

Entre lo sucio y lo bajo: identidades subalternas y resistencia cultural en América Latina

Ricardo Melgar Bao

Antropólogo e historiador. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

La problemática que abordaremos en este trabajo¹ posee dos caras. La primera y principal tiene que ver con un conjunto de creencias, imágenes, símbolos y metáforas modernas acerca de la vida, la identidad, la otredad y el lugar de lo limpio y lo blanco, en contraposición a lo bajo y oscuro, pero también a lo sucio. Todos estos referentes ideológicos y simbólicos sirvieron de vehículos para construir extendidas lógicas autoritarias de exclusión social y étnica, hermanando al indígena, al pobre y al joven marginal de las ciudades latinoamericanas. La segunda se fue cribando desde el campo de las culturas subalternas, y logró resemantizar o carnavalizar los sentidos estigmatizantes de los discursos y creencias higienistas y escatológicas de nuestras burguesías y oligarquías latinoamericanas.

No nos interesa tanto hacer una historia de los bajos fondos y de la dimensión escatológica urbana, como proponer una aproximación a sus usos culturales y políticos contemporáneos, por lo que solo le dedicaremos una entrada general al proceso de configuración y sedimentación de tales tradiciones, impulsadas por nuestras oligarquías y burguesías modernizantes. Apelaremos a diversas fuentes, entre

ellas, a dos tipos de relatos: canciones y textos literarios que, desde lo verosímil cultural de lo bajo y lo sucio, significan, con la posibilidad de su lectura y la complicidad del oyente o lector, la densa trama de nuestros imaginarios.

De todo el complejo y mutante universo cultural urbano, limitaremos nuestra búsqueda a algunos aspectos de este proceso histórico que vivimos bajo clave neoliberal y en el que se viene actualizando un denso y contradictorio simbolismo de lo bajo y lo sucio. Se trata de presentar la violencia desde esta dimensión cultural en la que se aproximan y confunden los sentidos de lo escatológico y el submundo, es decir, de sus contemporáneas expresiones simbólicas e ideológicas latinoamericanas. Nuestro trabajo privilegia las líneas de continuidad, ruptura y eficacia simbólica de estas peculiares representaciones urbanas, propias de la cultura posoligárquica latinoamericana, así como de sus usos y expresiones disidentes y contraculturales. Debe quedar claro que el presente ensayo tiene un carácter exploratorio e inevitablemente polémico, tanto por lo que deja de referir, como por el modo descarnado de su presentación, poniendo en tensión el formal campo

escritural de nuestra latinoamericanística. No escamotaremos darles visibilidad a las metáforas fuertes, acaso porque en nuestra aproximación a la perspectiva de los actores resulta inevitable su puesta en escena.

Más que recuperar las tradiciones orales y escriturales vinculadas a lo grotesco y lo paródico, al orden higienista y lo carnavalesco, resaltamos en el presente texto el modo atípico y recurrente en que las categorías culturales de lo bajo y lo sucio circulan entre los jóvenes ciudadanos latinoamericanos para simbolizar y significar las identidades, los lugares, así como el deterioro de las condiciones de existencia social.

La permanencia cultural urbana del blanquear y limpiar

En nuestro tiempo, es más que conocido que las ideas e imágenes estigmatizantes de filiación higienista coadyuvieron al despliegue de una visión moderna, autoritaria y etnocida, a lo largo de los siglos XIX y XX, aunque no pudieron desactivar otras resignificaciones, generadas por las culturas populares subalternas, ni suprimir aquellos sentidos y símbolos sedimentados a lo largo de los siglos en nuestros imaginarios urbanos latinoamericanos. Despedimos al siglo XX con la afirmación de lo que Gilles Lipovetsky ha denominado «la época del anticonformismo» individualista y hedonista, aunque se equivoca al pensar que esta tiene un sesgo más igualitario y que hay una menor voluntad controladora sobre el cuerpo.² Es todo lo contrario, según lo revelan otros miradores culturales. Hay quien afirma, a contracorriente y no sin razón, de que bajo este «voraz pancapitalismo», propio de esta «era dominada por las utopías egoístas», «quizá nunca en la historia el cuerpo humano fue percibido con tanto desdén como ahora», debido a la emergente cultura cibernética y sus perceptibles juegos de simulación incorpórea, como a su novísimo mapeo genético que determinará «lo desechable, reemplazable, intercambiable y multiplicable de sus fragmentos».³ Realmente, lo que nos preocupa son los usos clasistas y neoconservadores del cuerpo en el territorio virtual y real, así como el manejo discrecional del mapa del genoma humano para reafirmar la hegemonía del modelo blanco.

Además de ello, asistimos en América Latina a la reactualización de imágenes y creencias estigmatizantes que generaron las clases hegemónicas en torno a las expansivas ondas «contaminantes» del cólera, el SIDA, la tuberculosis, y la más extrema de las pobrezas inducidas, que no abre muchas posibilidades de aséptica interpretación política y cultural.

A lo largo de más de una centuria, las obsesiones de las oligarquías y burguesías latinoamericanas emularon, a su manera, el discurso higienista de los europeos acerca del control social y la modernización urbana de los europeos. Así, la tierra hedionda y fangosa, el agua estancada, el cadáver putrefacto, la basura y la vivienda miserable se fueron desplazando de lo público a lo privado u oculto, acaso porque las coordenadas higienistas del proceso urbanizador ya las había eliminado, desodorizado o resituado en la periferia.

A mediados del siglo XIX, tras las epidemias de cólera en las ciudades europeas y las capitales latinoamericanas, la mirada medicalizada de los administradores urbanos se desplazó hacia los espacios de vida de los pobres. Así, por ejemplo, en la ciudad de Buenos Aires, tras la epidemia de la fiebre amarilla de 1871, el reordenamiento higienista de la ciudad orientó a la burguesía porteña hacia el norte y dejó al sur bajo el estigma de lo insalubre y lo pobre, bajo el reino especulativo de los conventillos y la ulterior campaña controladora sobre sus ocupantes y sus espacios privados. Pero el caso de Buenos Aires, más allá del acontecimiento que marca la primavera higienista porteña, revela una vez más que ese discurso sostuvo, tanto en Europa como en América, una mirada devaluada de la ciudad.⁴

Las nociones y creencias sobre lo sucio tienen un indudable referente visual e implicaciones valorativas que permean las relaciones sociales,⁵ así como las relativas al hedor poseen un indisputado referente olfativo de restringido alcance semántico, como los olores en general.⁶

Recordemos que, en general, el higienismo burgués —como discurso, política y programa de desarrollo— no fue ajeno a la construcción cultural de la pestilencia y la suciedad del pobre y de sus lugares en las ciudades o en el campo, como tampoco lo fue nuestro higienismo oligárquico y posoligárquico al configurar análoga imagen sobre el migrante rural y particularmente sobre el indígena y el negro en América Latina. La ideología higienista moderna, a través de muchas vías y entidades, que van más allá del campo educativo, proyectó su control sobre los lenguajes corporales, la oralidad y la escritura.

En el ámbito escolar, no pocas veces el higienismo se engarzó autoritariamente con el ritualismo cívico y la idea de patria. Un caso ilustrativo es el de la escuela de Villa Crespo, situada en un barrio marginal de migrantes europeos en la ciudad de Buenos Aires, en 1921. El simbólico acto de obligar a los alumnos a raparse la cabeza y ponerse una corbata con los colores de la bandera argentina fue más allá de la intención higienista de despiojarlos. Este evento escolar evidencia

una condensación simbólica, porque funciona por metonimia: hay un desplazamiento del discurso patriótico

a las cabezas de las personas, hay un desplazamiento de las cabezas consideradas conceptualmente como el lugar que la escuela tiene que modificar, enriquecer, estructurar y preparar, a las cabezas consideradas físicamente. Nos desplazamos de cómo se forma (idealmente) una buena cabeza a cómo se forma (materialmente) una buena cabeza, y en ese pasaje aparecen las tijeras del peluquero.⁷

Si desde la escuela pública de un barrio miserable, lo limpio (el corte de pelo) y lo alto (la cabeza) se exhiben patrióticamente en la capital argentina bajo el irigoyenismo populista, en Chile lo blanco condensa los atributos del futuro nacional, según lo rememora un comentarista del artículo de Beatriz Sarlo. Bernardo Subercaseaux dice al respecto:

En Chile, en la misma época, nos hemos encontrado con un acto de tremenda brutalidad estatal: los concursos de «guaguas», de bebés, promovidos por el Ministerio de Educación, en los que premiaban a las «guaguas» más blancas y rubias, que en las escuelas públicas era como encontrar una aguja en el pajar. Eso era aceptado. Es decir, lo que estaba operando allí era un paradigma racial.⁸

Los modos públicos de expresarse y comunicarse no escaparon al sostenido proyecto higienista de nuestras oligarquías nativas. Había que limpiar la comunicación de impurezas y excrecencias múltiples en países donde el multilingüismo y la multiculturalidad tenían y mantienen un tenor relajado, con predominio de lo popular, plebeyo, y por ende, para el mirador de las élites, proclive al desorden y la suciedad.

