

Las *maras* como fenómeno de movilización colectiva juvenil en Centroamérica

Rosalba Elizabeth Rivera Zúñiga*

*De la moderna cultura de la comunicación y de la imagen,
el individuo tribal y potencialmente violento
ha aprendido muy bien la importancia de la firma,
la marca y la autoría del hecho... y se da cuenta eufóricamente
de que recibe una atención creciente a medida que su aspecto
y acciones sean más atrocemente espectaculares,
o sea, dignas de aparecer en los medios.*

Costa, Pérez Tornero y Tropea (1996:48).

Resumen

Este artículo emprende una búsqueda de posibles explicaciones a las llamadas *maras* en Centroamérica, tomando como guía algunos planteamientos de la teoría de los movimientos sociales. Sin ser precisamente un movimiento social, las formas organizativas y expresivas de las *maras* encuentran coincidencias y contrastes con supuestos de la acción colectiva. Aun cuando es claro que no hay pretensión de transformación, mucho menos de revolución, hay ideas y energía hasta ahora poco elaboradas y efímeras, impulsadas y desarrolladas por canales marginales de la sociedad. Más adelante, se pretende orientar la reflexión sobre la *mara* a partir de los supuestos teóricos de la identidad colectiva, que da lugar importante a la historia reciente de guerras civiles en Centroamérica, de la cultura de la violencia heredada, de las redes sociales dentro de la marginalidad y de la globalización. Asimismo, se revisa, como parte de la discusión, la proposición del tribalismo, cuyo concepto enfatiza el carácter emotivo y errante propio del caos de las sociedades "modernas". Las *maras* son expresiones de estas sociedades.

Abstract

This article looks for possible explanations of the so-called *Mara*. It relies on some arguments of social movement theory. Not being precisely a social movement, the *Maras*, as a social organization, might fit within some premises of the collective action theory. They have some characteristics of the new social movements. It is clear that (in Central America) there isn't interest in transforming society. People aren't engaging in revolution. But there are ideas and other types of energies developing in the marginal areas. The author also intends to see the

* Maestra en Estudios Latinoamericanos, UNAM.

Maras as social phenomena based on the theoretical premises of collective identity, emphasizing the importance of war, cultural violence, marginalization and globalization. Why these forms of juvenile expressions have developed today, and why they are expanding and reaching out many nations. Also, this paper revises the tribalism proposition, which is quite common in societies considered "modern." The *Maras* are expressions of those societies.

Si bien las condiciones socioculturales y el funcionamiento de las estructuras económicas y políticas arrojan certeras luces en la explicación de los eventos de movilización social, la profundización de las motivaciones, las estrategias, las oportunidades políticas y la construcción de identidad, propician un tejido mucho más detallado sobre el sentido de la acción asumida por grupos con novedosas y contradictorias formas de reivindicación.

Por ello, el estudio de los movimientos sociales, en particular lo relativo a la acción colectiva, puede abrir interesantes caminos para explorar y debatir sobre un fenómeno que por su envergadura requiere con urgencia de explicaciones y propuestas hacia las múltiples problemáticas que plantea.

Nos referimos al caso de las pandillas centroamericanas, hoy popularmente nombradas *maras*, y que en tiempos recientes han proliferado y extendido su influencia a nivel internacional —en específico en la región centro y norteamericana—, con lo cual se han convertido en un foco de alarma para los diversos actores involucrados: gobiernos, partidos políticos, instituciones religiosas, educativas y sociedad civil en su conjunto.

En principio, hablar de las *maras* supone ubicar como actor principal a un sector social específico de la juventud, aquel localizado en las áreas urbanas y en condiciones de exclusión de la mayor parte de oportunidades de desarrollo humano integral, aun cuando como lo han comenzado a demostrar algunas investigaciones, la condición marginal no está siempre relacionada de manera directa con la existencia de las pandillas.¹

Estamos frente a un sujeto de investigación representado por un conjunto de jóvenes² vinculados por intereses, demandas y motivaciones compartidas, que lo conducen a "participar" en la sociedad por un objetivo común. Pero esa forma de participación —que privilegia a la violencia y destrucción— lesiona los valores y normas socialmente aceptables, por lo cual su acción asume un sentido distinto al de cualquier forma de protesta social tradicional, pero a su vez pudiera significar el apremio de un reclamo básico por la inclusión social.

¹ Los resultados de una investigación realizada por un equipo del Instituto Universitario de Opinión Pública de la Universidad José Simeón Cañas (2004) muestran que dentro de algunos barrios de El Salvador no por fuerza los contextos con menores indicadores socioeconómicos tienden a presentar el problema de pandillerismo.

² Para efectos de este artículo, se entiende por juventud una "edad social" (Nateras, 2002), es decir, una categoría sociocultural históricamente relativa y producto de procesos sociales, tiempos y espacios específicos. Asimismo, como ubicación etaria se considera la propuesta de la ONU, que ubica como jóvenes a quienes tienen entre 12 y 29 años.

Así, elementos como la violencia como lenguaje principal, la transnacionalidad en la raíz y eje de su fuerza, y una necesidad de sobre éxtasis personal, conducen a pensar a las *maras* como una vía de reprobación a su propia condición y una acción basada en la consolidación de una identidad colectiva construida en los límites de una sociedad desgastada en capital social y fracasada en la edificación de formas de vida realmente modernas.

A continuación se presenta el primer paso en el desarrollo de algunas líneas que pueden mostrar diferentes formas de pensar y valorar a ese tipo de actitudes y organización de los jóvenes centroamericanos, las cuales con frecuencia son minimizadas a una expresión más de delincuencia organizada.

El aporte de la teoría de los movimientos sociales en el estudio de las *maras*

Como es sabido, la concepción teórica para abordar un movimiento debe tomar como principal punto de partida la naturaleza del fenómeno, sus participantes y la situación concreta desde la cual se originan para poder enfocar cada tipo de acción colectiva en su complejidad.

No hay duda de que los instrumentos hasta ahora disponibles para el análisis del comportamiento de agregados sociales resultan sobremano útiles, pero insuficientes ante la aparición de realidades emergentes frente a las cuales ni los paradigmas de los movimientos sociales tradicionales ni los de los nuevos movimientos alcanzan a cubrir por sí solos la comprensión de los problemas que plantean nuevos actores.

De inicio es importante advertir que el fenómeno de las *maras* no puede considerarse como un movimiento social formalmente entendido, acaso puede explicarse a través de algunas categorías empleadas por la teoría de los movimientos sociales.

Entre esos elementos útiles podemos comenzar tratando de establecer algunos comparativos con los nuevos movimientos sociales, donde encontraremos que a diferencia de los tradicionales en América Latina, los cuales se han topado con la dificultad de ampliar sus bases a través de la creación de vínculos horizontales entre organizaciones de base, las *maras* se ubicarían con cierta ventaja, pues debido a su carácter juvenil, violento, lúdico y catártico, hoy en día representan un terreno prolífico para la constante adhesión de nuevos miembros. Asimismo, el aprovechamiento de circuitos de comunicación e información puestos a disposición por la globalización les proporciona una delantera en cuanto a alcance territorial, punto a tratarse más adelante.

Por otro lado, como señala la teoría de los nuevos movimientos sociales, los protagonistas de estas batallas ya no son propiamente las clases sociales, sino grupos difusos en su organización que comparten ciertos inte-

reses de acuerdo con su ubicación en la escala social y una visión del mundo a partir de su experiencia de vida.

También, estos nuevos protagonistas toman forma a través de expresiones menos elaboradas, en el sentido intelectual, pero altamente significativas en cuanto a su visibilidad e incluso espectacularidad. Asimismo, no dejan de ser trascendentes en cuanto al grado y posibilidad de afectación social dentro de sus espacios de acción; por ejemplo, el estilo de vida de las poblaciones donde proliferan las *maras* se ha visto alterado dada la creciente percepción de inseguridad y miedo en los habitantes.

Por lo demás, estas formas de acción colectiva pueden ser vistas, como en el caso de los nuevos movimientos sociales, en función de su autonomía o distancia con respecto a las instituciones del Estado y los procesos políticos formales. Y en cuanto a su relación con el poder, este tipo de movilización se muestra despreocupada por la toma del poder político como objetivo de su acción, pues más bien, el poder que persigue es aquel relacionado con el *status* dentro de la misma organización (pandilla), lo cual a su vez se proyecta al exterior.

El foco hacia donde apunta en términos generales esa forma de protesta es la esfera sociocultural, pues en el fondo la sola existencia transgresora de las *maras* hace un cuestionamiento a los valores y estilos de vida de la sociedad que les rodea. A nivel personal, el objetivo principal de sus miembros está vinculado a la libertad existencial y a la innovación frente a su grupo mediante el desafío constante hacia el enemigo.

Pero ¿contra quién luchan? De manera previa, es posible imaginar que el estilo de acción e ideario que motiva a las pandillas es una sempiterna y encarnizada pelea en contra de un enemigo inmediato, materializado en la *mara* contraria. Sin embargo, al observar con mayor profundidad se puede encontrar que su descontento es con la sociedad y la forma en la que han sido tratados por ella.

En ese sentido, se puede reconocer que las *maras* no apelan de manera directa al Estado, sino hacen un fuerte cuestionamiento a la organización social en su totalidad, pues en muchos sentidos la entienden como responsable de la situación de miseria (subjetiva y social) en la que viven.

