

Pandilleros indígenas: el caso de la comunidad purépecha de Angahuan

Berenice Guevara Sánchez
Universidad de Guadalajara

RESUMEN: *El presente artículo tiene como objetivo mostrar el fenómeno del pandillerismo en la comunidad indígena de Angahuan. Los pandilleros indígenas son personas, la gran mayoría jóvenes, que son deportados de Estados Unidos hacia su localidad de origen y que al regresar a ella modifican la conducta que habían adquirido en “el otro lado” gracias a que el tejido social y las dinámicas en su pueblo los incluyen en las fiestas religiosas y en los deberes familiares; además, estos “homies de retorno” se encuentran en una situación económica que no sólo no les permite seguir con las adicciones que adquirieron durante su estancia en el vecino país del norte, sino que también los obliga a insertarse en actividades cotidianas que paulatinamente los alejan de posibles acciones delincuenciales.*

PALABRAS CLAVE: *joven, pandillas transnacionales, migrante de retorno, comunidad, reintegración.*

ABSTRACT: *This article aims to show the phenomenon of gangs within the indigenous community of Angahuan. Indigenous gangsters are people, most of them young, who have been deported from the United States to their place of origin and who, on their arrival to their original community, modify the behavior they had acquired on the “other side” thanks to the social fabric and dynamics of their people by including them in their religious festivals and family duties; moreover, these “returning homies” find themselves in an economic situation that not only prohibits them from continuing with the addictions they acquired during their stay in the country’s northern neighbor, but also obliges them to insert themselves into the daily activities, thus gradually guiding them away from any possible criminal actions.*

KEYWORDS: *young, transnational gangs, returning migrants, community, reintegration.*

INTRODUCCIÓN

Esta investigación que se presenta forma parte de un trabajo más amplio titulado “Homies migrantes y comunidades de barro duro en Michoacán”.¹ El trabajo se nutrió de diversos discursos obtenidos en entrevistas individuales y grupales realizadas a los sujetos de estudio. En las conversaciones con los actores seleccionados éstos vertieron sus interpretaciones, opiniones y sentimientos sobre el tema de estudio con total libertad. Fue una investigación cualitativa y, mediante los relatos, se tuvo acceso a cómo se ve al pandillero² transnacional, de qué manera lo recibe su comunidad y si éste interactúa de manera positiva y logra reintegrarse nuevamente a una comunidad tradicional como lo es Angahuan. A continuación se presentan de manera sucinta algunos elementos de la población de estudio, los cuales permiten entender su contexto histórico-social.

La región purépecha se localiza en el estado de Michoacán, en un área que comprende la meseta central. Cuenta con un fuerte componente de población indígena.³ En relación con la economía, se encuentra articulada en función de varias alternativas: la silvicultura en las tierras altas; la producción aguacatera; la ganadería de autoconsumo y la actividad turística en

¹ La investigación, en la cual se emplearon diversas técnicas de investigación cualitativa, como entrevistas, investigación documental y observación participativa, se realizó durante cuatro años.

² Se emplea el término pandillero porque los sujetos de estudio se reconocen a sí mismos como tales. Los estudios han abordado la conceptualización de *pandilla juvenil* desde distintas aristas, predominando la criminológica, sin embargo, para esta investigación la más acertada es la sociológica, que la define como: “Grupos de jóvenes organizados que surgen y se reproducen fundamentalmente en un contexto de pobreza urbana, marginación, descontento social y falta de oportunidades. Estos jóvenes construyen sus territorios físicos y sociales donde incorporan elementos que les dotan de identidad” [OEA 2007: 35].

³ Esta zona ha sufrido a lo largo del siglo xx innumerables cambios que han trastocado tanto a los pueblos que la integran como a sus habitantes. Está compuesta por las subregiones de la ciénega de Zacapu, la ribera del lago de Pátzcuaro, la cañada de los Once Pueblos, la cantera y la sierra purépecha. “Hablar de la ‘Región Purépecha’, que algunos denominan tarasca, supone referirse a un espacio construido por múltiples actores. En primer lugar por quienes viven el territorio mismo y día a día lo transforman y acotan. ‘Crear’ así un territorio es tarea colectiva, quienes la realizan sientan las bases de una identidad regional, que además asume la herencia de muchas generaciones con las que comparte ‘la misma emoción cotidiana ante el mismo objeto natural’, ante el mismo paisaje. En segundo lugar, el espacio regional es definido por quienes se sitúan ante él desde fuera y son percibidos por los habitantes de la región como ‘los otros’ [De la Peña 1987: 9].

varias zonas. Otro factor importante de ingreso económico lo representan las remesas que envían los migrantes radicados en Estados Unidos. Ser migrante es una opción viable en estas comunidades debido a que el desgaste de los bosques y el poco ingreso que se obtiene de la siembra propician la espiral de migración.

En esta región indígena encontramos indicios de que la migración data desde el periodo posrevolucionario y de la época en que se implementó el Programa Bracero, al término del cual quienes tenían experiencia de haber estado en Estados Unidos siguieron yendo, aunque la migración no era tan representativa, sin embargo, para 1986, con la Ley de Amnistía Simpson Rodino (IRCA), el fenómeno se agudizó y las cifras se incrementaron notablemente, coincidiendo con la devaluación económica en México y con la crisis del agro mexicano [Leco 2009: 21].

Algunos investigadores señalan que la migración a Estados Unidos no sólo se debe a la falta de empleo, sino también a cuestiones culturales como la tradición migratoria generacional, y el fortalecimiento de las redes de apoyo familiar y comunal que se han formado en distintas ciudades de Estados Unidos para recibir a quien llega o para pagar al “coyote” o “pollero” el costo del viaje.⁴ Otra alternativa, aunque menos frecuente, es migrar con contrato y, por último, hacer el viaje “al otro lado” por influencia de la familia: “los oriundos han interiorizado el norte” como una manera de infundir respeto y jerarquía dentro de las comunidades [Dada 2003: 247]. Quienes migran en mayor número son, según los informes del INEGI, los varones-jóvenes, aunque en algunas comunidades las mujeres están comenzando a migrar en mayor cantidad.

De manera anual se estima que en Michoacán emigran cerca de 100 000 indígenas al año, 70% se encuentran bajo una migración ilegal [...] La migración interna y externa de los indígenas en Michoacán es un fenómeno que ha crecido en los últimos años, de los 13 municipios que conforman la meseta purépecha,

⁴ El término “coyote” es el más usado en la meseta purépecha para referirse a las personas que se encargan de pasar a los indocumentados a Estados Unidos. Muchos de estos “coyotes” se encuentran en Cherán, donde se hace el trato y se establecen los costos del viaje, que en el mejor de los casos incluye comida, hospedaje y el pago de las “mordidas” a las autoridades que pudieran detenerlos en el camino hacia la frontera.

al menos tres están ubicados en la categoría de alta migración, se trata de Los Reyes, Tancítaro y Taretán [Quadratín 2011].

Cherán es un caso extremo, ya que 40% de su población vive en Estados Unidos. Paralelo a este fenómeno se encuentra el retorno del migrante, el cual puede ocurrir por diversos motivos. Los casos aquí analizados son deportaciones de personas que fueron arrestadas por cometer felonías relacionadas con drogas y pandillerismo en “el otro lado”. El perfil de estos sujetos es que aún se reconocen como *homies*,⁵ sus viajes hacia la frontera norte acaecieron a temprana edad —durante la niñez y adolescencia—; su estancia en Estados Unidos fue por lo general durante un periodo de seis a diez años, su vida errante les permitió emplearse en diversos oficios e involucrarse en la venta de drogas al menudeo, lo cual les imposibilitó dedicar tiempo al estudio y lograr un nivel alto de escolaridad.

