

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE
MÉXICO**

**COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS
SOCIALES**

**Metáforas de la diversidad: jóvenes, rituales y
consumo de LSD. Un estudio de caso en el
volcán del Xitle de la Ciudad de México**

TRABAJO RECEPCIONAL

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS SOCIALES

P R E S E N T A :

DIDIER ALBERTO MÉNDEZ CAMACHO

DIRECTORA

MTRA. AÍDA ANALCO MARTÍNEZ

Ciudad de México, noviembre de 2017.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Agradecimientos

A mis padres, Alberto Méndez y Olga Camacho, por apoyarme, por su tiempo, por su espera, por su amor; este trabajo es reflejo suyo, de su fuerza y de su vitalidad; porque tanto lo anhelaron, porque ahora es real y es tan solo un principio...

A la maestra Aída Analco por su compromiso académico y su calidad humana: porque supo comprender mis inquietudes y supo guiarme en el proceso investigativo.

A las profesoras María Luisa Castro y Tania Rodríguez, al profesor Juan Machín, por la lectura y comentarios.

A mis “ángeles caídos”, mis amigos, por su locura, por su intensidad, por su *insatisfacción*, por su búsqueda, por su desacuerdo al *orden existente de las cosas*...

A Zulma, a Flor, por su luz, por su amor; por impulsarme.

A mis hermanos, a mis hermanas que los amo...

Y a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), por la formación académica y por el apoyo recibido para la impresión y empastado de la tesis.

Índice

Introducción.....	6
Capítulo 1	
Sobre prácticas juveniles y el consumo de sustancias químicas/ drogas.....	11
1.1. Culturas juveniles: Rumbo a un estado del arte.....	12
1.1.1. “Investigación formal” en los estudios de las culturas juveniles (80s- 90s).....	13
1.1.2. “El reloj de arena” o el inicio de una discusión: los jóvenes.....	15
1.2.1. Culturas juveniles: una categoría.....	16
1.2.2. Prácticas juveniles: un campo de batalla.....	20
1.3. Perspectivas sobre el uso social de sustancias químicas/drogas.....	25
1.3.1. Perspectiva sancionadora.....	24
1.3.2. Perspectiva comprensiva.....	33
1.4. Escenarios Psicodélicos. Imaginarios e influencia del LSD en la cultura contemporánea.....	41

Capítulo 2

Prácticas juveniles y rituales de paso	51
2.1. Los rituales.....	52
2.1.1. Mito y ritual.....	55
2.2.1. El ritual como performance.....	57
2.2.2. Ritual y cuerpo.....	59
2.2.3. Los rituales de Paso.....	62
2.3.1. Estructura y anti- estructura: prácticas juveniles y communitas.....	65

Capítulo 3

Presencia de jóvenes en el Xitle y consumo de LSD. Un acercamiento etnográfico a prácticas ritualizadas en la Ciudad de México	70
3.1. “El Xitlazo”.....	70
3.2. Apuntes metodológicos.....	72
3.3. Apropiación de los espacios y el <i>imaginario</i> del Xitle.....	75
3.4. El trayecto: el cuerpo y espacio.....	80
3.5. El ascenso y el símbolo del Xitle.....	87
3.6. Ritual de paso: el LSD y los sentidos.....	91

3.6.1. Communitas: la noche, el estar juntos.....	98
3.6.2. El horizonte.....	106
3.7. El amanecer, el estado reflexivo.....	110
3.8. Conclusiones capitulares.....	114
Reflexiones finales.....	117
Fuentes consultadas.....	121

Introducción

La siguiente investigación aborda en un sentido general el *consumo ritual* de las *drogas*, particularmente el del LSD¹, en jóvenes de la Ciudad de México. La práctica-ritual observada/interpretada está situada en el extinto volcán del Xitle, localizado al sur del “Valle de México”, en la delegación Tlalpan. En este lugar, jóvenes de entre 18 y 29 años, le han dado un sentido particular al consumo de drogas como el “ácido” y/o la marihuana, donde el espacio físico es configurado emocional y simbólicamente.

Entender el consumo de sustancias como el LSD a partir de “lo ritual”, es decir, como una práctica donde los sujetos establecen una relación diferenciada con el espacio-tiempo puede ser mirada con recelo por cierta óptica sancionadora, ya que existe un discurso prohibicionista que relaciona al sujeto consumidor de sustancias ilegales con la enfermedad, la degradación, la violencia, la desviación, el robo, la delincuencia, la muerte, etc.

Por lo anterior, la presente investigación se ha preguntado por los motivos, las ideas y/o imaginarios que han llevado a los sujetos a realizar la práctica y a mantenerla. Hay dos “imágenes fuerza” en la experiencia: por un lado, el Xitle y por otro, el consumo del LSD, que en términos antropológicos, modulan cierto tipo de comportamiento. ¿Por qué los sujetos deciden subir al Xitle y ahí consumir LSD? ¿Cuáles son las ideas detrás de esta práctica?

¹ El LSD es una sustancia química alucinógena (*psicotrópico*) que altera el organismo/la percepción del consumidor; se le llama LSD por las siglas en alemán de Lyserg Säure- Diäthylamid 25 (dietilamida de ácido lisérgico).

Pensar la práctica bajo estos cuestionamientos, lleva a la investigación a rastrear la experiencia dentro de una memoria colectiva y/o un imaginario donde los sujetos vinculan a la montaña, el Xitle, con el consumo de drogas. El consumo de sustancias químicas en un ambiente ritual es histórico y diverso en México, el sentido y significado que hay en cada práctica es distinta en el espacio y tiempo de las geografías sociales; además cada sustancia, señala Edgar Morín “tiene distintas propiedades farmacológicas y diferencias importantes entre sí que se traducen en distintas lógicas y ritualizaciones de su consumo” (2015:24). La siguiente investigación explora esta relación: qué ideas hay detrás del consumo del LSD, por qué consumirlo en el Xitle, qué estimula la “necesidad del ritual”.

