo que dicen los medios de comunicación con el afán de estigmatizar y segregar a los jóvenes y a las poblaciones marginales enteras.

Y aquí debemos señalar cómo es que el “deber ser” que pone en circulación la industria mediática interviene en las configuraciones morales, éticas y estéticas de los sujetos, al punto que —en muchos casos— logra empañar la mirada sobre sí mismos y sus realidades. En el apartado anterior vemos cómo hay un desprecio en el barrio por los migrantes bolivianos bajo el discurso hegemónico o conservador de que son personas que vienen a quitar el trabajo de los argentinos, a llevarse su dinero, y ello justifica una serie de delitos contra ellos. Este tipo de respuestas “ideales” hacen que ciertos jóvenes pertenecientes a los sectores subalternos reconozcan sus desventajas en el espacio social, pero a la vez se ordenen con las mismas lógicas que los dejan al margen, en un juego, perverso de legitimidad y reconocimiento.

Si los medios (aunque, sabemos, no sólo ellos) hacen de estos jóvenes unos monstruos que por el consumo —y, aunque no lo dicen tan abiertamente— y la pobreza van perdiendo su humanidad, volviéndose bárbaros/salvajes; la creencia de que esto es así no es posible de darse de manera lineal, pero no deja de potenciar ciertos sentidos. En este punto, como explica Florencia Saintout (2013) los jóvenes interactúan con los relatos e imágenes mediáticas especialmente a partir de tres grandes modos de percepción o consonancia intersubjetiva, en términos de lectura.

Las primeras de estas lecturas son las “*dominantes o preferenciales*” (aquellas en que los sujetos se autoperciben —y perciben a los otros— en los términos en que son interpelados por los medios —y por otras instituciones—); luego están las lecturas “*negociadas*” (aquí los sujetos difieren acerca de los términos en que son narrados); y finalmente, las lecturas “*críticas*” (las que llevan adelante los sujetos que contextualizan los términos en que se habla de ellos y sospechan de las lógicas que operan tras ellos).

De esta manera, cuando algunos de estos jóvenes se autoperciben desde estas narrativas mediáticas, en un sentido preferencial, encontramos unas subjetividades afectadas por la vergüenza, la bronca, el dolor, la incompreensión de no ser eso que se espera que sean los jóvenes, que se traducen en resignación cuando no en impotencia [no-poder]. Las lecturas negociadas, en cambio, transforman los relatos e imágenes mediáticos del rechazo, la desacreditación en una determinación o afirmación de sí: la de los pibes (chorros, del aguante, de la liberación) en una interacción ambigua, conflictiva, a partir de la que se impugna el orden de la juventud mediática a la misma vez que existe el anhelo de pertenecer a él (Saintout, 2013).

Un ejemplo en este sentido es una de las primeras anécdotas de las visitas al barrio. Terminando un día de entrevista con Federico le preguntamos si podíamos traer una cámara para tomarnos fotos. Rápidamente él nos dijo: *¡si! Avisen así me pongo la gorrita para atrás, traigo la pipa y pongo los ojos de linterna* (haciendo un gesto que imita la gestualidad tiesa de los efectos del paco). Entre los jóvenes entrevistados las lecturas dominante y negociada son las más frecuentes. Así, las violencias como modo de relación y construcción subjetiva se hacen carne en los jóvenes entrevistados en tanto aprehenden a socializar con ellas. Como vemos no son éstas sólo unas violencias barriales, sino que también los jóvenes se hallan permanentemente expuestos a unas violencias otras, como son las mediáticas toda vez que hacen de ellos y sus prácticas un estigma, un relato exótico o una espectacularización.

Todo ello nos recuerda la actualidad de las palabras de Jean-Paul Sartre ([1961] 2007, p.17) en el prólogo a los Condenados de la Tierra, de Franz Fanon, cuando explica que la violencia de los colonizados es, en realidad, la de los colonos y sobre ellos se volverá. Colonos que a los colonizados los han dejado en condiciones de animalidad (de monstruosidad: mitad hombres, mitad bestias salvajes). Pero, dice Sartre *“no nos convertimos en lo que somos sino mediante la negación íntima y radical de lo que han hecho con nosotros”*.

Los colonos, explica el citado prólogo, han violentado a los colonizados pero ni el hambre, ni la fuerza, ni las múltiples formas de sometimiento que hicieron de ellos una especie de bestias alcanzan para frenar el rechazo de los colonizados a tal condición. En ellos se aloja y crece la furia de la opresión que se potencia generación tras generación: *“esos deseos de matar que surgen del fondo de su corazón y que no*

siempre reconocen: porque no es en principio su violencia, sino la europea, invertida, que crece y los desgarran”.

Podemos, así, hacer el juego de reemplazar estos términos: el de colonizados por nuestros jóvenes entrevistados, el de colonos por los poderes hegemónicos del capitalismo, y Europa por Occidente. Veremos entonces que las frases de Rosa y Julián cobran especial importancia para dar cuenta de las condiciones de vida y las subjetividades que configuran la villa y el barrio, esas que endurecen los cuerpos por las carencias y las violencias; a la vez que nos obligan a preguntarnos quiénes son los salvajes, quiénes, en verdad, habitan hoy la edad de piedra.

La cumbia me hizo así

El barrio o la villa, y la cárcel a veces parecen tener una continuidad en los sentidos comunes de los jóvenes entrevistados: algunos de ellos ya estuvieron presos y todos conocen vecinos o tienen familiares que están o estuvieron encarcelados. Sin embargo, no es lo mismo estar preso por participar de un piquete (ese es un preso político, y se lo respeta e incluso, se torna un héroe o mártir, según las circunstancias), que estar preso por matar o por consumo y/o venta de drogas (Corsiglia Mura, 2012). Pero si algo tienen en común estos diferentes encierros es la capacidad de bancar/aguantar/resistir las vicisitudes de la prisión.

La prisión es también llamada la tumba, y dada la familiaridad de los habitantes de la villa y del barrio con la cárcel, la estética y la ética tumbera forman parte de los modos en que allí se establecen las relaciones, especialmente entre los jóvenes. Las marcas en el cuerpo y en el lenguaje dan cuenta de ello, así como también los modos en que los grupos juveniles se integran y diferencian entre sí. Los tatuajes, por ejemplo, suelen tener motivos que activan la memoria identitaria: desde aquellos que imprimen en la piel los nombres de personas amadas: madres, padres, hijos –por lo general vivos–; amigos fallecidos; escudos de clubes de fútbol o rostros de ídolos deportivos o musicales; y entre estos jóvenes entrevistados siempre están aquellos tatuajes “tumberos” que, además de estar hechos por ellos mismos (especialmente durante sus tiempos de encierro) remiten o simbolizan la relación tensa con la policía –como ya vimos–.

Decimos que estos tatuajes activan la memoria —al igual que las marcas o cicatrices de los enfrentamientos y del estilo de vida en el barrio y en la villa— en tanto se imprimen sobre la piel de manera imborrable, a contramano de un tiempo fugaz, del instante, del puro presente en el que los jóvenes habitan. Estas memorias les recuerdan a cada momento quiénes son y sirven para reforzar o autoafirmar una identidad que se opone a las llamadas juventudes doradas o del éxito (Saintout, 2013). Esta identidad, que aparece ligada a la de los “pibes chorros” (Míguez, 2004), otorga unos emblemas que acompañados de una actitud “dura” ganan respeto en la villa o en el barrio, tal como comenta arriba Julián.

La estética tumbera, además, va acompañada de unos símbolos o valores que realimentan a la vez que resignifican las prácticas de consumo de las sociedades neoliberales y los vínculos que estos jóvenes establecen con las industrias culturales: las “llantas” o zapatillas de marcas como Nike, Reebok; las camperas “canguro”, esas que llevan capuchas; los pantalones anchos, el cabello corto en los hombres; el uso de drogas. La estética tumbera se compone de elementos machistas, patriarcales, tanto material como simbólicamente, pero eso no significa que las mujeres no adopten estas identidades, tanto en las formas de vestir, tatuarse, hablar e incluso relacionarse.

Las violencias verbales y físicas juegan un papel central en la identidad tumbera, en tanto esta capacidad de resistir cualquier riesgo (hasta el encierro) y de enfrentarse para defender el honor o conseguir los objetivos (a través del delito, por ejemplo). Hombres y mujeres ponen en práctica una ética tumbera en el modo de autoimponerse en el grupo especialmente a partir de los insultos y denigración de aquellos o aquellas que poseen una actitud más pasiva o tranquila, tendiente a evitar el enfrentamiento. Sean hombres o mujeres, ellos y ellas son llamados “gatos”, “mulos”, “bala o puto”, “gil”, “cagón”; todos motes sobre los que se establece la dominación de unos y la subordinación de otros. De esta forma, si no se quiere ser objeto de humillación es necesario una actitud de dureza que infunda respeto y se refuerza cada vez que se tiene la oportunidad de indicar que alguien es “tu mulo”, o es “un gato”, etc.

Federico: —*corte, mi mulo, yo le digo, anda haceme esto y corte va y lo hace... a mí lo que más me gusta que me queda bien es la zapatilla. Yo donde voy me miro las zapatillas, tranqui voy caminando por la calle, lo primero que me miran es la zapatilla, yo me cago de risa y se ve una mina que es re linda y viene con unas buenas zapatillas la encaro...*

Si bien los jóvenes entrevistados dicen que mientras fuman paco no escuchan música, identifican algunos grupos musicales, en especial aquellos que llaman tumberos, como los de su preferencia. Y ello tiene que ver con que las letras de tales canciones narran lo que entienden que es su realidad cotidiana, desde un punto de vista que les resulta identificatorio. A la vez, estos jóvenes dicen que disfrutaban de mirar programas donde, de alguna manera —aunque no siempre sea la apropiada— se habla de ellos: desde la famosa serie televisiva “Tumberos”, pasando por las noticias sobre el paco en otros barrios como Fuerte Apache o programas del estilo de América TV donde movileros entran al barrio con sus cámaras y registran a los jóvenes consumiendo drogas.