La *mara* y el movimiento social

Hasta ahora hemos tocado el concepto de movimiento social pasando por alto su definición. Para explicarlo hemos encontrado viabilidad en la enunciación propuesta por Víctor Gabriel Muro y Manuel Canto Chac, la cual nos guía para encontrar algunas claves que, con todas las reservas, se pueden observar también en lo que es una *mara*:

Movimiento social es un fenómeno de acción colectiva, relativamente per-

manente, que al construir espacios propios pasa a tener un sentimiento excluyente, que elabora su proyecto en función de sus actores específicos y, en consecuencia, no se trata de proyectos globalizantes para toda la sociedad; aunque estos proyectos tienden a transgredir la normatividad, interpe-lan el orden establecido, no obstante frecuentemente incorporan elementos tradicionales: en algunos casos aparecen con un planteamiento antiestatal, aunque la particularización de esta característica haría tal vez más propio referirlo como no-estatal; la naturaleza de sus demandas parece estar mucho más ligada a la vida cotidiana, lo que no obsta para que en la búsqueda de resolución de tales demandas aparezcan elementos de carácter utópico; suelen presentar formas organizativas bastante simples, junto con lo cual se puede constatar la presencia de solidaridades fuertes que cohesionan a los movimientos más allá de su éxito o derrota, lo cual a su vez parece ir conformando una actitud distinta hacia la vida (1991:11).

De la misma forma, resulta útil tomar en cuenta las *tensiones estructurales*, así como las *inducidas* (Cadena Roa, 1991), como dos órdenes de factores que inciden en la explicación de un movimiento social. En cuanto a las *tensiones estructurales*, Jorge Cadena explica que provienen de autolimitaciones surgidas de la propia manera de funcionar de la sociedad, la economía y la política: "son autolimitaciones que resultan de que las cosas hayan venido funcionando como lo han hecho" (*Ibid.*:39).

Para el caso que nos ocupa, debemos tener presente el panorama general de Centroamérica a fines del siglo XX y principios del XXI. La región cuenta con una población aproximada de más de 30 millones de personas, de las cuales una cuarta parte está conformada por jóvenes y adolescentes. Después de vivirse una guerra civil, que duró casi dos décadas, quedaron profundas huellas en las sociedades de cada uno de los países de esta región y en los movimientos sociales gestados dentro de ellas (Franco, 2000).

Por su parte, en cuanto a las *tendencias inducidas*, éstas provienen —explica Cadena Roa—, en lo fundamental, de los proyectos sociales, económicos y políticos que desde el Estado y la sociedad civil se tratan de imponer en la sociedad, y "que provocan tensiones en la medida en que su objetivo deliberado y consciente es reorientar las tendencias dominantes y con ello modificar las relaciones y posiciones relativas de los distintos actores, rompiendo, o alterando al menos, las alianzas, compromisos y acuerdos sobre los que descansaba el orden vigente" (1991).

Recordemos que en Centroamérica, después de aquel largo periodo bélico, han surgido gobiernos civiles que asumen el poder a través de una contienda electoral, los militares retornan a los cuarteles, se busca la negociación para dirimir conflictos, los derechos humanos están en la agenda de todos los gobiernos, en fin, un sinnúmero de mecanismos con los cuales se pretende dar respuesta a las exigencias de una población sumida, en su

gran mayoría, en la pobreza, pues no olvidemos que en la actualidad más de 20 millones de centroamericanos viven en la miseria. Por otro lado,

tenemos la aplicación de políticas económicas con las cuales se pretende dar respuesta a la ineficiencia del Estado desarrollista, lo que hasta la fecha conlleva en sí al empeoramiento de las condiciones sociales de la población. Son políticas que buscan disminuir el papel del Estado en la sociedad cediéndole al mercado un papel organizador preponderante. Estos cambios se producen con diferencias sustanciales en cada país, pero en el fondo llevan la misma receta: restauración del Estado, privatizaciones, etcétera (Franco, 2000:110).

Desde otro ángulo, podemos también analizar las *acciones colectivas* en su capacidad potencial de influir e incidir en la correlación de fuerzas locales, en el rumbo de los asuntos públicos y en el movimiento histórico del país.

Para ello, Cadena Roa denomina como *acción colectiva* a todas aquellas prácticas en las que es posible identificar a cierto sujeto o actor social. Tales acciones colectivas, explica, se realizan lejos y en ocasiones sin la intención de influir en el movimiento histórico de la sociedad, por lo cual pueden o no responder a tensiones estructurales o inducidas.

La agrupación denominada *mara* coincide con tales referencias en tanto es conformada por sujetos actuantes en grupo, y además responde a ambos tipos de tensiones, aun cuando sus miembros no necesariamente estén en condición de reconocer la trascendencia histórica de su actuar.

Así pues, el problema al cual nos enfrentamos, dadas sus características y la condición juvenil que lo constituye, arroja importantes cuestionamientos en cuanto a su posibilidad de generar impacto social, político, económico y cultural, que seguro incidirá en el mediano plazo en la reconfiguración de las relaciones de los diferentes actores sociales de la región.

Y es que a pesar de no tratarse de un movimiento social formalmente entendido, nos encontramos ante jóvenes que toman la palabra, piden reconocimiento y crean estrategias para protestar contra distintas circunstancias que los oprimen. Podríamos decir que se trata, en cierto sentido, de un movimiento reivindicativo del cual Melucci dice: "un movimiento reivindicativo se sitúa al nivel de la organización social y lucha contra el poder que garantiza las normas y los roles; un movimiento de este tipo tiende a una redistribución de los recursos y a una reestructuración de los roles. La lucha ataca, sin embargo, las reglas mismas de la organización saliendo de los procedimientos institucionales" (citado por Franco, 2000:111).

Si bien, como ya se ha dicho, la *mara* es un tipo de organización muy distinto a un movimiento social entendido como aquél que comparte una conciencia social, enarbola una causa, elabora un proyecto y se moviliza a través de estrategias concretas de acción; no obstante, su trascendencia

radica en que es una de las escasas dinámicas juveniles que hoy asoman en la zona del istmo centroamericano, lo cual debe generar, al menos, preguntarse dónde están los jóvenes organizados en dicha región y por qué su silencio ante las no pocas razones para movilizarse y protestar. "Hoy en día nos encontramos con escasos y débiles movimientos juveniles que luchan por asuntos de interés inmediato. Sus luchas no se proyectan más allá del momento en que están viviendo. Es decir, sus luchas ya no son por cambios radicales como en otras épocas" (Melucci, citado por Franco, 2000:114).

Es evidente que la respuesta puede resultar simple, los tiempos han cambiado, la peculiar modernidad llegada a los países centrales ha trastocado a las nuevas generaciones para inducirlos a la pasividad y a la despolitización. Se vive una cultura que estimula el individualismo e incluso la vanidad.

Antes en las librerías, las obras de los grandes revolucionarios estaban a la vista de todos: el Che, Mao, Kim-Il-Sung, Marx... Hoy día, estas obras han sido reemplazadas por los libros y revistas *light* de naturalismo, el cuidado del cuerpo, las técnicas sexuales, la dietética, el maquillaje, la moda... el hombre de la posmodernidad no se deja guiar por la razón, sino por la emoción. Vive una vida *light*, sin definiciones, sin consistencia y sin mayores compromisos. Tampoco tiene grandes ideales ni aspiraciones (Venís, citado por Franco, 2000:114).

Sin embargo, ésta es sólo una de las perspectivas que nos indican algo de lo que puede estar pasando en cuanto a la pasividad de la mayoría de jóvenes en Centroamérica. Aun así, en nuestro caso de estudio inquieta más la forma en la cual cierta parte de ellos sí actúa, en específico, de manera violenta y con el objeto inmediato de transgredir normatividades.

De este modo, es interesante revisar cómo dentro de determinado contexto se han construido diversas formas de resistencia o prácticas de sobrevivencia ante los efectos más destructivos de una crisis (política, social, económica y cultural), las cuales, en general, no se dirigen contra un adversario identificado con claridad, pues parecen carecer de interlocutor, y entre sus características centrales están la desarticulación y la espontaneidad.

No obstante, se debe distinguir que las *maras* poseen un enemigo identificado de carácter inmediato: la pandilla contraria. Pero más bien éste puede constituir el rodeo para una protesta de fondo y a nivel macro, es decir, impugnar sus condiciones de vida a toda una estructura política y económica.

Por otro lado, se debe considerar que cuando la acción colectiva se convierte en un movimiento social, en general dirige sus demandas al Estado, no propone acciones destructivas del mismo, sólo las reformas necesarias (Cadena, 1991:41). En esa medida, las relaciones entre el movimiento y el Estado se llevan a cabo en los términos de la política y su sistema, lo que

evidentemente no ocurre y parece no ocurrirá, en el corto ni el mediano plazo, con las *maras*. Otra distinción es que los movimientos sociales "crean órganos más o menos estables de coordinación y dirección... Sus demandas no son sólo reacción espontánea e irracional a tensiones inducidas, es decir, involucran el plano de la orientación del movimiento histórico de la sociedad por lo que está presente un cierto proyecto" (*Ibid.*).

Los conflictos, en cambio, según aclara Jorge Cadena, son aquellos que se mueven en los límites del orden institucional y ponen en juego la capacidad del Estado y sus instituciones para resolver de forma pacífica las demandas. Sin embargo, un aspecto importante es que existe la posibilidad de que las respuestas a tales demandas conlleven cambios o reorientaciones sensibles en el curso del movimiento histórico del país, pues tienden a desplazarse del ámbito social al político, provocando, en ocasiones, reacomodos de fuerzas (*Ibid.*:42).

En tal sentido, los efectos provocados por la acción de las *maras* han llevado de manera predominante a la toma de medidas estatales de corte represivo. Desde luego, debemos considerar que la tradición de aniquilación del enemigo en varios países de la región centroamericana no ha sido del todo desarraigada, para ello se cuenta, incluso, con la aprobación moral de la sociedad que pide eliminar los síntomas de su problema.