Este tema puede resultar “tabú”, ya que pensar actualmente “el problema de las drogas” es ubicarlo en el espectro de la criminalización y estigmatización. Sin que se esté a favor o en contra del consumo de sustancias, el interés de la siguiente investigación radica en ampliar la mirada sobre el consumo de sustancias. Alfredo Nateras (2010) señala que el discurso del poder médico-psiquiátrico que conlleva una normatividad de control en el uso social de las drogas ha creado imaginarios sociales al abordar la problemática del consumo de las drogas que remiten a la violencia, drogadicción, robo, etc. Esta perspectiva “sancionadora”, encontrada en diversas tesis de licenciatura, más que resolver “el problema de las drogas”, nubla la visión, ya que se encontró que al abordar el problema había un imaginario *negativo a priori* en el planteamiento de las diversas investigaciones.

Pero ¿qué se entiende por droga? Juan Machín menciona que para la Organización Mundial de la Salud (OMS), droga es una sustancia que al ser introducida en el organismo vivo, puede modificar una o más funciones del organismo, particularmente del sistema nervioso central. Sin embargo, el uso del término es variado para las distintas disciplinas o posiciones; en Medicina es toda sustancia con potencial para prevenir o curar una enfermedad o aumentar la salud física/mental; en Farmacología la droga es una sustancia que modifica los procesos fisiológicos y bioquímicos de los tejidos u organismos. En el lenguaje coloquial, el término suele referirse a las sustancias psicoactivas, concretamente a las drogas ilegales (Machín, 2015: 5). Así mismo, por droga se ha ubicado a la cafeína, al tabaco y al alcohol, en el sentido de que son consumidos por sus efectos psicoactivos.

Una palabra más descriptiva sería el de sustancias psicotrópicas (del griego psyche “mente, y tropein “tornar”) o psicoactiva, la cual refiere a las sustancias químicas que actúan sobre el sistema nervioso central, produciendo alteraciones temporales en los estados de ánimo, conciencia y comportamiento. Por lo anterior, cuando se introduce en el cuerpo (por vía oral, nasal, cutánea, intravenosa, etc.) alcohol, café, metadona, cocaína, marihuana, LSD, peyote, etc., se está consumiendo, “lo sepamos o no”, sustancias psicoactivas. Asimismo, menciona Machín, que el cuerpo mismo produce sus propias fármacos “estimulantes como la adrenalina y noradrenalina, depresores como la serotonina y el ácido gamma-amino-butírico, opiáceos como las endorfinas, etcétera. Recientemente se ha

encontrado que el cerebro incluso produce sustancias similares a las que contiene la marihuana o cannabis, por lo que se llama endocannabinoides” (Ibíd.: 6-7).

Por lo anterior, la siguiente investigación ubica a los sujetos y su práctica no en (o *no sólo*) dimensiones bioquímicas o fisiológicas, sino en su dimensión sociocultural e históricamente situada.

Para delimitar una discusión en torno a los jóvenes y el consumo de sustancias psicotrópicas, en el primer capítulo “Sobre prácticas juveniles y el consumo de sustancias psicotrópicas/ drogas”, se presenta primeramente un breve recorrido histórico sobre prácticas juveniles en México y cómo las ciencias sociales han abordado la construcción social de la juventud. Posteriormente se presenta una visión que se ha denominado “sancionadora”, en este apartado se presentan diversas investigaciones de licenciatura con respecto al consumo de sustancias químicas ilegales y que en sus trabajos han ubicado al consumidor a partir de una visión *estigmatizadora*. Como contraste a esta visión, se ubican algunos trabajos de las ciencias sociales en que ha estado presente el uso cultural de los psicotrópicos y que se ha denominado “perspectiva comprensiva”. Asimismo, y como apéndice a este primer capítulo, se desarrolló un “rastreo” al momento histórico y/o a las ideas que dieron cuerpo a un imaginario de los psicodélico en la cultura contemporánea.

Posteriormente, en el segundo capítulo “Jóvenes y rituales de paso”, se propone entender a la práctica a partir de una *antropología del ritual*, específicamente de los rituales de paso y la noción de *communitas*, es decir, como una práctica donde

los jóvenes establecen vínculos emocionales y una relación diferenciada con el espacio y el tiempo.

Finalmente, se presenta la etnografía “Presencia de jóvenes en el Xitle y consumo de LSD. Un acercamiento a prácticas ritualizadas en la Ciudad de México”. En este capítulo y a partir del método etnográfico, entendido como un tipo de descripción-interpretación donde el investigador reconoce los “marcos de interpretación” dentro de los cuales los actores proyectan la práctica y le atribuyen sentido, se teje la experiencia en campo y las entrevistas realizadas con las categorías conceptuales desarrolladas en el segundo capítulo. Además se presenta como una síntesis de los imaginarios, actitudes, emociones, ideas que los sujetos han expresado en la práctica a lo largo del tiempo desde que empezó alrededor del año del 2013 hasta el 2016.

Capítulo 1

Sobre prácticas juveniles y consumo de sustancias químicas/drogas

El consumo de sustancias psicotrópicas y su aspecto ritual en prácticas juveniles en la ciudad de México no ha sido un tema recurrente en ciencias sociales, o no ha sido planteado de manera explícita en los diversos trabajos que se han encontrado. Los trabajos que desde las ciencias sociales han abordado dicho tema, o que el “tema de las drogas” ha estado implícito, han sido los denominados bajo la categoría de “culturas juveniles” e “identidades juveniles”.