En el texto se prefirió no utilizar los nombres de los entrevistados, tanto de los vecinos como de los pandilleros, se usó un “alias” que fue elegido por ellos mismos. La travesía de reintegración de estos sujetos comenzó al momento de llegar a Angahuan: “nuestra única fuerza es la unión” (testimonio del profesor Sosa, Angahuan, 2012).⁶

Angahuan es un asentamiento humano que data de la época prehispánica y, según algunas versiones, formaba parte de los límites del imperio tarasco. Desafortunadamente, las investigaciones sobre la comunidad no son muchas. Sin embargo, la tradición oral ha rescatado fragmentos de su memoria, los cuales fueron reunidos en la obra titulada *Propuesta de un anteproyecto de educación purépecha. Estudio comparativo de la educación confesional, oficial familiar y comunitaria en Angahuan*, escrita por Valente Soto Bravo en 1982. Esta comunidad, cabe destacar, se rige bajo el *Estatuto de la comunidad p'urhépecha de Angahuan* —perteneciente al municipio de Uruapan—. Dicho documento es importante, ya que es la declaración política de su existencia como espacio con sus propias normas de convivencia; el escrito hace una descripción tanto de los derechos y obligaciones de las autoridades comunales como de los habitantes, describe los lineamientos que los habi-

⁵ *Homie* es un término usado entre los miembros de pandillas y maras. Concepto que puede tener diversas connotaciones, como amigo, “carnal”, entre otros. Se emplea la palabra *homie* porque se considera que tiene menos connotaciones negativas que pandillero, y porque los sujetos estudiados lo emplean para referirse entre sí.

⁶ Es una comunidad situada cerca de Uruapan, a unos 45 minutos de distancia de esta cabecera. Se encuentra en la parte norte del volcán Parícutín. La comunidad, según el censo de población y vivienda del INEGI, 2010, está conformada por 5 773 habitantes.

tantes deben seguir: el tipo de viviendas, el lenguaje y las tradiciones que se deben preservar, entre otras cosas. O dicho de otro modo, asientan vínculos de identidad que les permiten identificarse en el exterior como un conjunto, como una entidad social con usos y costumbres propias. Todos sus pobladores hablan purépecha y consideran el español como lengua complementaria de la comunidad para la comunicación con el mundo exterior.

La comunidad de Angahuan es un espacio donde predomina el bien común, la decisión de la mayoría sobre la de la minoría. Así como el nosotros sobre el yo. El colectivismo solidario sobre los intereses individualistas. No sólo se posee una propiedad mancomunada con amplios territorios de bosque, y una empresa de propiedad comunal —astillador, centro turístico— que cuenta con autoridades locales con cierta autonomía frente a los poderes gubernamentales, como el T'arhepencha o Consejo de Ancianos,⁷ también se cuenta, sobre todo, con una construcción, un *ethos comunitario* donde se exhorta al orden social y se transmiten valores éticos y morales basados en la reciprocidad social.

A lo largo de nuestra existencia como purépechas hemos creado, conservado y enriquecido, mediante la práctica y transmisión a las nuevas generaciones; el uso de una lengua con la que de forma oral recreamos una forma de pensamiento, una filosofía diferente y una manera de actuar característica, factores que han favorecido la cohesión de nuestro pueblo [Soto Bravo 1982: 122].

Además, como menciona el antropólogo Claudio Garibay,⁸ este tipo de asociaciones exige lealtad y una estricta disciplina a sus miembros, exalta valores comunitarios, perfila identidades y demarca fronteras simbólicas de adscripción. Pero también esto implica que la anomia sea fuertemente sancionada, ya que va en contra de lo que persigue la comunidad: la cohesión, la ayuda mutua, el respeto a las costumbres y la cosmovisión ancestral, que han defendido, respetado y fortalecido, y las cuales “han regido por más de cinco siglos la vida del pueblo”.⁹ Y esto, por ende, fortalece los lazos, el tejido social entre los miembros que comparten relaciones afec-

⁷ Para llegar a ser parte del Consejo de Ancianos se tiene que tener respeto dentro de la comunidad, y éste se obtiene mediante distintas labores: haber sido carguero, haber tenido un cargo administrativo y haber obtenido buenos resultados durante el periodo en que se fue electo.

⁸ Con quien se coincide en numerosas ocasiones sobre su interpretación de comunidad cohesionadora [Garibay Orozco 2008].

⁹ *Estatuto de la comunidad*, s/a: s/p.

tivas que determinan en cierta manera formas de ser, producir, interactuar y proyectarse en todos los ámbitos de convivencia social. Además de despertar entre sus pobladores un sentido de pertenencia, así como una noción de un futuro compartido. Es así que para el *homie*, el migrante de retorno, reinsertarse en la vida comunal será un factor clave para que interactúe y participe en las dinámicas de la localidad y no se aísle de ella.

LA CONSTRUCCIÓN DE LO "JOVEN"

Es importante saber cómo se construye lo joven en la comunidad anahuense; ese ideal, ese deber ser, se le exige no sólo a sus habitantes, sino también al *homie* de retorno, al que viene de lejos; desde el momento mismo de su llegada. Las investigaciones sobre jóvenes en México no son precisamente abundantes, y los trabajos y reflexiones realizados sobre jóvenes rurales aún son pocos [Castro 2008],¹⁰ además, sus visiones giran en torno a su desempeño escolar, o a su migración hacia centros urbanos [Martínez 2002 y 2005]. Esta investigación, por lo tanto, pretende ser un aporte a ese tema académico. Por otra parte, el análisis que surge en el campo del conocimiento de la historia cultural interesa a esta pesquisa porque concuerda con la definición que se hace de la noción "joven", ya que lo concibe como una construcción histórica, cada sociedad enriquece este concepto con características que han variado en el devenir histórico, que han construido discursos, percepciones e imaginarios. Y no refiere únicamente a una edad en específico. En este sentido, Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt consideran que:

Se sitúa entre los márgenes movedizos de la dependencia infantil y de la autonomía de los adultos, en el periodo en el que se cumplen, rodeadas de cierta turbación, las promesas de la adolescencia, en los confines un tanto imprecisos de la inmadurez y la madurez sexuales, de la formación de las facultades intelectuales y de su florecimiento, de la ausencia de autoridad y la adquisición de poderes. Más que una evolución fisiológica concreta, la juventud depende de unas determinaciones culturales que difieren según las sociedades humanas y

¹⁰ "El indígena de los textos etnológicos casi siempre ha sido un hombre adulto, pero hablar de lo indígena ha significado hablar muy poco de los niños indios, el discurso tampoco ha involucrado a los adolescentes y jóvenes de los grupos étnicos..." [Castro 2008: 674].

las épocas, imponiendo cada una de ellas, a su modo, un orden y un sentido a lo que aparece transitorio, hasta desordenado y caótico [1996: 8].

De esta manera, es de suponer que las diferencias no sólo oscilan en periodos de edad, y de derechos y obligaciones, sino que éstas, además, varían en función del género, procedencia étnica y clase social. Todo esto nos lleva a decir que los jóvenes no son iguales ni en un mismo tiempo ni en los mismos espacios. Esto es particularmente evidente cuando nos concentramos en la investigación de la comunidad de Angahuan. El primer encuentro con ese paisaje fue particularmente revelador. Primero, porque la construcción de lo que se considera “joven” entra en conflicto o contradicción de lo tangible que se encuentra en este espacio de realidad rural.