Yuli y los girasoles, Damas Gratis, La Vía, Pibes Chorros, son algunas de las bandas más escuchadas por los jóvenes entrevistados. Ellos señalan que son canciones viejas, la mayoría, pero que esas más antiguas son las mejores, las que más reflejan el mundo en el que viven. Canciones como “Preso número 9”, o “Poli en Acción”:

Juan: *—hay distintas clases de música, me entendés, vos pasas y escuchas punchi, punchi... y si, ¡qué te vas a poner a escuchar algo que no entendes! Nosotros escuchamos cosas así de La Vía, de lo que cuentan de la droga, de todo. Esos [los “caretas”] se ponen a escuchar marcha, no saben ni lo que dicen y están ahí re copados.*

Federico: *—ellos están ahí re contentos, por ahí están escuchando que los están puteando y ellos están ahí, ellos bailan igual... a mí me gusta toda la cumbia tumbera, todo, lo que más me gusta es Pablo Lezcano, todas las canciones... antes estaban mejores que ahora, las de antes la rompían. Me gusta una que entro a la villa, con un tiro que sale con un 38, todos son temas así... cuentan la realidad que es, lo que está pasando.*

Juan: *—o te ponen “más pillo”: vos escuchas [esas canciones] como que aprendes de la vida, todas casi, todas hablan de la droga; [y aprendés] que con esta gente no tenes que meterte, que con esta sí, así son... y más con los tranzas. Con los tranzas no tenes que meterte, esos te mandan a matar al toque.*

Conocida como la cumbia villera, esta música pone en circulación las éticas y estéticas tumberas, y lo hacen en el juego de afirmar una identidad desdeñada, haciendo de los estigmas que recaen sobre los jóvenes y sus barrios, un emblema: el orgullo de ser villeros. Esto no se da sin contradicciones, ya que existe el riesgo de fortalecer el estigma y con

ello la marginalidad simbólica de los jóvenes. Pero, a la misma vez, las letras de las canciones ponen en evidencia o narran aquello que los discursos y morales más conservadores callan o rechazan como el sexo, el consumo de drogas, los delitos, las violencias, la cárcel, la idea o categoría de pibes y, también, cuentan con un fuerte componente machista (del que, incluso la moral progresista parece asustarse). Sin embargo, aquí es importante remarcar como lo hace Daniel Míguez (2006) que la cumbia villera se compone de una doble filiación: de un lado se opone a los valores de la sociedad neoliberal, o bien expone su peor cara, la de la exclusión; a la vez que es parte de la industria discográfica que opera con las lógicas del capital.

Pablo Semán y Pablo Vila (2011) plantean que la imposibilidad de los jóvenes de sectores populares de alcanzar el ideal de juventud hegemónico da lugar a una nueva autoidentificación que tiene que ver con la idea de “pibes”. Los pibes son aquellos sujetos que ya no son niños (ya que son autónomos respecto de sus padres), pero que tampoco se consideran adultos en tanto no son responsables de otros, y muchas veces tampoco trabajan ni estudian; incluso aunque tengan hijos no se responsabilizan por ellos y son los abuelos quienes habitualmente se encargan de los pequeños.

Esta idea de pibes es una de las fuerzas identitarias de la cumbia villera que, mientras plantea una ruptura con el mundo o los valores hegemónicos, a la vez que dan cuenta de unos pibes que no quieren ser controlados por tales mandatos, pero tampoco ser rechazados o excluidos por ellos.

Federico: —*La vida es una caja de regalos, porque podés tener muchas sorpresas por todos lados... yo tengo muchas, como te puedo explicar: yo donde voy y me gusta algo y digo, se le voy a tener que sacar, me gusta algo y me lo tengo que sacar, lo quiero para mí y necesito tener algo y lo quiero. Corte me hago los regalos yo solo nomás! y después voy y los fisuro, pero yo voy y lo saco, pero después yo voy y lo vendo y gano.*

De allí que el consumo y el delito se presentan como dos de las narrativas cumbieras más comunes. Dentro de la ética tumbera que se presenta en las canciones (y también en las prácticas de los entrevistados), podemos ver cómo funciona esta lógica que Gabriel Kessler denomina “de provisión” y remite a que: *“todo acto que proporciona recursos para satisfacer necesidades es legítimo, sin que la diferencia entre legalidad o ilegalidad de la acción sea relevante (...). Más aún, legitimidad y le-*

galidad se desacoplan al punto que tiene mayor legitimidad una acción ilegal proveedora que una legal que no lo es” (Kessler, 2004: 43).

Con ello, vemos cómo es que estas poéticas villeras-tumberas tienen un fuerte anclaje en la corporalidad y se expresan desde la dureza y crudeza con que se habitan las villas y los barrios, así como también la cercanía permanente con la muerte (real o social). De esta forma, mientras los programas de TV y los informativos hablan de estos jóvenes por la negativa: es decir, rechazándolos, acusándolos, haciendo de ellos unos jóvenes problema o chivos expiatorios; la cumbia villera los reivindica, les otorga una visibilidad por la positiva, aunque sin ahorrarse contradicciones y conflictos.

“La cumbia me hizo asíiiii, así, así, así/Llegué a este mundo con la panza vacía,/sin esperanza, viviendo siempre al día./Allá en mi barrio muchos de mis amigos/o fueron muertos o se encuentran detenidos./ Te limpio el vidrio por una moneda,/vos estás adentro y yo siempre aquí afuera./Y aunque mi viejo no sea zapatero,/llevo una bolsa clavada de sombrero./La cumbia me hizo así, así.../la cumbia me hizo así, así.../pasa la gente y yo aspiro en la vereda,/cuando me miran yo me como cualquiera,/vos con la nueve en tu cuatro por cuatro,/yo camino en bici, con mi matagatos./Y sé muy bien que para vos no valgo nada,/que si me matan la yuta está arreglada”. (Fragmento de “La cumbia me hizo así”, canción de Alejandro Lafleur y los Carniceros, 2008).

Lo más profundo es la piel

Entre la indiferencia, el rechazo y el rescate

El consumo de paco, cuyo mambo es la condición de estar duro, tiene lugar en un doble juego mediante el que es posible morir —o matar— y existir a la misma vez. Es en este pacto de dureza o entumecimiento que los entrevistados encuentran en el paco un ordenador o sentido de la existencia, de sus días en el barrio o en la villa. Y allí mismo, o desde allí, esa dureza hecha carne no sólo da cuenta de los efectos colaterales del consumo de esta droga, sino que pone de relieve una relación entre las entradas y las salidas de los lazos sociales y vínculos afectivos. Con ello queremos plantear cómo es que la dureza que evidencia el consumo de paco existe previamente en las vidas de los jóvenes consumidores y que, luego en el consumo, ésta se expresa en relación a su contexto.

Estos jóvenes consumidores, que ganan en visibilidad fumando paco, reconocen que esta práctica en realidad los deja más aislados de lo que tal vez estaban antes de comenzar a consumir. Sienten la indiferencia o la discriminación de los otros. Los otros aquí no son sólo los sectores no populares, sino que también son los adultos, los vecinos e incluso otros jóvenes que no se drogan. Son también las instituciones sociales y los medios de comunicación. Es preciso mencionar que la distinción entre indiferencia y lo que los entrevistados llaman discriminación demarca los modos de existencia y visibilidad social de los paqueros.

En el consumo de paco se encuentra un modo de existir a partir de una práctica que porta las cargas del desvío y aísla a los jóvenes al punto en que ellos sienten ser discriminados o rechazados por su aspecto, por su consumo y fundamentalmente por los sentidos que el paco pone en juego en su vida. Algunos de estos sentidos tienen que ver con la

transgresión de unos límites que modifican las relaciones, los códigos e intercambios en el barrio o en la villa.

Federico: —*si vas así todo re fisura, flaquito, el pantalón todo sucio, una remera blanca que encima no te la sacas hace dos semanas, todo transpirado, no te bañas, sabes que la gente te pasa así y te mira y te hace de lado... porque queda mal, ya la mirada de la gente te mira con mala cara, siempre andas con la misma ropa todo, todo sucio.*

Valeria: —*como que te discriminan porque te drogas y no puedes salir, pero en vez de ayudarte te están metiendo más en el pozo... te tratan mal, la propia gente grande y los mismos chicos también.*

Cristian: —*y si no te drogas te dicen ¡eh! vos sos gil, vení drógate. Todos [te discriminan], te calzan de todos lados.*

Federico: —*cuando querés ir a la iglesia te dicen, ¡eh evangelio, vení aca que vas a ir a la iglesia! Él [en referencia a Cristian] va al iglesia y yo lo jodo. Evangelio le digo yo. Porque él es careta y yo fumo. Por eso le digo: ¡anda evangelio, anda a la iglesia!, y él me quiere llevar a la iglesia y yo no... [a mí] llévame a Los Eucaliptus y yo voy ahí sí, pero a la iglesia no. O si vas a la iglesia te dicen: ¡eh careta!, si no fumas, no tomas, [te dicen] que sos puto, que le tenés miedo a tu vieja, no querés tomar, no querés fumar, no querés salir y te hacen sentir mal hasta que vos decís y bueno dame que me voy a drogar, quieren que sea como ustedes, bueno, me voy a drogar. (...) En vez de decir eh pibe no hagas eso, [dicen] mirá ese drogado de mierda, sacalo de acá, no lo quiero acá, ni en el portón de mi casa, si es un drogado, te dicen eso antes de decirte: eh, vos te drogas vení vamos a hablar...*

Jorge: —*la gente a los pibes así nos tiene miedo en el barrio, o la gente del centro. Por lo menos, yo voy caminando, y la gente se siente re zarpada conmigo, se agarra la cartera, se agarra el bolso, si está con el celular en la mano se lo guarda en el bolsillo... lo mismo, que corte, hay mucha discriminación.*

Juan: —*a mí por ejemplo, los amigos de mi tío, ellos siempre me hablaban, yo pasaba y me decían: qué haces vení, vamos a tomar una cerveza que es mejor... No te digo que lo mejor que hay es tomarse una cerveza pero es preferible tomarte una cerveza, venís nos cagamos de risa, y después te vas a dormir y mañana te levantas, te va a doler la cabeza, no tomás más y se te pasa. Te vas a acostar encima te levantas y tenés plata.*

Federico: —*si te vas a drogar te vas a acostar o amaneces re amanecido no tenés plata y ya querés ir a robar mal. Vas a ir a buscar plata de todos lados. No te dejan entrar a las jodas... un cumpleaños, pinta una joda y te dicen: no vos no [entrás] porque te vas a poner a fumar paco acá adentro, no andate. Te discriminan así y yo cuando me discriminan así les digo váyanse todos a la mierda manga de caretas.*

Para los jóvenes entrevistados importarles a alguien es, también, ser reconocido, existir más allá del paco. De esta forma, para comprender el consumo de pasta base de cocaína podemos ubicarla como una práctica de riesgo que, más allá de los padecimientos que acarrea, lo que en realidad advierte es un testeo del amor que los otros sienten por los jóvenes consumidores (Le Breton, 2011). Esta idea se refuerza en el sentido con que consumen estos paqueros entrevistados: no se halla allí presente la intención no es la de morir, sino que parece que allí lo que se expresa es un grito de malestar.