Para conocer qué postura se tiene bajo las categorías mencionadas, el siguiente apartado propone desarrollar, primero, un breve recorrido histórico sobre lo que se ha denominado como culturas juveniles y/o identidades juveniles con la intención de presentar un panorama general en sus aspectos conceptuales a la hora de abordar el tema de prácticas rituales y consumo de psicotrópicos/drogas en jóvenes.²

Posteriormente se desarrolla una postura que ha estado muy presente, en diversas disciplinas en cuanto al abordaje del “tema de las drogas”, que tiene que ver con una perspectiva de intolerancia o sancionadora; vinculando al sujeto

² Es necesario mencionar que de los dos temas que se abordarán a lo largo de la investigación, el de las culturas juveniles (identidades juveniles) y sobre drogas existen abundantes trabajos. Para el caso de las culturas juveniles ver: Nateras Domínguez (2002) Pérez Islas (2008), Maritza Urteaga (2011), Rossana Reguillo (2013), Valenzuela Arce (2015). Para el tema de *drogas, cultura y prohibición* véase: Edgar Morín (2015), Juan Cajas (2004), Juan Gamella (1999) Martínez Rentería (2010) Antonio Escotado (1996). Y para el tema general de los alucinógenos y del LSD véase: Furst Peter (1995) Schultes, Richard (1982) Wasson R. Gordon (1983) Albert Hoffman (2013).

consumidor con la delincuencia, la violencia, la marginación, etc. Esta postura se presenta para contrastarla con trabajos concretos que la sociología y la antropología han planteado respecto de los temas mencionados.

Finalmente se abordará un breve recorrido histórico sobre las ideas, obras y/o expresiones que se han construido a partir de la influencia del LSD o de las *drogas psicodélicas en la cultura contemporánea*, con la intención de rastrear cómo se ha construido un “imaginario psicodélico” sobre su consumo.

1.1. Culturas juveniles: Rumbo a un estado del arte

El estudio de las culturas juveniles en México ha estado marcado por distintos momentos analíticos. Torres Bustillos (2002) ubica al menos dos vertientes: una primera que va de los 50 a los 70; cuyas primeras aproximaciones desde las ciencias sociales, surgieron a partir de los movimientos estudiantiles del 68; y una segunda que se da en la década de los 80 y que “comienza” con el interés que despierta el resurgimiento de las bandas y de los cholos en México (Torres, 2002; Feixa, 1998). Esta segunda vertiente es ubicada, por Torres Bustillos, como el inicio de la “investigación formal” en los estudios culturales de la juventud en México.

Sin desestimar las aproximaciones que se dieron en la primera vertiente, interesa destacar aquí, por razones de esta investigación, algunas ideas generales que los autores de la segunda vertiente aportan al tema de las culturas juveniles.

1.1.1. “Investigación formal” en los estudios de las culturas juveniles (80-90s)

A principios de los 80, “vuelve” el interés que causan los *chavos banda* en el DF y los *cholos* en la frontera norte de México. Estos primeros estudios, de carácter sociológico y psicológico, se caracterizan, menciona Feixa, por el peso de los *paradigmas criminalistas*; al “pandillero” se le mira con hostilidad y los medios de comunicación satanizan sus prácticas; en general se identifica el fenómeno de las bandas con la delincuencia o con problemas de desarrollo psicosocial. El ejemplo de esto, menciona Feixa, es el libro *¿Qué tranza con las bandas?* De Jorge García Robles (1985) que recoge autobiografías de *jóvenes pandilleros*. De acuerdo a Feixa, el autor recupera las “viejas tesis” del rencor social como origen de la agrupación de las bandas (1998: 94).

En otro extremo, se sitúan diversos trabajos desarrollados en la primera década de los 80, que presentan a las bandas por sus posibilidades de auto-organización en situación de crisis, depositarias de una capacidad impugnadora del orden establecido. Los autores representativos de esta postura son Francisco Gomezjara (1987), Fernando Villafuerte y Jesús Nava (1987). Precisamente este grupo de investigación surge del contexto de hostilidad que diversos medios propugnaban contra las bandas juveniles “los estudios formales aparecen entonces como una primera reacción de defensa de las características de las bandas ante la estigmatización promovida por la ciencia social institucionalizada, el Estado y la

opinión pública. Por lo que se destacan ciertos rasgos de las bandas: su capacidad impugnadora y sus aptitudes autogestivas” (Torres, 2002: 19).

Este grupo de investigadores reunidos por Francisco Gomezjara, comparten la teoría marxista como marco para la “investigación-acción” con las pandillas; ubican a las bandas como productos de las crisis sociales “La pandilla resulta ser una forma de organización social que desborda el ámbito familiar escolar-recreativo de la pandilla tradicional de las metrópolis para ubicarse en el centro de la tela de araña de la crisis general del contexto urbano” (Gomezjara 1987, en Feixa, 1998: 95). La hipótesis, señala Torres, de estos investigadores, es que en momentos de crisis estructural, el desarrollo sociopolítico de las bandas puede cobrar dimensiones mayores; los argumentos se basan en características particulares que confieren a las bandas juveniles: capacidad de auto-organización independiente; capacidad impugnadora del orden establecido; y una reivindicación de la diversidad frente a la homogeneización en conflictos generacionales. De acuerdo a los autores la posibilidad de lucha revolucionaria de los jóvenes sólo adquirirá sentido cuando comprendan la articulación de sus demandas con la lucha de clases.