Se considera que los relatos o las formas de concebir lo “joven” en Angahuan corren por tres distintas vertientes, las cuales no necesariamente marchan paralelas sino que se entrecruzan, ya sea para reforzar una imagen, sancionar una anomia o crear nuevas formas de entender y actuar, aspectos a los que deberán sujetarse los migrantes que regresan y que se encuentren en esa etapa de la vida. Uno de ellos son los discursos paternos y maternos que los aconsejan respecto de cómo debe ser un joven dentro de la comunidad, y cuáles son sus deberes y obligaciones con la familia con la que vive estrechamente, los cuales se encuentran íntimamente relacionados con los lineamientos de la Iglesia. Otra forma serían los personajes y conflictos imaginarios que rondan fantasmagóricamente en forma de chismes, burlas y chistes para encauzar las formas de ser joven. Y finalmente, una tercera visión representada por las construcciones emanadas de una generación que entra en conflicto —o que está en transformación— con los padres y con la comunidad, la cual está representada por los muchachos y muchachas que han podido continuar estudiando en ciudades como Uruapan o Morelia, o aquella constituida por los jóvenes que migran por razones de trabajo tanto a Estados Unidos como a Guadalajara.

En esta comunidad michoacana existen clasificaciones para los jóvenes. Cada una de ellas implica deberes más que una edad en particular: la primera sería *tumbi sapicho* —jovencito—, es el que asiste a la escuela; sus obligaciones están en el hogar, incluso puede realizar trabajos pequeños en el campo. La segunda sería *tumbi kiei* —joven grande o casadero—, se le ubica entre la secundaria y la preparatoria, participa en las actividades de la Iglesia como “correr las imágenes”,¹¹ y puede tener una actividad asig-

¹¹ Llevar la imagen de algún santo o virgen por las calles de la comunidad. Implica un elemento distintivo.

nada o un trabajo definido en el campo o el comercio, cuenta también con la aceptación o permiso para tener novia y casarse. Y la tercera sería *tumbi tianepiti* —joven viejo o solterón—, éste rebasa los 18 años, usualmente es quien, por motivos de trabajo, escuela, o bien, por un proyecto de vida, no se ha casado. Para las mujeres jóvenes la clasificación es casi la misma, sólo cambia la raíz, ya que a ellas se les llama: *uatzi sapichu*, *uatzi kiei*, y *uatzi kiutzumiti*.

Cada uno de los géneros obviamente tiene obligaciones y derechos distintos, también eclipsados por el nivel económico de sus familias o el poder político que tengan éstas, ya que los hijos de *caciques*¹² cuentan con ciertos privilegios. A temprana edad se les inculca que son parte de la colectividad, “se les hace conciencia desde muy niños sobre su comunidad, a amarla y respetarla [...] van creciendo con esa mentalidad de que son parte y, por lo tanto, que hay que cuidarla, se mantiene un ritmo de vida en que lo que a ti te pasa nos afecta a todos” (testimonio del sacerdote, Angahuan, 2012). Los rituales de tránsito, según algunos investigadores, están determinados por el paso de niño a adulto mediante el trabajo y el sistema de cargos, en particular los relacionados con las fiestas y los rituales religiosos, ya que dan servicios en el templo, “corren las imágenes” y forman parte de los grupos católicos.

Por su parte, a las mujeres se les instruye en el cuidado de la casa y la atención a los hijos; sigue presente la dicotomía de la actividad pública para el varón y la privada para la mujer, aunque presenta mayores porosidades. Podemos notar que las actividades que antes les estaban negadas hoy son toleradas y aceptadas, como conducir un auto, dirigir un negocio, asistir a la escuela o hacerse cargo de la familia. Los rituales de tránsito en el caso de la mujer se presentan cuando inicia su ciclo menstrual y continúan cuando se casa y tiene hijos.

En relación con los discursos paternos y maternos que emergen para persuadir a los jóvenes para que se casen, éstos nacen de distintos intereses, por una parte los usos y costumbres marcan que los varones son aptos para casarse a los 18 años, o menos, y las mujeres a los 16, o menos. En el caso de los hombres se busca que se casen para que tengan a alguien que los “cuiden”: “Mi mamá quiere que tenga a alguien que me cocine, que me lave, es como comunal que los padres quieran ver casados a todos sus hijos, más las abuelas y los padrinos de bautizo” (testimonio de C., Angahuan, 2012). Otra de las razones por las que quieren que se casen es para que dejen de

¹² Cacique: persona o familia con una posición social y económica más “privilegiada” frente a los demás habitantes de la comunidad.

tomar alcohol. Numerosos individuos, tanto adultos como jóvenes, toman en exceso, es un problema de salud, que se constituye en detonador de conflictos dentro de la comunidad, dado que el consumo de bebidas embriagantes forma parte de los usos y costumbres, y es un elemento importante en las festividades. La familia busca una solución a este problema con el enlace matrimonial, “yo veo que los papás ven como una salida que si te casas dejarás de tomar y te harás responsable, aunque no todos lo hacen, pero sí veo que hay presión” (testimonio de Laura, Angahuan, 2012).

Otro factor importante es la herencia. En Angahuan, como en otras comunidades, se da de manera *patrilineal*, los hijos y los nietos varones tienen preferencia sobre las mujeres, muchas de ellas reciben bienes, pero en menor cantidad que los varones, aunque esto aparentemente está disminuyendo. Entonces, podemos decir que el matrimonio sirve como aglutinador de tierras, así como mecanismo de alianza entre familias. Cabe señalar que dentro de la comunidad persiste la endogamia. Los lazos que teje el matrimonio entre familias son importantes, ya que este tipo de uniones, igual que los bautizos, están entrelazados por vínculos de afecto, de ayuda mutua y de reciprocidad. En el caso de las mujeres el discurso del matrimonio es más consistente, ya que lo deseable en cualquier familia de la comunidad es que sus hijas se casen sin excepción: “tal pareciera que a las hijas se les está formando para el matrimonio”. Y si llegan a prolongar ese evento, el de la soltería, las murmuraciones no tardan en hacerse presentes: “ya se quedó,” “no les está molestando su hija”, “no hacen mucho gasto con ella”. Algunas de estas jóvenes se casan entre los 12 y los 14 años, según comentaron los entrevistados. Los noviazgos no duran mucho tiempo antes del matrimonio y cuentan con ciertos lineamientos, algunos de los cuales giran en torno al contacto físico. Algunos testimonios aseguran que algunas mujeres son presionadas por sus familias para casarse con “buenos partidos”, es decir, que sean hijos de caciques, que tengan dinero y sean respetados dentro de la comunidad. De esta manera, la decisión de casarse no siempre está acompañada del sentimiento amoroso entre los contrayentes ni es tampoco una decisión exclusiva de la pareja.¹³

Aún más complejo, no es una disposición individual, sino que se sigue sacrificando el “yo” por la entidad familiar. Pareciera que persiste la idea

¹³ Cabe aclarar que en Occidente la historia del amor y del matrimonio no siempre van de la mano. Ya que amor, procreación y placer en el devenir histórico han pasado por diversos periodos, unos tratan de dividirlos, otros de reunirlos según los parámetros de cada momento. “Matrimonio de amor sin placer”, “placer de amor sin matrimonio” [Simonnet 2004].

de que los jóvenes son propiedad de los adultos —sus padres— y que pueden obtener beneficios de sus enlaces matrimoniales e incluso de su trabajo. Recordemos que desde hace siglos concebir hijos no es sólo una cuestión de perpetuar los genes, sino que es visto como una ayuda para el trabajo, ya que los varones contribuyen a la economía familiar. Pero lo que el matrimonio sí representa para ambos géneros es un cambio de estatus dentro de la comunidad; los hombres pasan de *tumbi* a *achati* y las mujeres de *uatzi* a *guariti*. Además, adoptan nuevos deberes, pueden adquirir cargos públicos y la obligación de contribuir económicamente, en la medida de sus posibilidades, al mantenimiento de las instituciones comunales y las fiestas religiosas que se celebren.