En suma, "los conflictos encierran al interior la posibilidad de desembocar en una crisis o ruptura del orden institucional". Así pues, esta peculiar irrupción juvenil de la que hablamos sin duda genera conflicto desde múltiples ámbitos y en varios niveles de la estructura social, no sólo en los países donde la incidencia de las *maras* ha sido mayor —El Salvador, Honduras y Guatemala—, sino en las relaciones entre sus vecinos: tal es el caso de las zonas fronterizas de México y Estados Unidos, cuyas autoridades las han clasificado de manera reiterada como un "problema de seguridad nacional",³ contribuyendo así a la estigmatización.

El lente de la acción e identidad colectiva

Como se ha mencionado, es precisamente en su acción colectiva donde estos sujetos "existen", dejan el anonimato para pasar a la luz pública. Éste es un aspecto importante cuando consideramos el contexto en el cual tales sujetos se han desarrollado. En este caso, no olvidemos que las *maras* surgen luego de una circunstancia histórica de violencia en la región central de Amé-

³ "Sí es de seguridad nacional, en términos de su clandestinidad, en términos de su vejación, en términos de la cantidad de delitos y de la violencia con la que se conducen", señaló Armando Salinas Torre, subsecretario de Migración de la Secretaría de Gobernación de México, en una conferencia el 3 de abril de 2004 (consultado en <http://www.esmas.com/noticierostelevisa/mexico/355087.html>).

rica Latina, donde luego de dar lugar a la paz quedan las secuelas de la pobreza, las desigualdades, la armamentización civil y una cultura de la violencia muy arraigada.

Los sujetos que hoy integran estas agrupaciones son en buena medida jóvenes herederos de la descomposición y la exclusión social generadas por un sistema político-económico histórico, del cual han sido relegados y marginados. Desde ahí, tales individuos han creado una estrategia colectiva que les sirve tanto de refugio como de forma de sobrevivencia y expresión de sus malestares, demandas inmediatas e incluso rencores.

Así, esta controvertida forma de asociación juvenil sin duda genera conflictos que desbordan los canales institucionales con cuestionamientos que van más allá de cualquier demanda específica al Estado o a alguna institución social, más bien abarcan en conjunto características que les impide un desarrollo humano integral y digno.

No obstante, lejos de abanderar una posición política, su demanda expedita sólo tiene asiento en la expresión de su inconformidad, en la imposibilidad de comunicación por las vías formales y en la desesperación ante la inminencia de defender y alzar su nombre colectivo día a día.

De ahí que sea en el autorreconocimiento como sujetos existentes *por y para* el colectivo (llámese *Mara Salvatrucha —MS13—* o *Barrio 18 —M18—*) que se separan de la individualidad para comenzar a desarrollarse como un "nosotros-sujeto-marginal" que interviene en el mundo y, probablemente, quiera transformarlo. Como afirma Alain Touraine (citado por Reyes y Salinas, 2002), lo primero que debe ocurrir para poder hablar de un actor es que se desarrolle una *conciencia colectiva*, es decir, una agrupación de conciencias que se reconozcan como miembros de algo.

Asimismo, siguiendo a Fernando Reyes y Sergio Salinas (2002), cabe recordar que en la modernidad no existe una figura única constitutiva de ésta, sino dos: la racionalización y la subjetivación, donde el mundo está cada vez más penetrado por la referencia a un sujeto, quien a un tiempo es la libertad, es decir, postula como principio del bien el control que el individuo ejerce sobre sus actos y su situación, lo cual a su vez le permite concebir y sentir su conducta como componente de su historia personal de vida, concebirse él mismo como actor. El sujeto es pues la voluntad de obrar de un individuo y ser reconocido como actor.

El "nosotros" implica una pluralidad de subjetividades que se reconocen entre sí y comparten una percepción común acerca del mundo y sus objetivos inmediatos; de ahí se pueden entender expresiones tan tajantes como "morir por la *mara*" o "por el barrio vivo y por el barrio muero", que se escuchan de modo constante en boca de estos jóvenes.

Esto resulta fundamental para el paradigma de Touraine, quien afirma que para ser reconocido como actor, un colectivo debe necesariamente ser reconocido por los otros y actuar dentro de un sistema de acción social, es decir, una red constituida de interrelaciones entre los diversos actores de la

sociedad. Asimismo, indica, es preciso que el actor social "actúe" en el mundo como tal, o sea, que haga algo, que intervenga. Pero esa intervención puede tomar diversas formas, no siempre encaminadas a lo considerado positivo, constructivo o en beneficio de la sociedad, pues incluso tales actuaciones se pueden tornar agresivas o destructivas, en formas desordenadas, en apariencia, y sin sentido, como es la violencia en sus más variadas expresiones. Sin embargo, basta con que una colectividad de conciencias intervenga en forma más o menos permanente en un espacio y se apropie de una actividad mediante la cual se reconozca y se dote de cierta pertenencia e identidad (citado por Reyes y Salinas, 2002).

Por tanto, si esta colectividad de conciencias se proyecta en el tiempo, sus consecuencias van más allá del mismo grupo y además la sociedad reconoce a sus miembros como actores —aun por su cualidad de peligrosos en potencia o por lo menos amenazantes— que actúan con determinado perfil (en nuestro caso el más común es el de criminal), entonces han creado un fenómeno. Al respecto, Touraine dice que "el actor produce situaciones históricas, en el sentido de *ser para sí* y su correspondiente *ser en el mundo*" (*Ibid.*).

Justamente, en el esquema sujeto-objeto del fenómeno se entiende al sujeto como quien hace algo en el mundo, el cual se encuentra habitado por otros seres con la capacidad de mirar a otros, es decir, de convertirlos en objeto. Es entonces cuando es posible hablar del nosotros-objeto, o sea, entrar en la etapa del para-otro. En esta lógica, los miembros de una *mara* se vuelven objeto en cuanto aquellos otros que los miran y fijan la atención en su acción y actitud ante todo hostil y agresiva, al menos en el ámbito público.

Pero es oportuno considerar que no todas las conciencias colectivas pasan necesariamente por esta etapa, o no lo hacen de manera muy consciente: aun cuando en el caso de los jóvenes que se adhieren a una *mara* parece haber pleno conocimiento de que la expresión de su violencia tendrá un impacto inmediato tanto al interior de su propio grupo como al exterior; es decir, para la *mara* contraria así como para la sociedad que los rodea, de la cual, por cierto, parecen disfrutar los señalamientos sobre ellos como sujetos peligrosos de quienes debemos cuidarnos y guardar cierto respeto en vías de conservar la integridad o seguridad física personal y familiar.

Ser reconocido por otro como un objeto constituye una prueba que debe pasar un actor para considerarse elemento importante de la escena social. Dicho en otros términos, un actor, para ser tal, debe ser reconocido por otros actores: por lo tanto, es necesario que alguien los señale como los responsables de cierto tipo de acción.

Además, existe una característica importante que no podemos pasar por alto: la marginalidad del grupo en estudio. Y es que, en particular en el caso de actores marginales como son los *mareros*, esta etapa se cumple con mayor rigor, pues se trata de un grupo conocido (objetivado) que desarrolla

actividades consideradas ilegítimas, o mejor dicho ilegales. Es decir, sus actos van en contra de las costumbres, de los valores y de las leyes, por lo tanto, hay en su reconocimiento (objetivación) una sanción moral implícita.

Por ello, cuando a los *mareros* se les nombra como delincuentes, pandilleros, sanguinarios, etcétera, de manera implícita se les clasifica, condena y, en definitiva, margina, más de lo que de por sí estaban. De ahí que se desate una dinámica circular en la cual, para rebasar los márgenes de su objetivación, actúan cada vez con mayor radicalidad e insistencia con el fin de recuperar su condición de sujeto que contraataca y convierte al otro en su objeto, en su víctima, para que lo mire, una vez más, con total atención y preocupación por sus obras.

Sumado a lo anterior, Touraine define al actor social por las relaciones sociales en las que está ubicado, pues al crear una relación con otro sujeto crea sociedad: en ese sentido, si éste desempeña un rol de marginado o marginal tendremos como resultado un actor marginal. Sin embargo, cabe aclarar, según nuestra consideración, que es marginal en cuanto a la composición social formal y la atención brindada a las esferas relegadas por parte de las instituciones, mientras que por la radicalidad y consecuencias de sus acciones la marginalidad puede pasar a formar parte de los problemas centrales del mundo político que demandan pronta solución.

Así pues, un actor, una vez completado su desarrollo como conciencia colectiva *para sí-para otro*, tiende a conformarse como movimiento —de acuerdo con Reyes y Salinas—, es decir, a constituirse como una conciencia transformadora de historicidad: modelo cultural con el cual una sociedad construye sus relaciones con el medio.

Esto consiste, principalmente, en tener una demanda metasocial o un deseo de transformación cultural (Reyes y Salinas, 2002), por lo que no necesariamente un movimiento busca el poder estatal ni la movilización callejera tradicional, sino más bien, puede pretender influir de alguna u otra manera en la esfera pública, o sea, en el sentir de quienes le rodean. Lo anterior lo consiguen las *maras* a través del miedo, el terror y el sentimiento de inseguridad que extienden cada vez más en sus espacios de operación.

En estos sentidos nos parece que funcionan organizaciones marginales y en apariencia desordenadas como las *maras*, pues evidentemente han asumido una conciencia como grupo que les permite una seguridad de acción y un movimiento constante, aun cuando éste no tiene que ver con el sentido ni las reivindicaciones de un movimiento social sino más bien con una movilización colectiva de muchachos con intereses y necesidades comunes, entre los cuales destaca asumir un poder dentro de su esfera social inmediata y a través de la violencia como principal recurso.