A finales de los 80 aparecen nuevas investigaciones que se suman al interés de las bandas; hay un esfuerzo por dar cuenta de la capacidad creativa de las bandas, *sin caer en la mistificación*; el número de investigaciones sobre el fenómeno juvenil de las bandas crece y los temas de estudio sobre ellas se diversifican. Los autores de este periodo están representados por autores como:

José Manuel Valenzuela (1988), Maritza Urteaga (1990), Rossana Reguillo (1991), Carles Feixa (1993) y Rogelio Marcial (Bustillos, 2002). Estos autores *lejos están* de ver a las bandas como espacios decadentes, delincuenciales, o negativos “a priori”. Dichos investigadores hacen un reconocimiento de la heterogeneidad de las bandas; se ubica a las imágenes culturales expresadas por las bandas como formas de producción cultural y de expresión identitaria; se plantea comprender y describir a los grupos *desde dentro*. En este sentido se adoptan nuevas metodologías y técnicas que desde la etnografía, la antropología, la semiótica, la psicología social, la historia oral, permitan una aproximación al fenómeno cultural de la juventud.

A pesar de ello, estos autores, señala Torres, desestiman la sobrevalorización de las bandas como agentes del cambio social; y se plantean comprender los elementos culturales que interactúan en el proceso de conformación de las identidades juveniles así como su expresión colectiva; a partir de entonces se mira a las culturas juveniles por su estilo, formas de comunicación particulares, organización interna, actividades focales, producciones culturales y violencia (Torres, 2002: 22).

1.1.2. “El reloj de arena” o el inicio de una discusión: los jóvenes

A partir del creciente interés que desde las ciencias sociales se miraba a las expresiones culturales de los jóvenes, a principios de los años 90, diversos encuentros ofrecieron a los investigadores la oportunidad de compartir sus experiencias, conceptos y formas de acercarse a la investigación de la juventud;

se “concluye” la necesidad de complementar los estudios empíricos con propuestas de marcos interpretativos y conceptuales que expliquen la dinámica de las identidades juveniles y las culturas juveniles. Un texto, ahora clásico, que plantea dicha necesidad es el libro “El reloj de Arena” de Carles Feixa.

1.2.1. Culturas juveniles: una categoría

Carles Feixa (1996) refiere que a finales de los años cincuenta del siglo XX surgen, en los países occidentales, formas distintivas en que los jóvenes se expresan colectivamente. Se menciona que los modos de vida y la filosofía socialista que dieron origen a movimientos juveniles fueron dejando paso a una forma distinta de posicionarse en la sociedad; en su lugar nace una filosofía existencialista que cambia el concepto de integración social del individuo en la clase social por el de aversión a lo social. La posición de los sujetos en la sociedad se va transformando, el concepto de clases sociales va perdiendo su valor originario, las bases económicas y políticas que la sustentan dan paso a otra forma de vivir lo social, una base de tipo vivencial. (Trias Mercan, 1967, en Feixa, 1996).

La idea de *Cultura juvenil*, menciona Feixa, se basa en el hecho de que lo que sucedía con la juventud en ese periodo era cualitativamente distinto a cualquier otra cosa que hubiera ocurrido antes. Se piensa que lo conseguido por la juventud trasciende la permanencia de diversos tipos de grupos; se habla de la juventud como una nueva clase social; o que la edad o la generación son lo más importante; a decir, a la *Cultura juvenil* se le identificaba con ciertos aspectos:

música, estilos, consumo de ocio, etc., (conocido en aquella época como “la nueva ola”).

La idea de Cultura juvenil se populariza en los años sesenta en los países occidentales, en *mayúscula y en singular*, ya que enfatiza una visión homogénea e interclasista, simbolizada en la difusión de una *nueva ola* generacional. Se trataba, menciona Feixa, “de planteamientos que propugnaban a la edad y a la generación como factores sustitutivos de la clase en la explicación del conflicto y el cambio social” (1996: 72). Estas teorías eran defendidas por autores conservadores que pretendían cuestionar u oponerse al marxismo como paradigma social hegemónico, y que encontraban eco en los “ideólogos” de la *contracultura* que buscaban justificar la emancipación y la revuelta de los jóvenes. A pesar del sesgo ideológico, menciona el autor:

el discurso se apoyaba en tendencias sociales bien visibles en aquella época: la extensión de la escolarización secundaria y universitaria, el aumento de la capacidad adquisitiva de los jóvenes, el creciente papel de las modas y de la música rock como emblema generacional, el surgimiento de estilos juveniles *espectaculares* [...] eran factores que unían a jóvenes de diversa procedencia geográfica y social, y que contribuían a generar la infraestructura simbólica para un lenguaje internacional-popular (idem).

Para Feixa lo que estaba detrás de esta noción era la relación/oposición que los jóvenes tenían con la cultura dominante. El autor menciona que para ciertas escuelas de pensamiento (escuela de Birmingham) no era la edad sino la clase el factor estructurante de las culturas juveniles, por ejemplo, en Inglaterra en relación con la clase obrera se habla del movimiento de los *skins*, los *teds*, los *mods*; para

una clase media (norteamericana): los *beats*, los *hippies*. En este sentido, el autor interpreta que las manifestaciones juveniles son formas de “resistencia ritual” a los problemas irresueltos de la cultura de los padres. A pesar de ello, el autor mantiene distancia de este planteamiento, ya que aprecia una relación excesivamente mecánica entre clase y juventud.

Carles Feixa propone retomar el concepto de *culturas juveniles*, en plural y sin prefijo, para evitar un uso esencialista y homogeneizador del término *cultura juvenil*. Para Feixa este cambio en los términos “implica también un cambio en la *manera de mirar* el problema, que transfiere el ámbito de la marginación a la identidad, de las apariencias a las estrategias, de lo espectacular a la vida cotidiana, de la delincuencia al ocio, de las imágenes a los actores” (ibíd.: 73).