La escuela, por su parte —que cuenta con pocos alumnos a pesar de que la población es mayoritariamente joven—, ha contribuido en la medida en que ha podido a modificar las formas de pensamiento en los jóvenes, e incluso en las de los adultos. Demeritar su importancia sería un error. Una de estas transformaciones se observa cuando los muchachos(as) reflexionan y cuestionan la idea de casarse a temprana edad; lo que ha facilitado que muchos alarguen su soltería, convirtiéndolos no en entes pasivos de lo que los adultos quieren o esperan de ellos, sino en “individuos” activos que analizan su proyecto de vida. Aunque ello signifique ser presa de las burlas de los demás: “Es muy carreta ser los quedados de la comunidad, te dicen órale viejón —risas—, lo dicen los compas, los cuñados políticos, se la rifan, te dicen, ya te quedaste” (testimonio de C., Angahuan, 2012). Sin embargo, la idea de contraer matrimonio es algo que se contempla, pero hasta después de cumplir ciertas metas, como tener independencia económica, casa propia y trabajo fijo, y no siempre con mujeres de la comunidad.

Otros elementos que se pueden ver en las personas que han podido estudiar y migrar es la *distinción del gusto*, e incluso de los *habitus*.¹⁴ La música, los gustos por la ropa o por ciertas marcas son los elementos más visibles.¹⁵ Y más allá de éstos, las formas de interactuar entre sus pares. “Hace tiempo hubo un programa de radio en la comunidad dedicado a la juventud, donde

¹⁴ Tanto el concepto de gusto como el de *habitus* se retoman de Pierre Bourdieu. Entendiendo el gusto como un elemento que pertenece al orden abstracto que conforma nuestros criterios y disposiciones hacia las cosas, según las condiciones en que hemos adquirido nuestro capital cultural. Y *habitus* como principio generador de prácticas generadas por las condiciones de vida de los grupos sociales [Bourdieu 1998].

¹⁵ Las muchachas que suelen asistir a la escuela tanto dentro como fuera de Angahuan comienzan a usar pantalón y han dejado de usar la vestimenta tradicional, el traje rollo. Esto se puede observar marcadamente en las distintas generaciones, ya que las madres y abuelas lo usan todos los días, sin excepción.

ellos expresaban que se sentían incomprendidos ante la vieja generación” (testimonio del profesor Sosa, Angahuan, 2012).¹⁶ El discurso del deber ser es algo que no sólo se persuade por medio de mandatos familiares, sino también a través de señalamientos y enjuiciamientos de las redes sociales más cercanas. Por otra parte, las alternativas de trabajo en Angahuan son pocas, éstas se encuentran principalmente en la agricultura, en los negocios de sierras-cintas; la ayuda por parte de los hijos comienza a temprana edad, “esta costumbre choca con la concepción de juventud occidental y moderna, en la cual la juventud misma es producto de su expulsión de la esfera laboral, de su separación de la ‘vida’ y de su infantilización y dependencia moral y económica (para con sus padres)” [Castro 2008: 699]. En el caso de las mujeres, las alternativas son aún más reducidas, ya que se encuentran relacionadas con lo que aprenden en sus hogares: cocinar, bordar y cuidar niños. Muy pocas son las muchachas que se aventuran a salir de la comunidad en busca de trabajo.

Otra de las formas de desarrollo es migrar a Estados Unidos. Esta migración contemporánea funciona también como “productora de juventud”, de nuevas formas de construirla, de reapropiarse de su origen étnico. Es importante señalar que los lazos de la comunidad se extienden más allá del espacio geográfico de origen, y se insertan de manera flotante en Estados Unidos, donde radican los oriundos de Angahuan.¹⁷ Esto es un fenómeno perceptible cuando los que se quedan comparten actividades festivas y asuntos de la vida cotidiana con los que se van por ejemplo:

Uno de los factores porque migran es por la búsqueda de trabajo [...] de ganar dinero [para] comprarse un pequeño lote, comprar un solar, y en ese evento comienzan a hacer uso del video para que vean el espacio físico [...] les mandan cómo van las etapas de la construcción, de cuando se hace el colado. Fíjate que algo muy curioso, generalmente el colado se tira el domingo, es un acto de reciprocidad, porque aun estando el dueño ausente van a ayudar: su familia, amigos y vecinos. Después lo mandan a Estados Unidos para que el migrante se dé cuenta quién lo ayudó, para que cuando regrese sea recíproco. Raras

¹⁶ Sentir compartido por diversos jóvenes en distintos tiempos y espacios.

¹⁷ “La migración no sólo da un desplazamiento de habitantes, bienes reales y simbólicos, o crea transformaciones (individuales, colectivas y territoriales), sino que, a su vez, produce una constante desterritorialización y reterritorialización de percepciones, sentimientos y memorias, sobrepasando las fronteras físicas del Estado-nación” [Reyes Tovar 2011: 1].

veces se rompen los lazos de la comunidad con los migrantes. (Testimonio del profesor Sosa, Angahuan, 2012.)

En la actualidad también se está usando internet, particularmente las redes sociales, aunque de manera incipiente, porque no cuentan con computadoras ni con el servicio de red. Pero existen seis *cibers* —servicio de internet público— dentro de la comunidad, donde asisten particularmente los jóvenes e intercambian información, fotos, películas y noticias con los familiares y amigos que viven en Estados Unidos. Al igual que quienes viven en “el otro lado” envían fotos y videos de las bodas, los bautizos y las fiestas tradicionales que se realizan simultáneamente tanto en Angahuan como allá. “Así, puede decirse que en la sociedad indígena el principal mecanismo de adscripción [es] la pertenencia a la comunidad, que se obtenía por el nacimiento y se ratificaba en el cumplimiento de deberes comunitarios, por la participación de cargos; es decir, en esa trama político-religiosa que formaba parte del tupido y complejo ritual del calendario de fiestas...” [Arias 2005: 21]. De esta manera, los lazos familiares y comunales no se pierden, de hecho, cuando regresan de Estados Unidos lo hacen durante las fiestas patronales, para participar como cargueros, y si no, al menos para ayudar con dinero a adquirir los elementos necesarios para la fiesta, como la banda musical y la comida, entre otros. “Algunos tienen como cuatro años o más sin venir, pero cuando regresan son en esas épocas” (testimonio de sacerdote, Angahuan, 2012). Aunque la mayoría viene y va, son pocos los que regresan para quedarse. Los varones que migran se casan con mujeres de la comunidad y suelen enlazarse en Angahuan.

La educación, como la migración, también ha contribuido a moldear lo joven y a deconstruir los comportamientos de los muchachos que se tenían comúnmente aceptados.¹⁸ Les brinda prestigio, respeto y jerarquía dentro de la comunidad. Se convierte al tiempo en ritual de paso, en dador de experiencia y modificador de gustos. No en todos los casos se da de la misma forma. Algunos sólo migran con el fin de enviar dinero para comprar bienes y mantener a la familia, y en otros casos migrar les proporciona la experiencia de unirse a pandillas en Estados Unidos.

¹⁸ “La desterritorialización es un rasgo cultural desarrollado por la “mediatización, la migración y la mercantilización que caracterizan a la modernidad globalizada”. De acuerdo con los trabajos de Arjun Appadurai, el distanciamiento cultural se intensifica cuando las personas son capaces de expandir y alterar su imaginación a través de la mediatización de las condiciones culturales ajenas” [Centro de Artigos 2014].