Aun así, estamos ante actores que se desarrollan mediante una especie de potencial con demandas explícitamente indefinidas, pues no existe discurso enmarcado en códigos tradicionales; empero, está expresado mediante lenguajes específicos tanto verbales como no verbales que rebelan el sentido

de su actuar. Por ejemplo, recordemos, los miembros de las *maras* tienen locuciones y códigos propios y su lema principal es "la banda rifa, para, controla y viola". En su complejo argot, "rifa" es enfrentar, "parar" es proteger, "controlar" es ejercer dominio sobre un territorio o persona y "violar" no implica sólo abusar, sino también transgredir normas legales y sociales.

Del mismo modo, como actores con vocación de movimiento, las *maras* también responden a un líder de quien esperan defina la demanda, indique la estrategia y represente a la agrupación inter-territorialmente.⁴ Por lo tanto, estamos frente a un objeto muy particular y complejo que probablemente podría "decir algo" sobre la génesis de un tipo de movimiento basado en acciones colectivas características del siglo XXI en Centroamérica; pues, como lo señala Touraine (1987), el actor regresa, pero sin expresión política ni ideología.

Por otro lado, si tomamos en cuenta las propuestas de Touraine, es importante señalar una característica necesaria de las acciones futuras: la coherencia entre la idea y la realidad. En este caso, podríamos atrevernos a inferir que este tipo de expresiones surgidas de los márgenes sociales y que la globalización ha radicalizado, se convierten en un síntoma de los verdaderos resultados de un camino económico y político al cual se han adherido los Estados centroamericanos, pasando por alto sus necesidades reales e impostergables. Por ello, la destructividad y estrategia extrema afirmada en la violencia parece ser un grito de desesperación, una voz de resistencia ante el silencio al que algunos fueron orillados. El exterminio del otro y de sí mismo, en tanto se adopta a la muerte como principal compañera de un *marero*, responden a la magnitud de su protesta.

De manera contraria a lo que ocurre en el caso de los movimientos sociales, en este tipo de movilización colectiva compuesta por sujetos que han tomado la decisión de dejar de ser derrotistas, individualistas, abúlicos y desmovilizados, quizá podamos encontrar un tipo de utopía peculiar. Como lo dice Hopenhay:

el pensamiento utópico no tiene la fuerza para revertir ninguna crisis. Sin embargo, tiene el efecto movilizador para remecer el escepticismo gregario que se ha generalizado bajo el alero de la crisis. Si bien la utopía posee, por definición, un carácter de imposibilidad, su efecto de contraste permite desembozar la irracionalidad de la situación desde la cual se utopiza. (Por lo tanto) utopizar puede no ser otra cosa que expresar deseos colectivos de irrealidades colectivas; pero su expresión misma es, bajo circunstancias regresivas, un acontecimiento crítico (1994:267 y 268).

⁴ Las *maras* tienen una compleja organización en células (*clicas*) lideradas por un jefe denominado "ranflero" (en el caso de la 13) o Big Palabra (para la 18), quien a su vez se coordina con otros jefes, lo que les permite reproducirse en cualquier territorio.

Así, al emprender un análisis de ciertos microgrupos movilizados hoy en día en nuestras sociedades estamos ante la obligación de reconocerlos como un nuevo fenómeno de sujetos que "posiblemente" no tienen la más mínima intención de llegar a constituirse como movimiento o "conciencias colectivas transformadoras", ni siquiera sepan qué significa la palabra utopía, pero su lógica, sus estrategias y su forma de organización responden a modelos de construcción de las culturas alternativas y de las expresiones de resistencia, cuya operación periférica es más que folclor, pues es dominio de espacios parciales, a veces parecidos a formas tribales, donde se juegan los ideales de autonomía, participación y desarrollo de potencialidades humanas.

Si bien no hay pretensión de transformación mucho menos de revolución, hay ideas y energía canalizadas por el momento a una acción no elaborada y efímera, donde los sujetos han preferido la irreverencia, la insolencia e, inclusive, la delincuencia: todo ha valido para ganar una pequeña libertad. No se aspira a derribar las estructuras del sistema, sino a establecer autonomías relativas respecto a ellas (principalmente en cuanto a figuras tradicionales de autoridad) y a generar desorden en ellas.

Interesante resulta la opción por la marginalidad, pues quienes se integran a una agrupación como la *mara* saben de antemano que enfrentan a la peor cara de la sociedad, a su cara desdeñosa y represiva. Quien se hace *marero* sabe que será agredido y tendrá que agredir, va a delinquir y a esconderse, a matar y morir por una causa, la causa de la *mara* que todo lo justifica. El *marero* está al tanto de que encontrará y creará situaciones de riesgo y deberá asumirlas con arrojo y hasta con orgullo.

Hemos encontrado algunas pistas que permiten de manera preliminar a una investigación exhaustiva aprovechar el legado teórico de los movimientos sociales para desentrañar el significado de las *maras*. Sin embargo, hasta aquí, sólo hemos abarcado una pequeña parte de los elementos involucrados en dicho fenómeno, a continuación se intentará centrar el tema y extender otros puntos a debate.

La identidad colectiva y el tribalismo posmoderno como vía de explicación de las *maras*

En el estudio de agrupaciones juveniles características y paradójicas como las *maras* hemos encontrado elementos analíticos sugerentes provenientes de diversas perspectivas disciplinarias. De la variedad de enfoques en el campo de la acción colectiva —donde la tradición versa alrededor de las oportunidades políticas y estructuras de movilización—, para el tema específico de la agregación y movilización de ciertos jóvenes cuya estrategia principal radica en la violencia, hemos de indagar principalmente en las orientaciones sobre la construcción de una identidad colectiva, la importancia de las redes sumergidas, la cultura y la globalización.

Para ello, en las siguientes líneas ensayaremos la aplicación de estas orientaciones a las *maras* en Centroamérica como objeto de estudio, con el fin de constatar los elementos considerados más eficaces, primero para la comprensión del fenómeno mismo, y luego para el análisis de sus implicaciones —sociales, políticas y culturales— presentes y futuras.

Precisamente, siguiendo algunas preguntas generadas por la teorización de los movimientos sociales, para el tema trataremos de resolver cuestionamientos como: ¿por qué este tipo de identidad colectiva surge en el tiempo actual y, además, logra extenderse con impetuosidad desde Centro a Norteamérica?, ¿cuáles son las condiciones, tanto internas como externas, que facilitan el surgimiento de las *maras*?, ¿qué actividades realizan para conseguir sus objetivos? y ¿cómo se da su proceso de interpretación de la realidad y la construcción de una identidad colectiva alrededor de esta forma de actuar?

Del mismo modo, se intenta entender por qué las dimensiones emocionales son tan relevantes para este tema. Importante también sería pensar qué tipo de relaciones e interacciones establecen las *maras* con otras agrupaciones, tanto en su mismo ambiente —delincuencial— como con las organizaciones institucionales o de la sociedad civil. A la par, sería trascendente pensar qué papel tiene la represión en la continuidad, desarrollo y transformación de esta forma de acción.

¿De qué manera actúan hoy colectivamente los jóvenes en Centroamérica?

En un espacio social enmarcado por intentos de transitar a formas de vida democrática, como la región centroamericana, donde el grueso de los indicadores económicos, sociales y culturales muestran el fracaso de modelos para el desarrollo social, la iniciativa de organización y movilización por parte de los ciudadanos parece estar ausente en su paisaje contemporáneo.

Podríamos pensar que los elevados costos económicos y humanos de aquellas luchas internas en las últimas décadas del siglo XX pesan todavía sobre la memoria de los actuales habitantes, quienes ven con resquemor a la política junto con sus formas de participación: partidos, gobierno, organizaciones guerrilleras, elites económicas, grupos de choque, entre otras.

También, sería factible advertir que la muerte y el terror de la violencia siguen vigentes en el ambiente cotidiano, lo cual frena a nuevos actores a tomar iniciativas de largo plazo y asumir costos —que todavía no han terminado de pagar—, y tengan como objetivo conformar una organización en contra de los nuevos —y no tan nuevos— agravios, que más bien se han acrecentado.

En este contexto, pareciera haber una ausencia de los actores que en la misma región, en momentos críticos anteriores, robustecieron el frente de

batalla y quienes, por sus características, en muchos casos determinaron la intensidad, el aguante, el ánimo e incluso el liderazgo en algunas de las luchas por la justicia social en varios países centroamericanos. Nos referimos a los jóvenes.

Recordemos que en Nicaragua la generación de jóvenes que dio vida a múltiples grupúsculos de carácter revolucionario antes de fundar el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) apenas conocía la política. Dicha generación se guió más por el instinto y la pasión en la construcción de un proyecto. Como diría Carlos Fonseca: "la creación de dicha organización fue más por vergüenza que por conciencia" (citado por Martí i Puig, 2002). El patrón se repitió en países vecinos que transitaron por un proceso de movimientos sociales armados con fines revolucionarios, como El Salvador y Guatemala.

Evidentemente, el momento en que aquello ocurrió tenía connotaciones muy distintas a todo parámetro actual. En principio, la revolución cubana "además de la agitación y movilización de la juventud radicalizada... produjo un fuerte impacto en el mundo mítico y simbólico de la izquierda radical..." (*Ibid.*), ya que fue el mito creado en torno a la victoria revolucionaria por vía de la lucha armada lo que condujo a los jóvenes a participar de manera preponderante y decidida en tales formas de acción.

La cuestión, entonces, es que así como una parte de los jóvenes (predominantemente del sector popular instruido) de aquellas décadas tenía un mito que le proporcionaba determinado *repertorio cultural* para responder a los retos de su entorno, en los albores del siglo XXI una parte de la generación joven (urbano-popular) no cuenta con más repertorios que la violencia para resolver diferencias y hacerse presente en el escenario social.