Nuestras sociedades fueron construyendo una normada dimensión pública de lo impronunciable y lo inexpresable. Las «palabras sucias» y los «gestos cochinos» quedaron confinados al submundo de lo bajo y lo escatológico. Más estereotipadas son las maneras en que las metáforas sobre el habla y la razón no burguesas ni letradas, siguen siendo estigmatizadas. La comunicación oral intercultural e interétnica revela la ausencia de una horizontalidad democrática, al encajarle al otro los juicios-estigma de hablar «al pedo o por el culo», o el decir naco, motoso, cantinflesco. No se cuestiona solo el habla, sino el derecho a la racionalidad, cualquiera que esta fuere. Un ejemplo prístino de ello aparece de manera reiterada en la conocida novela antimperialista *Mamita Yunai* (1941), de Luis Carlos Fallas, donde el habla del indígena es significada por la sospecha y un reiterado e indescifrable «¡Ejem!» o preguntas sin respuesta sobre su desnudez, su gusto por comer «chanchadas», el cariño por sus «perros sarnosos» o su demoníaca capacidad de miccionar: «A cada media hora salían todos los chiquillos, desnudos unos y envueltos en chuicas, otros, saltando entre las sombras como duendes, a hacer aguas desde la orilla de la plataforma. ¿Qué diablos beberían esas gentes que los obliga a orinar tanto?»⁹ La escritura del narrador limpia a los personajes criollos y mestizos como ensucia

a los indígenas con la construcción de preguntas sin respuesta o frases-estigma.

Esta soterrada sedimentación cultural que nos involucra culturalmente, nos invita a que lo innumerable deba ser escrituralmente dicho y discutido.

Veamos un ejemplo para aproximarnos a la perversa ontología del otro, que finca la suciedad y la ignorancia en su origen y condición étnica. Una cartilla de educación indígena de la mitad del siglo xx dice: «...el asco del *misti* (léase hombre blanco) por el indio, sigue, sin que tú te des cuenta el porqué. De ahí que es necesario que sepas ser limpio».¹⁰ O, desde fines de los 70, reflexionemos sobre el mensaje emitido por la voz de una conocida escritora mexicana, para introducirnos a un pasaje urbano y privado del cuento «El limbo». Aquí la voz del narrador se confunde con la del personaje. Así dice: «Olfía mal. “Es el olor del pueblo”. La cama desnuda con ese cuerpo tirado en el colchón rayado daba una sensación de abandono, de estómago vacío, de chiquero...».¹¹

El color y olor de la tierra, adscrito a los indígenas, se devalúa en una muy cotidiana expresión popular urbana latinoamericana, la cual eslabona el «embarrar» a la suciedad y a la mierda. Y esto es reiterativo. No nos extraña por ello que aparezca en otros relatos, literarios o no. Excepcionalmente, el cine, gracias a Luis Buñuel y su película *Los olvidados* (1950), inaugura una veta crítica del higienismo burgués, a partir del caso mexicano, apoyándose en los jóvenes pandilleros capitalinos para retratar la cara oculta de los bajos fondos, es decir, para dar cuenta del subsuelo de su pretendido «milagro económico».

Tiene razón Carlos Feixa cuando recupera el valor crítico de la obra de Buñuel, no solo frente al relato filmico hegemónico, sino de cara a los olvidos cómplices de la literatura y de las ciencias sociales y los estigmatizantes y criminalizadores reportes periodísticos u oficiales.¹² Quizás debería marcar una excepción. Me refiero a la narrativa de José Revueltas, que aunque no se centra en los jóvenes marginales de la ciudad, nos presenta con filosa ironía narrativa el más crudo cuadro de los muchos submundos de la ciudad de México y sus heterogéneos protagonistas, destacando los dramas de los militantes de izquierda en la «madriguera enajenante».¹³ En nuestro continente, las muchas mutaciones y rostros del viejo topo han generado una serie de relatos, correspondientes a diversos géneros, acerca de este universo cambiante de lo bajo y lo escatológico en nuestros órdenes sociales. Estos, sin lugar a dudas, han poblado el imaginario y la cultura política del siglo xx y del que ahora comienza, pero no han sido objeto de un análisis crítico y comparado de sus alcances, más allá del campo estrictamente estético literario.

Veamos otro ejemplo de la narrativa contemporánea que da cuenta del olor y la filiación étnica de los bajos fondos de los espacios residenciales de nuestras burguesías urbanas. En el cuento «El árbol», Elena Garro escribe: «Su miseria producía náuseas. Su olor se extendió por el salón, invadió los muebles, se deslizó por las sedas de las cortinas. “Basta con olerla para que esté uno castigado”, había dicho Gabina, y era verdad. Martha la miró con asco».¹⁴

Pero en este relato, ¿quién percibe y significa el olor del otro? Es Martha, la aristocrática patrona que se imagina sentir una conmoción olfativa:

Estaba turbada por la repugnancia que le inspiraba la india. «¡Dios mío! ¿Cómo permites que el ser humano adopte semejantes actitudes y formas?». El espejo le devolvía la imagen de una señora vestida de negro y adornada con perlas rosadas. Sintió vergüenza frente a esa infeliz, aturdida por la desdicha, devorada por la miseria de los siglos. «¿Es posible que sea un ser humano?». Muchos de sus familiares y amigos sostenían que los indios estaban más cerca del animal que del hombre, y tenían razón.¹⁵

Estas ficciones literarias cobran mayor verosimilitud al ser confrontadas con los testimonios de los migrantes indígenas a las ciudades latinoamericanas. Al respecto, Rigoberta Menchú rememora que al migrar a la ciudad de Guatemala y emplearse como sirvienta en la residencia de una familia de terratenientes absentistas, las marcas culturales de lo sucio le resultaron realmente opresivas e infamantes. El cuarto que le asignaron para dormir a la joven Rigoberta era un depósito de cosas viejas o en desuso, así como el lugar «donde guardaban también la basura». Recuerda que «se sentía muy marginada. Menos que el animal que existía en casa», comiendo «sobras» y siendo compulsivamente convertida en objeto y agente de limpieza de lo bajo.¹⁶

Excepcionalmente, los relatos literarios son explícitamente atravesados por un uso sostenido del simbolismo y lenguaje escatológico, que marcan irónica y lúdicamente a los personajes, sus lugares e interacciones. En tal dirección sobresalen dos novelas peruanas, *El escarabajo y el hombre* (1970), de Oswaldo Reynoso, y la más conocida en el ámbito latinoamericano, *El Zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), de José María Arguedas. En esta controvertida obra póstuma, el novelista andino, con fina ironía cultural, aborda los campos de la identidad, el conflicto interétnico y de clase, la moral pública y el desarrollo. Diez años más tarde se le suma la novela breve del escritor Gonzalo Martré titulada *Coprofornalia* (1981). En ella el escritor mexicano apela a lo escatológico para significar la frivolidad de los consumos culturales de las capas medias urbanas, la banalidad de su existencia y la primariedad de sus modos de comunicación. Pero igualmente podríamos tomar en cuenta un popular *comic* mexicano, debido al

arte y la ironía de Jis y Trino, popularizado en el curso de la última década del siglo xx. Los personajes, el Santos y la Tetona Mendoza, llevan a sus límites el humor y la crítica de lo ordinario y extraordinario de la vida popular urbana. No se equivoca un crítico literario cuando señala la dificultad para ubicar esta obra seriada en el género de la historieta, en la que se presenta el desmadre mexicano con «una inaudita vulgaridad», que revela «el gusto de romper límites» en aras de la «celebración de la sobrevivencia, empeñosa cerdez».¹⁷ ¿Hubiera sido posible el éxito de este *comic* al margen de nuestro tiempo? ¿Qué complicidades aproximan a los lectores con estos esperpénticos personajes de lo bajo?

El paradigma higienista burgués ha hecho crisis en el universo literario. En los últimos años se han ensanchado las posibilidades ficcionales de lo bajo y lo escatológico en la literatura latinoamericana, exhibiendo diversas intensidades, giros simbólicos y filiaciones estéticas o ideológicas. Sin embargo, las viejas fantasmagorías higienistas de la cultura oligárquica no han desaparecido sino que se han reactualizado en muchos relatos propios de nuestras conflictuadas tramas urbanas. La muy publicitada novela escatológica peruana *No se lo digas a nadie* (1994), de Jaime Bayly, tiene pasajes elocuentes del cruce de lo bajo y lo escatológico como significantes del racismo burgués limeño, remozado al ritmo de la ominosa experiencia de la guerra interna contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA). El violento discurso de uno de sus representantes ficcionales, Luis Felipe, al dirigirse al expendedor de publicaciones periódicas que le vendió un ejemplar de la revista *Playboy* a Joaquín, su joven hijo, es harto elocuente. El pasaje recrea esa creencia fuerte de las élites y capas medias urbanas de que lo presuntamente bajo y sucio del emergente onanismo juvenil solo puede venir de fuera y del otro. Luis Felipe agarrando el cuello del vendedor mestizo le espeta:

Escúchame bien, serrano conchatumadre. Le vuelves a dar una revista de adultos a mi hijo y te hago mierda esta covacha. A patadas me la tumbo y la quemó yo solito, ¿está claro? [...] Además, mis amigos de la policía me han informado que este quiosco lo alquilas en la noche como prostíbulo [...] Todos los cholos son iguales [...] les dices un par de carajos y se mean los pantalones [...] Aprende de tu padre, Joaquín. Si quieres salir adelante en el Perú, tienes que saber putear a los cholos.¹⁸

Cinco años antes, el narrador peruano Cronwell Jara había logrado la más lúcida y provocadora construcción literaria de una inventada ciudad marginal —Montacerdos—, llevando a sus límites culturales lo sucio y lo bajo, anudando en el imaginario de los montacerdinos la locura y la razón, la esperanza, la

pasión y la mierda. Y aunque el narrador sitúa el contexto narrativo en los años 40, no pasa inadvertido que la ficcionalización de Montacerdos como posibilidad no resulta ajena a la Lima que vive los años de la guerra interna y sus muchas excrecencias, desbordes e injusticias sociales. Quizás estas fantasmagorías del presente inmediato hayan pesado como plomo en la pobre recepción de esta novela de indiscutible calidad.