HOMIES MIGRANTES Y SU REGRESO A LA "MATRIA"

Un cholo de la meseta purépecha deambula por la calle principal, abriéndose paso entre abuelas de rebozo y campesinos de botas enlodadas. Porta su cachucha de los Oakland Raiders al revés y tiene la cabeza rapada al estilo de East L. A. Anda con sus *nikes* y sus *baggy pants*. Trae una camiseta sin mangas que deja ver el tatuaje de las máscaras de la comedia y la tragedia, y el lema "la vida loca" clavado en el hombro [Martínez 1996].

Antes que nada se debe aclarar por qué se empleará el término pandillero en la investigación. La respuesta tiene dos vertientes. Primero, ellos mismos se reconocen como tales y sus *graffitis* lo atestiguan. Segundo, aunque en México no existen trabajos sobre pandillas en zonas rurales ni indígenas, eso no significa que no existan. Es solamente que de alguna manera se les ha excluido de las reflexiones académicas; posiblemente porque su presencia no es tan visible como en los espacios urbanos, donde se han centrado los trabajos existentes.

Los migrantes parecen tener un impacto ambivalente sobre sus zonas de origen. Se les ve como personas que han obtenido éxito o que forman parte de la esperanza del desarrollo económico: "Yo veo que así, cuando alguien llega, lo ven como alguien que ya triunfó" (testimonio de Jazz, Angahuan, 2012). Con el tiempo se les mira con cierto temor porque ellos representan el cambio o simbolizan amenazas para sus usos y costumbres. De alguna manera el pandillero encarna esta ambivalencia de una manera más vívida. Una de las particularidades de estos *homies* es que su ingreso a la pandilla ocurre, según sus testimonios, porque se sintieron aceptados y arropados al tener una historia en común: ser migrantes, y no se sentían objeto de burla por hablar mal el español o el inglés, ya que sus compañeros eran de otros grupos étnicos de Oaxaca, o de otras comunidades purépechas: "Todos hablaban español y otros de Oaxaca no hablaban español, hablaban zapoteco" (testimonio de Jazz, Angahuan, 2012). Por ejemplo, en las videocartas que se filmaron en Estados Unidos hay una serie que se llama *TaraspanGLISH* [TaraspanGLISH 2012], donde, entre otras cosas, se narran tres aspectos importantes: 1) que existe una unión de los jóvenes migrantes de Angahuan para defenderse de las arbitrariedades de los mexicanos que radican allá, pues abusan de ellos porque no hablan bien el inglés y les quitan los bienes que compran; 2) que en efecto hay una pandilla integrada casi exclusivamente por muchachos de la comunidad; y 3) que los chicos que viven en Angahuan y que les mandan saludos mediante videos tratan

de imitar a sus congéneres que radican en “el otro lado”, adoptando, sin saberlo, nombres que evocan al racismo o a grupos radicales de Estados Unidos, como los *bulldogs*.

Esto propicia que a su regreso porten consigo, y en su equipaje, un intercambio cultural, nuevas formas de interactuar, de mirar el mundo, así como nuevos consumos, un lenguaje corporal distinto, una vestimenta que rompe con lo cotidiano, y que incluso algunos de ellos se hagan tatuajes en zonas que no son fáciles de cubrir, como la cara, las manos y la nuca. Además, traen consigo una conducta y una inercia de violencia, adoptada en la dinámica de las pandillas a las que pertenecieron. Es así que en su regreso a la “matria”¹⁹ no sólo se les mira diferente, ellos mismos se asumen distintos. Su retorno, también hay que decirlo, no fue por decisión propia, sino que fueron deportados: “Yo no quería regresar, allá estaba a gusto, nomás que anduve de pandillero y me topé con la ley” (testimonio de Homie, Angahuan, 2012). Este hecho propició que regresaran sin dinero, si acaso tenían lo que en años anteriores enviaron —antes de que ingresaran a la pandilla— y su familia les guardó. “Poquito mandaba para mi familia, pero mi familia guardó y tengo casa gracias a ellos. Mandaba para que se vistieran, pero me guardaron la feria” (testimonio de Homie, Angahuan, 2012). En relación con el hábito de consumir drogas de estos *homies* de retorno, según sus testimonios lo adquirieron en Estados Unidos, y su preferencia era por la marihuana y el cristal. Fue tan fuerte su adicción a este último que prácticamente trabajaban para solventar su consumo: “Vivía sólo para eso,” “La droga me consumía, no yo a ella”; pero en el momento de regresar a Angahuan en calidad de deportados, y después de viajar en camión desde la frontera, pasando por Tijuana, hasta la comunidad, se dan cuenta de que no regresaron como imaginaron que lo harían: “¡Chale!, me sentí bien mal, hasta lloré aquí llegando, nunca pensé que iba a llegar sin nada; como salí, llegué; en Tijuana hasta me compré una mochilita para apantallar” (testimonio de Sonrisas, Angahuan, 2012). Regresaron a la casa de sus padres y hermanos, con quienes la unión afectiva se había minado por la ausencia y por la falta de comunicación, ya que durante la estancia en la pandilla el alejamiento de sus familiares no sólo fue geográfico, sino también afectivo, dejaron de enviar dinero con frecuencia, ya que “la vida loca” no dejaba espacio para estas relaciones.

¹⁹ Concepto empleado por el historiador Luis González y González para representar a la oposición de la patria, que refiere a los pequeños mundos que encarnan los municipios y las comunidades de México.

A su llegada sorprende lo evidente: el vestir, el andar, los símbolos corporales, el precario inglés que algunas veces usan para expresar algún disgusto o sorpresa, pero esto no impide que festejen su llegada. “Me invitaron unas chelas y les comencé a contar lo que me pasó, y me dijeron: No te agüites” (testimonio de Sonrisas, Angahuan, 2012). Pese a este recibimiento siguen latentes dos cosas: la primera es que no se tiene dinero y la segunda es que “el curarse”, inhalar o inyectarse la droga, después de un periodo de tiempo sin hacerlo, se vuelve imperioso, por lo que empiezan a tratar de encontrar trabajo o de vender algo para comprar la droga que, dicho sea de paso, no sólo se vende más cara que en las zonas urbanas, también es más difícil conseguirla, ya que no hay muchos “tiradores”.²⁰ También se percatan de que está rebajada, que no tiene la misma calidad de la que acostumbraban en “el otro lado”: “Aquí en la comunidad un gramito me cuesta 120 o 150 pesos, pero no es de la misma calidad, ya que está cortada” (testimonio de Sonrisas, Angahuan, 2012).

Se dan cuenta de que seguir con el consumo es ya prácticamente imposible por la cantidad de dinero que implica, y porque el salario que obtienen en sus respectivos trabajos no les proporcionará el capital suficiente, así que toman la decisión de interrumpir su consumo: “Apenas me estoy aliviando, llegué bien flaco [...] no hay mucho dinero aquí [...] si quieres un pedacito tienes que pagar un chingo” (testimonio de Sonrisas, Angahuan, 2012). Pero con lo que sí continúan es con el consumo de alcohol, que si bien es un hecho tolerado por la costumbre, tiene sus “asegunes”,²¹ ya que no significa lo mismo que tome un pandillero a que lo haga un joven que participa en los grupos católicos. Este último goza de cierta inmunidad, por así decirlo, ya que es menos sancionado o criticado. Otro consumo que se perpetúa es el de la mariguana. Ésta, de alguna manera, ha escapado a la “satanización” dentro de la comunidad, ya que tampoco es de uso exclusivo de los pandilleros, probablemente porque se la considera una planta medicinal. “De hecho, vas caminando por el pueblo y ves la plantita en el traspatio, la usan para el consumo medicinal, la combinan con alcohol para el dolor reumático” (testimonio de C., Angahuan, 2012). Pero aunque es tolerada, no escapa a la estigmatización comunal. Su precio dentro de la comunidad es bajo, el cuarto de kilo tiene un costo de 15 pesos.