Al respecto, Tilly, Paige y Wolf dicen que cada actor social dispone de una oferta o *stock* de respuestas que pueden variar como consecuencia de ciertos acontecimientos, introduciendo alternativas antes ignoradas o simplemente desechadas, incidiendo en la percepción de aquello que es o no social y políticamente posible (citados por Martí i Puig, 2002).

En ese sentido, hoy tenemos en frente a una juventud cuyo *stock* se ha difuminado en incertidumbre y falta de sentido. El momento se ha transformado, las injusticias por las que lucharon las anteriores generaciones siguen presentes —aunque matizadas—, pero el ánimo y las motivaciones, así como los recursos y las oportunidades son contrarios.

Es probado que las oportunidades de desarrollo integral de los jóvenes del sector urbano popular en Centroamérica (específicamente El Salvador, Honduras y Guatemala) están disueltas: altas tasas de desempleo, deserción escolar, disolución familiar, proceso de empobrecimiento acelerado y grandes niveles de emigración; a lo que se agrega, junto con el descrédito en las instituciones, la falta de liderazgos, de mitos y de referentes de participación social y política, dentro de los límites y formas establecidas.

De ahí que quizás estos jóvenes de las urbes populares necesitan, al

menos una buena parte de ellos, una dosis de inconsciencia para sobrevivir: quizás por eso algún autor haya mencionado que los jóvenes se ven forzados a vivir en un carnaval perpetuo dadas las dificultades para elaborar, siquiera, los ritos de paso a la adultez que antes concluían con tanta rapidez. Si antes, como alguien dijo, iban en tren y juntos, ahora van en coche (cada uno el suyo) y por separado (CINTERFOR/OIT, 2004).

En ese ambiente, este artículo revisa también algunos de los enfoques que pueden resultar útiles para comprender una forma de acción colectiva como las *maras*, que no está directamente relacionada con fines políticos, pero que dado el impacto de su proceder en todas las áreas de la vida social y su alcance a través de fronteras nacionales, vuelve imprescindible un esfuerzo analítico conjunto.

La pertinencia de la identidad colectiva

La identidad colectiva será el instrumento o "lente" principal —como le llama Melucci— a través del cual nos auxiliaremos en esta parte para leer la realidad. Dado que ese concepto está centrado en el papel de la cultura y la producción simbólica de las formas de acción, nos servirá para entender a la acción social como parte de un movimiento en permanente construcción que, más allá de definiciones formales, comprende la negociación activa e interactiva entre individuos y grupos.

De igual modo, este concepto puede contribuir a la comprensión de la naturaleza y significado de formas de acción colectiva emergentes, así como a describir la realidad de un reticular y difuso fenómeno colectivo (Melucci, 1995), como podrían ser las *maras* en el contexto latinoamericano actual.

Entendida también como la conexión cognoscitiva, moral y emocional de un individuo con una comunidad amplia, la identidad colectiva resulta productiva para nuestro interés, pues como dicen Polletta y Jasper (2001), es una percepción de un estado compartido o relación en la que puede imaginarse más que experimentarse en directo. Sencillamente, en el aspecto de una conexión emocional parece que la identidad colectiva de la *mara* encuentra uno de sus pilares más sólidos.

Así, hemos conocido que un fenómeno como éste no puede ser suficientemente explicado por modelos tradicionales como los recursos de movilización y los procesos políticos, ya que por sus características se emparenta más con elementos de los nuevos movimientos sociales. Lo anterior, en el sentido de que éstos plantean preguntas acerca de las fuentes de las identidades y resaltan el aspecto subjetivo adicionándolo con el estructural. Además, empíricamente la mayoría de los nuevos movimientos sociales han combinado objetivos políticos (o sociales) con esfuerzos más orientados a lo cultural.

Al respecto, consideraciones básicas como ¿por qué los actores colectivos llegan a serlo cuando lo hacen?, ¿cuáles son las motivaciones de la gente para actuar?, ¿cuáles sus oportunidades estratégicas?: así como los efectos culturales de determinada forma de acción colectiva, planteados por Polletta y Jasper (2001), son de suma ayuda para nuestro tema.

Al enfocarse en la identidad se encuentra un camino para explicar cómo los intereses emergen más que tomarlos como algo dado. Para ello, de acuerdo con estos últimos autores, habría que revisar el contexto macro-histórico en el que surgen expresiones sociales determinadas. De ahí que al centrarnos en un objeto como la *mara*, de la que una de sus particularidades es la forma violenta de actuar, habría que revisar cómo y desde dónde se ha venido gestando una cultura de la violencia que en determinado momento esté dando pie a la existencia de una forma de actuar colectivamente por esa vía.

Por otro lado, Polletta y Jasper también afirman que más allá de buscar las motivaciones de la acción colectiva en los incentivos materiales, por medio de la identidad colectiva es posible captar mejor los "placeres y obligaciones" que realmente persuaden a la gente a movilizarse. Este punto también resulta pertinente para nuestro problema de investigación, pues algunos estudios han demostrado que buena parte de los individuos que se integran a una pandilla no lo hacen por satisfacer una necesidad material económica, sino gran parte de ellos está ahí por mero goce, el disfrute del momento compartido con sus pares y el aspecto lúdico que implica actuar gregariamente.

En cuanto a las oportunidades estratégicas, estos autores dicen que la identidad colectiva responde a las inadecuaciones de la racionalidad instrumental, puesto que si la gente elige participar es más bien porque establece cierto tipo de acuerdos con otros, y sus formas de protestar son también influidas por una identidad colectiva.

Finalmente, la identidad colectiva representa un camino idóneo para llegar a los efectos culturales de una acción. Es decir, más que medir los resultados de un movimiento desde la esfera de la política formal, el estudio de la identidad se fijaría en la transformación de representaciones culturales y normas sociales, es decir, cómo los grupos se ven a sí mismos y son vistos por otros. Así, por ejemplo, el "orgullo" y el "prestigio" que proporciona a algunos adolescentes y casi niños pertenecer a la *mara* se convierten en el propio móvil de su adhesión o persistencia en ese tipo de agrupaciones, y justifica cualquier acción en nombre de la defensa de esa identidad tanto al interior como al exterior del grupo.

Por los anteriores elementos, la identidad colectiva tiene la ventaja de permitir acercarnos al conocimiento de la emergencia, trayectoria y resultados de determinada acción.

El proceso de construcción de una identidad colectiva

Por su parte, la reflexión de Melucci (1995) acerca de cómo la gente construye su sentido del mundo, cómo se relaciona con ciertas prácticas y artefactos que le son significativos y cómo hace para producir significado, ayuda a detenernos en la cultura como sustento del fenómeno colectivo.

Su propuesta respecto a la aproximación procesal de la identidad colectiva para entender de qué manera una colectividad llega a ser tal, aporta elementos metodológicos como: la identidad colectiva implica una visión constructivista de la acción colectiva; tiene unas consecuencias epistemológicas sobre la manera en que uno considera la relación entre observador y observado en la investigación social, y, por lo tanto, afecta a las mismas prácticas de investigación (*Ibid.*).

Además, los individuos actúan colectivamente "estructurando" sus acciones por medio de inversiones "organizadas", es decir, definen en términos cognitivos el campo de posibilidades y límites que perciben, mientras que a su vez activan sus relaciones para dar sentido a su "estar (o ser) juntos" y a las metas que persiguen. Así, en la formación de una pandilla o banda juvenil podríamos entender cómo cada individuo (más unos que otros) contribuye a la formación de un "nosotros", ajustando tres tipos de orientación:

En primer lugar, aquellos que relacionan los fines con las acciones (el sentido de la acción que es dado por el actor), en este caso, los pandilleros avezados además de manejar un discurso que justifica la defensa y propagación de la *mara* como máxima, también estructuran ciertos códigos de comportamiento y de comunicación a través de los cuales se conforma el lenguaje cifrado interno y exclusivo del grupo, así como el externo, en sus formas de batalla.

En segundo lugar, están los elementos relacionados con los medios (las posibilidades y los límites de la acción), es aquí donde las *maras* construyen una idea base alrededor de la violencia como forma primordial para entrar, permanecer y ascender al interior del grupo, así como para actuar hacia el exterior, ya sea por medio de intimidación o agresión física.

Y finalmente, la tercera orientación para la construcción del "nosotros" son los elementos vinculados a las relaciones con el ambiente (el campo en el cual la acción toma lugar). En este punto se ubicarían las circunstancias que han vuelto al contexto social un ambiente propicio y reproductor de las relaciones violentas en la mayoría de los niveles de la relación humana, en especial, en la vida cotidiana.

A todo este proceso de "construcción" en un sistema de acción Melucci lo llama "identidad colectiva". Es una definición interactiva y compartida por varios individuos involucrados con las orientaciones de acción y campos de oportunidades y límites en los cuales tiene lugar una acción como la de la *mara*.

Estas definiciones compartidas pueden explicarse, en primer término, por

los *marcos de significación* o *framing*. Es decir, en lo que nos ocupa, la mayoría de individuos que integran una *mara* poseen ideas similares en cuanto a su situación de rechazo por parte de la sociedad, y un desprecio a las figuras de autoridad; podría decirse incluso que comparten cierto enojo y afán por ocupar un lugar en la escena social. Para ello, la violencia es la estrategia idónea en la que las *maras* han coincidido para hacerse visibles: mientras que el campo de acción son todos aquellos intersticios de la vida urbana generalizados en las relaciones cotidianas.

Así también, cada grupo construye su identidad estableciendo las fronteras que demarcan territorios sociales, fronteras que crean al poner de relieve las diferencias entre el mundo propio y el ajeno. Por lo tanto, en las *maras* estos marcos son aquellas guías deliberadamente construidas por los organizadores para la acción, y recreadas por los participantes comunes.

