

LAS EMOCIONES EN LA VIDA SOCIAL:  
MIRADAS SOCIOLÓGICAS



# LAS EMOCIONES EN LA VIDA SOCIAL: MIRADAS SOCIOLÓGICAS

MARINA ARIZA  
(COORDINADORA)



Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Sociales  
Ciudad de México, 2020

**Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas**

**Nombres:** Ariza, Marina, editor.

**Título:** Las emociones en la vida social : miradas sociológicas / Marina Ariza (coordinadora).

**Descripción:** Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2020.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2081096 | ISBN 9786073030427.

**Temas:** Emociones - Aspectos sociales. | Violencia - Aspectos sociales. | Mujeres - Crímenes contra - Aspectos sociales. | Percepción social.

**Clasificación:** LCC HM1111.E564 2020 | DDC 302—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito del legítimo titular de los derechos.

Primera edición: marzo de 2020

D.R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Sociales  
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias  
Cuidado de la edición: David Monroy Gómez  
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigós Suzán  
Formación de textos: Ignacio Cortés Santiago  
Ilustración de portada: Soucy de Pellerano, *Reminiscencia del Guernica de Picasso* (acrílico, 1998). Santo Domingo, República Dominicana.

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-3042-7

# Índice

Introducción. La apuesta por la inclusión de la dimensión emocional en la investigación social

7 *MARINA ARIZA*

## I. VIOLENCIAS SOCIALES, GÉNEROS Y EMOCIONES

Sobre el odio de género y la misoginia feminicida

35 *PERLA O. FRAGOSO LUGO*

Interacción ritual al calor de la rabia y la indignación.  
Experiencias de mujeres organizadas contra el feminicidio  
y por la legítima defensa

71 *DIANA ALEJANDRA SILVA LONDOÑO*

“Valer o no valer”. Poder y estatus en rituales de socialización  
en varones que se inyectan drogas en Hermosillo, Sonora

109 *ANGÉLICA OSPINA-ESCOBAR*

Lenguaje y emociones ocultas: testimonios de violencia  
y trauma

149 *GINA ZABLUDOVSKY KUPER*

## II. MIGRACIÓN, TRABAJO, AFECTIVIDAD Y EMOCIONES

- La dimensión afectiva en los procesos de retorno migratorio.  
El sinsabor del reencuentro familiar  
181 *YEIM CASTRO*
- Emociones colectivas y estrategias argumentativas  
ante la inmigración “ilegal” en los discursos de Donald Trump  
215 *MARINA ARIZA Y SILVIA GUTIÉRREZ*
- El trabajo como vínculo socioafectivo: empleadoras y  
trabajadoras domésticas inmigrantes en la Ciudad de México  
255 *TANIA CUÉLLAR GUTIÉRREZ*

## III. EMOCIONES Y SOCIABILIDAD

- La vergüenza desde una perspectiva relacional. La propuesta  
de Georg Simmel y sus rendimientos teórico-metodológicos  
293 *OLGA SABIDO RAMOS*
- Interacción sociodigital y emociones: el uso juvenil de los  
emojis  
325 *MARIANA RAMOS*
- 361 Conclusiones  
*MARINA ARIZA*
- 377 Sobre las autoras

# “Valer o no valer”. Poder y estatus en rituales de socialización en varones que se inyectan drogas de Hermosillo, Sonora\*

*Angélica Ospina-Escobar\*\**

## INTRODUCCIÓN

Durante el trabajo de campo desarrollado en el marco de mi tesis de doctorado,<sup>1</sup> las emociones, que no eran objeto de mi estudio, emergieron de manera contundente tanto en los relatos biográficos construidos a partir de entrevistas en profundidad, como en mis interacciones con los participantes en el estudio. Por un lado, en los relatos biográficos, la frustración, el enojo, la euforia, la humillación y el orgullo, entre otras emociones, acompañaban de manera recurrente las historias de los participantes en diferentes momentos de sus biografías. Por otro lado, tristeza, culpa, frustración, enojo, empatía y alegría eran parte integral de mi experiencia etnográfica alrededor de los espacios de compra-venta-uso de drogas, en la medida en que

\* Este texto es producto del trabajo colectivo del Seminario Interdisciplinario de Sociología de las Emociones, por lo que fue enriquecido por los comentarios de quienes participan en este espacio académico. En especial, la lectura atenta y las sugerencias de mi querida amiga y colega Karina Videgain Martínez fueron centrales para el desarrollo y la coherencia analítica de este documento.

\*\* Programa de Política de Drogas. Centro de Investigación y Docencia Económica (cide), Aguascalientes.

<sup>1</sup> La disertación doctoral buscaba comparar los perfiles sociodemográficos y de riesgo de personas que se inyectan drogas (PID) de Tijuana, Ciudad Juárez y Hermosillo.

compartía el día a día de la población de estudio y, con ello, sus dramas y victorias cotidianas. Sin embargo, aunque mis entrevistas y diarios de campo estaban plagados de emociones, carecía de herramientas técnicas y conceptuales que me permitieran convertirlas en dato útil para mi investigación, y no fueron incluidas dentro de la argumentación que construí para la disertación doctoral.

Fue gracias al Seminario Institucional de Sociología de las Emociones (SISE) que pude empezar a reflexionar conceptualmente sobre el lugar que ocupa la dimensión emocional en el campo de la investigación social sobre uso problemático de drogas,<sup>2</sup> haciéndose evidente que la formación de trayectorias de uso de drogas está acompañada de un registro socio-emocional que, junto con las características biográficas, históricas, sociales, institucionales, políticas y económicas, contribuye a la construcción de sentido de esas trayectorias particulares que estudio y que constituyen parte importante de las motivaciones de los participantes para usar o no usar drogas, en qué contextos particulares, y los argumentos que construyen en torno a su uso/no-uso.

El análisis socio-relacional de las emociones permite comprender la relación micro-macro a través de la cual van sedimentándose los procesos de acumulación de ventajas y desventajas a lo largo del curso de vida, así como las estrategias de resistencia, búsqueda de placer y dignidad que emprenden los sujetos ubicados en contextos de desigualdad y marginalidad en la estructura social. Los aportes de la sociología de las emociones aplicados al campo del uso problemático de drogas permiten, además, pensar en opciones terapéuticas que promuevan nuevos lugares de construcción del sí mismo, donde los sujetos tengan la oportunidad de narrar los traumas que han afrontado y las emociones que han silenciado en su proceso, reivindicando sus

<sup>2</sup> Aquellas dinámicas de consumo en las que los sujetos expresan que no pueden controlar su deseo de usar drogas y ello limita sus posibilidades de conseguir trabajo y tener apoyo social, en tanto que la mayor parte de su tiempo está destinado a usar drogas, conseguirlas y/o reponerse de sus efectos.

propias estrategias de gestión del placer y la posibilidad de restitución de sus *selves* desde una narrativa distinta a la del del "adicto", que profundiza en el estigma y la sensación de inadecuación del yo, con efectos fatales en el sujeto y sus vínculos.

Al ubicarme en la reflexión desde el campo de la sociología de las emociones, tomo conceptos de diferentes disciplinas, como ritual, *self*, identidades sociales, grupos de referencia, carreras de desviación y curso de vida, con miras a comprender los procesos a través de los cuales se forman las trayectorias de uso de drogas, los sentidos que tienen las dinámicas de uso intenso y los riesgos asociados con ellas para un grupo muy particular de usuarios, develando en el camino los mecanismos a través de los cuales se construyen esos sentidos, así como el efecto de la estigmatización y criminalización de esta práctica en los cursos de vida de estos sujetos particulares.

En particular, en este trabajo recurro a los desarrollos en torno a la teoría ritual para develar los mecanismos socioemocionales que facilitan que un grupo de varones desarrolle dependencia a patrones intensos de uso de drogas.

El uso problemático de drogas ha sido ampliamente analizado desde perspectivas psico-biológicas, centradas en los efectos nocivos de las sustancias psicoactivas y en las características individuales que favorecen el desarrollo de dependencia. La dependencia a las drogas es también conceptualizada desde el discurso de la inadecuación del yo (Bauman, 2001), donde el sujeto se construye como responsable de su "adicción" y de sus condiciones de vida por efecto de las decisiones que fue tomando a lo largo de su biografía, invisibilizando las características contextuales y estructurales en las cuales se desarrolla la "adicción".

Por otro lado, en la literatura sobre jóvenes es abundante la producción en torno al papel que juega el uso de drogas como consumo cultural y simbólico dentro de las denominadas subculturas

juveniles<sup>3</sup> y en las prácticas de jóvenes que participan en dinámicas violentas. En estas aproximaciones, aunque se recupera el carácter relacional y simbólico del uso de drogas, la dimensión emocional no ha sido tratada para comprender el papel que tiene esta práctica en la construcción de identidades individuales y sociales y en la construcción de sentido en torno a la práctica misma.

El aporte de este trabajo es resaltar desde una perspectiva estructural-relacional de la sociología de las emociones y, particularmente desde los desarrollos de Randall Collins (2004), los resortes emocionales que favorecen el desarrollo de la dependencia al uso de drogas en el marco de *interacciones ritualizadas* entre pares.

Retomo los planteamientos de Robert Merton (1938), para quien el comportamiento “desviado”, en este caso el uso problemático de drogas, es resultado de la tensión que produce en los sujetos que se ubican en lugares subalternos de la estructura de oportunidades<sup>4</sup> la internalización de un marco de referencia aspiracional que enfatiza el éxito monetario, el ascenso social y el consumo como ideales de bienestar, y las dificultades para lograr tales metas a través de las vías institucionales o de los modos socialmente legitimados.

Propongo que, en estos contextos de tensión estructural, el uso problemático de drogas puede responder, entre otros factores, no sólo a una situación de dependencia fisiológica a una o varias sustancias, sino que además deviene de la importancia que toma esta práctica social en el marco de unas *interacciones ritualizadas*<sup>5</sup> entre pares, en

<sup>3</sup> Definidas como “maneras en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional” (Feixa, 1998: 60).