Pero este recuento de relatos es el de nunca acabar. Reabramos la ventana que ausculta nuestra contemporaneidad, aunque ya con la intuición de que estamos explorando más continuidades culturales que rupturas. Al lado de los higienistas, los peritos de la conducta y del decoro, así como los comunicadores, han orientado y justificado las políticas de control, estigmatización y exclusión social en el curso del siglo xx. Los más recientes documentales de TV Azteca sobre los indígenas mexicanos estigmatizaron sus usos y costumbres, y les extendieron el pretendido «defecto ontológico» de no poder elegir, atribuido por las élites a los pobres del continente, y señalado por Carlos Monsiváis. La ontología sobre el indígena, prevaleciente en los imaginarios criollo-mestizos, acentúa su desvalorización desde el mirador de las élites. El personaje ficcional de una novela nos brinda un fragmento verosímil de esta retórica excluyente, de cara a las imponentes ruinas prehispánicas del Cuzco: «Los incas solitos no hicieron esto ni cagando —dijo ella, mirando las ruinas de Machu Picchu—. Esto tienen que haberlo hecho los marcianos».¹⁹

Sin lugar a dudas, lo bajo y lo sucio constituyen dos campos simbólicos desde los que se ejerce la violencia de uno y otro lado de la sociedad latinoamericana, y las artes plásticas son sensibles a ello. Francisco Toledo, el prestigioso pintor mexicano, acaba de inaugurar su más reciente muestra de 24 pinturas bajo el elocuente título *Los cuadernos de la mierda*. Toledo paga así, en especie simbólicamente significada, las rígidas presiones de la nueva política neoliberal en materia fiscal sobre los derechos de autor en el campo de la plástica, pero que afecta también a otros campos artísticos e intelectuales. La réplica irónica de Toledo se inscribe dentro de lo que acertadamente Certeau ha denominado argucias para enfrentar o interpelar el sistema, aprovechando los intersticios de sus propias reglas. El acto de defecar apela a la construcción carnavalesca de figuras zoomorfas, antropomórficas y que abren no pocas veces el juego a la violencia simbólica: cerdos que persiguen a los hombres cagando, escenas de placer o dolor anófalos con personajes disímiles, fragmentos corporales de lo sexual escatológico que se extienden al propio autorretrato del pintor. El reciclaje de la mierda aparece como vehículo relevante de simbolización de la propia existencia

e interacción cotidiana en el interior de la especie humana, pero también frente a otras de la escala zoológica.²⁰

Los medios de comunicación no son ajenos al exitoso ingreso del simbolismo de lo bajo y lo sucio. Resulta significativa la impactante recepción que en los últimos años viene teniendo en Chile el quincenario *The Clinic*. Este vocero de una corriente de la izquierda intelectual apela al humor grotesco para embarrar a la derecha pinochetista y a algunas otras figuras del gobierno. Su sección «Mercurio» fue tomada con preocupación por los editores de *El Mercurio*, al punto que compraron la patente para desactivar ese espacio que no solo los caricaturizaba, sino que les restaba eficacia discursiva. En otros casos, algunos medios televisivos, como la mexicana Televisa, comienzan a ofrecer, en clave orweliana, programas como «Gran Hermano», donde la última frontera de la libertad, es decir, el de la renuncia temporal a ella, consiste en ser confinado en un conflictuado espacio, físicamente reducido y controlado por cánones reactivos de coexistencia primaria. El ojo mediático sobre lo privado rebasa con creces el adiós a la vergüenza de los *talk shows*. Aquí el televidente goza observando la construcción de sus miserias en el espejo del otro. La degradación o empobrecimiento de la vida privada se vuelve un acto de cínica complicidad. Sucede que esta renuncia supone otras: la de la propia intimidad y privacidad, aquella que no deja resquicios ni para lo bajo y lo escatológico: todo debe volverse grotescamente público. La implicación política de rearmar por vía mediática una base social totalitaria está presente en la agenda latinoamericana. El panóptico de las mil y una transparencias que permiten las cámaras y los micrófonos del espectáculo televisivo potenciarán inocultables aristas neofascistas.

Las transparentes miserias de lo urbano

Las cuatro urbes (São Paulo, Río de Janeiro, Buenos Aires y ciudad de México) y las muchas ciudades latinoamericanas que las acompañan en su errático y asimétrico crecimiento, se han poblado de señales y símbolos preocupantes por sus tramas de exclusión, justificadas por la fuerza del mercado, los juegos de la seguridad pública y privada, y las narrativas del neohigienismo participativo o «democrático». A ello se agrega una tendencia predominantemente juvenil a migrar, a salirse del entorno urbano y nacional.

En Bogotá, Lima o Buenos Aires, largarse, irse, zafarse, borrarse, aparecen como las palabras reiteradas de los jóvenes que no tienen cabida en el horizonte nacional. Lo bajo y lo sucio no escapa al proceso de descentramiento territorial, como «desplazados» forzosos o migrantes económicos, asumiendo una de sus caras más dramáticas, si consideramos, desde el

punto de vista de género, el ingreso de las jóvenes al siniestro campo de la trata sexual. En el curso de la última década, miles de indocumentadas en Europa son prostituidas por las mafias; se destacan los contingentes juveniles procedentes de República Dominicana, Brasil y Colombia.²¹ Su sexualidad y erotismo asumen los atributos simbólicos de lo bajo. Las coordenadas migratorias Sur-Norte, en las que se ubican con tendencias crecientes los latinoamericanos resienten las restricciones de un mercado global y neoliberal que solo admite libertades para el capital, negándoselas a la fuerza de trabajo. Tal situación hace que los principales corredores migratorios queden en manos de las mafias transnacionalizadas. La trata migratoria a los Estados Unidos y Canadá es la más conocida, pero no la única,

Un joven universitario colombiano refiere los desencantos de su condición de desplazado, pero también los propios de la generación X:

Me convertí en un desplazado, porque eso es uno cuando tiene que irse de su país sin querer [...] Y mi generación colombiana no es una generación constructora, no es una generación renovadora. Se lo niego por completo al que lo diga, porque no lo somos. En este momento los jóvenes no somos una riqueza creativa. Como grupo social, como fuerza, no somos una gente capaz de construir, de crear, de renovar. Yo lo creo así y me parece lo más desesperanzador.²²

Y los más, es decir, los jóvenes de extracción popular, optan por configurar diversas identidades, asociadas de diferentes maneras a la transgresión y el estigma de lo bajo y lo sucio. Un fanzine de un colectivo punk brasileño dice: «Somos basura para esta sociedad... somos sobra, somos residuos de una clase luchadora por sus derechos, que aún lucha por libertad, justicia e igualdad».²³

Si tenemos en cuenta que la tasa de urbanización de América Latina para el año 2000 involucraba a 391 millones de personas, o sea, 75% del total de la población continental, no es novedad decir que la principal trama del conflicto y la desigualdad social asume un cariz urbano. Se pronostica que, para 2030, la tasa de urbanización abarcará 83% de la población latinoamericana, la cual será acompañada de la visibilidad expansiva de su pobreza e inseguridad.²⁴ Lo que no refieren estas estimaciones demográficas es el peso creciente que ha asumido, en estas dos últimas décadas, la franja juvenil. Bajo tal panorama, agudizado por las políticas neoliberales en curso, la construcción cultural del miedo urbano a la alteridad va acompañada de representaciones y prácticas autoritarias y excluyentes.

Por lo anterior, segmentos de la ciudad latinoamericana se vienen insularizando para beneficio de las élites. El entorno en que se ubican sus viviendas, la calle, es despojado de su tradicional condición

pública; es decir, de su sentido abierto de usos y flujos múltiples para los peatones y los automovilistas. En dichas islas, se pretende que reine un higienismo descontaminador y controlista.

En estos territorios de las élites urbanas, la limpieza apuesta a la invisibilidad de los transeúntes anónimos, a que los desperdicios domésticos esperen discretamente su privilegiado turno de recogida, y a que la lógica del panóptico, al ser privatizada, brinde seguridad a través de sus múltiples dispositivos electrónicos, y su impecable y disuasivo personal de vigilancia. El mapeo de la ciudad para las élites urbanas, gracias a las vías rápidas, les permite desplazarse en automóvil sin tener que visualizar los espacios degradados y miserables de la ciudad. La escoria material y social asume así contornos fantasmagóricos en el imaginario de las élites y capas medias de las ciudades latinoamericanas. Lo bajo y lo oscuro de la ciudad cabe como posibilidad lúdica, asociada a la crónica violencia simbólica de algún submundo inventado y poblado por seres fantásticos. Nos referimos a las novelas de Tolkien, dimensionadas por su conversión en relatos filmicos y su proximidad a los controvertidos juegos élficos.²⁵

Dos recientes registros etnográficos acerca de los mapeos mentales propios de los jóvenes universitarios de estratos privilegiados revelan modos convergentes de marcar distancias sociales en sus itinerarios y consumos culturales. Mientras que en los universitarios limeños hay ausencia de la experiencia visual y cognitiva de los barrios bajos y de sus temidos actores,²⁶ en sus pares de ciudad de México no existe la cultura de la calle o de barrio, sino la del «bunker» privado, alejado de los «ñeros y de los ladrones», y el uso de la ciudad se restringe a itinerarios cotidianos cubiertos en automóvil y sus desplazamientos finsemaneros por un selecto corredor de discoteca, bares y videotacos.²⁷ En América Latina, el discurso de los jóvenes de las clases altas oscila entre el prejuicio, la ignorancia y la violencia verbal y simbólica más descarnada sobre la otredad intrageneracional, clasista o étnica. Al respecto, una joven de la élite bogotana dice, sin remilgos, lo que muchos de sus pares callan:

Lo primero es que no me gustan los pobres. Ni la pobreza. Me parece patética. Pobres, pobres, ahí si es cierto. Pero, ¿qué culpa tengo yo de que anden por ahí pidiendo en los semáforos? [...] Lo que se debe hacer es recogerlos y mandarlos a tumbiar selva y trabajar. ¿Y a los desechables? Deberían meterlos a todos en una cámara de gas. Fusil sanitario, dice mi papá. ¿Para qué le sirve a la sociedad un desechable? Dígame: ¿para qué? ¿Para que coma entre las basuras y por la noche ataque y viole? A mí me da vergüenza con la gente que viene del exterior y los ve tirados en las calles a mediodía. Sale uno de la U y se los encuentra masturbándose. Por lo menos deberían esconderlos si no quieren darles gas, que es más fácil. Les das gas ¿y quién reclama a un desechable? Nadie. Nadie lo reclama.²⁸

Un estudio sobre las representaciones de los mestizos pobres que tienen los jóvenes de clase media alta en la ciudad de Lima arrojó resultados duros por sus implicaciones racistas. La totalidad de la muestra reveló un «desprecio absoluto» por el tipo de gente que «infestan Lima», «la cholada», esa «gente de la mala costumbre de no bañarse, ser apestosas, feas y resinosas».²⁹ De lo anterior al curso de la limpieza paramilitar urbana hay, por lo menos, una abierta complicidad discursiva. No nos extraña pues la persistencia y extensión de prácticas de represión y exterminio selectivo contra los niños de la calle en las principales ciudades de Brasil, Colombia y Guatemala.