Un marco (*frame*) como esquema cognitivo y práctica de organización de la experiencia permite a los pandilleros comprender lo que les ocurre y tomar parte de una asociación y eventos determinados; también estructura la manera en que adoptarán compromisos al elegir una decisión y una acción, en cuyo caso la primera es pertenecer a una *mara*.

David Snow y Robert Benford (1994) distinguen tres tipos de marcos a través de los cuales los miembros de un movimiento social, en ese caso de una acción colectiva, motivan la participación: de diagnóstico, de pronóstico y de movilización.

Dentro del primero, los marcos contribuyen a construir un discurso en el que se considera que una condición —como la exclusión social, escolar, laboral— o evento social injusto o problemático —el abandono del padre o madre, los maltratos intrafamiliares, la deportación— necesita ser modificado. Es el tipo de marco que identifica el problema y la atribución de culpa o causalidad. Aunque ese nivel de reconocimiento no siempre es el que motiva de manera consciente el actuar de los *mareros*, pues parece que los más jóvenes y activos sólo identifican a los "culpables" inmediatos de un agravio patente y reciente, como el asesinato de un miembro a manos de la pandilla contraria, así como a los que marca el mito fundador de las dos *maras* más populares y numerosas (desde los ochentas en la ciudad de Los Ángeles): la pandilla de la *Calle 18* contra la *Mara Salvatrucha*, en función de lo cual se crean las aversiones perennes para dirigir las estrategias de lucha.

Luego, en los marcos de pronóstico los miembros de una pandilla sugieren soluciones al problema, a la vez que indican las estrategias, las tácticas y los objetivos, que casi siempre tendrá que ver con el exterminio o el infundir miedo.

Y finalmente, los marcos de movilización proponen motivos para que los actores se comprometan a participar en la acción tendiente a solucionar el problema. Es aquí donde entra la venganza y la exaltación de una ofensa, a veces pequeña, por parte de la pandilla contraria para que los integrantes

en general se sientan a sí mismos agredidos y tengan que resarcir el nombre de su *mara*.

Como podemos ver, los marcos de movilización contribuyen a la definición de identidad de los protagonistas. Mientras que los de diagnóstico conllevan a la atribución de motivos e identidades de los antagonistas o los objetivos y blancos del cambio.

La identidad colectiva como un proceso refiere una red de relaciones activas entre los actores, quienes interactúan, comunican e influyen en otras, negociando y tomando decisiones. Por último, es necesario un cierto acuerdo de inversiones emocionales que permite a los individuos sentirse parte de una unidad común (Melucci, 1995).

La conexión en red como soporte del impacto extensivo de las *maras*

Particularmente, el concepto de "redes sumergidas" rescatado por Muller (1994) de la teoría de la identidad colectiva en Melucci es iluminador, pues es una posibilidad más para interpretar agravios y evaluar los efectos potenciales de la acción colectiva. En este sentido, el análisis se remite a un nivel intermedio desde el cual se genera la cultura de los movimientos sociales, y es posible también alterar los códigos de la cultura dominante.

Desde este punto de vista, estos procesos conectan el sentido de infortunios personales que la gente experimenta en su vida diaria con una interpretación colectiva de condiciones como la injusticia y los agravios, que finalmente justifican la toma de una acción colectiva. Melucci busca así llegar a una teoría que ligue las prácticas estructuradas de la vida social con la acción colectiva, a través de pasos intermedios de interacción cara a cara y la construcción de significados.

De ahí interpretamos que el inicio de la interacción entre pandilleros está precisamente en las "redes sumergidas", en espacios como la esquina, la plaza, el tiempo libre —dado por el desempleo, la expulsión escolar, el desprecio familiar, entre otras— donde los jóvenes se encuentran para compartir, y donde posteriormente pueden llegar a una nueva definición de su situación. Esta definición, aunque primaria, es diferente de los resultados ordinarios de la interacción social cotidiana, e incluye una meta —que puede ser la protección personal, la obtención de un status dentro del barrio y en última instancia la defensa de la *mara*—, unas tácticas —por lo general basadas en la agresión y transgresión de todo aquel opositor— y una estrategia para la acción colectiva en nombre de los agravios compartidos.

Dicho periodo de incubación durante el cual se formaron nuevas identidades colectivas ocurre fuera de la mirada pública. Este tipo de redes son un aspecto importante de análisis aunque no suficiente —como lo reconoce Melucci y lo demuestra Muller—; no obstante, puede servir para expli-

car por qué ese sentido del "nosotros" a veces puede estar basado en insatisfacciones y tensiones individuales tan extremas, mezcladas con escasos recursos culturales y educativos, que deriven necesariamente en un tipo de expresión pública hostil, e incluso en la búsqueda de un poder efímero como resolución tentativa dentro del espacio microsocioal.

Por otro lado, un aspecto delicado, pero decisivo en el tema de las *maras* que se puede también ubicar dentro de las redes sumergidas, es el consumo de drogas. Además de que éstas se han convertido en un valioso producto o mercancía dentro de la lógica del mercado globalizado dirigido en especial al sector juvenil, por lo regular se consiguen y consumen en espacios intersticiales, los cuales, además, son propicios para la juerga, la distracción y los contactos afectivos y reactivos violentos, donde lo importante, desde la lógica del frenesí y la intensidad, es vivirse la vida a todo lo que el cuerpo pueda aguantar y los dineros alcanzar (Nateras, 2002). El problema radica precisamente en que cuando los dineros dejan de alcanzar, la meta por conseguir cualquier enervante pone en marcha todo tipo de acciones, sin importar costos y consecuencias —materiales y humanos— que se puedan generar. Asimismo, el ímpetu de la acción colectiva juvenil, complementado con esta motivación física artificial, agrava los costos y reduce los beneficios, aunque en cierto momento, para algunos, reafirma la identidad grupal.

El lugar de la globalización en la investigación sobre las *maras*

Como hemos visto con algunas perspectivas sobre globalización y movimientos sociales, existen relaciones entre la globalización y las maneras en que la gente se organiza, aunque la dirección de su acción no necesariamente siga el camino del cambio político y social. En el tema que nos ocupa, más bien, la globalización sirve de contexto de desarrollo de redes humanas y materiales a través de las cuales la identidad colectiva se difunde, expande extraterritorialmente y, por consiguiente, adquiere mayor poder como tal.

Así como los procesos de globalización han creado nuevos agentes transnacionales, han consolidado redes globales que desafían la supremacía de los Estados. Entre ellas, podríamos decir que las *maras*, como las conocemos actualmente, son producto de la interconexión de diversos contactos transnacionales, tales como redes tradicionales de migrantes centroamericanos, las de polleros, aquellas que trafican y explotan el trabajo sexual femenino de la frontera sur de México al mundo, los cárteles de droga, etcétera, redes que, incluso, en determinados momentos ponen en práctica una movilización de recursos conjunta, aunque su objetivo sea diverso.

No obstante, las evidencias de esas relaciones son las que proporcionan mayor complejidad y confusión al tratar de atribuir los resultados de la acción de unos a la existencia de otros. Tal como se da por hecho de manera frecuente en los medios de comunicación masiva, que en la actualidad atri-

buyen el narcotráfico, el tránsito de indocumentados, entre otras actividades ilícitas, a la presencia de las *maras* en la frontera mexicana de Chiapas, lo cual no quiere decir que éstas no tengan una decidida participación, pero si se tiene mayor detenimiento en la observación y análisis se vería que las *maras* no son los malhechores absolutos y que la utilización de unos grupos por otros más poderosos es un tema inminente.

En fin, lo que parece innegable es que este tipo de identidad colectiva ha aprovechado las oportunidades globales como la tecnología y demás facilidades de comunicación virtual para sus fines; e igual, sus acciones han logrado afectar globalmente al poder institucional.

Sin embargo, hay que tomar también ciertas reservas, pues no se podría catalogar de modo tajante a las *maras* como un fenómeno "global", puesto que aún no se tiene evidencia que la prolongación de estas agrupaciones llegue a todos las latitudes del globo terrestre.

La dinámica global en los movimientos y acciones colectivas sí nos proporciona un lente más para percibir cómo ciertas organizaciones en contextos nacionales diferentes tienden a tomar formas similares, tal como dice Giugni (2002). Por ejemplo, el antagonismo entre una y otra *mara* es un elemento que está presente en todo lugar. Es decir, *Mara Salvatrucha* o *MS13* y *Barrio 18* (con sus particularidades y derivados locales) encarnan su guerra en cada país donde se encuentran.

Por lo tanto, tomar en cuenta el proceso globalizador en construcción y potenciación de una identidad colectiva provee perspectivas y herramientas para en un momento dado trazar la trayectoria que podrían seguir las *maras* en el contexto centro-norteamericano.

Las *maras* vistas a través del nomadismo y tribalismo posmoderno

Así como la identidad colectiva nos ha proporcionado pistas fundamentales para la comprensión y estudio del tema de las *maras* en su propagación transnacional, la metáfora de tribalismo como forma de asociación juvenil contemporánea propuesta por Michael Maffesoli (2002), aunque con sus salvedades, presta también algunas ideas clave para considerar este fenómeno en medio de un contexto contradictorio y fuertemente cerrado para cierta parte de la juventud.

Dicha propuesta postula que las sociedades posmodernas se fundan en el nacimiento de conductas que bien pueden denominarse como un "regreso de lo arcaico". Entre los testimonios de este regreso estaría la formación de grupos con características tribales, así como el nomadismo, que se expresa como un rechazo a la "asignación de residencia" y a las identidades únicas.