Cada *homie* actúa dependiendo de la realidad que le rodea. “Estando en Estados Unidos, por ejemplo, no pintarrajean las paredes con graffitis,

²⁰ Vendedores.

²¹ Matices.

pero cuando vuelven al pueblo se sienten con cierta libertad para hacerlo [...] actúan tan libres como quieren ser” [Leco 2009: 308]. Allá por supuesto tenían que ser cuidadosos de no quebrantar las leyes, ya que eran vulnerables por su situación migratoria. Pero en la comunidad esto ya no les preocupa, además, el graffiti se vuelve un signo que muestra la distinción entre las pandillas locales que no cuentan con la experiencia de la migración. Tampoco son muchas las pintas, y las que existen hacen referencia a *clika sur 13, la raza, las tres tumbas, los vatos locos*, y junto a ellos los tres puntos de la “vida loca” se pintan con colores como el azul y el rojo; no hay referencias a símbolos religiosos o al consumo de drogas, son prácticamente firmas sencillas, no son elaboraciones complejas ni presentan imágenes arquetípicas de las pandillas de Estados Unidos; tampoco delimitan la propiedad del espacio donde se realizó.

Los graffitis rara vez son hechos en el centro de la población o en la casa de algún cacique, más bien son pintados en casas periféricas, en escuelas, o en casas que están abandonadas. Se respetan los espacios de las autoridades comunales. Otro elemento no siempre visible son los tatuajes, que también son sencillos en su diseño. La mayoría son hechos con tinta china: “Aquí llegan muchos vistiéndose como cholos, pero yo sé que allá no hacían nada. Es más, algunos no saben lo que significan los tatuajes, me dan risa” (testimonio de V. L., Angahuan, 2012).²² Esto último es cierto a medias, ya que en algunos casos los significados varían, como los tres puntos colocados haciendo un triángulo. A un *Homie* se le preguntó qué significado tenía, ya que lo lucía tatuado abajo del ojo derecho; comentó que era una pirámide que se hacían los *cholos*²³ y que en Estados Unidos significa mestizo, amerindio. Símbolo que en algunas colonias morelianas refleja “la vida loca”. El primero significa el hospital en el que ingresas tras recibir alguna herida de gravedad, el segundo es la cárcel, el tercer punto indica la muerte, es decir, el asesinato de un rival. Este tatuaje es bastante común entre

²² Algunos testimonios apuntan a que fue líder de la pandilla de Angahuan, en Estados Unidos, aunque como es frecuente él no lo reconoció, ya que, a diferencia de los pandilleros de la ciudad, que se sienten orgullosos de su pasado pandillero, éstos se muestran reacios a hablar sobre ese aspecto de su vida.

²³ “A finales de la década de 1960 los integrantes de bandas de chicanos adoptaron un nuevo estilo de hablar, vestir, moverse, tatuarse y hacer graffitis: el estilo cholo.” Un antecedente histórico de este vocablo lo encontramos en “Lengua Castellana y Mexicana”, de fray Alonso de Molina, de 1571, que definió en ese momento xolo como esclavo o sirviente. Los cholos fueron objeto de diferentes procesos de satanización, no exentos de racismo y connotación despectiva tanto en México como en Estados Unidos” [Hernández Sánchez 2007: 35].

las pandillas, principalmente para demostrar la clase de vida que llevan o incluso para intimidar a pandilleros rivales.

Por supuesto, estos significados van evolucionando y con el paso del tiempo van adquiriendo matices diferentes en cada país. Homie lo resignificó desde su experiencia en “el gabacho”. Los problemas raciales entre las *gangs* en “el otro lado”, así como en Europa, alcanzan niveles bastante altos de violencia tanto en las calles como en las cárceles. De ahí que naciera esa nueva variante. Cabe hacer el señalamiento que no solamente los *homies* se tatúan, sino todo aquel que guste de hacerse algún símbolo o dibujo. “Aquí la mayoría se tatúan clandestinamente, sin permiso de los papás, pero es más fuerte el rechazo que en la ciudad” (testimonio de C., Angahuan, 2012). Y es que estas manifestaciones corporales se ligan en el imaginario con la delincuencia y el consumo de drogas, asunto que se diluye un poco o pierde fuerza en los espacios urbanos, pero que sigue presente.

Los gustos para vestir se modifican en los individuos que tienen una historia de migración, que han salido de Angahuan para estudiar, o también en aquellos que adoptan ese estilo. Usan shorts, playeras sin mangas, tenis, gorras con letras de L. A., Tommy Hilfiger, escuchan rock en inglés y en español, reggaetón y de banda. Irrumpen en el paisaje habitual de una manera creativa, haciendo patente su diferencia. Como afirma Gilles Lipovetsky, la moda “es el agente supremo de la dinámica individualista [...] ha estado ligada al placer de ver, pero también al placer de ser mirado, de exhibirse a la mirada de los demás” [2004: 42]. Se podría añadir también que transgrede lo dado y lo aceptado, permite disolver el orden inmutable de la apariencia tradicional; es un medio que permite la autoafirmación. Pero no por ello dejan de apreciar su música tradicional, ya que algunos entrevistados comentaron que “prefieren emborracharse escuchando *pirekuas*”, canciones propias de la región purépecha consideradas patrimonio de la humanidad. También es innegable que los migrantes de Angahuan, a diferencia de otras comunidades, hasta el momento no han logrado influir, o mejor dicho “americanizar”, algunos aspectos culturales, como la comida, ya que aún se ven muy pocos puestos de hamburguesas o *hot-dogs* (si acaso hay uno en todo el pueblo). Tampoco han alcanzado a influir del todo en los estilos arquitectónicos, sólo hay dos casas en las afueras de la comunidad que se asemejan a las construcciones de las casas californianas. Esto debido a que el *Estatuto Comunal* habla sobre la defensa de la construcción tradicional —trojes— y su herencia culinaria.

¿Pero qué ocurre con la dinámica de la comunidad cuando llegan los *homies* y hacen presencia en las calles de Angahuan? Lo que se pudo observar es que se da una disputa de poder con los pandilleros sin experiencia

migratoria, un enfrentamiento verbal, y algunas veces físico, para demostrar quién es quién: “Yo no respetaba a ningún pandillero” (testimonio, de Homie, Angahuan, 2012). Y es que el hecho de haber estado en Estados Unidos influye en su comportamiento jerárquico; pasar un periodo de tiempo en la cárcel, haber sido deportado y consumir drogas más allá del alcohol y la mariguana dota al *homie* de cierto “misticismo”, que hace que también se gane el respeto entre los jóvenes de la comunidad. “Cuando llegué unos ya sabían que andaba con aquéllos, unos me respetaban y otros me buscaban bronca, ‘A ver si te avientas’; pero yo, con tanta experiencia, ni les hacía caso. Ahorita pisteo [toma alcohol], pero ando calmado” (testimonio de Sonrisas, Angahuan, 2012). “Cuando regresamos nos decían que por qué tirábamos barrio²⁴ diferente, se querían pelear, pero ya no les hacemos caso”.²⁵

Los norteñillos, que cuando se fueron de aquí estaban bien jodidos y cuando regresan se vienen luciendo, por allá se vuelven cholillos, aunque no sepan qué es ser cholo, el chiste es que ellos se sienten, pero no dejan de ser *atapakuas* (guisado tradicional). Además, en ese tiempo que andan rondando por aquí nomás se la pasan luciéndose, gastando y “disparando cheves”, pero cuando ya se acaban sus dólares andan vendiendo sus cosas para regresar [Leco 2009: 306].