<sup>4</sup> El concepto de estructura de oportunidades “designa la escala y distribución de condiciones que proveen varias probabilidades para que individuos y grupos actuantes alcancen resultados especificables” (Merton, 1995: 25).

<sup>5</sup> Interacciones que se organizan siguiendo pautas específicas de comportamiento entre los participantes, que marcan sentido de pertenencia entre quienes comparten la interacción y los diferencia frente a aquellos que no participan. El carácter repetido de los encuentros y la construcción de símbolos alrededor de ellos —que a su vez vehiculizan la construcción de sentidos en torno a prácticas específicas— permiten hablar de una interacción ritualizada que produce identidad y moralidad (Collins, 2004).

las cuales se construye socialmente el hábito corporal y cognitivo de usar drogas de manera intensa como una estrategia para pertenecer a grupos de pares, ganar *energía emocional*,<sup>6</sup> confianza en sí mismos y *estatus* en el interior del grupo de referencia/pertenencia (Collins, 2004), así como para lidiar con el contexto de exclusión social en el que viven los participantes del estudio.

El texto está organizado en cuatro partes. En la primera presento los referentes conceptuales que guían el análisis. En la segunda describo cómo accedí a los datos, operacionalizo el concepto de “interacción ritual” y narro la estrategia analítica empleada. En la tercera presento los resultados, describiendo las características del grupo de adscripción/pertenencia, las estrategias rituales de ingreso a ello y el uso ritualístico de drogas como símbolo de membresía. Concluyo con una reflexión sobre las oportunidades que ofrecen las teorías ritualistas de las emociones en el estudio del uso problemático de drogas.

#### TEORÍAS DE LA ACCIÓN RITUAL: PISTAS CONCEPTUALES PARA COMPRENDER EL USO PROBLEMÁTICO DE DROGAS EN UN GRUPO DE VARONES DE HERMOSILLO

En este apartado desarrollo el armazón conceptual que me permitirá interpretar los datos a la luz de la teoría de la interacción ritual de Randall Collins (2004). Parto de los conceptos de *estratificación situacional*, para enfatizar que la clase social marca las características de las expresiones y formas de agrupación juvenil, en tanto que enmarca una posición del sujeto en el espacio social basada en sus condiciones materiales y en su relación con sujetos ubicados en otras posiciones (Feixa, 1998).

<sup>6</sup> “Una sensación de confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción” (Collins, 2004: 73).

### *Estratificación situacional y emociones*

De acuerdo con Theodore Kemper (2006), el estatus<sup>7</sup> y el poder<sup>8</sup> son las dimensiones fundamentales que operan en cada interacción social. Ello supone no sólo que en cada relación los actores tienen una posición en términos de poder/estatus, sino que otorgar, reclamar y obtener estatus son parte central de la economía de las interacciones sociales cotidianas (Kemper, 2017). El *stock* de poder/estatus de un sujeto lo ubica en un lugar específico de la estructura de oportunidades, que a su vez limita o potencia su capacidad de acumular estatus en distintas situaciones de interacción.

Una dimensión del estatus es la *energía emocional*, la disposición del sujeto que le permite salir a buscar nuevas interacciones en las cuales ganar estatus y, con ello, más *energía emocional*. La biografía de la persona, entendida como una cadena de interacciones a través del tiempo, le enseña al sujeto qué tipo de encuentros le reditarán *energía emocional* y en cuáles tiene mayor probabilidad de ser drenado emocionalmente (Collins, 2004). En este proceso, el sujeto aprende también a identificar a quienes están igualmente posicionados en las interacciones cotidianas, personas que vienen a representar el *grupo de referencia*,<sup>9</sup> dentro del cual el sujeto se protege de experiencias de rechazo y humillación (Summers-Effler, 2002).

Complementando la idea de estratificación presente en Kemper, Jonathan Turner (2010) plantea que en cada dominio institucional

<sup>7</sup> Consiste en actos voluntarios de aprobación, deferencia, respeto, atención, apoyo, preocupación, simpatía y/o elogio. El otro a quien se le confiere estatus es sentido como alguien que lo merece o lo vale (Kemper, 2017: 6).

<sup>8</sup> Consiste en el ejercicio de la coacción de un actor para obtener la cantidad o el tipo de deferencia que cree merecer por parte de otro(s) y que no fue otorgada de manera voluntaria (Kemper, 2017: 7).

<sup>9</sup> Son aquellas colectividades que actúan entre sí de acuerdo con normas establecidas y frente a las cuales el sujeto trata de aproximar su comportamiento y valores, lo que supone algún conocimiento o imagen de las normas y los valores predominantes en el grupo (Merton, 2002). Siguiendo a Merton, no hay grupos de referencia en términos absolutos, sino que son relacionales y disposicionales, es decir, son relativos a individuos y circunstancias particulares.

se intercambia, además de recursos materiales, un valor simbólico como recompensa por acatar las normas sociales. El intercambio de este valor simbólico conforma las bases de la ideología que establece lo que está bien, lo que está mal, lo que es valioso y lo que no. Ganar recursos materiales y obtener el valor simbólico son mecanismos que están imbricados entre sí y se refuerzan mutuamente, redundando en el *stock* de poder y estatus del sujeto, al tiempo que limitan o potencializan su capacidad de acumular de nueva cuenta estatus y poder en nuevas situaciones de interacción.

Recibir estatus equivale a recibir un premio por cumplir las normas y expectativas sociales; ello implica experimentar emociones positivas<sup>10</sup> (orgullo, satisfacción, alegría, etcétera) y recargarse de *energía emocional*, lo que inviste al sujeto de seguridad y entusiasmo para presentarse en nuevos escenarios de interacción, enriqueciendo sus vínculos y los flujos afectivos que por ellos circulan (Kemper, 2017).

En contraste, perder estatus constituye un castigo por romper esas normas/expectativas sociales, lo que genera la aparición de emociones negativas (vergüenza, culpa, tristeza, etcétera), una mayor sensación de coacción y pérdida de *energía emocional*, lo que forma a su vez una espiral emocional que conlleva una mayor vivencia de emociones negativas (Kemper, 2017; Turner, 2010; Scheff, 2000). Esta espiral emocional facilita que la pérdida de energía emocional y las emociones negativas generadas en un dominio ante la dificultad para ganar recursos materiales y simbólicos no sólo reducen las posibilidades de obtener recursos en ese dominio, sino que minan la disposición del sujeto a buscar nuevos recursos emocionales, simbólicos y materiales en otros dominios, lo que a su vez incrementa la respuesta emocional negativa en un efecto cascada (Turner, 2010).

<sup>10</sup> La valencia de las emociones como positivas o negativas se relaciona con su efecto en favor o en contra del *self*. Las emociones negativas llevan a retrotraer al actor de su entorno social, debilitando su sociabilidad, inhibiendo sus vínculos sociales, mientras que las positivas ensalzan al actor, impulsándolo a participar en nuevas interacciones, alimentando sus vínculos (Ariza, 2016: 284).

Adicionalmente, las respuestas emocionales vinculadas con la pérdida/ganancia de recursos materiales y simbólicos, y de estatus y poder en interacciones que se repiten en el tiempo, conformando cadenas de interacciones, facilitan la internalización de creencias sobre sí mismo y los otros y criterios para evaluarse a sí mismo (y a los otros) que marcan cada dominio institucional, elementos que ayudan a la naturalización de su posición en la estructura social (Turner, 2010) y de las ideologías y normas sociales. Correlativamente, lo que las personas piensan de sí mismas provee un contexto de interacción que, a través de la repetición de encuentros y resultados emocionales, ayuda a moldear el comportamiento para que sea acorde a tales creencias (Merton, 1995; Goffman, 1971).

De este modo la *energía emocional* no sólo es situacional, sino también estructural, en tanto que la cadena de interacciones que se va construyendo a lo largo del curso de vida ofrece al sujeto un *stock* particular de *energía emocional* y de estatus, que expresan y a la vez conforman una dimensión de su posición social (Collins, 2004).

Aunque la posición social de origen marca el acceso a recursos materiales, simbólicos y emocionales, Collins (2004) llama la atención sobre la importancia de la estratificación situacional como mecanismo compensador —aunque episódico— de las condiciones de desigualdad estructural. La estratificación situacional es un dispositivo a través del cual ciertos grupos poblacionales excluidos y/o marginalizados se repositionan en el marco de situaciones específicas, para acceder a prestigio social mediante la construcción de rituales en los que crean sus propios símbolos de estatus y poder, y a la conformación de estilos de vida compartidos, identidades y rangos reconocidos, que les permiten mantener distancia con las relaciones macroestructurales que los ubican en desventaja.

Los rituales, al establecer formas reiteradas de encuentro e interacción, son para Collins (2004) el elemento definitorio de la estratificación situacional, en tanto que permiten generar una memoria emocional alternativa y, con ello, un sistema de creencias y una moralidad a través de los cuales los sujetos se proveen del capital

simbólico necesario para lidiar con las demandas de los encuentros sociales. El uso ritualístico de drogas en el interior de los grupos de referencia sería, en mi hipótesis, uno de los mecanismos de estratificación situacional al que apelan los participantes en este estudio, y es el tipo de interacción ritual en el que centro mi análisis.

### *Ritual y tipología ritual*

Los rituales, entendidos como mecanismo emocional de atención mutua, producen una experiencia única momentáneamente compartida, generando solidaridad y símbolos de pertenencia (Durkheim, 1993; Goffman, 1971; Collins, 2004). Se erigen como oportunidad especial para el otorgamiento/reclamo de estatus y de ganancia de *energía emocional* en el interior de los grupos de referencia (Kemper, 2011), a través del apego rutinario y formulista a unos modos particulares de presentarse, ser y sentir dentro del grupo y frente a aquellos que se definen como no-miembros (Goffman, 1971).

Copresencia, foco de atención y estado emocional compartidos y fronteras con quienes no comparten el ritual, son los elementos que, en su conjunto, formarán una experiencia poderosa de intersubjetividad, expresada en *energía emocional* individual y *efervescencia colectiva*<sup>11</sup> (Collins, 2004).