Por eso, cuando los jóvenes dicen estar colgados, fisurados, quemados, zombies, muertos vivos o, por el contrario, estar caretas, de lo que están hablando es fundamentalmente de los reconocimientos que portan los vínculos sociales. Estas experiencias de consumo y los modos en que los jóvenes se ven a sí mismos y son vistos por otros están articuladas con las fracturas del cuerpo social que facilitan que ellos sean sujetos de estigmas, humillaciones y exclusión social (Epele, 2010).

La cuestión del reconocimiento atraviesa tanto los espacios públicos como los íntimos o privados, y es a la vez una cuestión ineludible ya que compromete a la constitución identitaria. Ésta cobra forma en el espacio intersubjetivo que es co-participado, co-operativo, flexible, e implica en las interacciones que promueve, el diálogo y la disputa (Papalini, en prensa). Es aquí donde se presentan opciones para la definición identitaria —entendiendo a la identidad como una construcción relacional— que se da a partir de la semejanza con unos y la diferencia con otros; de forma tal que así se establecen unos vínculos configurados a partir del reconocimiento.

A la misma vez, las marcas de reconocimiento identitario afectan a los sujetos y a las interacciones que involucran el registro afectivo (Idem). De esta manera, se ponen en juego sentimientos, emociones y antagonismos que hacen que la cuestión del reconocimiento no pueda ser tratada o reducida a la dimensión de la razón. Por consiguiente, en tanto el reconocimiento conlleva siempre la experiencia de la interac-

ción, de la relación con otros donde intervienen los sentimientos, éste debe ser abordado tomando en cuenta las afectividades que se tejen en los vínculos.

El sentimiento de soledad o de insatisfacción que atraviesa a los jóvenes consumidores de paco, especialmente cuando éste se convierte en el ordenador de sus vidas, pone en evidencia eso que falta y que el consumo suple. Los entrevistados se sienten discriminados o marginados incluso en sus propios barrios. Así, esta soledad que se vivencia como herida, como daño se profundiza en el consumo de paco cuando con él se “fisuran”, se erosionan y se pierden desde las emblemáticas zapatillas de marca, la ropa, los objetos de valor propios y los robados a la familia o a otros, hasta los afectos.

Jorge: —*yo cuando me rescaté que estaba fumando mucho paco estaba re flaco... estaba re tirado, no me sentía bien, me mareaba todos los días... por ahí cuando no fumaba paco yo me rescataba que me sentía re mareado, me mareaba, me caía al piso, me desmayaba, estaba re flaco, estaba re débil... no tenía fuerza para nada... Por ahí la pibita que estaba conmigo me decía: eh! pará, rescatate un poco con el paco, estás re tirado, estás re croto... y ya no me bañaba, corte, todo el día fumando, ya me olvidaba de mí, de lo que tenía que hacer, de mi forma de ser... qué se yo, andaba re croto de zapatillas y me importaba más el paco que comprarme unas zapatillas, y por ahí, mi novia me rescataba: ey! Pará, dejá de comprarte porquerías, rescatate y comprate zapatillas, comprate ropa, estás re tirado.*

Federico: —*vos fumás y no tenes más [nada], te quedas rogado, tenes que andar vendiendo las zapatillas y vos decís: la concha de su madre, yo anoche vendí toda mi ropa (...) a mí me la re consume, yo fumo y tengo que vender algo.*

Juan y Julián nos cuentan que no siempre pueden ver a sus hijos, si bien sus parejas también han consumido junto a ellos, desde que son madres viven con sus familias de origen y éstas no aprueban ni las drogas ni el delito, de modo que Juan y Julián quedan expulsados de allí. El caso de Federico también da cuenta de esta situación y de cómo es que vivir con un paquero se torna muy difícil para el entorno. Cuando él y su novia tuvieron a su bebé se fueron a vivir solos, pero la intensidad del consumo y haber vendido hasta su terreno para fumar paco hizo que regresen los tres a la casa de su mamá. Ahí, donde vive ahora, puede ver a su hijo cada vez que va a dormir y a comer. Y es que fumar

paco contribuye a la fractura de los vínculos afectivos, es una adicción tan fuerte que transforma los modos en que los seres queridos pueden relacionarse con los jóvenes consumidores ya que la desconfianza se convierte en un modo de relación habitual.

Federico: —*corte venís re drogado y te dice tu familia: ah, venís re drogado, que venís a hacer acá... y ya te vas re mal, enroscado y decís y bueno me voy a ir a drogar, no me quieren acá, ya te vas re caliente y te vas a drogar. Hasta mi casa vendí yo, mi terreno todo por fumar. Me compré la moto, si andaba en moto todo, choque y me patiné toda la plata.*

Juan: —*a veces vos, ponele, te ponés a pensar, viste... estás re drogado llega un momento que decís: uh loco me voy a rescatar, venís a tu casa y en vez que tu vieja te diga: vení rescátate, te dice: drogado de mierda, siempre igual, que venís acá así... [El paco] te impide estar con tu familia, no lo ves al nene, nada, andás en la calle (...) yo tenía una Gilera me la secuestraron, todo, [perdí] la relación con mi viejo.*

La profunda adicción que provocan los efectos del paco hace muy difícil dejar de consumirlo, salirse o “rescatarse”, como dicen los jóvenes. Para ello es necesario tomar la decisión de querer abandonar el consumo, cambiar las “juntas” o compañías y soportar los padecimientos físicos y emocionales que acarrea la abstinencia. Sin embargo, el paco ocupa en la vida de los jóvenes un lugar ambiguo, vacío o conflictivo tanto como el de las relaciones afectivas y las contenciones institucionales. De esta forma, la dureza que provoca el paco y esa sensación de inconsciencia y borramiento del tiempo y del cuerpo parece aliviar la exposición a unas condiciones hostiles de existencia.

Muchas veces, decir que se quiere dejar de fumar paco es más una expresión de deseo, o bien la de unos mandatos sociales para los que consumir droga es una desviación. Los jóvenes entrevistados parecen reconocerse en esos estigmas o exclusiones que recaen sobre ellos. A continuación, un poco más de sus relatos.

Cristian lleva poco más de un año sin fumar, y aún le resulta difícil. Él nos cuenta que el proceso de salir del paco no fue de un día para otro, aunque le cuesta describirnos el día a día de esa recuperación. Sin embargo, narra con claridad el momento en que hubo un quiebre en su relación con el consumo:

—A mí me vino a buscar mi hermano... con el hombre de acá (señala hacia un lado de la casa de Bruno)... yo estaba amanecido, venía de... fui a bailar, estaba tomando merca (piensa). Fui a bailar, vine, nos

agarramos a los tiros con unos pibes de allá [tenía un calibre 28]... y vine de bailar, estábamos tomando fernet, me vine a bañar para salir a otro lado, llegamos como a las ocho de la mañana... y vino mi hermano, con el que ahora es mi suegro y un muchacho más de la iglesia... los mandó mi mamá. Me vinieron a orar, a hablar así... y me preguntaron si quería volver a mi casa porque mi mamá estaba mal y qué se yo, que mis hermanos, que piense... y que Dios, que esto, que el otro... y pisé la tierra y [me] dije: portate bien” porque, vivís mal... Qué se yo, pesaba como cuarenta y cinco, cincuenta kilos... (piensa un rato). Yo iba al gimnasio y estaba re grandote, jugaba la pelota, todo... (piensa de nuevo) me inyectaba anabólicos, tenía los brazos todos hinchados, todo hinchado estaba... y después pesaba cuarenta y cinco kilos, cincuenta... me ponía un pantalón y ya se me caía, me miraba al espejo y decía: ¡Páaa!

No me gustaba, estaba todo flaco. Primero no me importaba, caí ese día cuando ellos me vinieron a hablar: “Mirá cómo estás”. Todos me decían, pero... me entraba por acá y me salía por acá. Ese día fue como que pensé, no sé. No, no por mí... sino por mis hermanos, todo, los chiquitos. Y por el grande, también, que vino ese día y me miraba así y mientras ellos me hablaban lloraba, como que me ablandó, y bueno, dejé. Me fui con mi vieja y ahí empecé a ir a la Iglesia... yo tenía una cosa con Dios y todo eso... yo siempre creí, pero no pasaba cabida. Ahora sí, estoy yendo a la Iglesia, todo... Tengo mi novia en la Iglesia, está embarazada... Y hoy hablamos con el pastor, que es el tío de ella, para casarnos... (piensa) Y mi suegro también... era drogadicto, de los viejos... él se picaba, se inyectaba...