De otro lado, en los escenarios urbanos de todo el continente, con ligeros matices o variaciones, el mercado mediático promueve con éxito sus artículos para limpiar el cuerpo de las manchas indeseables, sean por el entorno contaminante o por muchas otras causas. Los productos más exitosos en materia de venta, además de limpiar, se anuncian como excelentes blanqueadores. Al final de cuentas, la limpieza y el color blanco van del brazo, a contracorriente de estas ciudades variopintas. No es casual que el propio mercado haya resituado no solo nuestros consumos, sino configurado una poética fragmentaria del cuerpo a través de las prótesis, las cirugías plásticas y nuevos productos químicos usados por la industria del maquillaje y la estética médica. Para la burguesía y la pequeña burguesía acomodada, el uso dominante de las prótesis corporales que ofrece el mercado, más que atender las reales minusvalías físicas, se orienta en función de las imágenes idealizadas del cuerpo, que traducen el paradigma blanco.

A este panorama, caro al neohigienismo de las burguesías urbanas latinoamericanas, habría que adicionarle el develamiento de otro texto y territorio cultural. Asistimos a la multiplicación del *shopping center*, especie de «cápsula espacial acondicionada por la estética del mercado», donde los estímulos sensoriales son regulados por un diseño arquitectónico globalizado y controlado por el panóptico electrónico de vigilancia. En las macroplazas o *shoppings*, las señas de las excrecencias materiales, humanas y simbólicas quedan fuera de los marcos culturales de nuestra percepción médica. La otredad y la marginalidad quedan tendencialmente excluidas sin necesidad de trabas visibles.³⁰

La gravitación de lo sucio y lo limpio en la cultura latinoamericana contemporánea es inobjetable, no así sus referentes contextuales e implicaciones políticas. Lo sucio y lo limpio son algo más que categorías relacionales en nuestras sociedades sedimentadas en una deshistorizada cosmovisión. De allí que resulte poco convincente una caracterización del caso brasileño, al margen de la política neoliberal, aquella que multiplicó

la pobreza, la favelización, y afectó la semántica de lo sucio y lo limpio:

Yo creo que la propensión relacional de la cultura brasileña explica la preocupación con la limpieza (y la mugre) a manera de una oposición que estructura a la cosmología brasileña. La mugre es equiparada con el mundo de la calle, la explotación, y las perplejas leyes de la vida del trabajo. La limpieza, por otro lado, se asocia con la casa, la maternidad y con los servicios domésticos, que son más sagrados porque no se hacen por el dinero, sino por amor y el sentido del deber.³¹

En los espacios públicos abiertos, la calle y la plaza, cuando convergen lo político y lo cultural disidente o impugnador de los órdenes establecidos, los controles policiales y sanitarios suman sus esfuerzos. Pero expresiones de este tipo no son cosa del pasado. En México, con motivo de la caravana zapatista, el gobernador de Morelos puso como condición para su ingreso a la ciudad de Cuernavaca un higienista acto de fumigación y baño de los delegados indígenas. Finalmente, el control sanitario y sus motivaciones se aplicó moderadamente, justificándose bajo el convincente argumento de asistencia médica a los delegados zapatistas que tenían «chorrillo». El indio emblemático, además de no tener rostro singular, capuchas aparte, reproduce la imagen enmierdada del pobre, lo que no anula que el color y el olor de la tierra puedan ser resimbolizados.

Salvando los tiempos y los anacronismos frente a la más reciente reaparición del cólera en nuestros países, las autoridades del ramo de salud reactualizaron viejas imágenes y prácticas de control sanitario; aunque a muchos ciudadanos pobres, residentes en espacios marginales donde no existen los más elementales servicios públicos de agua y drenaje, les resultara perversa la campaña mediática de «lávese las manos tantas veces como sea necesario, al comer y al ir al baño». Los gobiernos y sus élites acaso ignoran la distribución desigual de un servicio escaso en las grandes ciudades latinoamericanas, y que el agua más cara es la que se vende, por vía informal, en los barrios de mayor marginalidad. Lavarse y comer se ubican en la frontera límite y contradictoria de la subsistencia precaria. Aun los que acceden a las aguas de las poblaciones marginales ribereñas de los ríos saben de su fetidez y sus inevitables y múltiples usos.

El control de la ciudad manchada

La mancha, en su acepción más amplia, pertenece a la semántica escatológica, por su carga simbólica de impureza, suciedad, contaminación y estigma. La mancha acentúa su carga negativa al significar lo femenino, sea desde lo religioso o desde lo profano.

Bajo la presión neoliberal, que exalta el individualismo y depreda los espacios de socialización y sus redes, la mancha, como categoría cultural, acrecienta las distancias entre lo privado y lo público, la riqueza y la pobreza, la seguridad y la inseguridad.

La gravitación simbólica del pecado original, el comportamiento sexual que transgrede el orden patriarcal y la periódica mancha menstrual así lo refrendan.³² Sin embargo, la mancha desliza su abigarrado simbolismo más allá del género, afirmándose como una categoría cultural polisémica y multiforme. Las muchas marcas corporales de lo mórbido, particularmente las de la lepra y la sífilis, representan simbólicamente los más logrados y eficaces estigmas culturales del otro.

En lo general, la mancha cobra su sentido más amplio en su polaridad y complementaridad frente a lo limpio, así como en sus poco visibles mediaciones. Recordemos que hay una categoría laboral de actores de lo bajo y lo sucio, cuya función es la limpieza del entorno privado y público. En el plano de las creencias, la mancha va más allá del pecado, porque puede adoptar formas secularizadas de significación y representación simbólica.

Bajo la presión neoliberal, que exalta el individualismo y depreda los espacios de socialización y sus redes, la mancha, como categoría cultural, acrecienta las distancias entre lo privado y lo público, la riqueza y la pobreza, la seguridad y la inseguridad. Los contados casos que invierten esta lógica cultural, no hacen más que refrendar su peso creciente en nuestras ciudades.

La mancha como tema apocalíptico aparece en la rola juvenil *Profecía*, lanzada por el grupo mexicano Exxecutor a fines de los 80:

...hombres defecados / enroñan sus cuerpos / que con aliento / esperan castigo / las iglesias manchadas / de sangre y mentira / llevan por dentro / renegados infames / prostitutas malditas / ofreciendo carroña / en las aceras de miserables / es la profecía desafiante / todo está perdido / seres esperando la vida / armas calientes / y antimotines / matan y mutilan / sin piedad alguna / buitres, / ratas / tragan la carne / hasta dejar los huesos.³³

La mancha filia y altera lugares, actores y prácticas culturales. Recordemos que hay símbolos que revisten espontáneamente formas de significación analógica: «así el sucio es análogo de la mancha o tacha».³⁴ La «mancha urbana», la socorrida metáfora utilizada por los científicos sociales, urbanistas, arquitectos y cartógrafos, por un lado tiene implicaciones políticas y sociales fuertes y, por el otro, simbólicamente se ubica en las fronteras

de sentido de lo escatológico. La mancha, en el imaginario urbano, tiene otros sentidos menos académicos y varias sinonimias, fuera de pertenecer a un campo simbólico identificable, donde las creencias de la contaminación cumplen un papel relevante en la sociedad dentro y fuera del ritual. Tiene razón Mary Douglas cuando dice que:

a medida que examinamos las creencias de contaminación descubrimos que las clases de contacto que se consideran peligrosas acarrear igualmente una carga simbólica. Este nivel es el más interesante; en él las ideas de contaminación se relacionan con la vida social. Creo que algunas contaminaciones se emplean como analogías para expresar una visión general del orden social.³⁵

En el curso de los años 60 del siglo xx, los medios de comunicación limeños popularizaron la imagen de la mancha urbana como el peligroso cinturón de barriadas donde se asentaban los migrantes andinos. Pero a otro nivel, los en ese entonces jóvenes limeños de las capas medias, obreras o marginales, nos adscribíamos, en tanto grupo itinerante, bajo el cálido apelativo de «la mancha». «La mancha» marcaba laxamente el nosotros juvenil en acción, más allá de otras adscripciones barriales más puntuales. «La mancha» cobraba visibilidad pública mientras más crecía en número y acción callejera.

Reparemos en la importancia que tienen dos prácticas culturales juveniles que guardan proximidad con el campo simbólico de la «mancha»: la del graffiti y la del tatuaje corporal. Desde el campo juvenil, el graffiti y el tatuaje exhiben una dimensión estética disidente que ha logrado abrirse espacios, a pesar de los discursos estigmatizantes en su contra. El placazo como forma del graffiti comunica y marca territorio e identidad grupal. El tatuaje juvenil popular, «emblema y estigma», se sitúa en la dialéctica individual del mostrar-esconder, actualizando símbolos colectivos disidentes. Mostrar para «escandalizar a los rucos y/o a los burgueses», esconder para evitar la *razzia* policial. Una encuesta aplicada a los jóvenes integrantes de las temibles «maras» salvadoreñas, revela que 74,6% tenía algún tatuaje en alguna parte del cuerpo.