El aumento de *energía emocional* se expresa como confianza, euforia, fuerza, entusiasmo e iniciativa para continuar el curso de acción planteado por el grupo, facilitando entre los participantes su conformidad con las líneas de acción y sentir del grupo (Merton, 2002).

Por su parte, la *efervescencia colectiva* se expresa en el aumento del sentimiento de solidaridad del grupo y la creación de símbolos que condensan aquello que es sagrado para sus miembros y en torno a lo

<sup>11</sup> Entendida como un "sentimiento de experiencia compartida o condición de intersubjetividad intensificada, en el que el grupo se vuelve consciente de su colectividad, creando una consciencia colectiva que es más que la suma de sus partes" (Rossner y Meher, 2014: 9) (traducción propia).

cual se vinculan moralmente sus miembros, deificando la experiencia colectiva, convirtiéndose en marcador o emblema de la identidad grupal, reforzando las fronteras entre quienes pertenecen al grupo y quienes están fuera. Adicionalmente, a través de estos símbolos/emblemas se recrea en solitario la experiencia socioemocional del ritual, reactivando el sentido de pertenencia y el sistema de creencias y valores que vehiculiza el grupo. En esa medida, poseer un *stock* de símbolos compartidos allana el éxito del ritual, al concentrar *energía emocional*, que a su vez es potenciada en cada encuentro (Collins, 2004).

No todos los rituales tienen la misma capacidad de generar el mismo nivel de *energía emocional*. Erika Summers-Effler (2006) clasifica los rituales en formales e informales. Los primeros son vehiculizados a través de las instituciones sociales y favorecen la reproducción de la estructura social. Los rituales informales, por su parte, son instituidos por grupos sociales y permiten a los sujetos que ocupan posiciones subalternas y que se identifican a sí mismos en tal posición, reposicionarse, aunque sea situacionalmente, en la estructura social a través de la creación de sistemas de valores y creencias alternativos, desde donde construyen nuevas narrativas de sí mismos y de los otros, así como nuevos símbolos de estatus y poder.

Como los rituales informales no tienen una institución que los respalde, para ser efectivos requieren ser lo más “llamativos, activos y estentóreos” (Collins, 2004: 275) posible, y ello supone que sus participantes se comprometen a *performar* sus roles de tal manera: llamativa, activa y estentórea, para que la impresión emocional tenga un efecto duradero en su *reputación*, entendida como su identidad social, en su relato íntimo sobre sí mismos (Collins, 2004), así como en el sentimiento de solidaridad grupal.

Los rituales informales, en comparación con los formales, comparan mayor incertidumbre en torno a los resultados de la interacción, lo que genera un foco de atención más potente, mayor intensidad en la emoción compartida y niveles más altos de *energía emocional* individual, ya que, al no ser prácticas instituidas, los participantes

deben prestar cuidadosa atención al contexto cambiante para poder negociar la interacción que se desarrolla en apego al guión precargado del encuentro (Summers-Effler, 2006). Adicionalmente, estos rituales informales demandan mayor visibilidad frente a otros grupos, buscando con ello aumentar la solidaridad en su interior por medio de la confrontación con quienes no pertenecen.

Para este trabajo en particular, considero el uso colectivo de drogas como un ritual informal que es instituido a través de encuentros cotidianos en torno al grupo de referencia. En el contexto del encuentro reiterado y formulista del grupo, el uso de drogas se convierte en el emblema de membresía que condensa la memoria afectiva del encuentro y permite a estos sujetos particulares reposicionarse frente al estigma que portan por ser jóvenes pobres y por usar drogas a través de la adopción de unos valores y unos estilos de vida que entran en confrontación con los marcados por la sociedad convencional.

La hipótesis que desarrollo a continuación expresa que la experiencia socioemocional de placer y pertenencia, vivida por los participantes de este estudio a partir del uso ritualístico de drogas en el marco de la socialización en sus grupos de pares, no estuvo disponible por otros medios, lo que los llevó a querer repetir este tipo de encuentros, para fortalecer su pertenencia al grupo y consolidar su reputación. A través de la repetición de estas interacciones, en las que el uso colectivo de drogas fue central, éstas quedaron asociadas simbólicamente a experiencias de pertenencia, placer y estatus. La transmutación del estigma en emblema a través de los rituales de uso de drogas favoreció en estos sujetos la construcción de nuevos relatos y representaciones de sí mismos, así como nuevos canales y formas de participación en lo social que, sin minimizar los factores biológicos que generan las sustancias en el organismo, constituyeron las bases socioculturales del desarrollo de su dependencia a las drogas.

## ABORDAJE EMPÍRICO

La población del estudio son 13 varones que se han inyectado drogas ilegales al menos una vez en el mes previo a la entrevista, residentes en Hermosillo, Sonora. Por las características de la población, es un muestreo de casos críticos (Martínez Salgado, 2012) y, como tal, constituyen los usuarios más estigmatizados y vulnerabilizados del universo diverso de usuarios de drogas ilegales en México. Esta selección de casos extremos permite reconstruir retrospectivamente los mecanismos emocionales a través de los cuales se sedimentó la dependencia de las drogas en estos sujetos particulares.

Los datos que aquí se analizan fueron recogidos a través de un ejercicio etnográfico de observación participante en espacios de encuentro de personas que se inyectan drogas (PID) entre enero de 2010 y diciembre de 2014, en Hermosillo. Durante 2014 seleccioné los espacios de encuentro que mayor volumen de PID atraían, con la finalidad de profundizar en las prácticas de socialización y uso de drogas que favorecían la transmisión del VIH.

Los espacios seleccionados estaban ubicados cerca de lugares de compra-venta-uso de drogas al norte de la ciudad. El trabajo etnográfico consistió en realizar visitas semanales en jornadas de 10:00 a.m. a 7:00 p.m. El acceso a estos espacios era facilitado por PID con quienes se había establecido una relación previa. Estar en los lugares me permitió en su momento ver el movimiento alrededor de los espacios de compra-venta-uso de drogas y participar en conversaciones informales sobre la diversidad de temas que conforman la cotidianidad de los participantes. Esta presencia cotidiana contribuyó a conocer mejor las colonias y a otros actores sociales y comunitarios, con quienes también establecí conversaciones informales que fueron sistematizadas en diarios de campo y se integraron en el análisis.

Adicionalmente, entre agosto y diciembre de 2015 recogí 13 relatos biográficos entre los varones que cotidianamente habitaban los espacios seleccionados, usando una entrevista en profundidad basada en la frase “Cuéntame cómo ha sido tu historia con las drogas desde

que empezaste hasta ahora”, con lo que buscaba suscitar un relato libre en torno a las biografías individuales que permitiera reconstruir detalladamente las trayectorias de uso de drogas y su relación con otras trayectorias vitales, así como las dinámicas de compra-venta-uso de drogas.

Los participantes brindaron el consentimiento informado para ser entrevistados y audiograbados. Posteriormente, las entrevistas fueron transcritas para su análisis a través de la construcción de relatos biográficos (Bertaux, 1983).

Siguiendo a Susan E. Chase (2005), los relatos biográficos, más que hechos en sí, son interpretaciones actuales de experiencias pasadas, contadas en un contexto de tiempo y espacio específicos y mediadas por la relación entre quien cuenta la historia y quien la escucha.<sup>12</sup> El valor que tienen las narrativas en torno a las experiencias de uso de drogas reside en su capacidad para explicar esta práctica social desde el punto de vista del actor, recuperando los sentidos que éste construye frente a una investigadora que resultaba ajena a su realidad.

El objetivo de este análisis es describir los elementos ritualísticos que favorecen el desarrollo de la dependencia a patrones intensos de uso de drogas. Para ello, identifiqué en los relatos aquellas citas referidas a las situaciones de uso de drogas en el marco de la interacción con los grupos de referencia/pertenencia y el registro emocional asociado con dichas situaciones.

Para analizar el registro socioemocional de las entrevistas, volví a escuchar los audios e incluí en las transcripciones indicadores vocales de la experiencia emocional, siguiendo las guías propuestas por Thomas Scheff y Suzanne Retzinger (1991). Para cada situación ritual analicé el contexto biográfico del sujeto, los elementos del ritual y sus resultados (ver cuadro 1). La unidad de registro son las citas textuales de las entrevistas en que los sujetos narran los contextos de uso de drogas en el marco de la socialización en sus grupos de referencia.

<sup>12</sup> En mi caso, ser mujer, colombiana, activista en reducción de daños y no-usuaria de drogas inyectadas, marcó un lugar particular de interacción con los participantes.

Cuadro 1  
Operacionalización de las dimensiones analíticas

Dimensión analítica	Indicadores
Contexto	Momento biográfico del sujeto Características sociodemográficas y emocionales del momento biográfico Lugar de la interacción
Intensidad	Nivel de energía emocional Emoción personal suscitada Nivel de efervescencia emocional Emoción colectiva suscitada
Participación	Posición del sujeto en el grupo (centro-periferia) Diferencial de estatus entre los participantes Cambios en la posición de estatus-poder del actor ¿Quién ofrece/quita estatus? ¿Quién recibe/pierde estatus? ¿Cómo se expresa el apego a la moralidad del grupo?
Densidad	¿Qué proporción del tiempo pasa el sujeto en copresencia con el grupo? ¿Con quiénes otros socializa?
Diversidad	¿Quiénes son los participantes del ritual? ¿Son siempre los mismos?
Visibilidad	¿Confrontan con el afuera? Manejo del secreto
Resultados del ritual	Estándares de moralidad Reglas del sentir Expresiones de solidaridad Símbolos de membresía y estatus

Fuente: Elaboración propia con base en Collins (2004).