Rescatarse, abandonar el paco, también significa, como dice Cristian “portarse bien”, o abandonar la mala vida esa que acarrea riesgos y conflictos con la familia, los vecinos y la policía. Significa, también, dejar la ranchada y volver a conectar o a recomponer los capitales sociales y afectivos de los jóvenes. Incluso, “rescatarse” es reincorporarse al mundo del trabajo o de las changas y, tal vez, terminar la escuela, comenzar una relación de pareja, volver a la iglesia.

Dejar la ranchada, como dice Juan, implica cambiar la relación o ponerle fin al vínculo con esos compañeros:

- la relación sigue, pero en otro sentido. Ya no te pasan la misma calidad [de trato], porque vos sos careta y te dicen: bueno vos sos careta y yo me voy porque quiero fumar... y ya se van a otro lado a fumar, quedas solo.

Valeria: —*o sino también como por ahí [tenés que] tratar de no parar para que no te llame a vos mismo la droga, si ves que vos tratás de salir de ahí y estás viendo que están consumiendo te llama, entonces tenés que tratar de alejarte para no volver a lo mismo...*

En las conversaciones con los entrevistados dos parecen ser las motivaciones más fuertes para pensar en dejar de consumir paco: tener un hijo o sensibilizarse ante el dolor que provocan a sus seres queridos. Otras de las motivaciones presentes para rescatarse suelen ser la enfermedad, un gran deterioro físico o caer preso a causa de robos o enfrentamientos. Sin embargo, en ninguno de los casos éstos son motivos suficientes para no recaer. En el proceso de la salida del consumo de paco muchas veces la posibilidad de un proyecto (familia o trabajo son los más habituales) parece sostener a los jóvenes en su intento de dejar el paco.

Jorge: —*la onda es que por ahí cuando querés dejarla... qué se yo, por ahí, yo... hubo un tiempo, cuando me junté y me dijo que estaba embarazada la pibita, bueno, yo dije bueno, no me voy a drogar más... y la onda del problema, el problema que es el barrio... el barrio donde vos estás viviendo, vos salís afuera de tu casa, están todos los pibes en la esquina, están fumando: ey! Vení, vamos a fumar! Y la abstinencia no la aguantás... te fumás un porro, por ahí estuviste, qué se yo, habré estado tres días, cuatro días, una semana... es lo mucho que estuve sin drogarme.*

Federico: —*cuando caes en cana te arrepentís, ahí adentro decís: y la concha de tu madre estoy acá por robar por ir a fumar paco. Pero después cuando salís ya lo ves a uno que está consumiendo y te vas a consumir y ya haces lo mismo. Tampoco, allá por ahí te mataron a palos y decís: no, voy a salir y no fumo más, no fumo más; [pero] ya salís, pasas un poco de cabida con alguien y ya lo ves que anda robando y anda consumiendo y ya parás con ese, consumís y salís a robar otra vez. Hasta que caigas otra vez y digas lo mismo. Yo cuando caí dije: no, voy a dejar, voy a dejar... leía la biblia todo ahí adentro, vine acá a mi casa y lo primero que hice [fue] consumir.*

Salir o “rescatarse”, según los jóvenes, es una decisión personal. Como dice Federico: —*no hay una solución en esto, la solución la tenés que encontrar vos mismo. No necesitás a nadie, vos decís: mirá yo no me drogo más loco, me abro de acá... es decisión, decisión de uno, tenés que manejar la abstinencia. [Puedo dejar] si, ya no los veo más, no*

tomo más cerveza con ellos, me quedo en mi casa encerrado, tranquilo, ya te alejas de la droga. Yo salgo a la esquina de mi casa y ya me ven de la otra cuadra y me llaman.

No debe llamar nuestra atención que tanto entrar como salir del consumo de drogas, y como en este caso de paco, sea entendido por los jóvenes, pero también por los adultos y buena parte de la sociedad como una cuestión individual. Especialmente si recordamos que las campañas de prevención de adicciones, en general, se enfocan en la responsabilidad del adicto y en su capacidad de “manejar” o controlar la adicción. A su vez, el consumo de drogas entendido como problema social deposita la responsabilidad en el consumidor. Recién en una segunda instancia se remiten las causas del consumo a conflictos domésticos o familiares y, las ideas que más contextualizan esto lo hacen referenciando un mundo perdido, sin salida, con instituciones falladas o averiadas e incapaces de contener a los jóvenes; cuando el asunto parece ser algo más complejo e intervienen allí fuertes dimensiones económicas y decisiones estructurales y políticas.

Una de estas dimensiones sobre la que nos interesa detenernos es aquella donde el consumo de paco implica a la corporalidad, a los vínculos sociales y afectivos así como también a las relaciones de poder.

El consumo de paco endurece el cuerpo, pero sobre todo endurece el modo de relación con el mundo, los sentimientos y los vínculos. De esta forma, la dureza del consumo parece estar aquí modelando unas subjetividades a partir de unas capacidades o habilidades encontradas para ordenar el propio mundo, para resistir las carencias o precariedades, la discriminación, la indiferencia, la soledad; para enfrentar los riesgos cotidianos y los vínculos locales, para hacerse respetar; para no dar lugar a la falta que evidencia la abstinencia.

Paradójicamente, este endurecimiento que puede sonar como una fortaleza, tiene lugar en unos cuerpos que, como describen los propios consumidores, son frágiles, se achican y se deterioran con el paco. Sin embargo, rescatarse es, como dice Cristian, ablandarse; es, tal vez, volverse consciente de la fragilidad o vulnerabilidad de la propia corporalidad y de la vida en la villa y en el barrio. Es en este sentido, que vale preguntarnos cuán solos se inician los jóvenes en el consumo de paco y cuán solos pueden rescatarse.

Es preciso señalar que nunca estamos solos en nuestros cuerpos, ya que en ellos cargamos las huellas de nuestra historia, la sensibili-

dad personal, pero también unas dimensiones que se nos escapan y tienen que ver con los simbolismos que le dan carne al vínculo social, sin los cuales no seríamos nosotros mismos (Le Breton, 1998). De allí que resulta necesario indagar en estos cuerpos del consumo de paco e ir adentrándonos en ellos, cavando más profundo para comprender de qué es que están hechos y de qué nos están hablando los jóvenes entrevistados, qué narran los cuerpos del paco.

Emociones y afectividad para pensar el consumo de paco

Para comprender estas prácticas y estos cuerpos del consumo de paco hay que atender a unas experiencias que no implican una racionalidad –con lo que no deben ser vistas desde una única concepción– sino que en su abordaje es necesario sumergirse en los indicios, “ver más allá de lo evidente”, de lo lógico, de lo habitual.

El consumo de drogas suele ser entendido como una problemática sin que, habitualmente, se tomen en cuenta las dimensiones políticas de las emociones que se ponen en juego en dicha práctica. En este sentido, María Epele (2010) explica que consumir es tanto una acción individual como una respuesta a otro y la re-producción de otras prácticas semejantes que tienen lugar en otros sectores sociales. Así, el consumo de paco implica una producción de acciones y emociones para los propios consumidores y para otros, la expresión y regulación corporal del sentir. Tal como plantea la Epele: *“las intervenciones sobre el propio cuerpo y la intoxicación actúan como formas de producción de acciones y emociones propias y de otros, desdibujando y transformando la dinámica vincular y subjetiva de generación, reconocimiento y legitimación del sentir”* (Epele, 2010:233).

Así, en esta práctica de consumo es posible advertir la expresión de una dinámica emocional individual y colectiva, intersubjetiva, entre el cuerpo de sí y el cuerpo del otro. De modo que aquello que se siente siempre es resultado de una interacción social, ya sea placer o dolor se ven atravesados por los entramados societales, las estructuras políticas, históricas, culturales y económicas. Estas emociones o sentires son experiencias que no pueden dissociarse de la corporalidad en tanto el cuerpo se presenta como locus privilegiado para su expresión.

Las lógicas que ordenan una sociedad y una cultura son también unas lógicas emocionales, unas disposiciones que se internalizan, se hacen carne y predisponen determinadas formas de relación (Illouz, 2007). De esta forma, existen dispositivos de regulación de lo que sentimos a partir de los que se selecciona, se clasifica y se elabora la distribución de las percepciones sociales de acuerdo a los contextos morales-ideológicos y que su regulación pone en tensión el orden o sentido de mundo que las clases y los sujetos poseen (Scribano, 2009). De allí que toda práctica social involucra afectividades que vuelven inteligible el mundo social.

Un ejemplo de ello tiene que ver con la expresión de la ira; si buscamos dos extremos veremos cómo manifestaciones bruscas o violentas en un hombre blanco, trabajador, burgués, dan lugar a clasificarlo en tanto una persona de carácter temperamental; mientras que la misma manifestación en un hombre proveniente de los suburbios será catalogada como una persona peligrosa o insubordinada (Scribano, 2009).

Si bien existe un contexto normativo que determina la definición de las emociones –y por ende la acción que estas manifiestan–, al mismo tiempo las personas pueden manejar y controlar sus emociones para cumplir con las normas culturales (Illouz, 2009), o no. Operan aquí unos mecanismos de soportabilidad social (Scribano, 2009) mediante los que se naturalizan ciertas condiciones sociales –en especial aquellas que evidencian las fallas estructurales– en una especie de “siempre es/fue así”. De este modo, una serie prácticas se suceden como parte del sentido común, casi de manera desapercibida, mientras evitan o acallan los conflictos generados por las desigualdades de la sociedad capitalista y los funcionamientos de las principales tecnologías políticas.