Aunque en la comunidad existen cinco barrios, no hay disputa de grupos juveniles de esquina,²⁶ porque no hacen demarcaciones de propiedad entre ellos. Donde sí se muestra esta rivalidad es en el aspecto de la popularidad que adquieren los *homies* de retorno con las muchachas de la comunidad. Los enfrentamientos más violentos tienen ese origen y, según testimonios, se dan con mucha frecuencia, ya que “llegan presumidos, de los que migran uno sí cambia para bien, de diez que se van, todos los demás llegan creídos, llegan con sus pantalones muy cholos, aretes en la cara y tatuajes, y son pleiteros. Como son el centro de atención tienen cinco novias a la vez, se creen únicos, y de allí hay rivalidad con los otros y de allí ya empieza el conflicto” (testimonio de Laura, Angahuan, 2012). Otra

²⁴ Señas corporales, principalmente con las manos, que destacan las iniciales de su pandilla.

²⁵ Fuera de entrevista, testimonio de Homie.

²⁶ Véase *La banda rifa. Vida cotidiana de grupos juveniles de esquina en Zamora, Michoacán*, de Rogelio Marcial, en ella emplea el término jóvenes de esquina para describir a agrupaciones de jóvenes en localidades pequeñas.

rivalidad se da con los jóvenes que no participan en pandillas. La situación no dista demasiado, ya que tratan de demostrar su “superioridad”: “llegan muy acá, una vez un *cuate*²⁷ agarró un dólar y lo hizo churrito y me hacía una mímica que fuera para donde estaba él, y fui y le dije: ¿Qué onda? Y me dijo: ¿No traes mota para hacer un churro?” (testimonio de C., Angahuan, 2012).

Estos constantes roces con los pandilleros locales propiciaron que los *homies* trataran de establecer una *clica* formada sólo por jóvenes que tuvieran experiencia migratoria y hubiesen estado incorporados a una pandilla en Estados Unidos. Durante varios meses trataron de consolidarla, sin embargo, no se pudo “levantar”, “No lo toman en serio”, “En una pandilla la lealtad es hasta la muerte”, pero los que la integraban tenían otras cosas que hacer, “De vez en cuando nos vemos, pero cada uno por su lado”.²⁸ También comentan que un señor de la comunidad, Toño,²⁹ la primera vez que regresó de Estados Unidos formó una pandilla, “Los vatos locos”, pero no duró mucho, ya que “No son serios, no son como las pandillas de allá”. Y es que en “el otro lado” las pandillas tienen una estructura y jerarquías, cuentan con reglas, algunas veces con rituales de iniciación, lo que Charles Tilly [2007] llamaría “rituales violentos”, pues producen una disputa por el espacio, la legitimidad y el poder, y delimitan el territorio mediante los graffitis.

Por los testimonios tanto de *homies* de la comunidad como de Morelia, la capital del estado,³⁰ así como de algunas investigaciones, la situación que viven las *gangs* en Estados Unidos es opuesta a la que se observa en Angahuan. Las condiciones económicas allá les permiten tener, de cierta manera, un consumo de drogas sostenido, aunque algunas células de la Mara Salvatrucha ejercen un consumo excesivo, les facilitan la compra de coches, de armas de fuego, armas blancas, y participar en la venta de drogas, robos a casa habitación, etc. La territorialidad, por lo tanto, implica la defensa del territorio contra otras pandillas que intentan transgredir los límites. En la

²⁷ Amigo.

²⁸ Este testimonio se dio fuera de entrevista con Homie y Sonrisas.

²⁹ Toño es un expandillero que fue herido siete veces con arma punzocortante en Estados Unidos. Días después de este hecho su tío lo regresó en avión para México con el fin de evitar que fuera detenido y encarcelado; indican que milagrosamente salvó su vida. Se le ha tratado de entrevistar en varias ocasiones, pero pone pretextos para no hacerlo, sin embargo, su historia es ampliamente conocida en toda la comunidad.

³⁰ La investigación se realizó simultáneamente en la ciudad de Morelia para tener una visión comparativa del fenómeno, pero aquí sólo se muestra una parte de la pesquisa correspondiente a la comunidad indígena de Angahuan.

comunidad, a la que regresan, la situación de desempleo y salarios mínimos no les permite llevar esos consumos ni esos “lujos”. La violencia que ejercen sobre la sociedad es también distinta, es la interpersonal, la agresión individual, la de enfrentamientos cara a cara y la de peleas de grupos que no por eso son colectivas. También es importante señalar que el accionar del pandillero en la comunidad no se relaciona con la delincuencia común, sino sólo con escándalos públicos y con peleas de borrachos, o con disputas por la novia. Otro factor que puede detonar la agresión es cuando se realizan los torneos de fútbol, ya que las pandillas locales participan en ellos: *Las sombras*, *La raza*, *Los páulanos*, *El barrio pobre*, *Las tres tumbas*, *Barrio oscuro*, entre otras. La *clica* de la raza hace fiesta cada 12 de octubre, donde “se cooperan entre ellos, hacen comida, toman cerveza, ponen música y compañeros de ellos en Estados Unidos simultáneamente hacen la misma fiesta” (testimonio del profesor Sosa, Angahuan, 2012).

La delincuencia en Angahuan, siendo una comunidad pequeña, resulta poco significativa. Los jóvenes de la comunidad, aunque no pertenezcan a estos “grupos de esquina” y los *homies* traten de intimidarlos, no por ello los excluyen de sus dinámicas lúdicas y comunitarias, los hacen partícipes de ellas, logrando así el compartir para unir. Los principales hechos delictivos que se cometen son: escándalos públicos, violencia intrafamiliar, robos a casa habitación y de madera. Pero estos hechos no suceden con frecuencia, y cuando ocurren, el delito se hace público mediante la radio o los altavoces. Pero, ¿por qué no hay una violencia significativa en Angahuan? Según algunos vecinos es debido a los estatutos comunales, porque se impone el respeto hacia los padres y los vínculos afectivos son fuertes, el cabildo de las personas sabias y ancianas tiene un peso importante en la comunidad, su palabra siempre vale, y se les pide consejo sobre los asuntos de seguridad.³¹ En el caso de algunos homicidios que se han producido, éstos parecen ser consecuencia de las disputas por la propiedad de la tierra, por posibles descontentos entre familias o vecinos por la herencia o los límites de sus tierras. Otro elemento que también favorece que el *homie* entre en la dinámica de la comunidad es el matrimonio, no sólo porque prolongar la soltería propicia murmuraciones, como “Es gay,” sino porque al vivir en pareja se adquieren nuevas responsabilidades que no van a suplir otros por él, aunque viva en la casa de sus padres. “Me casé unos dos meses después de regresar de Estados Unidos, mi señora me decía que qué había hecho para haberse topado con alguien como yo. Pero ya me calmé, me

³¹ Incluso en años anteriores, los vecinos realizaban rondines de vigilancia en la comunidad, rotándose las guardias.