Recordemos que «la mara salvatrucha» emerge de manera indirecta de la «guerra sucia» salvadoreña. Sus

integrantes, más que participantes, fueron hijos de combatientes de uno y otro bando o desplazados de la guerra en calidad de migrantes económicos, radicados en Los Ángeles, o convertidos en pobladores de los barrios de alta marginalidad en San Salvador. En sus biografías, cuentan haber sufrido la violencia física polirreferencial (bandas rivales, policías, parientes, vecinos), al punto de que una encuesta reciente señala que en los últimos seis meses, los entrevistados revelaron, en un porcentaje de 36,2%, haber recibido lesiones corporales, más con armas blancas que de fuego. Más de la mitad de ellos testimoniaron haber tenido la experiencia del internamiento en algún servicio médico por las heridas recibidas.³⁶

La mara salvatrucha representa un caso paradigmático por su tenor expansivo supranacional, apoyándose en las coordenadas migratorias y los espacios y redes virtuales. No es casual que hayan surgido otras «maras» con claves multinacionales o locales en Guatemala, Nicaragua, Honduras y México. La «mara», dicen algunos, no es más que la palabra que designa a «la gente alborotadora». Otros dicen que es una abreviatura de la marabunta, figura simbólica que congrega los sentidos fuertes de masa, caos y violencia depredadora. Sea como fuere, la «mara» condensa en el imaginario social construido por los grupos de poder los atributos de la degradación, el peligro, la violencia, la suciedad, el estigma del tatuaje visible y la gestualidad transgresora.

En México, «la bola» guarda cierta proximidad con el sentido de «mancha», principalmente cuando se adjetiva peyorativamente como «bola de mugrosos» o «bola de culeros». La «bola», en la tradición popular, revela su opción por el desborde social, por lo menos desde los inicios de la Revolución mexicana. La «bola» rueda y crece dejando a su paso las temibles marcas del desorden y la impureza. La «mancha» y la «bola» pueden asumir formas de comportamiento social basadas en la violencia y en el desborde, sembrando el caos. Pero no son las únicas. Muchas tribus juveniles y/o bandas urbanas se proyectan sobre el mismo camino.

Las barras bravas futboleras y sus crónicos desbordes revelan simultáneamente las señas tanto de su extracción popular como de la violenta visibilidad de los jóvenes. Las barras bravas van construyendo una violencia ritual que transita del espectáculo futbolero al barrio y los espacios públicos, sin precisar límites. La horizontalidad de esta violencia tiene muchos relatos: canciones, porras, graffitis que ratifican la identidad, a costa de la negación racista y escatológica del otro. En la Argentina, la canción del inodoro dedicada al Boca Juniors por la barra brava del San Lorenzo, nos dice mucho al respecto:

Boca... yo no lo niego... vos sos roñoso porque naciste bostero... / con el vinito y el chamamé, todas las noches vos en pedo te ponés... / señores yo fui a la Boca y son todos bolivianos... / se cagan en la vereda y se limpian con las manos [...] hay que matarlos a todos, mamá que no quede ni un bostero.³⁷

Pero no es un caso aislado el de las barras bravas de Buenos Aires. Un estudio sobre la «barra crema» del equipo limeño Universitario de Deportes presenta una construcción parecida sobre su oponente, en este caso el Alianza Lima. Los «cremas» llaman a los aliancistas «negros cagones» y «basura» a través de muchas de sus narrativas, reiterando o ampliando sus tonos racistas y escatológicos. La respuesta de los hinchas del Alianza Lima y los del Boca Juniors a sus detractores se sitúa en el mismo universo de metáforas e imágenes escatológicas. Uno de los sentidos fuertes de este lenguaje de las barras bravas, aunque también de las tribus juveniles, asume explícita carga homofóbica, de tal manera que el enmierdado y negado resulta, por añadidura, gay.

Estos mismos atributos son proyectados con mayor sutileza por los medios de comunicación de masas sobre el ala más marginal de las tribus juveniles urbanas. El legado de las guerras internas de los años 70 y los 80 en América Latina sigue gravitando de manera fragmentaria y contradictoria en el campo de la violencia ejercida por el sector marginalizado de tribus juveniles urbanas, sobre su propio campo y fuera de él. Pero además, los jóvenes comparten la visión de que tienen que lidiar, más allá de la vuelta a los regímenes democráticos, con la cáscara dura de un sistema policiaco y un conjunto de dispositivos jurídicos que criminalizan, con rigor creciente, sus conductas disidentes o transgresoras. En Tegucigalpa, la capital hondureña, a fines de 1998 entró en vigencia el toque de queda para los jóvenes menores de 18 años, con el objetivo de enfrentar los desbordes nocturnos de medio millar de bandas juveniles: los infractores serían detenidos por la policía y sus padres, multados. En otras ciudades latinoamericanas, aunque no existen tales ordenanzas municipales, la acción policial parte de su visión prejuiciada sobre la presencia juvenil en los espacios públicos para justificar sus «limpias» y excesos represivos. Sin lugar a dudas, la violencia tiene muchos rostros para los jóvenes de los barrios marginales de las ciudades latinoamericanas. Un cantante colombiano de rap nos pinta lo «áspero» y primario de las violencias que atraviesan su entorno local:

En el barrio nadie cree en la paz, porque hay otro tipo de violencia que es la invisible. La violencia de Bogotá es diferente: está en la esquina, está en el chofer, está en las miradas, está en los ladrones que viven en la esquina de mi casa, y está en los policías, y está en mil cosas, y está en mí mismo porque yo no soporto el mundo que tengo. Si me

vienen a tratar agresivo, me paro agresivo, porque es la forma de sobrevivir en el barrio.³⁸

La agenda pública del orden urbano en América Latina de cara a los jóvenes marginales y los pobres está a la orden del día. Una revisión de la última década nos revela los esfuerzos convergentes de los gobiernos latinoamericanos por desplazar en cierta medida su atención a los programas de combate a la pobreza hacia las políticas de juventud, consideradas como un vector clave para alcanzar y sostener la maquillada gobernabilidad neoliberal. En la ciudad, el orden coexiste con el caos, mientras la represión se pinta de sucio para reordenar los espacios urbanos a costa de los ciudadanos de lo bajo. En ciertas circunstancias, la protesta social urbana puede ensanchar su base social y trocar los valores político-culturales del caos y el orden autoritario.

Dice la antropóloga Mary Douglas que «la suciedad ofende el orden», y no le falta razón, pero habría que matizar cuando el poder apela a sus veladas o abiertas lógicas de exclusión y a veces de exterminio. La suciedad entendida como una construcción cultural es filtrada por los procesos de diferenciación y polarización social o etnoclasista, expresando un campo de confrontación en todos los órdenes. Desde el mirador de las élites y clases hegemónicas, el estigma de la «suciedad» opera como la coartada legitimadora de las políticas de control y represión social, respaldada por la configuración de un discurso jurídico donde la ideología de lo limpio se anuda con la ideología de la propiedad.

En cambio, del lado de las clases y grupos subalternos, la suciedad y el excremento son carnavalizados y asumidos lúdicamente, o proyectados como vehículo de confrontación simbólica. A veces lo bajo y lo escatológico pueden asumir una crítica elaborada desde el relato literario o filmico. Pier Paolo Pasolini, apoyándose en su recreación sadiana, lo recordó en *Saló o los 120 días de Sodoma* (1975). La intelectualidad neoconservadora es muy sensible a estas venas críticas que emergen del campo popular. Por ello no resulta casual que Álvaro Vargas Llosa enfilase sus dardos contra la pretendida sin razón o «idiotez» de esa canción que circuló durante más de dos décadas por los escenarios latinoamericanos: «Cuando querrá el Dios del cielo, / que la tortilla se vuelva; / que los pobres coman pan / y los ricos mierda mierda».

La relación sucio/limpio, en su complementaridad y contradictoriedad, incide en diversas formas no solo de distanciamiento etnoclasista, sino también de jerarquización social. La limpieza doméstica revela la diferenciación y la jerarquía social desde el género, según lo documentan varios estudios brasileños.³⁹ De otro lado, la búsqueda de basura, más allá de la recolecta municipal, evidencia la existencia de sórdidas redes y

jerarquías de esta expansiva economía subterránea en las ciudades latinoamericanas.

La «mancha» como categoría *emic*, es decir, enunciada por los ciudadanos de extracción popular, puede significar indistintamente la tribu juvenil, el graffiti, la marca ritual o natural del cuerpo, la seña de la segunda piel, el género, el lugar o territorio. La vieja topología de la ciudad colonial entre lo alto y lo bajo, el adentro y el afuera, el centro y la periferia, dieron juego a una valoración asimétrica de los espacios, de los actores y de sus prácticas culturales.