Es en este sentido que los afectos constituyen un factor clave para explicar los procesos sociales e identitarios, en tanto que éstos se hallan inscriptos en las subjetividades corporales. Vemos así cómo es que las pasiones no sólo son administradas o reguladas desde un poder centralizante –como el de las instituciones estatales– sino que éste se articula con el poder individualizante que caracteriza a nuestras sociedades, fundamentalmente a partir de las premisas que describe Foucault de “cuidado de sí” y “conocimiento de sí”. Si en las sociedades pre modernas, éstas funcionaban por separado y la segunda era una consecuencia de la primera; en la modernidad es el “conócete a ti mismo” la que predomina en tanto modo de gobierno de los individuos. Así, la búsqueda de una conducta aceptable en las relaciones con los demás

opera este re-conocimiento y conocimiento del yo; aunque en ocasiones lo que se acalla o se deja fuera de foco es el propio deseo.

Estas maneras de concebir al hombre y a la organización social inciden fuertemente en el tratamiento de los afectos que le dan sentido a los vínculos en el marco de una cultura, como así también en los modos de comunicación, siendo ambos dispositivos de poder y de acción política. En relación a esto, cada forma de poder o razón de Estado establece unos modos de educar, neutralizar, exaltar, reconocer y rechazar determinadas pasiones en la constitución de la subjetividad y de las ciudadanías en tanto la dimensión afectiva (las pasiones, los sentimientos, las emociones) implica una base legítima y *“suficientemente sólida para fundar y sostener la vida en común”* (Papalini, en prensa).

En las sociedades actuales las estructuras del sentir operan poniendo en funcionamiento una emocionalidad o afectividad que se construye más en relación al “poder ser” que al “deber ser”. El amor, la felicidad, la alegría y el “keep and calm” se encuentran mercantilizadas de modo que mientras de un lado alcanzar estas emociones y conservarlas se convierte en un mandato social, por otra parte el acceso a estos sentires es objetivado en la tenencia o adquisición de un estilo de vida donde el sujeto debe convertirse en su propio héroe, salvarse a sí mismo (de sus dolores o padecimientos individuales o colectivos) y alimentar su individualidad tanto como le sea posible para sentirse reconocido, libre y seguro en el mundo de la incertidumbre.

Byung-Chul Han (2014), explica que el “tú puedes” se erige por sobre el “tú debes” y posee un nivel de coacción generado por el propio sujeto que se presenta como libertad, cuando en realidad lo convierte en un esclavo de sí mismo. Y, sigue este autor, quien fracasa es además culpable. El fracaso —que equivale a “no poder poder”— significa también un nuevo modo de morir en nuestros tiempos. En su ensayo acerca de “La agonía del eros”, Han sostiene que en nuestras sociedades solo se admiten cosas posibles de ser consumidas y que hasta el dolor debe poder ser disfrutado, ya que los sujetos deben producirse a sí mismos bajo el deber ser del rendimiento y la felicidad. Incluso las personas son posibles de ser consumidas y/o descartadas en la medida en que las relaciones con los otros se establecen mediante este mandato del consumo erosionando el vínculo social, negando o dando muerte a la otredad.

El mandato “be happy” funciona como dispositivo y como horizonte social de la sensibilidad de los sujetos contemporáneos. Este mandato

se sostiene en el rendimiento, en el consumo, y fundamentalmente en el miedo a la muerte. Un miedo que es de los más antiguos en la historia de la humanidad y sobre el que se apoyan y apoyaron los regímenes dominantes de todas las épocas. En Occidente la muerte goza de mucha mala fama, especialmente porque su representación anuncia el final de los finales, la destrucción, la imposibilidad. Contra ella, el capitalismo idea permanentemente una serie de estrategias que van desde la acumulación (de capitales, de años, de bienes) hasta convertirla en el sinónimo de la tristeza y en el enemigo absoluto.

La muerte como entendida como un enemigo a vencer da lugar a la gestión de unas políticas estatales, médicas, económicas y culturales tendientes a elevar cada vez más la esperanza de vida de las poblaciones; y también se logra ganar batallas sobre ella coqueteándola, estando cerca, pero sin morir en realidad. Mucho de ello es posible de hallar en las prácticas llamadas “de riesgo” entre las que clasifican los deportes extremos y aventuras, los consumos de drogas, las conductas sexuales, entre otras.

Ganar a esta muerte, retrasar su llegada, convierte a los sujetos en sus propios héroes o salvadores y les otorga un relato de vencedores. Y en estas narraciones emergen unas emociones que atienden a la auto-superación y/o a la resiliencia. Y todo ello en el marco de unas sociedades que operan a partir de la gestión política del miedo (a morir, a fracasar, a no pertenecer, a no ser/existir, a lo otro) mediante la que se fragmentan los espacios y lazos sociales dando lugar a lo que Rossana Reguillo (2012) señala como gramáticas de la violencia.

Estas gramáticas, o las violencias como modo de relación funcionan como mecanismos de ordenamiento y control social sobre las poblaciones (los cuerpos y los territorios) a partir de los que se ponen en juego unas distinciones (barreras-muros) entre unos y otros, adentro y afueras, que son tanto materiales como simbólicos. Así, la villa y el barrio resultan ser portadores de la violencia como estigma, sin contextualizar tales espacios en el marco más amplio de la sociedad neoliberal. En sus habitantes se objetivan los miedos (o, mejor dicho, la generación de los miedos) y las violencias.

A partir de la clasificación de los miedos y de las violencias se hace lugar a un modo de narrar el mundo cuyo relato indica (guía/ordena) cómo habitarlo y cómo construirnos en relación a los otros. El trazado mapa de los miedos y de las violencias pone de manifiesto los estigmas,

la humillación, la vergüenza y el resentimiento, que se vivencian de modos distintos en los diferentes sectores del espectro social. En el caso de los jóvenes consumidores de paco, ellos se saben portadores de estas violencias y de estos miedos, y sobre ello es que configuran unas sensibilidades ligadas a la dureza.

En esta línea, Esteban Rodríguez Alzueta (2014) explica cómo todas estas emociones ligadas al miedo se presentan tanto en las clases medias y altas como en las populares de acuerdo a las formas en que éstas son objetivadas. El autor trabaja sobre la idea de que el resentimiento es una de las consecuencias del miedo que se vincula a la rabia, a la ira, al enojo; pero que es a la vez un sentimiento que intenta disimularse u ocultarse. Esto se debe a que implica una emocionalidad incontrolable y su manifestación provoca culpa cuando no vergüenza, ya que en el resentimiento se originan otras emociones que tienen que ver con la desconfianza, el odio, el rencor, la venganza.

En la propuesta de Rodríguez Alzueta el resentimiento va adquiriendo un rostro, una voz, un cuerpo según la posición de los sujetos en el espacio social, que tienden a derivar en estigmatizaciones. De esta forma la práctica del resentimiento por parte de las clases acomodadas se objetiva especialmente en los jóvenes de las capas marginales sobre los que se disparan las broncas generadas, por ejemplo, ante el miedo al delito. Pero, explica el autor, quienes son objeto del resentimiento vivencian unos sentimientos de discriminación y humillación sobre los que se generan las condiciones para unas transgresiones motivadas por la violencia.

Estas condiciones se basan en la creencia de una pobreza injusta así como también en la idea de que para existir hay que consumir. Entonces, no sólo puede decirse que el delito tiene lugar a causa de la obtención de bienes materiales (ya sea para suplir una falta, ya sea para conseguir más paco) sino que allí se juega lo que el Rodríguez Alzueta (2014) identifica como una especie de revancha, ya que una persona cosificada, estigmatizada, despojada de su condición de humanidad pierde toda autoestima –como es el caso de los jóvenes entrevistados–. En tales condiciones, la transgresión (sea o no violenta) aparece como una estrategia subjetiva que invierte –al menos momentáneamente, mientras dura la acción– la situación de dominación y de humillación.

En este acto de humillar/doblegar/violentar a otro no sólo levanta la autoestima de los jóvenes marginados, sino que también les permiten

sentir poder y control sobre sus vidas e incluso sobre su propia identidad. Como podemos ver en las entrevistas, sobre todo al momento del delito, portar un arma y “hacerse los malos” garantiza en buena medida el éxito de la operación. En palabras de Federico: —*yo con un fierro soy dios en la calle y más si veo que tienen droga y yo no tengo, y tengo un fierro, se las saco toda, dame porque te doy un tiro, te pongo un cañazo, frente march, me lo pasas o te lo saco, me lo van a tener que pasar si no le doy un cañazo (...) no tenés que pensar sino nunca vas a robar a nadie, cuando te vas robar si pensas en sacarle... y eso no se piensa. Vas y lo robas, si vas con la duda esa: no como lo voy a robar... tenés que ir a hacerte el maldito, tenés que ir a robar, todo.*

Este “hacerse el maldito”, como dice el entrevistado, habla de la imposibilidad de ablandarse, de la necesidad de ser/estar duro que significa, a la misma vez, ser macho y fuerte. Rodríguez Alzuetta en su artículo sobre “Humillación y transgresión: hacia una cultura de la dureza” (2014) plantea que a través del delito se modelan unas masculinidades autoritarias y orgullos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de enfrentarse a las humillaciones cotidianas, cada vez que estos jóvenes son objeto de la indiferencia, de la discriminación y/o del resentimiento.

La vergüenza y el desagrado son unas emocionalidades que pueden ser pensadas como opuestas al orgullo, el cual funciona como autoafirmación. En cambio, la vergüenza opera más como castigo social cada vez que se presenta ligada a unos sentimientos de inferioridad o humillación. Norbert Elías (2010, p. 499) sostiene que “*la vergüenza, visto superficialmente, es un miedo a la degradación social, o dicho en términos más generales, a los gestos de superioridad de los otros*”. El desagrado en cambio, es su contracara en tanto que implica un miedo o disgusto ante la amenaza de quiebre o transgresión de las prohibiciones que regulan el orden social establecido.

Todas estas afectividades son posibles de entenderse siempre en relación a una determinada época y a los modos vinculares que allí tienen lugar. Así, los miedos, las violencias, las vergüenzas y desagrados, las indiferencias adquieren sentido en relación a los otros, a la percepción y a la mirada de esos otros en una relación dialéctica con la propia subjetividad y autopercepción. Desde allí, la regulación política de la afectividad promueve unas acciones y reacciones que dan cuenta de las características de nuestras sociedades con un fuerte anclaje en la corporalidad.