El autor elabora dos ideas respecto del concepto de culturas juveniles: “Según la acepción maximalista, éstas refieren la manera en que las expresiones sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional” (ídem). La acepción minimalista refiere a la aparición de *microsociedades juveniles*, que tiene cierto grado de autonomía respecto de la *institución adulta*, con espacios y tiempos específicos, y que se han configurado después de la segunda guerra mundial en los países occidentales.

Otra definición que ha dado:

En un sentido amplio, las culturas juveniles refieren al conjunto de formas de vida y valores, expresadas por colectivos generacionales en respuesta a sus condiciones de existencia social

y material. En un sentido más restringido, señalan la emergencia de la juventud como nuevo sujeto social, en un proceso que tiene lugar desde finales de los años cincuenta, y que se traduce en la aparición de una microsociedad juvenil, con grados significados de autonomía con respecto a las instituciones adultas, que se dota de espacios y de tiempos específicos [...] en el plano de las imágenes culturales, las culturas juveniles se traducen en “estilos” más o menos visibles que a manera de bricolage integran elementos heterogéneos provenientes de la moda, la música, el lenguaje, el comportamiento no verbal, el grafitti, los mass media, etc (Feixa 1993, p.56, en Díaz 2002: 23).

Rodrigo Díaz cuestiona la definición y la matiza. Para el autor la categoría misma de “culturas juveniles” no está desprovista de establecer murallas sectarias o lo que él llama “ansiedad del personaje de telenovela”³. Piensa que en la definición tanto en su sentido amplio como en el restringido, se podría sustituir “juveniles” por “de la tercera edad”, y ubica que sería igual de aplicable (aunque variaría el

³ La idea de “ansiedad del personaje de telenovela” que propone Díaz refiere a las proyecciones ideológicas, o tramas conceptuales que desde cierto “locus social” se mira a los grupos culturales. Al respecto, Díaz trae a la memoria una discusión antropológica que se dio entre Margared Mead y Freeman en torno a la adolescencia samoana. De acuerdo a dicha discusión, Mead a principios del siglo XX quiso *poner a prueba* una hipótesis defendida por psicólogos del desarrollo humano, según la cual la “crisis” de la adolescencia constituye un rasgo biológico innato. En oposición, Mead se empeñó en mostrar el condicionamiento cultural que recae sobre la biología. La antropóloga viaja a Samoa y de aquella experiencia publica, en 1928, *Adolescencia y cultura Samoa*; en aquel libro la investigadora observa que aquella etapa “difícil”, en la adolescencia samoana, se vive una etapa muy ajena a sus similares estadounidenses: *sin inhibiciones ni frustraciones sexuales en lúdicos encuentros*. Después de la muerte de Mead, en 1983, Derek Freeman publica un libro donde cuestiona aquellas *imágenes idílicas* de jóvenes, carentes de *tormentos psicológicos, pacíficos, sexualmente relajados*; en cambio Freeman, menciona Díaz, los describe como *agresivos, impulsivos, violentos y sexualmente reprimidos*. Menciona Díaz que de aquella experiencia, Mead erigió una imagen *sublime* de la adolescencia samoana, en tanto que Freeman expuso una imagen de la *bajeza* de la adolescencia samoana. De esta reflexión se quiere señalar los “peligros” a los que se enfrenta el investigador al mirar a determinados grupos. Díaz menciona que en ambos casos, cada cual a su modo, se le atribuyó a la adolescencia samoana una suerte esencialismo o fundamentalismo; con ello el autor advierte del *amurallamiento reflexivo* al que el investigador puede caer cuando se mira a determinados grupos juveniles.

momento de su emergencia como nuevo sujeto social). Es una caracterización que no discrimina. Sin embargo, ciertos conceptos como el de “imágenes culturales” estarían referidos a determinadas culturas juveniles (las que estudia Feixa) menciona Díaz; dificultad que no se resolvería incluyendo en la caracterización al conjunto de los elementos pertinentes de cada agrupación.

A pesar de las críticas que pueda tener el concepto, Díaz menciona que se puede defender una señalización *indicativa*, antes que *sustantiva*, de las *culturas juveniles* “como aquel conjunto de significados, de prácticas, discursos, creencias, valores, actitudes, estilos [...] genérica y vagamente planeados que ayudan a delimitar <<ámbitos>>, <<universos>>, <<dimensiones>>, <<provincias>>, agregaciones y agrupaciones específicas de la vida social: en realidad, más un punto de partida que uno de llegada” (Díaz, 2002: 23).

1.2.2. Prácticas juveniles: *un campo de batalla*

En oposición a la “ansiedad del personaje de telenovela”, Rodrigo Díaz considera que ese conjunto de *prácticas, discursos, creencias, actitudes, valores, estilos* está en constante conflicto con otras *prácticas, discursos, creencias, actitudes, valores, estilos* donde unas y otras se desdoblán en campos/ arenas sociales en las que se expresan representaciones que un grupo le atribuye o le impone a otro, así como las representaciones que cada grupo se da de sí mismo. De acuerdo a Díaz en los campos o arenas sociales donde se desenvuelven los grupos “se despliegan las relaciones de poder, las asimetrías en sus variadas formas, el control de y acceso

diferencial a los recursos escasos y valorados, sean éstos políticos, económicos, simbólicos” (Díaz, 2002: 24).