Alain Touraine ha subrayado, a partir del caso chileno, la tensión existente entre sus dos imágenes de la juventud: «instrumento de la modernización o elemento marginal y hasta peligroso», pero que justificadamente puede hacerse extensivo a casi todos los países del continente, como él mismo lo precisa más adelante: «de Toronto o Nueva York a Río o Santiago».⁴⁰ El sociólogo ve con preocupación cómo la imagen dominante construida en los últimos años en el Chile de la transición y la democracia, es la segunda, es decir, la más precaria. Y esa imagen tiene una fisonomía muy urbana: la imagen de la juventud campesina o indígena carece de visibilidad, salvo que la asociemos con las imágenes fantasmagóricas de sus focalizados desbordes locales o regionales. Esta imagen negra sobre los jóvenes excluidos en Santiago de Chile, construida por los medios, las élites y el gobierno, permea negativamente su propio imaginario y sus opciones de vida. El cuadro que nos presenta Touraine es tan deprimente como familiar. Sus espejos están por doquier:

A los jóvenes de los medios pobres que viven en las «poblaciones» periféricas de Santiago les afecta sobremanera esa imagen. Tienen la impresión de que nadie los quiere, ni siquiera sus allegados. No es sin duda alguna casual que, en un encuentro con jóvenes de un barrio pobre, las primeras palabras pronunciadas fueran las de un muchacho de veinte años: «mi padre no me quiere», tras lo cual contó —y en bocas de otros se escucharon relatos semejantes— cómo los guardias arrestaban, maltratándolos a veces, a los jóvenes interpelados en alguna esquina cuando estaban bebiendo cerveza y charlando.⁴¹

La respuesta juvenil popular frente al orden neoliberal latinoamericano no parece proyectarse en una sola dirección, sino expresarse de manera ambivalente o contradictoria. En general, los jóvenes resienten el peso mayor de la desestructuración de los espacios de sociabilidad pública, la flexibilización laboral, la contracción del mercado ocupacional, la orientación privatizadora de los servicios de educación y salud, la ofensiva de las industrias culturales contra la economía informal y subterránea que populariza los consumos culturales, el despliegue de drásticas medidas controladoras o represivas. Resulta visible que la

exclusión social afecta principalmente a los jóvenes de extracción popular, impactando negativamente en la pretendida institucionalización democrática.

El desencanto de la política convencional entre los jóvenes los orilla no solo a la indiferencia, sino también a posturas radicales de diferente signo ideológico, que coadyuvan a la configuración de un clima espasmódico o crónico de violencia e ingobernabilidad. Unas veces pueden asumir explícitas señas racistas, como la canción bailantera «Negros de mierda», que conmocionó a Buenos Aires. Aclaremos que lo negro en dicho contexto cultural significa principalmente lo mestizo, a través de dos marcadores: el color del cabello y el de la piel. Esta pieza antinegra, compuesta por un integrante del grupo musical Jamón del Mar fue lanzada a través de su programa de Rock & Pop, y ganó audiencias juveniles. La letra dice cosas como esta:

Negros de mierda parecen cucarachas / que se amontonan en la basura / Negros de mierda, no sirven para nada / se van directo a la basura / Negros de mierda hay que desinfectarlos / pa no mancharse con su negrura / [...] Negros de mierda / hay que esterilizarlos para que entren / en franca extinción.⁴²

Desde el mirador popular sobre la actual coyuntura latinoamericana, se observa un movimiento pendular entre el modo festivo de positiva filiación nacional, como aquel que dice «¡Viva Chile, mierda!», y ese otro modo pleno de cargas de sentido negativo, que interpelan los rostros de la existencia social, a la manera como, por ejemplo, lo ilustra irónicamente un reciente graffiti en una muy transitada calle de Asunción: «¡Qué país de mierda!». Pensemos también en la manera en que un grupo de jóvenes latinoamericanos, resultándoles corto el sentido precario de *generación X*, prefieren espejarse virtualmente como *generación mierda*.

A fines de los 80, los símbolos y sentidos de lo bajo y lo sucio son ya compartidos entre los grupos de *hardcore/punk* y *trashcore*, en la capital mexicana. En el curso de las dos últimas décadas del siglo xx, los nombres de las bandas y grupos musicales de los jóvenes marginales o excluidos son explícitamente provocadores, tomando mayor fuerza los de filiación punk: Mierdas Punk, Fosa Séptica, Gérmenes Podridos, Diarrea Cerebral, Infectado, Orgía de Puercos, Generación Muerta, Miseria. No es diferente el modo de adscripción de los grupos musicales juveniles en otros países latinoamericanos. Así lo refrenda el que uno de los grupos rockeros más prestigiados de Colombia se autodenomine La Pestilencia, o que en Argentina otro grupo, de gran audiencia juvenil, se llame Los Piojos. Las tribus juveniles en el Brasil optaron por nombres tales como Sobrevivientes do Aborto, Conductores de Cadáveres, Putrefação Humana,

Desertores, Sífilis, Diarrea, Desnutrição, Descarga Suburbana, Bastardos, Eutanacia, Desordem, Restos de Nada, Indigentes, etcétera. En Chile, lo malo se anuda con lo bajo y lo sucio. Así, entre las bandas juveniles más conocidas encontramos a los mala clase, los mente sucia, los malas juntas. La canción rockera «Niños morgue» retoma esta adscripción identitaria que eslabona explícitamente, con negra ironía, la basura y la muerte: «Son basura que hace daño / son basura que no debe existir / ¿Cuál será la cifra?».⁴³

Pareciera que el peso abrumador de la sucia violencia policial opaca la esperanza juvenil en los sectores populares, aunque muchas veces atiza una resistencia primaria. Apelaré al testimonio furtivo de un simpatizante, en un sitio virtual dedicado a la banda musical La Guillotina. La precariedad de la escritura merece visibilidad, toda vez que el lenguaje es también un campo de control social bajo su peculiar modo higienista.

El fan anónimo, desde su cotidiano clandestinaje, hace elocuente la gravitación ideológica de ciertas canciones de ruptura, cuya letra rememora en mayúsculas. Es más, la significa como el sentimiento fuerte que acompaña a «esa poca de razón» y que le eriza la piel y supera la sensación de soledad desde su comunidad imaginada y lo orienta a escribir con mayúsculas: «NO TENEMOS QUÉ PERDER, NADA ES NUESTRO, TODO ESTÁ EN SU PODER, IR CALLANDO A LOS DEMÁS NO ES FÁCIL CUANDO NO TIENES QUÉ DECIR».

Las ciudades latinoamericanas resienten la construcción mediática sobredimensionada acerca de la proclividad juvenil popular a la transgresión de los órdenes tradicionales o de signo neoliberal. En los espacios urbanos, la visibilidad juvenil es potenciada tanto por el incremento del peso demográfico absoluto y relativo, como por los impactos de las lógicas controladoras y excluyentes y el abatimiento de las condiciones de existencia.

Los órdenes y la resistencia cultural de lo bajo

Bajo el espíritu de la modernidad occidental, las culturas europeas y las que resintieron el influjo colonizador de sus imaginarios, marcaron y popularizaron a los dos más devaluados universos de sentido a través de *lo bajo* y *lo oscuro*. Al primero de ellos pertenecen los símbolos y las metáforas escatológicas y de la sexualidad, afirmándose como dos de sus constelaciones más relevantes.

Lo bajo es la acepción más universal para referir culturalmente lo terrestre (la tierra y el color de la tierra), lo devaluado o execrable, lo prohibido u oculto, los aromas penetrantes y la hediondez de las miasmas, lo

pútrido y lo manchado, las fascinantes y temidas genitalidades. Lo bajo marca la topografía del cuerpo principalmente femenino, empezando con el pie desnudo y terrestre, pero también con sus simbólicos encubrimientos. Las tradiciones patriarcales condensan lo bajo y lo sucio en la sangre menstrual, por lo que las mujeres no deben expender el vino ya que lo agrían, o como sucede en algunas empresas de la industria químico-farmacéutica mexicana, que excluyen a las mujeres de las fases de producción que demandan mayor asepsia. Más allá de ello, las categorías culturales de lo bajo proyectan sus sentidos sobre otros campos. El adjetivo duro y polisémico de «bajeza», que significa lo vil, lo abyecto de la miseria humana, observando cierta neutralidad de género, ingresa en 1495 a la tradición letrada.⁴⁴ Desde el mirador arquitectónico, lo bajo se devalúa por su pérdida de visibilidad. Pero si lo bajo es adjetivado socialmente, entonces nos encontramos con los bajos fondos. Estos se definen por sus vínculos con el

mundo delincencial, el hampa o crimen organizado en sociedades que distinguen entre un mundo normal, respetable, y su contraparte: el submundo que posee una jerga o *argot*, territorios y guaridas donde transgresores de la ley planean y tejen complicidades, organizan ventas ilícitas o establecen sobornos y protecciones contra la acción de la justicia.⁴⁵

Los bajos fondos en las ciudades latinoamericanas, a lo largo de más de una centuria, han sido territorios tolerados y parcialmente controlados. Pero en la actualidad sus atributos tienden a posicionarse, de manera estable o temporal, en diversos segmentos de la ciudad latinoamericana, sin renunciar a sus territorios primordiales. Los submundos se han expandido y recreado más en unas ciudades que en otras, formando parte de nuestra vida cotidiana, potenciando la circulación y reproducción de las imágenes y símbolos de lo bajo y lo sucio.

El lenguaje escatológico está anclado en las culturas populares latinoamericanas y en ellas domina su función humorística y carnavalesca sobre sus usos racistas y controladores, salvo en tiempos de crisis. Hay modos escatológicos de marcar la distancia social, étnica o de género, así como de servir de vehículo de violencia verbal y simbólica para negar, devaluar y excluir al otro. La presencia de metáforas escatológicas en los refraneros, dichos y cuentos populares de nuestros países hablan de un largo proceso de sedimentación cultural, el cual recibió y recreó, a su manera, las tradiciones culturales de lo grotesco del mediterráneo europeo. La contradictoriedad y discrecionalidad de los usos extendidos de tales repertorios culturales, por el sentido común reinante en nuestras culturas subalternas, ha sido poco atendido. Los bajos fondos de la ciudad configuran

tanto el ámbito de las transgresiones como el de la condensación de los miedos de la mayoría de los ciudadanos. En Bogotá, los territorios del miedo, en el imaginario social, están asociados a la sedimentación cultural de estereotipos transclasistas que afectan los espacios de transportación, vivienda, trabajo, divertimento y todo ámbito público. La mayoría de los bogotanos imagina que reina «lo peligroso», lo «feo», lo «sucio» y lo «picante» en los marcos de la desolación, la estrechez y la oscuridad cotidiana de sus territorios, vía la presencia de pobres, gamines, desechables, borrachos, drogados y delincuentes.⁴⁶ Otras ciudades revelan una escisión etnoclasista en el imaginario social urbano.