## RESULTADOS

### *Descripción de los participantes*

En términos generales, los participantes de este estudio son varones entre 21 y 50 años, provenientes de hogares pobres y que, en el momento de la entrevista, permanecían en la misma posición social de sus padres, ocupándose principalmente en oficios manuales de baja

calificación.<sup>13</sup> En cuanto a las trayectorias de uso de drogas, la edad promedio de la primera droga son los 12 años. Todos los participantes pasaron, en el lapso de un año o menos, del primer uso de drogas a la construcción del hábito, que se desarrolla entre los 13 y los 18 años, momento en el que experimentan con distintas drogas y se forman preferencias en términos del tipo de sustancias y sus contextos de uso que, en el caso particular de estos sujetos, deviene en la configuración de patrones problemáticos de uso. En todos los participantes la construcción del hábito de usar drogas se forma en el seno del grupo de referencia al que posteriormente se adscriben, el grupo de "los chilos".

### *"Los chilos" como espejo aspiracional del yo*

El grupo de referencia es un grupo conformado entre cuatro y 20 personas, la mayoría varones, aunque también hay presencia de mujeres, que se apropian del espacio público, un muro donde se pueden sentar o una banqueta, casi siempre en una esquina, cerca de una tienda o de un parque. Este espacio constituye el escenario de la interacción en términos *goffmanianos*, por lo que son lugares que ofrecen alta visibilidad frente a los otros jóvenes y vecinos de la colonia, en tanto topan con el ir y venir de la cotidianidad barrial. Esta visibilidad facilita que se constituyan en grupos de referencia para los participantes del estudio, pues observan que son similares a ellos (son jóvenes y vecinos), pero que están investidos de un estatus superior.

La cantidad de tiempo que se invierte en el grupo está en función de las características particulares del mismo, y de la cantidad y calidad de vínculos que los sujetos tienen en otros espacios afuera de la colonia y con otros grupos sociales. Entre menores sean los vínculos con otros grupos sociales, mayor será el tiempo que los participantes invierten en estos grupos específicos de la colonia. Asimismo, el día de la semana y las circunstancias, como la presencia de un operativo policial, son elementos que determinan la permanencia en el espacio

<sup>13</sup> Albañiles, vendedores informales, mecánicos, entre otros.

público. Permanencia que no es estática, en ocasiones involucra el tránsito por otros espacios, pero el punto de partida y llegada será siempre su esquina, su banqueta, su muro, es allí donde se planea a dónde desplazarse y con qué finalidad, y es allí donde se evalúa el resultado de la jornada. Es el espacio de cobijo y protección del grupo.

Aquí el centro era de nosotros, nadie podía entrar al centro de otra colonia, porque aquí nos la llevábamos nosotros [...]. Pero nosotros tampoco podíamos salir del barrio, una calle para allá era “La Loma”, otra pa’llá “La Ley 57” y otra era “La Polo”, y así, no podíamos salir de ese pedacito, cuando salíamos era pleito seguro (Aurelio, 32 años).

Las características de los grupos son heterogéneas. Unos grupos tienen mayor presencia de miembros que son jóvenes escolarizados, quienes salen juntos de la escuela porque se acaban las clases o porque no entran a ellas. En estas circunstancias, el grupo se configura a modo de extensión del espacio escolar, donde se interactúa con otras personas que no pertenecen a la institución, jóvenes o adultos, en la mayoría de los casos vecinos de la colonia con quienes comparten problemáticas similares. Otros grupos están conformados por jóvenes que ya han abandonado la escuela y se insertan de manera intermitente en el mercado laboral, por lo que cuentan con menos recursos para participar en interacciones por fuera de este espacio de adscripción. Otros grupos se caracterizan por su mayor vinculación con actividades delictivas; en estos casos, los participantes pasan la mayor parte de su tiempo en los espacios de encuentro del grupo, a través de lo cual no sólo adquieren pertenencia e identidad, sino también acceso a estrategias de sobrevivencia.

La teatralidad y el tipo de rituales en las interacciones del grupo están en función de sus características, las cuales se definen, entre otras cosas, por el nivel de exclusión que viven los participantes tanto en el espacio social de la colonia como en la ciudad, pues son los mecanismos a través de los cuales estos sujetos se reposicionan en dicho espacio social. De esta manera, siguiendo a Goffman (1971), las formas

específicas de habitar el espacio público y las características *performáticas* del encuentro tienen un sentido en relación con el orden social e institucional en el que se insertan los participantes, en general un orden que excluye a estos sujetos por su condición de edad y de clase.

La precariedad económica, junto con los niveles de peligrosidad y violencia que se vivían en las colonias y las experiencias de violencia en el interior de las familias, fueron elementos comunes en los relatos que fueron perfilando el deseo de pertenencia de los participantes a estos grupos donde el uso de drogas tomaba centralidad en los encuentros. A lo largo de sus biografías, estos sujetos acumularon situaciones que drenaron de manera sistemática su *energía emocional*; es en la pubertad cuando los grupos descritos aparecen como nuevos escenarios potenciales de interacción en los cuales los participantes pueden transformar su posición de subordinación para ser parte del halo protector y vinculante del grupo, que llena de sentido un espacio social árido y hostil.

Yo no quería ser cholo, nunca se me dio eso de andar de cholo, pero como que sí quería pertenecer a un grupo, porque... para sentirme así como protegido, ¿no?, porque te tumbaban [robaban] en todas partes... Te decían: "Hey, tú, ven para acá la cachucha, los tenis", cualquier cosa que se podía tumbar [robar], entonces... Este.... Ehhh... primero cuando aquí [...] donde está el mercado, ahí estaban unas muchachas que también iban a la escuela y me saludaron y me empecé a juntar ahí y se juntaban unos muchachos que vivían en la colonia de allá, y empecé a camariar [socializar] ahí con los cholos (señor X, 35 años).

La repetición del encuentro en el mismo lugar, a la misma hora y con los mismos participantes, son los ingredientes que permiten que este encuentro cotidiano adquiera un carácter ritual, a través del cual se forma un tipo de sujeto social particular (Collins, 2004), en este caso, ser hombre en apego a los valores que ensalzan la masculinidad

hegemónica<sup>14</sup> y dentro de ese universo, ser *cholo*, o *tagger*, como ellos mismos se nombran. El encuentro ritualizado se instaure como un hábito que marca un momento del día, momento que se conforma a modo de paréntesis entre los espacios dominados por el mundo institucional-adulto. El grupo es el espacio donde “pueden ser” protagonistas y acceder a estatus y poder, a través de la portación de unos símbolos que condensan su sistema particular de creencias y valores.

Ellos [el grupo de referencia] siempre estaban ahí. Cuando mi amá me mandaba por las tortillas, cuando salía con mi apá para la escuela, ahí estaban, cuando mi apá me llevaba a entrenar, siempre, siempre bien chilos, divertidos, y yo siempre en chinga [...]. Yo tenía una rutina muy estricta<sup>15</sup>, en cambio veía que ellos [los cholos] tenían otra vida, más divertida, y yo quería vivir eso, por eso más que nada me empezaron a llamar la atención los cholos [...] (Charly, 35 años).

La risa colectiva y estentórea, la solidaridad que se exhibe al exterior y una actitud contestaria frente al mundo adulto que sanciona esas maneras de estar en el espacio público y de ser joven<sup>16</sup> son el guión de la interacción o *facework* y son, al mismo tiempo, la experiencia emocional del grupo que captura la atención de los aspirantes a miembros. El anhelo de pertenencia se sedimenta en la búsqueda de esta experiencia emocional que exhibe el grupo, no sólo en sus prácticas particulares de sociabilidad.

<sup>14</sup> Aquellas características asociadas con ser hombre que se imponen a modo de norma de conducta y que se generalizan para todos los hombres bajo la forma de modelo de referencia y que tienen como atributo central la heterosexualidad (Connell, 2003).

<sup>15</sup> A los nueve años era ya boxeador profesional, su papá lo entrenaba y participó, según su relato, en 50 peleas nacionales representando al estado de Sonora. Su rutina consistía en ir a correr a un cerro cercano antes de ir a la escuela primaria en la mañana y a la salida, ir al gimnasio a entrenar hasta las siete u ocho de la noche, cuando llegaba a casa a hacer la tarea para el siguiente día, lo que no le daba oportunidad de jugar ni socializar con otros niños de su edad.

<sup>16</sup> A través de la adopción de unas estéticas particulares, que resaltan simbólicamente la pertenencia y a través de las cuales se disputan el poder y el prestigio en el espacio social de la colonia (Nateras, 2016).

*"Afuera tú no existes, sólo adentro": estrategias de ingreso al grupo*

La membresía es un atributo que se gana a través de un proceso de acercamiento al grupo, en el cual el sujeto primero entra en contacto con los miembros para después demostrar que tiene las habilidades y disposiciones para ser parte. Al ser un ritual informal, cada encuentro es un momento de ratificación donde las membresías son puestas a prueba y, por tanto, se espera apego irrestricto al guión de la interacción, a las creencias y reglas de sentir del grupo<sup>17</sup> (Hochschild, 1983).

En los grupos vinculados con prácticas delictivas, el ingreso está marcado por el ejercicio del poder de quienes ocupan lugares centrales en las interacciones y por el sometimiento de los aspirantes a miembros. Esta posición de centralidad en el grupo viene dada principalmente por la capacidad para someter a otros a través del uso de la violencia y por la trayectoria criminal de los miembros. Estas características se portan en la piel a modo de emblemas de pertenencia, a través de cicatrices de los enfrentamientos con grupos rivales o con la policía, o a través de tatuajes que cuentan las experiencias carcelarias, las pérdidas de un ser querido, la pertenencia al barrio, y que exhiben el alto nivel de compromiso y lealtad de estos individuos para con el grupo.

Había rangos, acá, ¿si me entiendes?... Había quienes podían hacer que se moviera la masa y había quienes no podían, había alfas pues [...]. Pero eso no se tenía, se ganaba, en base a todo, había muchas cosas, o sea, había guerra y te ponían misiones para cumplir y tenías que someterte porque

<sup>17</sup> Las reglas del sentir son normas que prescriben lo que uno debe sentir en diversas circunstancias y especifican cuáles son las emociones apropiadas o inapropiadas, su intensidad en cada situación particular y el rol a desempeñar en consecuencia (Hochschild, 1983). Adicionalmente están las reglas de expresión del sentir, que guían las muestras de emoción en la interacción. Entre los valores compartidos del grupo están la reciprocidad, ser rebelde, "no rajarse", estar dispuesto a usar la violencia y a defender al grupo. Entre las reglas del sentir están ser "recio", no dejarse de nadie, no temerle a nada ni a nadie.

si no, hasta te podían matar o no daban el tiro por ti cuando necesitabas y pues igual te morías... (Aurelio, 32 años).