El autor menciona que lo que es sistemático y habitual es el campo de batalla donde se disputa ese flujo de *discursos, creencias, representaciones, asimetrías, autorrepresentaciones, valores y actitudes*, todas ellas susceptibles de ser cristalizadas y también sujetas a transformaciones, vistas siempre desde cierto “locus social”. El autor se pregunta desde dónde se mira a determinados grupos: por ejemplo “los chavos banda son violentos por drogadictos”; al respecto menciona Díaz:

Entonces, si no me equivoco, ese conjunto de prácticas, discursos, creencias, valores y actitudes, de representaciones y autorepresentaciones, no son, no pueden ser, exclusivas de ningún grupo o colectividad –en contra de la máxima sectaria-, y son enfáticamente variables, inestables y abiertas, desgarradas y en conflictos, al interior de cada colectividad o grupo, a lo largo del tiempo y del proceso social –en contra de la “ansiedad del personaje de telenovelas” (Díaz, 2002: 24).

A pesar de lo enunciado, Díaz menciona que está lejos de proponer que de circunstancia en circunstancia, en relación al campo de batalla, los grupos sean informes o que estén en constante fuga, “Los grupos o colectividades retienen, elaboran, seleccionan y, a veces, endosan a otros su memoria histórica y su proyecto de futuro –memorias y proyectos que no son compartidos homogéneamente: están en disputa-, y se ubican desde luego en alguna estructura social, en series de relaciones de poder” (ídem); cada cual

perteneciente a tradiciones culturales que contribuyen a reproducir, que no están irremediablemente esclavizados y que potencian su transformación.

Con éste recorrido histórico se ha querido desarrollar cómo las ciencias sociales han abordado a la juventud. Con ello se subraya que la juventud es una construcción social, histórica y que hay diversos elementos, formas, en que la sociedad interviene en la manera de ser joven; asimismo permite pensar en las maneras en que la juventud interviene en los procesos de creación y circulación cultural. Además como señala Díaz, los grupos culturales se mueven en “campos de batallas” donde las colectividades expresan representaciones que un grupo le atribuye a otro, así como las representaciones que cada grupo construye de sí mismo.

Ahora bien, y en relación a lo planteado por Díaz en señalar lo “indicativo” de las culturas juveniles, se sintetizarán algunas ideas para comenzar a comprender nuestro grupo cultural. Primero se señala que la práctica en el Xitle es una expresión colectiva de jóvenes, éste grupo no es homogéneo, sin embargo, hay “estilos” y consumos culturales que comparten. Canclini define los consumos culturales como “el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran a la dimensión simbólica” (1993: 34). Estos consumos y estilos que se han ubicado son la música, el consumo del LSD, la marihuana, una forma de relacionarse verbalmente, y una manera de posicionarse en la sociedad.

Asimismo, se ubica al Xitle como aquel espacio simbólico y expresivo que los sujetos significan de maneras distintas pero que en la práctica le da un carácter significativo particular, o que actúa a manera de simbiosis con los elementos culturales. Además, es importante señalar que los objetos simbólicos y “estilos” están sujetos a *densas cargas de prácticas, discursos, creencias, valores y actitudes*. Por supuesto que estos elementos y espacios culturales son *(re)ordenados y (re)contextualizados* por los sujetos.

Al abordar los temas relacionados con esta investigación, se puede dar cuenta de la diversidad que desde las ciencias sociales se presenta al abordar a la juventud. Menciona Rossana Reguillo (2000) que pensar en la categoría “jóvenes” es identificarlo con una enorme diversidad de prácticas e identidades; bajo esta categoría se puede hablar de estudiantes, punks, mileranistas, empresarios, sicarios, cholos, skates, taggers, etc. Por supuesto que abordarlos implica diferentes maneras de acercarse. Una premisa de la investigadora es que todos son hijos de la modernidad, de la crisis y del “desencanto político” (Reguillo, 2003).

Asimismo abordar el tema de los grupos juveniles es tener presente el contexto en que se expresa, el referente-mundo: “el de un orden social marcado por la migración constante, el mundo globalizado, el reencuentro con los localismos, las tecnologías de comunicación, el desencanto político, el desgaste de los discursos dominantes y el deterioro de los emblemas aglutinadores, aunados a la profunda crisis estructural de la sociedad mexicana, como parte indisociable del escenario

en el que cotidianamente miles de jóvenes semantizan el mundo y se lo apropian” (Reguillo, 2003: 103).

Es en este discurso en el que este tema de investigación se presenta, es decir, ubicamos las prácticas rituales juveniles y el consumo de sustancias (en particular el del LSD), a partir de un contexto sociocultural; prácticas que forman parte de procesos de identidad.

Por supuesto que la presentación que se ha hecho en torno a la discusión de las culturas juveniles, ha sido un esfuerzo por sintetizar las diferentes ideas/problemáticas que los autores se han planteado en torno a los jóvenes y su contexto cultural, histórico.

Para delimitar y hablar de los trabajos que se han hecho en relación a nuestro tema de investigación en México, se planteó buscar investigaciones que hablen del uso/percepción de las drogas, incluyendo temas afines a prácticas rituales.

En la búsqueda se ha encontrado que hay diferentes y abundantes tesis de licenciatura que vinculan el consumo de la marihuana (y otras sustancias) con aspectos sancionadores o de intolerancia social, es decir, se identifica al consumidor con la violencia, la delincuencia, la enfermedad, la desviación, lo anormal. A continuación, se hablará de esta perspectiva, ya que puede servir de contraste respecto de la perspectiva que aquí se plantea, es decir, el consumo de sustancias visto a partir de prácticas rituales, espacios e identidades, articulados a un contexto, e históricamente situados.

1.3. Perspectivas sobre el uso social de sustancias químicas/drogas

En el siguiente apartado, se presenta dos posturas distintas en cuanto a las investigaciones sobre el uso de las drogas; ambas vertientes aportan datos para el presente estudio y sobre todo muestran el debate que en términos históricos la sociedad en general ha tenido respecto del uso social de drogas.