En el caso de los consumidores de paco, vemos que ante unos mandatos que indican que: a- vencer a la muerte es existir y ser el propio héroe, b- para existir hay que ser feliz, c- que ellos son objeto de desagrado/rechazo/humillación; estos jóvenes se autoafirman en la rudeza que aporta la violencia como modo de relación y orgullo capaz de hacerlos sentir sus propios salvadores.

Para profundizar hacia una teoría de la comunicación, las juventudes y las afectividades, es preciso desarticular o desmontar dos grandes argumentos. Uno tiene que ver con la linealidad o transparencia de las emociones en sus dimensiones políticas, ya que por ejemplo no siempre el dolor es tristeza y no siempre la alegría es felicidad. Además, no siempre las violencias son horror o la máxima expresión de la barbarie, ni tampoco la pacificación carece siempre de salvajismo o terror. El segundo de estos argumentos remite a que la expresión o exterioridad de las emociones proviene de alguna especie de “más allá”; en realidad, ellas no nos vienen dadas naturalmente, sino que tienen razón de ser justamente desde lo más profundo de la articulación entre individuo y sociedad.

Los afectos constituyen un factor clave para explicar los procesos sociales e identitarios, en tanto que éstos configuran las subjetividades corporales de los jóvenes consumidores de paco. Entendiendo que el cuerpo es un ámbito de encuentro entre lo particular y lo colectivo (lo individual y lo social), consideramos que las sensibilidades que se presentan en esta práctica de consumo involucran unas tensiones entre la desaparición o marginación que aparece ante el hecho de “fracasar” en el cumplimiento de los mandatos de la razón neoliberal, y la autoafirmación a partir de la fuerza del resentimiento y la transgresión.

Dureza: lo más profundo es la piel

Si pensamos en la superficie sólo como aquello que es evidente podemos ver en los jóvenes consumidores de paco a unos cuerpos duros. Duros en sus gestos, en sus posiciones tiesas, en los músculos, en los huesos, en la mandíbula trabada, en la mirada encendida como linterna pero que no mira a ninguna parte. Son unos cuerpos que, bajo los efectos de la droga no pueden moverse, ni comer, ni hablar. También la piel se endurece, se encalla cada vez que se queman los labios, las manos, hasta cabellos y pestañas al encender las pipas con paco. Y es también

una piel marcada por las experiencias que narran las sinuosidades de una vida hecha a la intemperie.

Sobre sus cuerpos también observamos a simple vista los rasgos de la intensidad del consumo de paco: la cuestión del peso y el aspecto esquelético, así como la suciedad de los días que pasan fumando sin bañarse ni cambiar de ropa. Cuanto más notorios son estos indicios, más consumidos se encuentran por la adicción. Sin embargo, mirar esta superficie corporal es tomar nota de los indicios que nos permiten bucear en la profundidad, entendiendo que es a través de ella que podemos comprender qué es eso de lo que nos hablan estos cuerpos duros, de qué condiciones sociales están hechos, qué tensiones y conflictos se juegan allí, qué afectividades están narrando y cómo es que estos cuerpos duros son más que eso: son la expresión de las características de la razón neoliberal.

La célebre frase de Paul Valery que dice: *“lo más profundo es la piel”* vale como metáfora para desandar el camino de la comprensión de las subjetividades y afectos que se ponen en juego en esta práctica de consumo de paco en jóvenes de los sectores populares. La piel, como la punta del iceberg, nos muestra la multiplicidad de dimensiones presentes en la superficie corporal que llegan hasta allí porque gozan de la suficiente profundidad como para expresarse, dar cuenta de unos sentidos sociales y trascender el ámbito de lo individual.

Partir de la dureza en la superficie de los cuerpos de los consumidores de paco nos lleva a preguntarnos de qué maneras esta característica se torna en una afectividad construida como modo de percepción y relación con el mundo, más que en un atributo físico. Una dureza que se narra en el lenguaje, en los modos corporales de estar y de sentir, en el lenguaje.

Salirnos de los dualismos individuo-sociedad, mente-cuerpo, razón-emoción, superficie-profundidad nos permite abordar esta dureza como una retórica de la experiencia del neoliberalismo en los jóvenes consumidores de paco. Sus cuerpos desalineados, tumberos, sucios, olorosos; delgados, débiles, enfermos y/o delincuentes llevan sobre sí los estigmas del hedor, del horror, de las violencias, de la barbarie, de la piedra y de la monstruosidad. En ellos se manifiestan una serie de emociones o sentires que sirven como puerta abierta a la subjetividad de los entrevistados y a los modos en que ella se configura en relación a todo un sistema social.

La idea de dureza es habitualmente asociada a algo fuerte, irrompible o inquebrantable ya sea en términos físicos como en las características del comportamiento: se dice que alguien es duro cuando es difícil hacerle cambiar de opinión o considerar más opciones, pero también se dice duro a quién es capaz de soportar o resistir los embates de la vida. A su vez, la dureza como característica de los sujetos y de las relaciones entre ellos también adquiere una doble valoración.

De un lado, se constituye en un reconocimiento de la hombría de la modernidad, en una de las representaciones de las masculinidades liberal mediante esa figura de un hombre duro, inquebrantable ante las dificultades, a quien nada le afecta, imposibilitado de reconocer y expresar sus emociones, un hombre que es también el de la fuerza de trabajo y el del conocimiento racional. Pero la otra valoración de la dureza tiene que ver con el sufrimiento, la inflexibilidad y la crueldad. En este punto, son las actitudes asociadas a una fuerza que es incontrolable y se dirige a los otros obligándolos a actuar o prohibiéndoles algo. Una de las metáforas con las que socialmente se asocia esta acepción de la dureza tiene que ver con la llamada “mano dura” como única posibilidad de regular el orden social. La crueldad se presenta también como otra de las caras de la dureza que adquiere una valoración negativa asociada a quien es capaz de infringir daño o maltrato en los otros con total habitualidad y naturalidad.

En el caso de los jóvenes consumidores de paco, especialmente en los jóvenes entrevistados, estar duro es más que un efecto fisiológico: sus días y sus vínculos se encuentran atravesados por este modo de sentir el mundo. Ello se debe a que el paco otorga una dureza capaz de hacer frente a las precariedades, carencias, dolores, malestares, de aislarlos, acentuando la individuación, dejándolos solos, volviéndolos como de piedra. Allí, en ese consumo nada parece afectarles en pos de una sobrevivencia a los tiempos quietos de la espera.

A la misma vez, esta dureza entendida como situaciones difíciles a la que los jóvenes se ven expuestos, aparece en términos de una emocionalidad que permite la existencia social vinculada a los mandatos hegemónicos como la de una masculinidad patriarcal, incapaz de “ablandarse” o sensibilizarse.

La dureza es lo fuerte y su opuesto es la debilidad. Así, ablandarse, rescatarse o abandonar el consumo de paco es a la vez un modo de re(x)istir tanto como otro modo de volver a desaparecer por fuera de la

visibilidad que otorga esta práctica e inmersos en la conciencia de la precariedad y de las distancias sociales, nuevamente. Porque, además, los rescates son siempre por amor: filial, de pareja, hacia un hijo, religioso; es decir, todo eso que está duro o congelado en el consumo de paco.

En la dureza del paco existe una especie de autoafirmación donde se juegan el orgullo y la violencia a partir del resentimiento, de la indiferencia, de la humillación y el rechazo o desagrado de los que estos jóvenes son objeto cotidianamente, y así se establece un modo de relación con el entorno social que puede caracterizarse como duro. De hecho, para estos jóvenes se demanda “mano dura”, vinculada a las políticas delictivas, bajando, por ejemplo, la edad de la imputabilidad juvenil. Esta dureza que en principio parece proteger del dolor, de la bronca, de la vergüenza, del estigma —en tanto aísla a los jóvenes del rechazo y la muerte social— es la afectividad que, a la misma vez, ubica a los jóvenes consumidores ante situaciones difíciles de resolver que son generadas por la transgresión: la adicción, los enfrentamientos con policías, transas y otros paqueros, la cárcel.

Los cuerpos duros (Alabarces y Garriga Zucal, 2007), esos que encarnan las prácticas de los sectores populares y especialmente las de los varones, suelen ser abordados desde las nociones del aguante. El aguante, como explican Alabarces y Garriga Zucal, es más que una estética corporal, implica siempre una ética o modo de valorar el mundo y una retórica que ordena la experiencia. En términos de poder, la noción del aguante remite a la resistencia, a “banicar” cualquier situación de tensión o dificultad, a “poner el cuerpo” y enfrentarla aun sabiéndose en desventaja. Sin embargo, los cuerpos duros del paco no pueden ser pensados desde esta valoración de la resistencia en que se presentan los cuerpos del aguante, que son también los de las hinchadas de fútbol.

Mientras los duros del aguante son unos cuerpos grandes, gordos, grosos y que resisten tanto al uso y abuso de drogas, de alcohol, al trabajo pesado y sus enfrentamientos los fortalecen o endurecen más allá del resultado del combate (en esa valoración de la fuerza masculina de la dureza); los duros del paco no aguantan ni resisten. Son éstos unos cuerpos que frágiles y delgados ponen el cuerpo más a la reproducción de un capitalismo que los niega, los oprime y los consume hasta desaparecerlos que a la transformación de sus condiciones de existencia.