Tener un familiar miembro del grupo es un recurso que facilita un ingreso más fluido, especialmente en grupos de carácter delictivo. En estos casos, el ingreso es favorecido porque el miembro del grupo opera como garantía de que el aspirante cumple con el perfil requerido y que es “confiable”, dispuesto a acatar las reglas y disposiciones del grupo. El bien simbólico —en términos de Turner (2010)— que se intercambia al permitir el ingreso es la confianza. Si el colectivo funciona a modo de una familia alternativa, ser familiar consanguíneo es un atributo que permite extender el privilegio de la membresía, al menos como posibilidad. En estos casos, la presencia del aspirante no irrumpe en la dinámica del encuentro, el aspirante no confronta, antes bien, debe encontrar la manera de fluir con las pautas de interacción que marca el grupo. El mayor estatus del familiar dentro del grupo facilita el ingreso del aspirante, que sin embargo nunca es eximido de pasar las pruebas que el grupo establece para ratificar la membresía.

Aquí en el barrio fui conociendo a los malandros que se la pasaban en la calle y me empecé a sentar con ellos. Ellos conocían a mi jefe [papá], y por eso me dejaban estar ahí, porque mi jefe les tiraba jales [trabajos ilegales] y... en parte también porque le tenían miedo (Vicente, 27 años).

Un segundo mecanismo de acceso al grupo en aquellos caracterizados por su vinculación con prácticas delictivas es la confrontación. En esta situación, los sujetos deben demostrar su capacidad para ejercer la violencia, habilidad altamente valorada en el interior del grupo y uno de los bienes simbólicos que se intercambian.

Yo llegué a controlar, yo llegué a la colonia pegándome tiros [retando a los golpes a los miembros del grupo] y me decían: “¿Y tú de qué barrio eres?” Y yo: “De aquí mismo, ya te he visto y sabes qué, túmbate o túmbame lo que me vas a quitar”. Empecé a enfrentarlos, a pelearme. Yo entraba picudo,

los enfrentaba y los verbeaba [les exponía un discurso sobre por qué debía pertenecer]. “Estás bien morro” [niño], me decían, “tumbate el rollo”. Y yo les contestaba: “A ti qué te importa, es mi vida”. Y empezarme así, a enaltecerme ante ellos, buscando que me aceptaran [...]. Muchas veces me corrían, me daban de patadas para que me fuera [...], pero me quedaba ahí, yo me aferraba [...] los empezaba a amenazar (Pinky, 35 años).

En este caso, al no contar con una persona que facilite el ingreso, es el individuo, en solitario, quien se presenta frente al grupo y se disputa su ingreso enalteciendo, a través de sí mismo, los valores de la pandilla. Al ser una presencia que irrumpe en la cotidianidad del grupo, eleva el nivel de *energía emocional*, pues el grupo en tanto unidad está siendo retado y como unidad responde al aspirante para recuperar el flujo normal de la interacción (Goffman, 1971). En ese sentido, responder efectivamente al reto eleva el orgullo de la pertenencia entre los miembros, quienes buscan ridiculizar al aspirante, devaluarlo y con ello revalidar el estatus que brinda la membresía. En los relatos, la desvalorización del aspirante pasa por resaltar que es muy menor, que no tiene los atributos físicos para ejercer la violencia (por ejemplo, que es muy delgado y chiquito), o por someterlo físicamente. Este ritual de confrontación se puede repetir tantas veces como el aspirante esté dispuesto a ponerse a prueba, hasta que “los alfas” autoricen al aspirante a cohabitar el espacio.

En otras circunstancias, es un amigo quien operó como mediador entre el aspirante y el grupo, facilitando su acceso. Este acceso mediado al grupo facilitó el intercambio de nodos de confianza y solidaridad, donde se trataba de comprobar la pertenencia a un universo compartido de sentidos e intereses comunes, poseer los marcadores de estos estilos de vida (tatuajes, ropa, música que escuchan, tener patineta o saber grafitear o tatuar) favorece el ingreso. En este caso, el bien simbólico que se intercambia nuevamente es la confianza.

Los que eran de ese grupo se la llevaban grafiteando. Como muchos vivían en el otro lado [Estados Unidos] y se vinieron para acá, traían la

onda del otro lado. Entonces, hacían muy buenas rayas [grafitis] aquí, se aventaban muy buenos murales [...]. También patinaban muy bien, traían sus estilos, sus técnicas bien acá, y eso hacía que los demás los admiraran (señor X, 35 años).

Una vez introducido al grupo, el foco de atención se centrará intencionalmente en el aspirante en algún momento de la interacción, y es el momento que éste debe aprovechar para demostrar que efectivamente posee alguna característica personal que resulta atractiva para el grupo. En este caso, la membresía se expresa en una invitación a participar en un próximo encuentro.

Hubo una fiesta de ellos [del grupo al que quería entrar]. Entonces I... me dijo que fuéramos, que también iba su primo que venía del otro lado y los conocía. Y sí, fuimos para allá y entonces empezamos a pistear [tomar alcohol], pues ya pisteadón [bajo los efectos del alcohol] y mareadón, empecé a cotorrear [bromear] con ellos y me la llevé bien con ellos y empecé a guacarear [vomitar], y me empezaron a sacar la cura [burlarse de él] y les caí bien y entonces me dijeron que le cayera al otro día y me sentí acá como aceptado (señor X, 35 años).

En todos los casos, la presencia del aspirante exalta la solidaridad de los miembros, llevándolos a una escenificación más fuerte de sus diferencias con él, lo que precisa de mayor espectacularidad en la actuación de aquél. El ritual finaliza con la expulsión del aspirante o con la invitación a volver a participar en un encuentro o con una prueba a ser cumplida que ratificará la membresía.

### *Ser parte*

Una vez ganado el derecho a participar del espacio de sociabilidad del grupo, el sujeto debe demostrar que comparte la moralidad del grupo, el apego a sus reglas del sentir (Hochschild, 1983). Para unos grupos, ello supone compartir el uso de drogas; para otros, supone pasar primero una prueba que, si es superada exitosamente por el aspirante, será sellada con el uso colectivo de drogas.

Los rituales de membresía en los grupos vinculados con prácticas delictivas son rituales de poder, al estar centrados en el cumplimiento de misiones impuestas por los "alfas" del grupo. En estas misiones, el aspirante participa en una o varias actividades delictivas y asume enteramente la responsabilidad de ellas en caso de ser aprehendido por las autoridades. Ello supone un doble juego: por un lado, mostrar valor y arrojo para realizar "las misiones"; por otro, mostrar deferencia a las jerarquías del grupo (Scheff, 2000), sacrificando su libertad para evitar que los "alfa" sean aprehendidos. Desobedecer las órdenes de los poderosos dentro del grupo es una traición, pagada con la muerte o el exilio del barrio.

Como yo me daba de que era macizo, o sea, que no me le corría a nada y que paraba bola por los grandes [...], o sea, que robaban y en caso de que tronaran, así se dice, en caso de que los agarraran, yo era el que me echaba la culpa [...], por eso me tenían ahí (Charly, 35 años).

En estos grupos vinculados con prácticas delictivas, la alta densidad de los rituales de poder, junto con su marcada visibilidad frente a los no-miembros y la intensidad del miedo<sup>18</sup> como modo de control social ejercido desde las posiciones de poder en el interior del grupo, y la ira hacia los no-miembros, como emoción encubridora del miedo, son mecanismos que facilitan la dedicación y voluntad al sacrificio que exige el apego a las normas del grupo (Kemper, 2011). Sin embargo, Scheff

<sup>18</sup> De perder estatus, de ser expulsado del grupo, de morir en la misión.

(2003) plantea que estos rituales de poder, más que solidaridad, crean pseudo-vínculos, pues las necesidades emocionales de los sujetos no son satisfechas y, sin embargo, aceptan las reglas del grupo porque estas relaciones se sienten mejor que el aislamiento. En ese sentido, añade el autor, más que una sintonía que equilibre las necesidades del individuo con las del grupo, estos pseudo-vínculos proveen sólo la semblanza de comunidad, y por ello el vínculo está siempre en disputa y los sujetos están también siempre a prueba, misión tras misión, con lo cual se gana centralidad en el grupo, pero también se va minando la posibilidad de construir nuevos vínculos en escenarios distintos de interacción.

Para todos los participantes, el ingreso al grupo de referencia fue el momento de su iniciación en el uso de drogas, y aunque inicialmente todos compartían con la sociedad convencional los estereotipos negativos frente a las personas que usan drogas y la creencia de que dichas sustancias “son malas”, el deseo de pertenencia les permitió superar estos estereotipos y creencias.

Lo pensé mucho [la decisión de usar/no usar drogas] acá, en serio, y me daba miedo, pero tampoco les quería decir que no porque si les decía que no, iban a decir que qué marica y a lo mejor no me aceptaban en el grupo este, ¿sí me entiendes?, entonces dije que sí (señor X, 35 años).

Una hipótesis que surge de los datos es que quizás los sujetos que tenían acceso a otros mecanismos de obtención de estatus y a otros grupos de referencia, al ser presionados por los grupos que aquí describo a usar drogas como moneda de intercambio para acceder a la membresía, claudicaron, de modo que sólo aquellos con menores oportunidades de adscripción y pertenencia y con mayor deprivación de estatus fueron quienes cumplieron con el imperativo colectivo de usar drogas aun a pesar de sí mismos, pues en ellos, estos grupos particulares aparecen en sus biografías como el único vehículo de restitución de su *self*. La mayor deprivación de estatus vivida por estos sujetos durante su infancia y la vivencia de un profundo sentimiento

de vergüenza no reconocida, en los términos de Scheff (2000), junto con la ausencia de espacios y alternativas para reconocer abiertamente la herida original que desencadenó su resentimiento y repararla, los atrapan en una trampa emocional de vergüenza-ira, conformando pautas de interacción fundadas en la hostilidad y la alienación (2000), que se expresan en dinámicas más autodestructivas de uso de drogas y de ejercicio de la violencia como emblemas de la pertenencia al grupo, que se refuerzan mutuamente.