1.3.1. Perspectiva sancionadora, o de control social

La idea de que las sustancias psicoactivas (drogas) han estado asociadas con aspectos “negativos” de la sociedad ha sido una construcción histórica- política. En México, el antecedente de esta idea se puede rastrear en los tiempos de la colonización indígena: a través de la Iglesia católica, diversas prácticas donde el uso de psicoactivos estaba presente, fueron reprimidas; señala Edgar Morín (2015) que en las batallas contra el paganismo y en la imposición de la doctrina, diversas plantas fueron asociadas con el “mal” y lo “diabólico”; asociar a las plantas con el *mal*, en este sentido, resultó ser un instrumento de control y colonización.⁴

Sin embargo, se considera que la idea de asociar al consumidor de sustancias ilegales con la violencia, la marginación, la periferia, la muerte, el suicidio, el robo

⁴ Asimismo, con el tiempo, diversas prácticas calificadas por la Iglesia como brujería e idolatría han resistido a los embates coloniales y han producido “sincretismos interesantes, como bautizar a los hongos alucinógenos con nombres como San Isidro, Carne de Dios, *teonanacatl*, *ololiuhqui* o Semillas de la Virgen, Cacto de San Pedro, o llamarlos <<niñitos santos>>, como hacía María Sabina” (Morín, 2015: 25).

etc., (Como adelante se ejemplificará con algunos estudios en torno el tema de las drogas), tiene que ver con las políticas de prohibición que en México lleva casi cien años. Esta política de prohibición se involucra con un entramado económico, político y moral que Estados Unidos desata a principios del siglo XX.

Antonio Escohotado señala que hasta 1900 todas las drogas conocidas se encuentran disponibles en farmacias y droguerías; lo mismo sucede en América, Asia o Europa. Por supuesto que hay adictos al opio, morfina y heroína; sin embargo, apenas llama la atención de periódicos “y nada la de los jueces y policías. No es asunto jurídico, político o de ética social” (1996: 97).

Sin embargo, señala Escohotado, hay un cambio de actitud vinculado a dos factores: por un lado, hay una reacción puritana en estados Unidos que mira con desconfianza las masas de nuevos inmigrantes. A partir de entonces, las distintas drogas estarán vinculadas y definidas por clase social, raza y religión “las primeras voces de alarma coinciden con la corrupción infantil atribuida a los chinos, el anatema con ultrajes sexuales de los negros, la condena de la marihuana con la irrupción de los mexicanos, y el propósito de abolir el alcohol con inmoralidades de judíos e irlandeses” (Ibíd.: 98). Estos grupos, señala Escohotado, representan al “infiel”; y se caracterizan por una idea de “inferioridad” económica y moral.

El otro factor tiene que ver con la consolidación de un monopolio sobre las drogas “Las últimas décadas del siglo XIX verán una feroz batalla de médicos y farmacéuticos contra curanderos y herboristas, cuyo principal objeto es consolidar

un monopolio de los primeros sobre drogas” (Ídem). En lo sucesivo, distintas voces *morales*, propondrán leyes que prohíban las distintas drogas y el alcohol.

A principios del siglo XX, esta alianza entre “puritanismo” y una idea de salud pública, celebran el inicio del segundo milenio cristiano con una “<<cruzada civilizadora internacional contra bebidas y drogas>>; su fin es <<una política de prohibición para razas aborígenes, en interés del comercio tanto como de la conciencia>>” (Ibíd.: 101) La idea de controlar el monopolio de las drogas comienza a cristalizarse: tres días antes de estallar la primera guerra mundial se firma la Convención de la La Haya (1914); la cual propone a todas las naciones controlar la preparación de opio, morfina y cocaína.

Por supuesto que México participa en esta convención donde aprueba el control de los derivados del opio. Para 1920, señala Morín

las autoridades de nuestro país, siguiendo esta nueva tendencia mundial criminalizante, establecieron una regulación con un nombre por demás revelador del peso de lo étnico en el discurso de la época: <<Disposiciones sobre el cultivo y comercio de productos que degeneran la raza>>, donde queda prohibido el comercio y el consumo de una marihuana que para entonces ya tenía algunos vínculos significativos con la cultura popular, como el corrido “La cucaracha”, y por eso mismo cierto desprestigio social (2015: 36).

Cinco años después, en 1925, el presidente Calles fija las bases sobre las cuales se permite la importación de opio, morfina y otras drogas; al año siguiente, la prohibición del cultivo y comercialización incluyen a la adormidera. En ese momento, aparece “legalmente” en México el traficante de drogas.

Con este breve recorrido histórico se ha querido hacer hincapié a la imagen que se ha creado del consumidor de sustancias ilegales: en México, como se ha señalado, ha existido desde tiempo coloniales, una imagen “estigmatizadora”; Señala Morín que diversas plantas fueron catalogadas como “hierbas maléficas”. Posteriormente, cuando Estados Unidos decreta las leyes de prohibición, éstas están acompañadas con puntos de vista morales, y en México las drogas “degeneran la raza”.

Si bien, actualmente hay un amplio sector de la sociedad que no relaciona al consumidor de psicotrópicos con aspectos “negativos”, todavía existe un “prejuicio” en torno al tema. En este sentido, las siguientes investigaciones son ejemplos de esta mirada, donde al consumidor de sustancias ilegales se le ha vinculado con la enfermedad, la muerte, la desviación, el suicidio, etc.