Una encuesta sociológica con jóvenes universitarios de la Universidad Católica de Lima, de estratos sociales altos, revela en ellos la existencia de una mirada dicotómica de la ciudad: la propia, marcada afectivamente por sus lugares de consumo cultural con fuerte sentido clasista, y la otra, «la ciudad desconocida, sucia y peligrosa, marcada por el gris fantasma de la pobreza». De esta última, afirmaron que «no conocían nada» y lo refrendaron con el modo de simbolizar sus croquis y mapeos mentales de sus itinerarios urbanos.⁴⁷

La juvenil banda musical Los Lagartos, en el tercer sencillo de su disco *Pelotas*, retrata la ciudad capital mexicana en términos escatológicamente elocuentes:

«Mi ciudad es chinampa en un lago escondido». La ciudad es un perro destripado en el Periférico, un olor a «pipí» en el Estadio Azteca, una marcha en Reforma protestando por las marchas en Reforma, una mano furtiva sobre una nalga incauta en el metro a las tres de la tarde, basura, caos, sexo por 40 pesos en Meche, rocanrol, Gregorio Samsa envenenado por el matabichos y el matabachas en la azotea de un edificio de la Roña. Ciudad travestí, puta ciudad de corazones ratas en donde todos caemos irremediabilmente.⁴⁸

Repárese en esa familia de símbolos escatológicos cotidianos, desde la cual es retratada la ciudad para significar las caídas de «todos» en los bajos fondos de la «ciudad travestí», de la «puta ciudad»: la subordinación de lo alto (la azotea de la Roña y el sentimiento rata), las caras visibles de las excrecencias públicas (la basura, el cadáver del perro, el olor a «pipí» de un popular y emblemático espacio cultural urbano), el caos-laberinto que mata a Gregorio Samsa, las marchas y contramarchas, el caos. No es casual que la ciudad sea renombrada y valorada por los jóvenes a través de contradictorias metáforas de lo bajo y lo sucio. Así, por ejemplo, la ciudad de México, D.F., es aludida como Defeca, Defectuosa, y otras sinonimias.

Esta peculiar lógica cultural no siempre revela signos críticos. Puede volverse instrumento de violencia simbólica intrajuvenil con tonos racistas. Pensemos en algunos de los graffitis de los baños de la Facultad de

Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos, en Lima, indiscutible espacio liminar entre lo limpio y lo sucio. En el baño de mujeres se lee el siguiente diálogo escritural: a) «Ojo, las de TS 98 / son putas cholas asquerosas»; b) «¿Por qué asquerosas?»; c) «Racismo acá, ¡ignorantes! Eso sí». Y en el de varones: «Erradiquemos a los negros, / los cabros (pasivos y activos) y los cholos renegados... ¡Por un Perú limpio y grandel!». ⁴⁹ La trama de sentidos de exclusión social exhibe señas de indiscutible tenor racista y/o homofóbico, que sirve de vehículo para retroalimentar las «desigualdades» de los órdenes existentes.

La reciente emergencia de lo que algunos han denominado la subcultura de la obscenidad o de la irreverencia juvenil ha permeado los ritualismos de protesta de los movimientos universitarios, así como el desplegado por las tribus de la nueva izquierda anarcopunk, zapatista, etc. Han tomado distancia frente a los tradicionales sistemas del clientelismo político de los partidos tradicionales, incluidos los de izquierda. Pero estas expresiones no son ajenas a los nuevos consumos mediáticos en horario nocturno en América Latina. La coprolalia y el uso lúdico y humorístico de una emergente estética de la obscenidad van de la mano. Así, el programa televisivo de Fantino y Anita Martínez en T y C Sports, en Argentina, tiene muchos símiles o parecidos en la mayoría de las ciudades latinoamericanas. Bajo tal panorama, la construcción mediática de los estigmas de lo popular y lo juvenil muestran la doblez de sus imágenes y retóricas.

Nuevas disidencias juveniles cobran visibilidad política apoyándose en redes informales directas o vía Internet. Para ellos, la semántica de lo político aparece entrelazada con sus más populares consumos culturales y con emergentes rituales de transgresión y protesta cívico-popular antisistema. Tiene razón Rossana Reguillo cuando resume el pensar de los jóvenes rebeldes:

«Ya no queremos saber nada, queremos salir del mundo que ustedes nos proponen». Hay desencanto en ellos, pero, también, una gran energía para diseñar algunas alternativas propias [...] Son pocas pero contundentes. Cuando los jóvenes tienen espacios reales y propios —sus conciertos de rock, sus debates—, cuando pueden pensar más allá de lo que las instituciones tradicionales dictaminan para ellos, construyen una ciudadanía muy activa. ⁵⁰

En Santiago de Chile apareció, en las manifestaciones estudiantiles antipinochetistas de 1999, la quema de banderas nacionales; en México, la recepción juvenil de la caravana zapatista del año 2000 desplegó banderas nacionales, colocando en el espacio destinado al escudo la mano con el dedo erecto o la emblemática figura del encapuchado de negro. No cabe duda de que los

símbolos nacionales son recreados desde el desencanto y la disidencia juvenil popular.

En Lima y otras ciudades del país, entre 1999 y 2000, los jóvenes desempeñaron un papel de primer orden en las jornadas antifujimoristas, con sus expandidos rituales de lavar la bandera nacional, espacio carnavalesco donde lo sucio quedó del lado del poder. Una red de organizaciones juveniles se fue armando por diversos medios, destacando los grupos Colectivo Todas las Artes, Regeneración, y Antimegafraude. ⁵¹ La campaña antifujimorista tomó un nuevo sesgo bajo el lema de «pon la basura en su lugar». Miles de bolsas negras con la imagen de Fujimori fueron llenadas con los desperdicios cotidianos de las casas, mientras se ponía en marcha un improvisado servicio motorizado de limpia para depositar frente a las residencias de los más prominentes líderes del fujimorismo las simbólicas descargas de basura. El más largo proceso de paro estudiantil que ha vivido la Universidad Nacional de México, impulsado por el Consejo General Huelga (CGH), en 1999, desplegó y afirmó con tonos locales esta expansiva subcultura de la irreverencia y la obscenidad juvenil frente a los saberes institucionalizados, las normas y las jerarquías. Ha ganado cierto espacio en el imaginario juvenil la transgresión de los lenguajes y los comportamientos frente a las autoridades universitarias y gubernamentales, pero también frente a los profesores. Los «cegehacheros» expresaron, de manera reiterada, su impugnación de los órdenes y sus representantes o mediadores, mostrando sin remilgos sus nalgas o sus genitales. Hacia adentro del movimiento, las facciones encontradas entre sí, más allá de esgrimir sus razones, se denostaron y descalificaron reactualizando una voz coral muy popular entre las barras bravas futboleras o beisboleras, pero también entre los públicos juveniles que asisten a las «tocadas» y «conciertos» rockeros: «cuuuleeros».

La suciedad como referente cultural es usada de manera recurrente por los jóvenes rebeldes para significar al campo del poder. Así lo refrenda la canción «Piedras, clavos, molo», del conocido grupo musical rockero chileno Antileyes. Este ejemplifica tal parecer cuando canta: «Estamos aburridos de tanta suciedad», significando un orden hostil y ajeno, que desdibuja las fronteras entre el régimen militar de Pinochet y la democracia: «toda la milicia controlando la ciudad / los pacos corruptos nos golpean sin cesar / la puta democracia siempre al rico ayudará». ⁵²

El grupo rockero 2K, de Santiago de Chile —formado por hijos de familias afectadas por la dictadura militar—, en su heterodoxa mezcla de rock pesado y hip hop, denuncia la falta de futuro para los jóvenes bajo el orden establecido. Alex, uno de sus integrantes, retoma el mensaje de su canción «Urbe»:

«decimos que el sistema está sembrando mierda y que no puede controlar lo que creó. La idea es que cuando nos vean actuar y escuchen tanto grito, se entienda que es una reacción ante lo tóxico de esta sociedad».⁵³

La más reciente protesta argentina contra el estado de sitio decretado por el gobierno de De la Rúa, víspera de su renuncia, ha sido también elocuente. La vapuleada clase media salió a las calles a protestar, dejando atrás el orden del miedo. Congregada en Plaza de Mayo, lanzó el grito espontáneo, colectivo y multiplicado de «el estado de sitio se lo meten en el culo», quebrando así el último reducto de la retórica autoritaria. En la actualidad, lo sucio y lo limpio en la cultura política han perdido direccionalidad étnica y de clase, ahora dan para mucho.

Por último

A lo largo de este trabajo hemos presentado algunas calas convergentes sobre esa densa cadena simbólica de lo sucio y lo bajo, que gravita con sentidos contradictorios en los imaginarios sociales contemporáneos, particularmente juveniles. Los diversos relatos consultados, llámense cuentos, crónicas periodísticas, graffitis, películas, canciones, han expresado de diversos modos la significativa gravitación de estas incómodas categorías que oscilan asimétricamente entre la dominación y la resistencia cultural. Muchos otros relatos no tomados en cuenta por razones de economía textual, seguramente refrendarían el peso de este aserto.