Como crecí en el ambiente cuando recién empezó lo de las pandillas, cuando ya empecé a salir más a la calle, ahí fue que yo sentí “de aquí soy”, aquí puedo aplacar mi hiperactividad y hacer lo que se me pegue la gana y yo puedo pasarme de lanza con los que me habían hecho daño.<sup>19</sup> Ahí me sentí aceptado por ese grupo de personas, porque sentí que ahí sí valía (Pinky, 35 años).

En nuestra hipótesis, el uso ritualístico de drogas en el interior de estos grupos particulares de referencia permite develar los mecanismos a través de los cuales se sella en los participantes del estudio la asociación entre uso de drogas y pertenencia, estatus y placer, elemento fundamental para comprender el desarrollo de la dependencia a las sustancias desde una perspectiva sociológica, más allá de las características farmacológicas de éstas.

#### EL “ALUCÍN COLECTIVO”. EXPERIENCIAS RITUALES DE USO DE DROGAS

Los datos recogidos tanto en los relatos biográficos como en los diarios de campo dan cuenta de tres momentos que conforman el ritual colectivo de uso de drogas: la preparación, el uso y el cierre del encuentro.

<sup>19</sup> Cuando era niño, su hermano, sus primos y los amigos de su hermano, todos mayores, lo sometían a diversas situaciones de humillación, en las que se burlaban de él y/o lo golpeaban colectivamente. En una ocasión le hicieron cosquillas hasta que se orinó, lo que resultó extremadamente humillante para el narrador; en sus palabras, fueron situaciones que lo fueron llenando de resentimiento.

### *Buscando pista*

La preparación del encuentro supone el aprovisionamiento de las sustancias que se van a usar y escoger el lugar para hacerlo. Ambas actividades elevan de manera progresiva el nivel de *energía emocional* en el grupo y contribuyen a focalizar la atención mutua en la actividad por venir, generando una excitación ante la expectativa del uso de drogas, que va aumentando a medida que la práctica se torna más cercana.

### *El dispositivo de aprovisionamiento colectivo*

A diferencia de otros espacios, donde cada uno debe llevar “lo suyo”, en los grupos de adscripción/pertenencia de los participantes, las drogas están siempre allí, son un bien que circula, porque se coopera para comprarlas o porque alguien las comparte, bajo la regla de la reciprocidad, esperando que, en otro momento, cuando no tenga, otros miembros del grupo le provean. Esta *comunalidad*<sup>20</sup> de las drogas constituye una de las bases de la interacción social en el interior del grupo, refrenda la experiencia de solidaridad y pertenencia, y permite diferenciar las experiencias vividas por fuera del grupo. Afuera del grupo reinan la individualidad, la presión y la exclusión por no tener lo necesario; dentro del grupo todo es de todos y nadie es señalado ni excluido por no tener.

Haz de cuenta que decíamos “sobres”, poníamos de a peso o lo que tuviéramos y va, se cooperaba para comprar un litro de resistol o un tubo de mota y ya con eso siempre alcanzaba para todos (Pelón, 23 años).

<sup>20</sup> Uso el concepto de comunalidad para subrayar el carácter de resistencia y solidaridad que se crea en estos espacios subalternos y que tiene ver con una actitud hacia lo colectivo y la importancia del intercambio, que subraya lo opuesto al individualismo y la propiedad privada.

Asegurar el aprovisionamiento de drogas requiere que alguien del grupo las venda o sea cercano a un vendedor; ello garantiza la presencia de las sustancias siempre que se requieran. Cuando el vendedor es parte del grupo, adquiere centralidad y estatus en las interacciones, pues es el "mago", quien trae la "magia" al encuentro. Cumplir este rol implica pasar gran cantidad de tiempo en el espacio de encuentro del grupo; es quien llega primero y quien se va al último. Tiene el poder de negar las drogas, de hacer préstamos y concesiones, de exponer a aquellos que están en deuda; es quien invita a jornadas de "atracones de drogas". Por todas estas características, casi siempre es alguien mayor, que ya está fuera de la escuela y que tiene vínculos con actores de fuera de la colonia, a través de los cuales se aprovisiona de las sustancias. Estos atributos refuerzan su estatus dentro del grupo.

Dentro de los grupos vinculados con prácticas delictivas, vender drogas es una tarea que requiere haber pasado por pruebas de membresía y lealtad. La venta de drogas proporciona, además del estatus, el acceso a dinero y a armas, y ello a su vez facilita el acceso a mujeres. Todos estos elementos en su conjunto se refuerzan mutuamente, promoviendo el ascenso de estatus en cada nuevo encuentro.

Sin embargo, usar drogas y venderlas es una posición riesgosa, pues siempre está la posibilidad de consumirse el "entable", adquirir deudas que no puede cubrir, o de ser robado. Estas situaciones generan una pérdida estrepitosa de estatus, pues los sujetos pierden su respetabilidad en el grupo, y al quedarse sin las drogas, que son su estrategia de sobrevivencia, en la mayoría de los casos *fondean*.<sup>21</sup>

En otros casos, algunos miembros llegan con sus drogas al grupo y comparten con los otros, lo que genera un aumento de estatus que se expresa en la mayor centralidad que adquieren estos personajes en las interacciones del grupo. Por ejemplo, son quienes preparan las

<sup>21</sup> El *fondeo* es una categoría que los mismos sujetos utilizan para denotar un momento en la trayectoria en el que están "tocando fondo" debido a su nivel de dependencia de las sustancias y las dificultades que enfrentan para conseguirlas.

drogas y las usan primero; son a quienes la mayoría ven con estima, por su generosidad; son a quienes protegen en caso de una riña o un encuentro con la policía.

### *La pista de vuelo*

Conseguir el lugar donde usar las drogas es casi tan importante como provisionarse de ellas. La selección del lugar depende del manejo del secreto en relación con esta práctica. Se oculta lo que resulta inmoral y amenaza los vínculos sociales (Simmel, 2010). En esa medida, el secreto es una estrategia de protección del *self* a través de la preservación de los vínculos que resultan valiosos para el sujeto. El número de contactos que se tenga con la sociedad convencional (Becker, 2009), la centralidad que tome el grupo de adscripción/pertenencia como fuente de estatus y *energía emocional* para el narrador y el nivel de estigma asociado con el uso de ciertas drogas, son elementos que se vinculan con la elección del lugar donde consumir.

Aquellos grupos en que los participantes tenían mayor cantidad de vínculos con el mundo institucional (escuela y/o trabajo) y mayor acceso a fuentes de *energía emocional* y estatus distintas a las del grupo de adscripción/pertenencia, tendían con mayor frecuencia a planear el uso colectivo de drogas en espacios ocultos a los que sólo ellos tenían acceso, evitando las miradas de personas no-usuarias, familiares, vecinos y de la policía. En estos casos, el carácter secreto del uso de drogas se convierte en un elemento adicional de solidaridad, alimentado por los valores de la reciprocidad y la confianza que exige el mantenimiento del secreto hacia los no-miembros, que permite compartir una información que es exclusiva del grupo y que opera como diferenciador entre el afuera y el adentro (Simmel, 2010). Asimismo, la manera de nombrar el lugar de encuentro permite diferenciar al que pertenece y al que no, operando como un código secreto en el interior del grupo.

Éramos como 15 los que nos juntábamos, comprábamos de dos a cuatro litros [de inhalables] y nos metíamos a las alcantarillas... Nos metíamos por allá por los M. [nombre de la colonia], por allá hay unas entradas a los túneles, les decíamos nosotros, pero entras y es oscuro [...]. Está peligroso, te puedes perder ahí, son muchos los túneles y está súper oscuro, nada más se ve luz donde hay rejillas [...]. Sólo nosotros sabíamos de ese lugar (señor X, 35 años).

En los grupos caracterizados por sus actividades delictivas, con menor presencia de miembros vinculados a familia, escuela, trabajo e/o iglesia y/o con menor acceso a estatus a través de espacios de interacción distintos al grupo de referencia/adscripción, era más frecuente el uso de drogas en espacios visibles de encuentro. En estos grupos, el uso público de sustancias ilegales era parte de la teatralidad con la que confrontaban el mundo convencional.

Nosotros loqueábamos ahí mero en la esquina, nos valía madres [...]. Eso era ser parte de la pandilla y todos queríamos ser parte de la pandilla porque era parte de... era como algo moderno, como algo acá... como algo padre, era un tipo de vida, era como el símbolo de que soy un adicto y qué, hazle como quieras (Aurelio, 32 años).

En este caso, el uso colectivo y público de sustancias ilegales realza la solidaridad, al adicionar un elemento más de ruptura con la sociedad convencional. Usar drogas en colectivo protege al individuo de la potencial vergüenza<sup>22</sup> que generaría romper una norma social y el grupo se erige como un escudo emocional que resguarda del estigma y del rechazo social. En este contexto, el uso ritualizado y público de drogas con el grupo de adscripción/pertenencia convierte a las sustancias

<sup>22</sup> De acuerdo con Simmel, la vergüenza sólo emerge en situaciones en que están presentes representaciones normalizadoras de sí mismo y donde el sujeto goza de autonomía, responsabilidad e individualidad, elementos ausentes en el momento de estar en grupo (Soto, 2018).

en símbolo de rebeldía, facilitando la configuración de un sistema de creencias y moralidad alternativas que reivindicán esta práctica transformándola en emblema identitario.

### *El viaje*

A través de la experiencia colectiva de uso de drogas —desde marihuana hasta heroína— se aprende el placer de usarlas, aun cuando las primeras experiencias resulten displacenteras. En apego a las reglas del sentir del grupo, el displacer de la experiencia no se reconoce ni se comunica; en cambio, se busca racionalizarlo y repetir la experiencia hasta “agarrarle sabor”.