Tal como dicen los entrevistados ante la pregunta acerca de cómo funciona el aguante en el consumo de paco, vemos que ellos advierten si dudar que no hay allí tal aguante ni resistencia:

Federico: —*el corte [del aguante] de la droga es que no se lo consume a él, él consume la droga: es más pillo con la droga fuma, y anda re piola, re bien vestido, se le termino se va a dormir... en cambio vos fumas, no tenés más quedas rogado, si no tenes que andar vendiendo las zapatillas y vos decís: la concha de su madre, yo anoche vendí toda mi ropa y mira vos seguís con tu misma ropa y [él] te dice: si yo me la fumo no me consume...*

Valeria: —*es como dijo [Federico] recién, vos fumas la droga, no es que la droga te fuma a vos.*

En el consumo de paco operan de manera hegemónica las reglas mercantiles contemporáneas a partir de las que se endurecen los cuerpos, las emociones, las relaciones a la vez que se necesita más, siempre más de esa droga que sacia la ansiedad, detiene el tiempo, congela el dolor. Duros, los cuerpos del paco quedan inmóviles, a diferencia de los cuerpos duros del aguante que están en permanente movimiento. Y esta dureza, que oculta el malestar y la tristeza, es capaz de poner la profundidad en la superficie en tanto muestra cómo es que, en nuestra sociedad, el mandato y la promesa de la felicidad, de un lado, y la condena del dolor y la tristeza, del otro, pueden ser entendidos como un “optimismo cruel” que opera paralizando a los sujetos en condiciones de vida que no aportan a su felicidad (Berlant, 2011).

De esta manera, desde la profundidad de su piel, estos cuerpos duros nos hablan de un poder y de un aguante o resistencia que laten en la dureza, pero que está quieto, obstaculizado en la misma práctica de consumo. Siguiendo esta idea es que consideramos que la dimensión cultural y política de la dureza propone otras articulaciones entre racionalidad y relaciones de poder que nos permite poner en cuestión las miradas extremas (tanto las románticas como las condenatorias) respecto de las prácticas como las del consumo de pasta base de cocaína que encuentran allí ambivalencias, donde se juegan los disensos, las resistencias, las sobrevivencias y los caminos sin salida.

Hacia una teoría de la comunicación, las juventudes y las afectividades

En una conferencia en Ciespal, Jesús Martín Barbero (2015) señala que dejar la sensibilidad —o las afectividades— en manos del mercado implica algo catastrófico, ya que la cuestión del sentido no se refiere sólo al significado de la vida; sino al tejido sensible del que está hecho la vida (sic).

El recorrido realizado en nuestro trabajo pone de manifiesto que para comprender la experiencia de los consumidores de pasta base de cocaína en jóvenes de sectores populares ya no alcanza con reconocer cómo es que en esta práctica los sujetos alteran o resisten un orden social. Tampoco basta con denunciar la muerte, la exclusión, la precariedad, el deterioro; sino que resulta clave y necesario poner dicha práctica en relación con los procesos económicos y políticos macro sociales contemporáneos. Es por ello que desde aquí hemos apostado al trabajo sobre la dimensión política de las emociones, entendiendo que hay allí una profunda lectura de indicios y claves que portan la posibilidad de transformación, en tanto podemos ver en la dureza como afectividad esta relación entre carne y mundo, sujetos y estructuras.

Desde un abordaje de la superficie de los cuerpos de los jóvenes consumidores de pasta base de cocaína comenzamos a reconocer allí las marcas de la cultura en la carne, en el cuerpo vivido, en la experiencia subjetiva de la corporalidad. Siguiendo las pistas y las complejidades que se anudan en la superficie física, y valiéndonos del reconocimiento de la palabra y de las percepciones comenzamos a sumergirnos en esa parte del cuerpo que no se ve, que no se toca ni se oye, no se saborea ni se huele, pero que hace carne y sentido. Esta dimensión visceral que hace a estos jóvenes consumidores y hace al mundo, esa parte que performa nuestras carnes y a la que hemos dado en llamar afectividad.

Las afectividades se expresan permanentemente en la corporalidad y a partir de allí comunican, narran, dan cuenta de unos modos particulares e históricamente situados de las relaciones y los lazos sociales. No es nada simple responder con exactitud qué puede un cuerpo, sin embargo la búsqueda de posibles respuestas nos encuentra con unos modos en que los afectos emplazan unas lógicas donde se crean y re-crean modos de estar juntos, donde se disputan los sentidos, se orde-

nan y ponderan las sensibilidades, y donde se proyectan los destinos de una sociedad.

Baruch Spinoza (1670) plantea que la experiencia es la potencia de los cuerpos, y ella se sostiene en una dimensión complementaria que confirma aquello que a la razón –por sí sola– se le escapa que es la de los afectos. Para este filósofo los afectos son la base de los valores. Pero, sostiene Spinoza, que a pesar de que los valores se erigen sobre las pasiones, éstos se vuelven relativos. Aunque no son inútiles, ya que nos permiten identificar el carácter político de las pasiones.

Las pasiones no son relativas, ni gozan del mismo estatuto ético y moral de acuerdo a cada época, pero nos revelan los modos en que se vivencia una cultura, un tiempo histórico y fundamentalmente, de cómo operan los juegos de poder. Entendemos de este modo que los afectos son también sociales y políticos y que, la promoción política de las pasiones tristes como dispositivo de dominación separa a los cuerpos de sus capacidades y de su alegría (Tatián, 2014). En esta línea, la victimización de los sujetos que sufren o de aquellos impotentes respecto de algo no hace más que ser funcional al sistema dominante, en tanto ninguna víctima cambia nada: ni el consumidor de drogas (en tanto enfermo o delincuente que carece de otro camino por el que conducir su vida), ni los jóvenes (cuando son entendidos como un sector de la población incapaz de tomar propias decisiones). En cambio la agencia movilizada mediante la alegría o el dolor, por ejemplo, se vuelven acciones políticas tendientes a la transformación de la forma y del fondo de una situación.

Indagar en las dimensiones de la dureza habilita, entonces, la pregunta por una afectividad que subyace en la en la sensibilidad colectiva. Bucear en ella para comprender cómo es que las estructuras afectivas que configuran los espacios sociales están presentes en todos los sectores y se vivencian de acuerdo a la posición de los sujetos en la sociedad.

Ningún afecto o emoción puede ser comprendida en su significación si no es en el marco de los contextos políticos y económicos que los configuran tanto ética y moralmente, como en su expresión mediante experiencias prácticas y discursivas. En todas las sociedades existen unos afectos o sentimientos que se ponderan por sobre otros que constituyen un disvalor. María Epele (2010) explica que tanto en los placeres como en los sufrimientos se ponen en juego los mecanismos de dominación, de control, así como los problemas de la esclavitud, la soberanía y la

libertad en un contexto relacional con el cuerpo, con los otros, con sí mismo y con el poder.

Siguiendo estas premisas encontramos una erosión de la capacidad de agencia de los jóvenes consumidores de paco cuando en unas unas interacciones permanentemente antagónicas y desiguales –en tanto tienen posiciones y capitales asimétricos respecto del mercado, de la policía, de los transas, de los adultos e incluso, del Estado– con respecto al orden social hegemónico ellos se narran desde unos cuerpos duros sobre los que se gestiona el miedo y la construcción de unos chivos expiatorios. Y, en la medida en que más se afirman las corporalidades juveniles de los consumidores de paco oponiéndose a los cuerpos ideales de las industrias culturales y del mercado, éstos generan más y nuevos mecanismos de expulsión, más relatos del estigma y la exotización. Es una relación perversa en la que los jóvenes adquieren visibilidad: desde allí pueden contar al mundo que existen y qué asuntos les afectan, pero el descrédito que les imprimen las imágenes mediáticas les roba su capacidad de agencia siempre que se plantean en términos de víctima/victimario.

A la misma vez, la ciudadanía es otro de los aspectos que se pone en juego en estas subjetividades de la dureza toda vez que las políticas públicas, sobre todo aquellas vinculadas a la seguridad y a la salud, operan basadas en miedos institucionalizados que promueven más la exclusión que la inclusión. Y los miedos se hacen cuerpo: paralizan las libertades, los derechos, las miradas críticas, las políticas sociales. De esta forma, los jóvenes quedan como responsables naturales de sus consumos de drogas, de la enfermedad, de la delincuencia, de la situación de incompreensión o desigualdad en la que se encuentran y no pueden cambiar; justificando sus consumos en las “malas juntas”, la falta de trabajo, el abandono familiar, el desinterés y la apatía.

Además, cabe destacar que todo ello tiene lugar en el marco de unas sociedades donde el consumo no sólo define el ejercicio de la ciudadanía (aunque, claro, ésta sea imposible de reducir a él) sino que establece, ordena, regula las relaciones con el mundo. Es por eso que atender especialmente a la dimensión política-afectiva en las configuraciones subjetivas de la corporalidad de los consumidores de paco se convierte en una herramienta útil desde la que es posible comprender cómo es que éstas expresan unas marcas de época, unas relaciones de poder, unos posicionamientos en y ante el mundo.

En este contexto podemos pensar, entonces, que tal vez todos estamos duros, como los jóvenes paqueros. Que esta práctica de consumo visibiliza nuestros modos de estar juntos, es decir, trae la profundidad de nuestras afectividades a la superficie de la piel y con ello nuestras miserias (no sólo la de los adictos), nuestras indiferencias, nuestras faltas de responsabilidad ciudadana cuando no de humanidad. Que los relatos y estéticas de la violencia que representan a estos jóvenes hablan tanto más de quienes consumimos tales narrativas. Que debemos preguntarnos qué tanto acompañamos o dejamos solos a los jóvenes, qué medios y miedos tenemos en estos vínculos intergeneracionales. Que debemos, sobre todo, poner el cuerpo a la producción de unos conocimientos capaces de intervenir ante unas prácticas de consumo como la de pasta pase que no sólo inmovilizan, obturan, dañan a los jóvenes consumidores, sino a todos en tanto cuerpo social.

Y que, finalmente, para abordar desde la comunicación a las narrativas juveniles resulta hoy imprescindible una pregunta por la historización de los afectos en la vida social para la comprensión de los modos en que estamos juntos. Ello implica captar su emergencia, la irrupción del acontecimiento que hace hablar a las pasiones en contextos contemporáneos, que hace surgir nuevas pasiones que encuentran nuevos modos de narrarse (Reguillo, 2000). Esto es, situar como desafío la creación de estrategias que nos permitan comprender cómo es que las afectividades empoderan u oprimen a las y los jóvenes atravesadas/os por la historia, los conflictos de intereses, los deseos, las transformaciones. Sabemos que los sentidos se negocian de manera permanente, de modo que nos resistimos aquí a pensar que los afectos sólo pueden ser manipulables por quienes detentan el poder.