Los usos culturales de los estigmas de lo sucio y lo bajo prevalecientes entre los grupos de poder han sido contrapuestos a los usos disidentes y contraculturales de las tribus urbanas juveniles, aunque evitando las trampas de un formal maniqueísmo. Queda claro que algunas imágenes y metáforas escatológicas revelan un fondo clasista, étnico o racial, pero otras circulan con mayor plasticidad. A lo largo de este ensayo, tenuemente se trasluce que la eficacia simbólica de las imágenes y metáforas aludidas se apoyan en tradiciones de muy larga data sobre lo limpio y lo escatológico, lo alto y lo bajo, independientemente de que los actores marquen sus distancias de sentido, enunciación y representación. La violencia simbólica se despliega usando el lenguaje de lo limpio y lo blanco de manera cruzada o superpuesta al propio de lo bajo y oscuro, aunado o no al propiamente escatológico.

Los diversos relatos sobre lo sucio y lo bajo, utilizados por nosotros con razonada pero arbitraria razón, nos han permitido otorgarle visibilidad a un campo simbólico poco explorado pero de real y significativa gravitación cultural y/o política. No

escapará al lector que hemos subrayado los puntos de proximidad de sentido en todos los ejemplos, por encima de sus inserciones en las semánticas locales o nacionales. El sobredimensionamiento de las categorías culturales de lo bajo y lo sucio en los imaginarios de los jóvenes de extracción popular ha sido referido al impacto depredador del neoliberalismo sobre sus condiciones de existencia. En general, hemos apostado a configurar un panorama y una problemática, por lo que nuestro esfuerzo difiere, en sus modos y alcances, de las exigencias propias de un estudio comparado.

Por último, pensamos que el principal mérito de este trabajo, si realmente lo tiene, radica en haber colocado en la agenda académica algunas de las aristas de esta compleja problemática simbólico-cultural latinoamericana sobre lo innombrable.

Notas

1. Este ensayo no hubiese sido posible sin las lecturas, sugerencias y préstamos bibliográficos brindados por Concepción Álvarez, Ezequiel Maldonado, Eduardo Sandoval, Fco. Xavier Solé y Susana Montero. A ellos, mis amigos y colegas, mi más cálido agradecimiento.
2. Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 1996.
3. Naief Yehya, *El cuerpo transformado. Cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*, Paidós, México DF, 2001, pp. 14 y 23.
4. Joaquim Bonastra, «Higiene pública y construcción de espacio urbano en Argentina. La ciudad higiénica de La Plata», *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, n. 45, Universidad de Barcelona, agosto de 1999, p. 2; <http://www.ub.es/geocrit/sn-45-28.htm>.
5. Georges Vigarello, *Lo limpio y lo sucio*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1997, p. 16.
6. Dan Sperber, *El simbolismo en general*, (Prólogo de J. M. Buxó), Anthropos, Barcelona, 1988, p. 145.
7. Beatriz Sarlo, «Cabezas rapadas y cintas argentinas», *Prismas*, n. 1, Buenos Aires, 1997, p. 3; <http://www.argiropolis.com.ar/documentos/investigacion/publicaciones/primas/imaginarios>.
8. Bernardo Subercaseaux, «Comentarios a “Cabezas rapadas y cintas argentinas” de Beatriz Sarlo», *Prismas*, n. 1, Buenos Aires, 1997, p. 8.
9. Luis Carlos Fallas, *Mamita Yunai*, Editorial y Distribuidora Centroamericana, San José, 1970.
10. Clodoaldo Adalberto Espinosa Bravo, «Comprimidos de conversación educacional para el indio», *Perú Indígena*, v. 1, n. 3, Lima, octubre de 1951, p. 23.
11. Elena Poniatowska, «El limbo», *De noche vienen*, Ediciones Era, México DF, 1985, pp. 31-45.
12. Carlos Feixa, «Emigración, etnicidad y bandas juveniles en México», en Danielle Provansal, coord., *Migraciones, segregación y racismo*, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado

Ricardo Melgar Bao

Español y Asociación Canaria de Antropología (Actas del VI Congreso de Antropología), 1993, p. 155.

13. Jorge Fuentes Morúa, *José Revueltas. Una biografía intelectual*, UAM-Miguel Ángel Porrúa, México DF, 2001, p. 259 y ss.

14. Elena Garro, *La semana de colores*, Editorial Grijalbo, México DF, 1987, p. 136.

15. *Ibidem*, p. 137.

16. Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI Editores, México DF, 1992, p. 118.

17. Guillermo Sheridan, reseña en la contratapa de *El Santos y el Peyote en la Atlántida de Jis y Trino*, v. 4, Tusquets Editores, México DF, 1997.

18. Jaime Bayly, *No se lo digas a nadie*, Seix Barral, Barcelona, 1994.

19. Jaime Bayly, *ob. cit.*, p. 178.

20. Santiago Espinosa de los Monteros, «Por su mierda los conoceréis», *La Jornada Semanal*, n. 358, México DF, 2002, pp. 8-9.

21. Eduardo Tamayo G., «Esclavitud y tráfico de seres humanos», *ALAI, América Latina en Movimiento*, Ginebra, 13 de junio de 2001, p. 5; http://alainet.org/active/show_news.phtml.

22. Germán Castro Caycedo, *Colombia X*, Planeta-Colombiana Editorial, Bogotá, 1999, pp. 69-71.

23. Citado por José Manuel Valenzuela Arce, *Vida de barro duro. Cultura popular juvenil y graffiti*, Universidad de Guadalajara-El Colegio de la Frontera Norte, Guadalajara, 1997, p. 83.

24. Parlato, *Ciudades, seguridad pública y participación social*, 2000, pp. 1-3; <http://www.org.reunion/reflexiones.html>.

25. Germán Castro Caycedo, *ob. cit.*, pp. 89-114.

26. Eduardo González Cuevas, «Ciudades paralelas: una investigación sobre el imaginario urbano», en *Ciudad de jóvenes: imágenes y cultura*, PUCP, Lima, 1995, p. 25.

27. Adrián de Garay, «Territorio y cultura urbana en las prácticas juveniles urbanas», en *Comunicación y espacios culturales en América Latina*, Cátedra UNESCO de Comunicación Social, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1994, pp. 192-3.

28. Germán Castro Caycedo, *ob. cit.*, pp. 54-5.

29. Miguel Calderón, «Cambio léxico cholo. Un estudio sociolingüístico en jóvenes de clase media de Lima», en María Ángela Cánepa, ed., *Esquinas, rincones, pasadizos. Bosquejos sobre juventud peruana*, Instituto Bartolomé de las Casas-Centro de Estudios y Publicaciones, Lima, 1993, p. 81.

30. Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Ariel, Buenos Aires, 1996, pp. 15-23.

31. Roberto Damatta, *Los brasileños urbanos pobres: un informe antropológico*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2001, p. 25.

32. En las culturas no occidentales los tabúes sobre la menstruación pueden estar o no asociados a cargas negativas dependiendo de las ideas locales y las estructuras de poder que marcan las relaciones de género. La mayoría de los tabúes coincide en atribuirle a la sangre menstrual «poderes únicos» respetados y/o temidos. Alma Gottlieb, «Menstruación», en Thomas Barfield, *Diccionario de Antropología*, Siglo XXI Editores, México DF, 2000, p. 346.

33. Maritza Urteaga Castro-Pozo, *Por los territorios del rock. Identidades juveniles y rock mexicano*, Causa Joven-Culturas Populares, México DF, 1998, p. 243.

34. Paul Ricouer, *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, París, 1960, p. 24.

35. Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de polución y tabú*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, p. 16.

36. José Miguel Cruz y Nelson Portillo Peña, *Solidaridad y violencia en las pandillas del gran Salvador. Más allá de la vida loca*, UCA Editores, San Salvador, 1998, pp. 81-99.

37. <http://www.ciclon.com.ar/indice/canciones/ino-doro.html>.

38. Germán Castro Caycedo, *ob. cit.*, p. 267.

39. Roberto Damatta, *ob. cit.*, p. 24.

40. Alain Touraine, «Juventud y democracia en Chile», *Última Década*, a. 6, n. 8, Viña del Mar, marzo de 1998, pp. 72-3.

41. *Ibidem*, p. 73.

42. http://www.seprin.com/pergolini/canciones_polémicas.htm.

43. Raúl Zazuri y Rodrigo Ganter, «Tribus urbanas: por el devenir cultural de nuevas sociabilidades juveniles», *Perspectivas*, a. VI, n. 8, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, 1999. Reproducida en el Segundo Congreso Virtual de Antropología y Arqueología 1999, www.naya.org.ar.

44. Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, p. 80.

45. Sergio González Rodríguez, *Los bajos fondos. El antro, la bohemia y el café*, Cal y Arena, México DF, 1988, p. 15.

46. Soledad Niño Murcia *et al.*, *Territorios del miedo en Santafé de Bogotá. Imaginarios de los ciudadanos*, TM Editores-Observatorio de Cultura Urbana, Bogotá, 1998, pp. 87-94.

47. Eduardo González Cuevas, *ob. cit.*, p. 25.

48. <http://www.geocities.com/SunsetStrip/Alley/4669/lagartos.html>.

49. Lourdes Hurtado, «Ellos sí (pueden), ellas no (deben). Discursos sobre amor, sexualidad y género en los baños de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM», *Cuadernos de Antropología*, n. 2, UNMSM, Lima, 2001, pp. 29 y 32.

50. Analia Roffo, «En América Latina los jóvenes están viviendo en guetos. (Entrevista a Rossana Reguillo)», *El Clarín*, Buenos Aires, 8 de octubre de 2000, p. 2.

51. Gastón Agurto, «Jóvenes limpieza obliga», *Caretas*, Lima, 26 de mayo de 2000; <http://www.caretas.com.pe/2000/1620/articulos/jovenes.phtml>.

52. http://www.lahaine.f2s.com/Muscia/antileyes_ira.htm.

53. http://lahaine.f2s.com/musica/chile_dictadura.htm.

© TEMAS, 2003.