De acuerdo con Maffesoli, las generaciones de jóvenes de diversas partes del mundo tienden a preferir la "enrancia" a diferentes niveles. En este

sentido, podríamos encontrar coincidencia con las formas de actuar y movilizarse de los integrantes de una pandilla transnacional —como se les podría denominar a las *maras*. Es decir, pareciera que la mayoría de ellas parten de un rechazo a la estabilidad que puede proporcionar la adherencia a las instituciones tradicionales como la familia, la escuela, un empleo, la práctica de una religión, etcétera. Pero además esa enraizamiento es literalmente entendida cuando una parte importante de la naturaleza de este tipo de pandillas es el constante movimiento de lugar, sea primero para buscar oportunidades de desarrollo, luego quizá como producto de deportaciones, o por incursionar en la aventura a través de las fronteras, para expandir sus valores en otros terrenos o huir de la represión y las cuentas pendientes con sus adversarios.

Asimismo, la generación a la que se refiere Maffesoli "carece de referentes ideológicos", por lo que su acción está guiada más por lo emotivo y necesidades inmediatas, que por un proyecto construido detenidamente alrededor de bases políticas y sociales.

Desde esta perspectiva, en las sociedades posmodernas el fenómeno social más llamativo es el resurgimiento de formas de socialización que, desde el punto de vista de la modernidad, pueden considerarse arcaicas: la "tribu", el "grupo", nosotros diríamos "la pandilla". Aquí, los valores e instituciones que orientaron a las sociedades modernas se han erosionado, pues éstas se caracterizaron, ante todo, por la creación de certidumbres, lo que Maffesoli denomina la "asignación de la residencia". Hoy todo eso se ha desgastado, dando paso a signos de decadencia de época. En el caos de sociedades modernas, el signo de la decadencia es la extensión del aburrimiento.

Por otro lado, mediante la metáfora del "nomadismo", Maffesoli pretende señalar, en primer lugar, el hecho de que frente a la tendencia moderna de asignar residencia única (en nuestro caso, en el sentido de exclusión social) y permanente a los sujetos sociales, aparecen fenómenos que por sí mismos hablan de la negativa a seguir adscribiéndose a identidades únicas e inamovibles.

No obstante, lo que prevalece en dichas expresiones de rechazo son la ambigüedad y el impulso hacia la movilidad y la transgresión de fronteras. De esta manera, Maffesoli percibe que los fenómenos migratorios no responden únicamente a cuestiones económicas, sino también, de manera quizá inconsciente, al deseo de "reanimación del cuerpo social". De ahí que este nomadismo señale, en segundo lugar, la transformación de las sociedades modernas hacia un nuevo tipo de sociedad que no representa la aparición lineal de lo "nuevo", sino la reaparición de fenómenos "arcaicos".

Dentro de esta idea de regresar a los fenómenos humanos arcaicos para comprender las formas de socialización actual, Maffesoli critica términos que se han puesto de moda como el de "globalización", puesto que en su opinión éste hace demasiado énfasis en la uniformidad a que conduce la intensificación de relaciones comerciales y el debilitamiento del Estado-na-

ción, más que a los fenómenos de afirmación localista que acompañan a la propia globalización.

Aquí diferimos en el sentido y utilidad analítica de dicho término, ya que para acceder a la comprensión de ciertos fenómenos humanos en formación, tal como la identidad colectiva de las *maras*, es necesario recurrir a conceptos que han tratado esa fluidez a través del intercambio material y de información que permite el contacto y expansión de ciertas identidades y acciones colectivas; considerando, también, la reafirmación local de particularidades en procesos de apropiación de ciertos elementos ajenos.

El retorno del nomadismo como valor arcaico no se contrapone necesariamente al fenómeno de la globalización, pues, por ejemplo, el surgimiento de Internet permite de hecho la extensión del nomadismo, por cuanto su aspecto crucial es la movilidad, la circulación de ideas y de emociones. Así, existe una red tecnológica que permite el desarrollo de microtribus y del nomadismo (Chihu, 2002).

Entonces, la metáfora de la "tribu" es útil al tratar de ilustrar los fenómenos de socialidad en las sociedades contemporáneas y nos permite hacer una analogía con la situación que viven los grupos humanos en una jungla natural. Así como la tribu, la *mara* es una manera de resistir ante la adversidad, una manera de crear nuevos vínculos de solidaridad. Lo característico de estos vínculos solidarios es que no están fundados en el cálculo racional, sino en la emotividad entre el juego y la valía.

Podemos apreciar dos ejes en la metáfora del "tribalismo": uno gira en torno a la idea de que en éste encontramos aspectos "arcaicos" y "juveniles" que caracterizan a la solidaridad emergida dentro de las tribus, y lo vemos en forma de pandillas con un fuerte sentimiento de grupo. El segundo eje considera que el tribalismo posee una dimensión comunitaria, gracias a lo cual los miembros logran compartir lo que tienen y son de una manera mucho más fraterna que en la sociedad de los adultos, del industrialismo y de la economía reinante.

Maffesoli denomina con el término socialidad a todos aquellos elementos dispersos microsociales (formas de comer, vestir, sexualidad, rituales, en fin, los componentes de la vida cotidiana) a partir de los cuales es posible la construcción de lo que nosotros hemos llamado identidad. Ese sentido del "nosotros" adquiere relevancia cuando ese conjunto de prácticas, valores y códigos se socializan al interior de un grupo y marcan su distinción de individuos y grupos ajenos.

A la pregunta de ¿por qué los seres humanos están juntos?, Maffesoli responde que el pensamiento que guía la teoría de la política liberal y del contrato social no es capaz de dar cuenta de la aparición de fenómenos "anómicos" que cada vez se encuentran más en el centro de las sociedades actuales. Para dichos eventos, acuña el neologismo de "multidelirios" (*affoulements*). Esas manifestaciones del tribalismo no son irracionalidades sino

una forma de percibir la fuerza primordial, la potencia societal que se encuentra en la base de los vínculos sociales.

De acuerdo con esa visión, el tribalismo sería un fenómeno social que expresa la emergencia de una nueva lógica civilizatoria que, poco a poco, se impone y sustituye a los valores de la modernidad en algunos grupos. En la medida en que el tribalismo expresa la presencia de una fuerza primordial, arcaica, las sociedades posmodernas se caracterizan por un regreso del arcaísmo. Es decir, para algunos grupos las formas elaboradas de comunicación, acuerdos y negociación entre los seres humanos, como la política, no están más presentes. La *mara* para ciertos jóvenes ha sido el espacio y medio idóneo para dar a entender su frustración y rechazo a la sociedad formal, porque el elemento de la fuerza para imponerse sobre otros y sus "razones" es el más eficaz, aunque no sea el único que conozcan. Por otro lado, el cuadro se completa cuando las respuestas institucionales y gubernamentales en general han girado en torno a la misma incivilidad, reproduciendo la dinámica del enfrentamiento a través de diversas formas de represión, e incluso, exterminio, para tapar la cara grotesca de lo que es su propia sociedad.

Además, la tribalidad pone énfasis en una socialidad que privilegia el goce del instante presente más que la proyección de metas a conseguir. () sea, a las tribus contemporáneas no les preocupa el objetivo intangible por alcanzar a largo plazo, no les importa el proyecto económico, político o social por realizar, tampoco parecen tener una utopía social transformadora. Prefieren acceder al placer de estar juntos, a la intensidad del momento, al goce del mundo tal cual es.

Esa podría ser otra similitud con las aportaciones de la investigación de los nuevos movimientos sociales, las cuales apuntan que las reivindicaciones de éstos tienden a presenciarse asociadas a una serie de símbolos, creencias, valores y significados colectivos que tienen importancia para sus seguidores por dos razones: 1) están en el origen de los sentimientos de pertenencia a un grupo diferenciado y 2) están íntimamente relacionados con la imagen que los seguidores de estos movimientos tienen de sí mismos y con el sentido de su existencia individual (Laraña, 1999).

Precisamente, en la "imagen" socio-corporal desplegada en el ámbito de la calle y lo público radica otro de los puntos básicos que nos permite entender cómo se articulan ciertas identidades juveniles, pues en éstas se incluye un lenguaje y se plasma una visión de mundo y un sistema conceptual que ironiza las "verdades" que sostienen el ámbito de la cultura oficial hecha por los adultos (Nateras, 2002).

En el mismo sentido, los espacios de los que habla Feixa (1998) como otro aspecto central en torno a las culturas juveniles sirve también de referente analítico, al explicar la manera en que se utiliza el espacio urbano, no fijo ni circunscrito a una base territorial definida, sino desde su carácter expandido y con fuerte valor simbólico, como lo demuestra la pigmentación

urbana (*graffitis*, *placazos*, *tags*), que identifica a ciertas agrupaciones como las distintas *clicas*³ de una *mara*.

Pero hay otro tipo de espacio, que es el del cuerpo, o el cuerpo como espacio, como lo denomina Alfredo Nateras (2002), en el cual se plasma también la representación y puesta en escena de la propia identidad, a través de su decoración con tatuajes y perforaciones. Es un espacio de dramatización donde se lleva a cabo parte del *performance*, esos actos en el cuerpo y con el cuerpo que conllevan al goce, ya que el cuerpo es uno de los últimos reductos que les queda en el dominio de sí como expresión de individualidad y, a la vez, pertenencia.

La pertinencia de vertientes como el tribalismo y el nomadismo

Esta perspectiva es útil como alegoría para imaginar la creatividad que, frente a las disfuncionalidades de la sociedad moderna, puede adoptar cierta parte de la juventud a través del contacto y organización con otros. El arquetipo principal que actúa en las tribus posmodernas es el mito del "niño eterno", pues, los valores que paulatinamente van sustituyendo a los de la modernidad —eficiencia económica y prestigio social— hoy están más vinculados con la voluntad de gozar el momento presente, lo lúdico, dejando a un lado proyectos a futuro, sean personales o colectivos.

Más que valores hedonistas como los denominó Maffesoli, en el caso de las *maras* habría que matizar su presentación como seres activos, que no observan pasivamente y gozan de la naturaleza de una situación asignada, pues entran en combate y desafían en puntos clave a su cultura, aunque en su mayoría, esa acción sea destructiva.