Bibliografía

- Aréchaga, Ana Julia (2011). "El cuerpo hegemónico. Un análisis sobre los cuerpos presentes en la revista VIVA 2010-2011". En: Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social 2011. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Bauman. Zygmunt (2007). Vida de consumo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Berlant, Laurent (2011). El corazón de La Nación. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre (1986). "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". En: Wright Mills, Charles. *Materiales de sociología crítica*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, pp. 183-194.
- Bourdieu, Pierre (2010). El sentido práctico. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Camarotti, Ana Clara (2007): "Los jóvenes y las diferentes etapas del consumo de drogas". En: Kornblit, Ana Lía. Juventud y vida cotidiana. Buenos Aires: Editorial Biblós.
- Corsiglia Mura, Lucía (2010). "Pensar el piquete detrás de la capucha. Subjetividad de jóvenes de autodefensas piqueteras". VI Jornadas de Sociología de la UNLP. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.
- Corsiglia Mura, Lucía (2012). Jóvenes piqueteros y encapuchados. Algunas preguntas sobre las marcas de lo plebeyo en las formas de la acción colectiva. La Plata: EPC-EDULP.
- Criado, Enrique Martín (2005). "La construcción de los problemas juveniles". En: Revista Nómades, Num. 23. Bogotá: Universidad Central.
- Ehrenberg, Alan (2004). Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Elías, Norbert (2010). El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Epele, María (2004). "Cuerpo, poder y uso de drogas". En: Revista Trampas de la Comunicación, Num. 25. La Plata: EPC, pp. 48-55.

- Epele, María (2010). *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- García Canclini, Néstor (1993). *El Consumo Cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la. Interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- García Fanlo, Luis (2009). "Genealogía del cuerpo argentino". En: *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, Num. 64. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/fanlo64.pdf>
- Goffman, Erving (2010). *La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Han, Byung-Chul (2014). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder.
- Illouz, Eva (2007). *Intimidades congeladas*. Buenos Aires: Ediciones Katz.
- Illouz, Eva (2009). *El consumo de la utopía romántica. El amor y las contradicciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Ediciones Katz.
- Kessler, Gabriel (2004). *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires: Paidós.
- Kusch, Rodolfo (1999). *América Profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Le Breton, David (2011). *Conductas de riesgo. De los juegos de la muerte a los juegos de vivir*. Buenos Aires: Topía Editorial.
- Margulis, Mario (2007). "Carmen va al trabajo: los códigos culturales en un barrio popular suburbano". En: Margulis, Mario, Urresti, Marcelo y Lewin, Hugo. *Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires: investigaciones desde una dimensión cultural*. Buenos Aires: Editorial Biblós, pp. 77-100.
- Martín Barbero, Jesús (2010). "Introducción 3. Preámbulo a un mapa de las mutaciones comunicativas y culturales. Barcelona: Anthropos Editorial". En: *Introducciones. De los medios a las mediaciones*, FES.
- Martín Barbero, Jesús (2015). "Bienvenidos al caos". Conferencia dictada en el marco del Seminario Internacional "Políticas, estructuras y ciudadanías: pensar la comunicación en la era tecnomediática", organizado por Ciespal y el Grupo de Trabajo CLACSO Comunicación, política y ciudadanía en América Latina. Ciespal, Quito, Ecuador.
- Míguez, Daniel (2004). *Los pibes chorros. Estigma y marginación*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Míguez, Daniel (2006). "Estilos musicales y estamentos sociales. Cumbia, villa y transgresión en la Periferia de Buenos Aires". En: Míguez, Daniel y Semán Pablo. *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Editorial Biblós, pp. 33-53.

- Moffat, Alfredo (2000). "Psicología de la vivienda popular". En: Sociedad Central de Arquitectos.
- Mongin, Olivier (2004). "Desincorporación". En: Ehrenberg, Alan. Individuos bajo influencia. Drogas, alcoholes, medicamentos psicotrópicos. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 61-78.
- Papalini, Vanina (en prensa). La revancha de los sentimientos. Fundamentos del orden social. Material del Seminario de Doctorado "Subjetividad, cultura masiva y configuraciones sociales contemporáneas", 2009, FPyCS-UNLP.
- Reguillo, Rossana (2000). Estrategias del desencanto. Emergencias de culturas juveniles. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Reguillo, Rossana (2012). "De las violencias: caligrafía y gramática del horror". En: Revista Desacatos, Num. 40. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-92742012000300003&script=sci_arttext
- Rodríguez Alzueta, Esteban (2014). "Humillación y transgresión: hacia una cultura de la dureza". En: Revista Niños, Menores e Infancia, Num. 8. Instituto Derechos del Niño. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UNLP.
- Romaní, Oriol (1999). Las drogas. Sueños y Razones. Barcelona: Editorial Ariel.
- Saintout, Florencia (2013). Los jóvenes en la Argentina. Desde una epistemología de la esperanza. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Sartre, Jean-Paul (2007). "Prefacio". En: Franz Fanon. Los condenados de la tierra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 7-29.
- Scribano, Adrián y Figari, Carlos (2009). Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica. Buenos Aires: Colección CLACSO-CICCUS.
- Segura, Ramiro (2015). Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana. San Martín: Universidad Nacional de General San Martín.
- Seman, Pablo y Vila, Pablo (2011). "Cumbia. Nación, etnia y género en Latinoamérica". Buenos Aires: Gorla - EPC, FPyCS-UNLP.
- Sennet, Richard (1997). Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. Madrid: Alianza Editorial.
- Tatián, Diego (2014). Spinoza. Filosofía terrena. Buenos Aires: Colihue.
- Urresti, Marcelo y Cecconi, Sofia (2007). "Territorios subalternos: una aproximación a los sectores populares urbanos". En: Margulis, Mario, Urresti, Marcelo y Lewin, Hugo. Familia, hábitat y sexualidad en Buenos Aires: investigaciones desde una dimensión cultural. Buenos Aires: Editorial Biblós, pp. 39-76.

Datos de la autora

DAIANA BRUZZONE es Doctora en Comunicación Social. Docente e Investigadora de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social UNLP. Directora de la Especialización en Comunicación y Juventudes. Miembro del Instituto de Estudios Comunicacionales Aníbal Ford. Miembro del Grupo de Trabajo CLACSO sobre Comunicación, Política y Ciudadanía en América Latina y del Grupo de Trabajo CLACSO sobre Juventudes e Infancias.

Colección

**Las juventudes argentinas hoy:
tendencias, perspectivas, debates**

Director: Pablo Vommaro

En los últimos años las juventudes adquirieron un lugar fundamental en las dinámicas económicas, sociales, políticas y culturales, tanto en la Argentina como en América Latina y en el mundo. En este marco, los estudios sobre el tema han proliferado, constituyéndose como campo en permanente ampliación aunque aún en construcción. Sin embargo, luego de algunos textos precursores en los años ochenta, no existían esfuerzos sistemáticos por realizar trabajos integrales que dieran cuenta de las diversas dimensiones en las que despliegan sus vidas los jóvenes argentinos. Esto es parte del desafío que asumimos desde esta colección. Abordar dimensiones diversas, aspectos diferentes, espacios distintos para avanzar en la reconstrucción de una cartografía que aporte a la comprensión de las realidades juveniles en la Argentina con enfoque latinoamericano y perspectiva generacional.

Presentamos textos rigurosos y fundamentados, productos de investigaciones sólidas, pero con lenguajes amplios, accesibles, no codificados, que permiten lecturas desde diversas posiciones realizadas por sujetos diversos, sobre todo por los propios jóvenes.

Este libro sale cuando hemos cerrado los primeros veinte años de un siglo agitado y los temas de agenda se nos han movido de nuevo. La academia suele ser lenta para acostumbrarse a esos desórdenes y aceleraciones. Se queja. Nos quejamos. "Los jóvenes son otra cosa", "ya no leen", "no se comprometen", "se perdieron". Quizá, a pesar de los cambios y los movimientos, las fracturas y los estallidos, la mirada adulta ha cambiado menos de lo que nos parece. El pensamiento es duro. Mucho más, me atrevo a decir, que los mismos cuerpos de los chicos a quienes Daiana Bruzzone ha buscado entender para podernos dibujar los esbozos de una teoría política de las emociones construida desde abajo, desde el pensamiento latinoamericano, desde la vida argentina, tan particular y nuestra, desde las epistemologías del barro, como nos diría Florencia Saintout.

La cultura atraviesa y es atravesada por las subjetividades del cuerpo joven. No es posible, entonces, pensar políticas de comunicación y cultura sin pensar los cuerpos jóvenes y sus disputas, sus silencios, sus visibilizaciones. Los cuerpos duros de los jóvenes consumidores de paco no pueden ser entendidos sin las políticas del capitalismo que ha lucrado con ellos, que los ha despojado de su agencia y de su voz, y que ha permitido que nuestras sociedades se constituyan también desde estas exclusiones extremas. Su voz se vuelve acá profecía. Denuncia del extractivismo que nos despoja hasta del cuerpo. Que nos enmudece sin ninguna consideración.

Fue Heidegger uno de los primeros pensadores (y quizá el más famoso) en señalar que no es que nosotros tenemos un cuerpo, es que habitamos un cuerpo, hemos sido arrojados a él... De esto habla el libro de Daiana, de comunicación, de jóvenes, de afectos. De una agenda que nos constituye pero a la vez nos permite soñar, más allá de los cuerpos duros, con un futuro posible en donde todas y todos tengamos una palabra, un sueño, una historia de afecto para ser con plenitud y locura.

Amparo Marroquín Parducci

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

ISBN 978-987-8308-26-5



9 789878 308265