Estábamos bien alegres en la posada, se sentía bien chilo el ambiente y se me antojó [...]. Fumé marihuana y para ser la primera vez fumé mucho. Entrando a la escuela me iba a caer [...]. Estaba muy chamaco, no aguantaba la dosis [...], no me imaginaba que me iba a poner tan así [...]. No me gustó, pero ya como le iba poniendo más, le iba agarrando el sabor (Rayas, 22 años).

El uso colectivo de drogas amplifica la intensidad del encuentro; con ellas queda asociada la experiencia de la pertenencia, condensando la memoria afectiva de sus encuentros y el apego a los valores del grupo. Es por ello que diferentes tipos de grupos les atribuyen efectos distintos a las mismas sustancias. Citando a Collins (2004), las sustancias que se ingieren son experimentadas en una variedad de formas dependiendo del proceso ritual del que forman parte. En ese sentido, el aprendizaje de los efectos que las distintas drogas generan está en función de las experiencias emocionales que favorecen la membresía y son reforzadas por los rituales de interacción que instituyen el sistema de creencias y la moralidad del grupo; por ello, cada droga tiene un ritual particular de uso.

### *Andar pingo*

El principal efecto de las pastillas psicotrópicas<sup>23</sup> es anestesiar los estados emocionales de depresión, miedo y ansiedad. Las pastillas, aunque se obtienen en el grupo, se ingieren individualmente, por lo que el ritual colectivo de uso es menos exuberante que el de otras sustancias. En casi todos los relatos, la iniciación en el uso de pastillas psicotrópicas en el interior del grupo estuvo enmarcado en una experiencia de interacción más amplia: una fiesta, un enfrentamiento con un grupo rival, la realización colectiva de un acto delictivo. Estas actividades tienen lugar casi siempre en el fin de semana; como expresa un participante: "No es algo que consumas todos los días, nomás pa' la fiesta". Se usan antes de llegar al evento. En el caso del novato, aquel que nunca ha usado, quien las ofrece le indica cuál es el efecto esperado; el más recurrente en los relatos es "agarrar valor".

Y me dijeron: Tómame d'éstas para que agarres más valor, y me sentía bien... ¿Cómo le podría decir?... bien valiente, no pa'bajo, sino bien pa'riba, así, como que nadie me podía hacer nada y no me podía ver nadie porque andaba como enojado. Nadie me podía ver feo, qué, qué, así, o sea, me sentía eufórico, que podía hacer lo que yo quería. Si quería agarrar algo, lo agarraba así sin pensarlo [...]. Era una valentía muy... muy sinvergüenza (Charly, 35 años).

En ocasiones, la urgencia del novato por sentir el efecto de las pastillas, o su necesidad de ascenso de estatus dentro del grupo demostrando su alta resistencia, lo lleva a ingerirlas en altas dosis, lo que aumenta la probabilidad de "enlagamamiento" y pérdida de la memoria reciente.

<sup>23</sup> Psicofármacos empleados en el tratamiento de la enfermedad mental que actúan sobre el sistema nervioso central, con propiedades ansiolíticas, sedantes y estabilizadores del estado de ánimo. Los más usados por los participantes del estudio son las pastillas Rivotril (clonazepam) y el diazepam, pero también es común el uso de antidepresivos como el Tafil o de opioides como el Darvon.

En el contexto de las fiestas, el uso de pastillas psicotrópicas se combina con alcohol, lo que también produce en muchos casos pérdida de la memoria. Esta amnesia inducida facilita que, en los relatos, la experiencia que queda asociada con el uso de estas drogas sea la sensación de valentía, sin que haya un recuerdo de alguna emoción negativa, como miedo, dolor o incertidumbre, en relación con las actividades violentas o delictivas en la que se participó bajo sus efectos.

Tomábamos las pastillas antes de ir a la fiesta. Haz de cuenta que ya con anticipación sabíamos que en tal lugar iba a haber baile, entonces nos poníamos bien pingos [ingirieron pastillas] para ir dispuestos a lo bueno y a lo malo, porque también sabíamos que iba a ir Fulanito y que iba a haber caídas, iba a haber pérdidas, iba a haber bajas, así mucha gente murió, así también de la gente que yo conocí... (Aurelio, 32 años).

De acuerdo con los relatos, pareciera que el momento cumbre en los rituales específicos de uso colectivo de pastillas es la participación en el acto violento o delictivo. El ritual finaliza con la resaca, cuando el narrador se encuentra a sí mismo en su casa o en la comandancia policial sin un recuerdo claro de lo que pasó, ni de cómo llegó allí.

Sentía bien suave [agradable] porque se me borraba el *tape* [perdía la memoria] y cuando despertaba estaba en otra parte y decía: ¿Qué pasó? ¿Por qué estoy aquí? Y pum: tenía dos tres cosas acá (Pelón, 22 años).

### *Ponerse crico*

El cristal es considerado como “la cocaína de los pobres”; es un estimulante que inhibe el sueño y el apetito, produce euforia e incrementa el estado de alerta, la resistencia y la actividad física. La resistencia física aquí tiene un doble significado: se relaciona con la capacidad de soportar el dolor, pero también de soportar largas jornadas de fiesta y altas dosis de drogas. A través de la resistencia al uso de drogas, los

sujetos construyen una fama, un prestigio, logrando mayor centralidad en las interacciones del grupo y mayor estatus.

El ritual de uso colectivo de cristal consiste en preparar la droga, momento en el cual la persona con mayor estatus en el grupo o quien la trae para compartir pone los cristales en el instrumento con el que se va a fumar, que puede ser una pipa o un foco cortado. Cuando está listo el dispositivo, esta misma persona empieza a fumar o a inhalar los vapores que se desprenden del foco; luego se va pasando de mano en mano hasta que todos los miembros hayan fumado. El ritual se repite hasta que se haya quemado la sustancia en su totalidad. Los novatos son quienes inhalan hasta el final; esto les permite observar cómo proceder en el ritual. Sin embargo, la iniciación supone en la mayoría de los casos toser y un lagrimeo excesivo, lo que genera risas y burlas en el colectivo y vergüenza en el aspirante, al quedar expuesta su condición de inexperto, por lo que en lo sucesivo intentará compensar esa situación usando mayor cantidad de droga, añadiendo mayor teatralidad en el encuentro.

Sí sentí el gusanito de que no debería hacerlo, pero no podía mostrarme putillo, así que le entré de lleno al foco [cristal].... ¡Uuuta, qué cosa más fea! Un pinche lagrimón... [...] Sentía que me quemaba todo por dentro, que no podía respirar, y los compas risa y risa, y entonces más le fumaba para que vieran que yo era recio (Pelón, 22 años).

El carácter estimulante del cristal contribuye a que se use en el contexto de las fiestas, lo que favorece que éstas se extiendan por días. En el marco de las interacciones dentro de los grupos vinculados con actividades delictivas, después de varias horas de uso de cristal, el ritual toma su mayor intensidad emocional cuando se realizan actos delictivos, casi siempre robos, de manera exitosa, resultado que incrementa la sensación de invulnerabilidad que ofrece el grupo y la solidaridad en su interior. En los grupos de carácter no-delictivo, el uso de cristal no implica la participación en actos violentos, sino enfocarse compulsivamente en las actividades que realizan más co-

tidianamente, como tatuar, patinar o bailar. El ritual finaliza cuando los participantes, extenuados por haber estado usando drogas durante periodos prolongados de tiempo, deciden que es momento de descansar. Dado el carácter estimulante del cristal, ello se asocia con el uso de marihuana o de heroína, que por su efecto depresor les permiten bajar de la agitación, dormir y comer.

Cuando ya estaba bien metido [usando cristal], cuando tenía un año o más yo creo, empezaba a foquear los jueves y terminaba los lunes. Pasaba como dos días sin parar, fumando, fumando... No comía, no podía pasar la comida, cuando estábamos acá, y cuando me levantaba como que se me nublaba todo y en varias ocasiones me caía. Entonces antes de irme a mi casa pasaba a comprar una leche y a comer algo para no llegar tan loco con mi amá (Rayas, 22 años).

#### *Las drogas de la conexión: marihuana e inhalables<sup>24</sup>*

A diferencia de las pastillas psicotrópicas y del cristal, que exaltan el apego a las reglas del sentir del grupo caracterizadas por la valentía, el arrojo, la euforia y la disposición al uso de la violencia, todos atributos individuales que deifican los valores de la masculinidad hegemónica, el uso colectivo de marihuana e inhalables contribuye a exaltar la experiencia de comunalidad que ofrece el grupo. Quizá por ello no son sustancias exclusivas de la fiesta o asociadas con eventos extraordinarios, sino que son parte del día a día de los participantes.

Como que empecé a fumar mota para estar chilo [a gusto] camareando [socializando en el grupo], más que nada, era como una rutina. Me salía de la casa, venía con los locos, fumábamos y hablábamos pura pendejada, nos reíamos y así pasaba el día, todos los días (Vicente, 27 años).

<sup>24</sup> Los inhalables más nombrados por los participantes son Resistol y thinner.

La experiencia colectiva del uso de marihuana e inhalables exalta el sentido de solidaridad y pertenencia, la sintonía de estar intelectual y emocional conectados, y cada miembro es ratificado y validado por el otro (Scheff, 2000). En los relatos queda claro que, más que un efecto fisiológico de estas sustancias, el placer era sentir la sincronía con el grupo, vivir el "alucín colectivo".

Me acuerdo de que ese día veía el cielo rojo como si fuera una nave. "No sé ustedes, pero yo veo el cielo rojo". Otro respondía: "Yo también, güey". Y haz de cuenta que se iban pasando la vibra: "Yo también miro lo mismo, estamos conectados, estamos en sintonía", acá en otro pedo (B, 34 años).