Además, para Maffesoli, resulta bastante claro que las instituciones sociales funcionan sobre la base del comunitarismo: mediante la instauración de redes sociales como la influencia, la camaradería, la ayuda mutua. Es decir, en la vida social el individuo siempre recurre a redes sociales que ha podido construir, pues sólo ellas le ofrecen pertenencia social. No obstante los beneficios materiales, estas redes sociales no se fundan únicamente en el cálculo racional, sino también en una buena dosis de estados afectivos, de sentimientos y de emociones. El hecho de que un *marero* sólo sea tal a partir de su relación con lo otro y los otros permite una apertura de los sujetos sociales al mundo.

En el neotribalismo posmoderno el individuo se afirma a sí mismo a través de reivindicar su pertenencia a un grupo; así, a la frialdad del individualismo actual se contraponen el calor humano, la proximidad que conso-

³ Las *clicas*, como se anotó más arriba, son los subgrupos locales de una *mara* que operan territorialmente al estilo las "gangs" de Los Ángeles, California.

lida los estados afectivos y la fraternidad en medio de la lucha con el enemigo.

Sin embargo, precisamente una identidad colectiva tan consolidada en su interior como las *maras* en Centroamérica podría, con un ligero giro de sus objetivos y estrategias hacia el lado contrario, proporcionar tanto sentido de vida a las generaciones jóvenes en constante búsqueda, como oportunidades materiales de desarrollo a sus mismos integrantes.

Al respecto, de las generaciones de combatientes desmovilizados y desmoralizados, las sociedades centroamericanas podrían pasar a pandilleros activos en proyectos comunes de desarrollo colectivo y social, pues, aunque parezca utópico o quimérico, el ejemplo lo están dando ya algunas iniciativas de "calmados" como Homies Unidos, A. C. Es decir, asociaciones de pandilleros que no pierden su identidad colectiva como *maras*, pero dejan a un lado la violencia y las drogas como médulas de dicha identidad.

En tal sentido, la condición de cambio constante en una identidad deja abierta también la alternativa para hacer posible la conservación de aquellos rasgos benéficos de una pandilla como la solidaridad, unión y ludicidad, y trabajar en alejar otros rasgos autodestructivos ya mencionados.

Algunas ventajas metodológicas de la identidad colectiva

En cuanto a las distintas prácticas de investigación sobre acción colectiva más recurrentes consideramos que debido a que nuestra pregunta se refiere precisamente a la manera en que se construye un cierto tipo de identidad basado en dos variables específicas (violencia y transnacionalidad), el segundo tipo de investigación planteado por Melucci (1995) podría ser el más adecuado. Es decir, aquel que trata con las percepciones, representaciones y valores de los actores; pues, por un lado, nos preguntamos sobre las motivaciones de los participantes en una *mara* y, por el otro, pretendemos relacionar esas opiniones individuales y representaciones con algunas variables de corte estructural.

Además, debido a que la identidad colectiva es un proceso en constante construcción y no un objeto o situación de estudio dado, hemos tomado en cuenta que la investigación práctica en el tema de las *maras* debe cumplir por lo menos las tres condiciones que plantea Melucci: asumir que sus integrantes comprenden el significado de sus acciones, independientemente de las recompensas o intereses iniciales; reconocer que la relación investigador-actor debe ser sujeto mismo de observación, y aceptar que alguna práctica de investigación que requiere una intervención en un campo de un actor dado crea una situación artificial que debe ser explícitamente reconocida. Por lo tanto, tal práctica requiere un grado de autorreflexión y una capacidad de metacomunicación con respecto a la relación circular entre el observador y lo observado.

En cuanto a la relación y distancia que es pertinente establecer entre nuestro actor colectivo, sujeto de estudio, e investigador, consideramos la recomendación de Melucci respecto a que "el análisis requiere la distancia que nos permita asumir el punto de vista de la relación misma y metacomunicar acerca de los límites y las posibilidades por las cuales la acción es delimitada" (1995). Y en ese sentido, creemos conveniente utilizar su propuesta "contractual" de relación entre actor e investigador, contribuyendo en cada terreno pero sin mezclar los intereses de cada uno. Es decir, a través de una práctica de investigación en la que el investigador reúna información y el actor mejore su capacidad para actuar consciente y significativamente.

Bibliografía

- BRICEÑO-LEÓN, Roberto (compilador) (2002). *Violencia, sociedad y justicia en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO.
- CADENA ROA, Jorge (1991), "Notas para el estudio de los movimientos sociales y los conflictos en México", en Manuel CANTO CHAC y Víctor Gabriel MURO (coordinadores), *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*. Zamora, México, El Colegio de Michoacán.
- CANTO CHAC, Manuel y Víctor Gabriel MURO (coordinadores) (1991). *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*. Zamora, México, El Colegio de Michoacán.
- CASTILLO BERTHIER, Héctor (2004). "De las Bandas a las Tribus Urbanas", en *Revista Desacatos. Transgresiones*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), núm. 9.
- _____ (2002). "Pandillas, jóvenes y violencia", en *Revista Desacatos. Juventud, exclusión y violencia*. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), núm. 14.
- CENTRO INTERAMERICANO DE INVESTIGACIÓN Y DOCUMENTACIÓN SOBRE FORMACIÓN PROFESIONAL (CINTERFOR/OIT) (2004). *Construcción de la identidad juvenil, valores y problemas en la postmodernidad*. CINTERFOR/OIT. <<http://www.cinterfor.org.uy/public/spanish/region/ampro/cinterfor/temas/youth doc/not/libro47/i/index/htm>>. actualizado al 24 de noviembre.
- CISNEROS SOSA, Armando (2001). *Crítica de los movimientos sociales. Debate sobre la modernidad, la democracia y la igualdad social*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- CHIHU, Aquiles (coordinador) (2002). *Sociología de la identidad*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- COSTA, P. J. PÉREZ TORNERO y F. TROPEA (1996). *Tribus urbanas. El ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*. Barcelona/México/Buenos Aires. Paidós.
- DONAS BURAK, Solum (compilador) (2001). *Adolescencia y juventud en América Latina*. Cartago, Costa Rica. Libro Universitario Regional.

- EQUIPO DE REFLEXIÓN, INVESTIGACIÓN Y COMUNICACIÓN (ERIC) de Honduras, INSTITUTO DE ENCUESTAS Y SONDEO DE OPINIÓN (IDESO) de Nicaragua, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS Y SOCIALES (IDIES) de Guatemala e INSTITUTO UNIVERSITARIO DE OPINIÓN PÚBLICA (IUDOP) de El Salvador (2001). *Maras y pandillas en Centroamérica. Pandillas y capital social*. Managua, Universidad Centroamericana, vol. II.
- FEIXA, Carles (1998). *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*. México, SEP/Instituto Mexicano de la Juventud.
- FRANCO, Bolívar E. (2000). "Centroamérica y Panamá: movimientos sociales juveniles y proyecciones hacia el nuevo siglo. Elementos para el debate", en Sergio BALARDINI (compilador). *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo*. Buenos Aires, CLACSO.
- GARCÍA SALDAÑA, Parménides (1974). *En la ruta de la onda*. México, Diógenes.
- GIUGNI, Marco G. (2002). "Explaining Cross-national Similarities among Social Movements", en *Mobilization*, Smith & Johnston.
- HOPENHAY, Martín (1994). *Ni apocalípticos ni integrados: aventuras de la modernidad en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica.
- HUNT, Scott A., Robert D. BENFORD y David A. SNOW (1994). "Identity Fields: Framing Process and Social Movement Identities", en E. LARAÑA, H. JOHNSTON y J. R. GUSFIELD. *New Social Movements From Ideology to Identity*. Philadelphia, Temple University Press.
- LARAÑA, Enrique (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid, Alianza Editorial.
- MAFFESOLI, Michel (2002). *El tiempo de las tribus*. Madrid, Icaria.
- MARTÍ I PUIG, Salvador (2002). *La izquierda revolucionaria en Centroamérica: el FSLN desde su fundación a la revolución popular*. Barcelona, Instituto de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de Barcelona. <http://www.diba.es/icps/working_papers/docs/wp203.pdf>.
- MEDINA, Gabriel (compilador) (2000). *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. México, El Colegio de México.
- MELUCCI, Alberto (1995). "The process of Collective Identity", en H. JOHNSTON y B. KLADERMANS (editores). *Social Movements and Culture*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MULLER, Carol (1994). "Identidades colectivas y redes de conflictos: el origen de las movilizaciones de las mujeres en Estados Unidos 1960-1970", en E. LARAÑA y J. GUSFIELD (editores). *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- NATERAS, Alfredo (coordinador) (2002). *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa Miguel Ángel Porrúa.
- POLLETTA, Francesca y James M. JASPER (2001). "Collective Identity and Social Movements", en *Annual Review of Sociology*. California, USA, núm. 27.

- REYES, Fernando y Sergio SALINAS (2002). "Actores sociales: conciencia y modernidad", en *Artículos PolíticaNet*. España. Lycos España.
<<http://usuarios.lycos.es/politicaset/articulos/actoresoc.htm>>.
- SANTACRUZ, María y Alberto CONCHA (2001). *Barrio adentro. La solidaridad violenta de las pandillas*. San Salvador, Instituto Universitario de Opinión Pública.
- SCOUT, James C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, Editorial ERA.
- SMUTT, M. y J. MIRANDA (1998). *El fenómeno de las pandillas juveniles en El Salvador*. San Salvador, UNICEF/FLACSO.
- TOURAINÉ, Alain (1987). *El regreso del actor*. Buenos Aires, Eudeba.
- ____ (1995). *Producción de lo social*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM/IFAL.