pasaron cosas aquí, como pelear, me golpeaban y a veces yo golpeaba, y la feria se necesitaba, y me puse a pensar y ya me calmé” (testimonio de Homie, Angahuan, 2012).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En la comunidad de Angahuan la construcción de lo “joven” adquiere matices distintos que en los espacios urbanos, tiene otros sentidos, otras formas de mirar. Son varios los mecanismos de control sobre los jóvenes: el trabajo, las responsabilidades familiares y la asistencia a eventos religiosos. Algunos entran en esa dinámica sin resistencia por el respeto a la costumbre; y otros, por diversos motivos, como educación, empleo, migración, proyecto de vida, critican y cuestionan el hecho de tener voz pero no voto sobre el control de los aspectos decisivos de sus vidas y en las formas de moldear los anhelos y expectativas sobre sí mismos. Este cuestionamiento surge con mayor fuerza en los varones, pues la mayoría de las mujeres continúan en una dinámica de dependencia familiar, primero de los padres y después del marido, desenvolviéndose únicamente en la esfera privada y doméstica, que las aleja de la calle o del ocio. Su máxima rebeldía consiste en no usar todos los días el “traje rollo”, maquillarse o beber alcohol en algunas fiestas, aunque sólo tienen el permiso social aquellas que ya están casadas, porque las solteras son sometidas a una serie de “chismes”, esos viejos noticieros informales basados en observaciones reales o ficticias, erigiéndose a la vez en juez y en deleite de la mayoría, si se les ve alcoholizadas o actuando de manera “impropia” para los usos y costumbres. La metáfora del reloj de arena que explica Carles Feixa [1999] nos da elementos para comprender estas dinámicas. Él manifiesta que las relaciones no son unidireccionales donde sólo influyen las culturas parentales sobre los jóvenes, ya que cuando se da vuelta al reloj y se invierte la arena, estas nuevas generaciones muestran su influencia sobre las antiguas. Y se da un intercambio entre antiguos y nuevos saberes. Sin embargo, la idea de que toda generación pasada fue mejor es un dicho frecuente: “Los jóvenes eran más responsables, ahora los veo muy desorientados” (testimonio de señora artesana, Angahuan, 2012).

Por su parte, las pandillas en la comunidad tienen una presencia tenue, no se les relaciona con la delincuencia común, que es poca. Diversas investigaciones muestran que el aumento en la cohesión comunitaria puede disminuir los niveles del delito, algo que ha contribuido a que su estigmatización no sea tan fuerte como en otros espacios. Su presencia en las

calles se remite a ser chavos de esquina que se reúnen cada tarde y fines de semana cuando sus labores lo permiten; escuchan música, pasean en sus camionetas tomando bebidas embriagantes; sus disputas no implican el uso de armas de fuego, si acaso la disputa se sale de control, la única arma que utilizan es la hebilla de los cinturones. Los pleitos son motivados por diferencias personales o por la lucha por conquistar a la misma mujer. El consumo de drogas es poco frecuente por la cantidad de dinero que eso implica, sólo se usa la mariguana debido a que su precio es accesible para sus bolsillos o porque se puede obtener gratis.

La pandilla es un fenómeno que se disipa rápidamente en la comunidad, ya que los varones se casan o emigran a Estados Unidos, y esto impide que las *clicas* se desarrollen de manera sostenida a lo largo del tiempo. Sus graffitis y tatuajes son sencillos, no son los murales y las creaciones elaboradas artísticamente que podemos apreciar en las calles metropolitanas. En Angahuan, *el tejido social* es fuerte cohesionador, los lazos de ayuda mutua y de reciprocidad social son más dinámicos que los vínculos identitarios que tejen las pandillas en la comunidad; la *clica* nunca fue más importante, ni simbólica ni afectivamente, que la familia o la colectividad, ni los dotó de más sentido de pertenencia que sus lazos más cercanos, que su primer círculo o núcleo social. Tal vez por momentos suplió esta solidaridad, pero sólo durante su estancia en Estados Unidos; a su regreso, la realidad modificó sus intereses y conductas.

REFERENCIAS

Arias, Patricia

2005 El mundo rural, diverso y cambiante, en *Gente de campo, patrimonios y dinámicas rurales en México*, vol. 1, E. Barragán López. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich.: 19-31.

Bourdieu, Pierre

1998 *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Taurus. Madrid.

Castro Pozo, Maritza

2008 Jóvenes e indios en el México contemporáneo. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud*. <<http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/index.html>>. Consultado el 22 de mayo de 2012.

Centro de Artigos

2014 <http://centrodeartigo.com/articulos-utiles/article_110471.html>. Consultado el 27 de octubre de 2014.

Dada, Xóchitl

2003 La participación cívica comunitaria transnacional de los clubes michoacanos, en *Díaspóra michoacana*, Gustavo López Castro (coord.). El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán. Zamora, Mich.: 247-285.

Estatuto de la comunidad p'urhépecha de Angahuan

s/f Documento original perteneciente a los comuneros de la Comunidad de Angahuan.

Feixa, Carles

1999 *De jóvenes, bandas y tribus*. Ariel. Madrid.

Garibay Orozco, Claudio

2008 *Comunalismos y liberalismos campesinos. Identidad comunitaria, empresa forestal y poder corporado en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich.

Hernández Sánchez, Pablo

2007 *Otra identidad de la migración. Cholos a la neza*. Instituto Mexicano de la Juventud. México.

Leco Tomás, Casimiro

2009 *Migración indígena a Estados Unidos. Purhépechas en Brunsville, Norte Carolina*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH)/Instituto de Investigaciones Económicas y Empresariales (IIEYE)/Centro de Investigaciones México-Estados Unidos. México.

Levi, Giovanni y Jean-Claude Schmitt

1996 *Historia de los jóvenes, t. I, De la Antigüedad a la Edad Moderna*. Taurus. Madrid.

Lipovetsky, Gilles

2004 *El imperio de lo efímero, la moda y su destino en las sociedades modernas*. Anagrama. Barcelona.

Martínez, Rubén

1996 Más allá de las memorias. Cultura, migración y desmadre en ambos lados del río Bravo. Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Culturas Latinas en los Estados Unidos. Agosto. Taxco, Guerrero.

Martínez Casas, Regina

2002 La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara. *Diario de Campo*, supl. 23: 23-36.

2005 Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales. *Antropologías y Estudios de la Ciudad*, 1: 105-122.

Organización de Estados Americanos (OEA)

2007 Definición y categorización de pandillas. <<https://www.oas.org/dsp/documentos/pandillas/Informe.Definicion.Pandillas.pdf>>. Consultado el 27 de octubre de 2014.

Peña, Guillermo de la

1987 Presentación, en *Antropología social de la región purépecha*, Guillermo de la Peña (ed.). El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán. Zamora, Mich.: 9-15.

Quadratin

2011 <<http://www.quadratin.com.mx/Noticias/70-de-migrantes-indigenas-en-la-ilegalidad-en-EU>>. Consultado el 2 de diciembre.

Reyes Tovar, Miriam

2011 La desterritorialización como forma de abordar el concepto de frontera y la identidad en la migración. *Revista Geográfica de América Central. Número Especial EGAL, 2011-Costa Rica*, II semestre: 1-13.

Simonnet, Dominique

2004 *La más bella historia del amor*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Soto Bravo, Valente

1982 *Propuesta de un anteproyecto de educación purépecha. Estudio comparativo de la educación confesional, oficial, familiar y comunitaria en Angahuan*. Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública. México.

Taraspanglis

2002 <<http://www.youtube.com/watch?v=-FSUs3qhBCY>>. Consultado el 29 de noviembre de 2012.

Tilly, Charles

2007 *Violencia colectiva*. Hacer Editorial. Barcelona.

Recepción: 12 de febrero de 2014.

Aprobación: 20 de octubre de 2014.