El uso colectivo de marihuana supone compartir el cigarro, que es armado por quien lleva la flor, previo proceso de trituración y limpieza que supone un tiempo de espera, que es también un tiempo de compartir. "Quien lo pega, lo prende". Así, una vez que enciende el cigarro, le da un par de fumadas y lo pone a circular por el grupo. La situación es similar con los inhalables, con la diferencia de que, en este caso, lo que circula por el grupo es el recipiente que contiene la sustancia. La espera de que la sustancia llegue a las manos, mientras circula por el grupo, añade expectativa e intensifica la experiencia de uso. Se da una fumada o una inhalada, se retiene ese momento y se vuelve a esperar a que la sustancia dé la vuelta por el grupo y regrese.

Cuando los inhalables son distribuidos en contenedores individuales para cada miembro del grupo, el ritual consiste en inhalar la sustancia al mismo tiempo, favoreciendo la experiencia del "alucín colectivo", que no es otra cosa que la expresión de sincronía en el interior del grupo, donde todos ven y sienten lo mismo, lo que refuerza la pertenencia y la identidad colectiva.

Todos agarrábamos el mismo alucín, cuando empezabas con la bolsa, empezabas [hace como si inhalara de una bolsa imaginaria] y lo primero que sientes es el zumbido en el oído, ves a tus compañeros y te das cuenta de que todos lo sintieron y eso se siente bien chilo, sabes que

estás despegando y ya luego empezabas a alucinar acá, entonces te pierdes, pero sabes que todos están alucinando también, entonces te sientes seguro. A veces todos alucinábamos lo mismo, es de las mejores experiencias... (señor X, 35 años).

Adicionalmente, el acto de pasarse de uno a otro el cigarro de marihuana o el contenedor con inhalables refuerza la sensación de horizontalidad entre los miembros del grupo y borra, por un momento, las diferencias de estatus en el interior del grupo. El “alucín colectivo” expresa también esa sensación de equidad, de estar todos al mismo nivel.

El punto más álgido del ritual de uso colectivo de la marihuana es la sincronía en el momento de “la risueña”, una risa incontrolable que se contagia entre los participantes y que cristaliza la sensación de desenfado y relajación que ofrece la complicidad del grupo. En el caso del uso de inhalables, es cuando los miembros experimentan las mismas alucinaciones y sensaciones corporales. Mientras que la angustia y la inadecuación marcan gran parte de las interacciones de los participantes con los no-miembros del grupo, la sensación de sincronía caracteriza el uso colectivo de marihuana y Resistol. A través del ritual se logra un abandono de sí, salirse de la realidad, perder la noción del tiempo, perderse en el espacio y compartir colectivamente ese espacio-tiempo único, esa realidad alucinante del grupo, el placer de la pertenencia.

En estos casos, el ritual finaliza cuando llega el “bajón”, momento en el que, dependiendo de los recursos con que cuenten los miembros del grupo, se comparte algún alimento al que acceden colectivamente o se retiran a sus casas.

## CONCLUSIONES

Desde la sociedad convencional se suele considerar el uso de intenso de drogas como una práctica irracional e incluso autodestructiva. Mediante la descripción de algunos rituales de interacción y del papel

que toma el uso de drogas en las dinámicas de sociabilidad grupal, he procurado mostrar que la dependencia a las sustancias no es una respuesta uniforme y automática, ni responde sólo al efecto fisiológico que éstas producen en organismos acontextuales. Esta dependencia se desarrolla a lo largo del curso de vida de los sujetos, donde, a través de una historia de interacciones sociales, éstos asocian el uso de ciertas sustancias con emociones de placer, pertenencia y la ganancia de *energía emocional* y estatus.

En los contextos de precariedad social en los que desarrollan sus vidas los participantes del estudio, el grupo de adscripción/pertenencia se configura como EL espacio que facilita la construcción de sentido de sus rutinas y estilos de vida, desde los cuales el uso de drogas se construye como una acción social, a través de la cual estos sujetos reivindican su derecho al placer y se resisten al disciplinamiento de sus cuerpos vía la abstinencia, la resignación a la carencia y el sometimiento a dispositivos de poder.

A través de la membresía y la acción colectiva, los participantes restituyen el sentido de valía personal, dignidad y respeto que les es negado en otros espacios de socialización. Fuera del grupo imperan el aburrimiento, la incertidumbre, el estigma, la discriminación y la desafiliación; por ello, el uso de drogas se torna central para evocar la memoria afectiva de la pertenencia y conjurar, a través del abandono de sí, el miedo, la ira y la incertidumbre que generan la precariedad y las violencias de sus contextos familiares y barriales.

Sin embargo, estas estrategias de búsqueda de respeto, pertenencia y valía personal resultan fallidas, por efecto del estigma reinante hacia las drogas, que mina las posibilidades de estos sujetos de acceso a otros espacios de ganancia de energía emocional, volviéndolos dependientes de las interacciones en el grupo de adscripción/pertenencia, profundizando en patrones intensos de uso de sustancias que se tornan autodestructivos ante la falta de mediación e intercambio con otros espacios sociales.

La teoría de la interacción ritual de Collins permite estudiar los mecanismos capilares por medio de los cuales se encarna la estra-

tificación social en la dimensión más individual del *self*, su manera de concebirse y valorarse a sí mismo, al tiempo que se visibilizan las estrategias que emprenden los sujetos para resistirse a las formas estructurales de exclusión y marginación. En esa medida, esta perspectiva analítica ofrece posibilidades para pensar el tipo de intervenciones necesarias que faciliten la vivencia de una “vergüenza re-integrativa” (Rossner y Meher, 2014), desde la cual los sujetos accedan a nuevas narrativas de sí mismos, que les permitan enunciarse desde un lugar distinto al del “adicto” y a estrategias de obtención de estatus y energía emocional desde las cuales puedan acceder a formas menos riesgosas de gestión del placer.

La teoría de la acción ritual permite también problematizar la relación drogas-violencia, al enfatizar que no es la sustancia *per se* lo que genera unas disposiciones para actuar, sino el contexto en el que la práctica tiene lugar. Este análisis deja ver que el involucramiento en delitos y/o prácticas violentas tiene menos que ver con el uso de drogas y más con el problema de la exclusión social y la falta de espacios y mecanismos a través de los cuales los jóvenes pobres puedan acceder a estatus y *energía emocional*, búsquedas que están presentes en todos los seres humanos, pero que resultan invisibilizadas y devaluadas por el *statu quo* en el caso de los jóvenes pobres. El reto es cómo construir con estos jóvenes y desde sus realidades espacios alternativos de placer, estatus y pertenencia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ariza, Marina (2016). "Tonalidades emocionales en la experiencia de la migración laboral. Humillación y degradación social". En *Emociones, afectos y sociología: diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, coordinado por Marina Ariza, 279-328. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Bauman, Zygmunt (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Becker, Howard (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bertaux, Daniel (1983). "From the life-history approach to the transformation of sociological practice". En *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*, compilado por Daniel Bertaux, 29-45. Berkeley: Sage.
- Brito Lemus, Roberto (2002). "Identidades juveniles y praxis divergente; acerca de la conceptualización de juventud". En *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, coordinado por Alfredo Nateras Domínguez, 43-60. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- Chase, Susan E. (2005). "Narrative inquiry. Multiple lenses, approaches, voices". En *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, coordinado por Norman Denzin e Yvonna Lincoln, 57-94. Oaks: Sage.
- Collins, Randall (2004). *Interaction Ritual Chains*. Oxford University Press.
- Connell, Raewyn (2003). *Masculinidades*. México. Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- Feixa, Carles (1998). *De jóvenes, bandas y tribus*. Madrid: Ariel.
- Durkheim, Émile (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goffman, Erving (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hochschild, Arlie Russell (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Kemper, Theodore (2006). "Power and status and the power-status theory of emotions". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, compilado por Jonathan Turner y Jan Stets, 87-113. Boston: Springer.
- Kemper, Theodore (2011). *Status, Power and Ritual Interaction: A Relational Reading of Durkheim, Goffman and Collins*. Londres: Routledge.
- Kemper, Theodore (2017). *Elementary Forms of Social Relations. Status, Power and Reference Groups*. Nueva York: Routledge.

- Martínez Salgado, Carolina (2012). "El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias". *Ciência & Saúde Coletiva* 17 (3): 613-619.
- Mead, George (1934). *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Berkeley: University of California Press.
- Merton, Robert (1938). "Social structure and anomie". *American Sociological Review* 3 (5): 672-682.
- Merton, Robert (1995). "Opportunity structure: The emergence, diffusion and differentiation of a sociological concept, 1930s-1950s". En *The Legacy of Anomie Theory*, compilado por Freda Adler y William Laufer, 3-77. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Merton, Robert (2002). *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nateras, Alfredo (2016). "Vidas cotidianas y heridas sociales: el crimen organizado y el 'juenicidio'". En *Juventudes sitiadas y resistencias afectivas. Tomo I. Violencias y aniquilamiento*, coordinado por Alfredo Nateras, 51-77. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Gedisa.
- Rossner, Meredith, y Mythily Meher (2014). "Emotions in ritual theories". En *Handbook of the Sociology of Emotions. Volume II*, coordinado por Jonathan Turner y Jan Stets, 199-220. Boston: Springer.
- Scheff, Thomas (2000). "Shame and social bond". *Sociological Theory* 18 (1): 84-99.
- Scheff, Thomas (2003). "Male emotions/relationships and violence. A case study". *Human Relations* 56 (6): 727-749.
- Scheff, Thomas, y Suzanne Retzinger (1991). *Emotions and Violence. Shame and Rage in Destructive Conflicts*. Lincoln: Universe.
- Simmel, Georg (2010). *El secreto y las sociedades secretas*. Madrid: Sequitur.
- Soto, Mauricio (2018). "Sobre una psicología de la vergüenza". *Digitum* 21: 67-74.
- Summers-Effler, Erika (2002). "The micro potential for social change: emotion, consciousness, and social movement formation". *Sociological Theory* 20 (1): 41-60.
- Summers-Effler, Erika (2006). "Ritual theory". En *Handbook of the Sociology of Emotions*, coordinado por Jonathan Turner y Jan Stets, 135-154. Boston: Springer.
- Turner, Jonathan (2010). "The stratification of emotions: Some preliminary generalizations". *Sociological Inquiry* 80 (2): 168-199.