La tesis de licenciatura en psicología por el Centro Universitario Indoamericano (incorporado a la UNAM) de Luis Carlos Fernández Lefranc “Indicadores psicosociales para la detección oportuna de adictos a: marihuana, cocaína, mdma y LSD”, plantea estrategias para que los padres detecten si su hijo/hija adolescente es consumidor/a de las drogas mencionadas. Carlos Fernández elabora cinco indicadores para su detección temprana: físicos, sociales, psicológicos, familiares y de contexto. De acuerdo a Carlos Fernández es en la adolescencia donde el/la joven puede “correr el riesgo” de consumir drogas. Se piensa que es en esta edad donde los jóvenes buscan patrones de conducta, y muchas veces al no tener

“buenos valores”, o “por los problemas que hay en la familia”, los jóvenes “se refugian” en las drogas.

Sin embargo, el supuesto del autor es que las drogas “son un verdadero problema para la humanidad”, ya que está asociado con *el robo, la agresión, racismo y segregación social*; su consumo/*adicción*, menciona, puede crear trastornos psicológicos como *depresión, psicosis, esquizofrenia, alucinaciones y perturbaciones en el organismo*, además de que “no hay que dejar de lado las enfermedades que acompañan a los drogadictos por falta de higiene como el VIH, hepatitis, etc” (Fernández, 2008: 10). Por mencionar uno de sus indicadores, se menciona el del psicológico: “¿Qué pasa cuando se fuma marihuana? Al estar en este estado, los reflejos son lentos, no se puede responder de manera rápida y espontánea a las situaciones que se presentan, les cuesta trabajo realizar actividades sencillas” (Ibíd.: 68). La elaboración de estos indicadores que Carlos Fernández propone, son establecidos a partir de un trabajo de campo con *adictos* a estas sustancias en el “Centro de Rehabilitación para Adictos Proyecto Ave Fénix A.C.”

Otro trabajo encontrado que plantea de manera similar el problema de las drogas, es una tesis de licenciatura en Derecho de la UNAM de Jarillo Atef Anuar Ary, que se titula “Cómo se incrementará la conducta criminal al legalizar (despenalizar) la cannabis (marihuana) en el Distrito Federal”. Si bien este trabajo no está referido a jóvenes, nos parece, que ilustra la perspectiva sancionadora. El autor parte de la

misma idea de que la marihuana está vinculada a aspectos “negativos” de la sociedad.

El autor propone hacer un análisis “histórico-político-criminal” para sostener que la legalización de la marihuana provocaría daños a *la salud, a la sociedad, a la política y económicos*. El paradigma en cuanto a la percepción de las drogas es el mismo que el anterior; hay una vinculación de la droga con *la delincuencia, la violencia, el lavado de dinero, la trata de personas, la prostitución, y el suicidio*. Por lo tanto, no se debe de legalizar su consumo porque “está documentado”, que esta droga está vinculada con aspectos negativos de la sociedad. El autor, nos parece, no hace un análisis, sino que reproduce cierto discurso médico-instrumental basado en *encuestas/análisis* institucionales, por ejemplo cita al “Instituto Nacional de Abuso de Drogas de Estados Unidos de Norteamérica” para “argumentar” el impacto que tiene la planta en el cuerpo humano:

Quando se fuma marihuana su ingrediente activo, el THC, viaja por el cuerpo incluyendo el cerebro, para producir sus efectos diversos, el THC se adhiere a los sitios llamados receptores de cannabinoides en las células nerviosas del cerebro, afectando la manera en que estas funcionan. Hay abundancia de receptores de cannabinoides en las partes que regulan, el movimiento, la coordinación, el aprendizaje, la memoria y las funciones cognitivas superiores, como el juicio y el placer (Atef, 2015:35).

En seguida menciona “Por lo tanto aun si existe un mínimo riesgo de alterar el sistema nervioso central o SNC, por el consumo de cannabis es imprescindible que se tomen medidas para controlar su uso, sobre todo su uso recreativo” (ídem).

El autor, no indica cómo es que a partir de que se altera el sistema nervioso por el consumo de marihuana, la planta llega a tener efectos negativos en la sociedad.

Otra tesis de licenciatura, de la carrera de ciencias de la comunicación de la UNAM, referente al consumo de marihuana en jóvenes, es una campaña publicitaria que tiene como objetivo concientizar a la población estudiantil de los efectos nocivos de la marihuana. Su propuesta parte de la idea de que en realidad hay poca información (*verídica, científica*) sobre los efectos de la marihuana en la población; o bien, la información que se tiene por medio de internet es “peligrosa” ya que puede dar forma a *imaginarios, deseos, fantasías*. Por ello “el diseño adecuado de una campaña publicitaria –entendida ésta como un ejercicio publicitario integral, desde la fase de detección del problema de investigación hasta la de planeación de medio y de ejecución- con la consideración del rigor científico que su estructuración requiere, puede arrojar grandes resultados en las audiencias masivas” (García, 2012: 6).

Aunque no está problematizado, el autor ubica que el problema sobre el consumo en la UNAM viene desde los años 60, por ejemplo menciona que una profesora de la Facultad de Filosofía y Letras “comenta que después del movimiento estudiantil de 1968, los jóvenes se vieron perdidos y buscaron la escapatoria del laberinto en el que se encontraban a través del uso de las drogas, la libertad sexual y en algunos casos dramáticos, el suicidio” (Ibíd.: 54). Más adelante el autor vincula el consumo de estupefacientes con los porros, incluso con artistas e intelectuales que *comienzan a introducir en sus materiales de difusión la imagen de las drogas*.

El autor cita una serie de testimonios que buscan darle forma al argumento de que la marihuana ha sido un problema social en la *máxima casa de estudios*. Sin embargo el sustento/argumento de su proyecto publicitario es de carácter científico; en este, el autor habla de la “química de la marihuana”, *sus efectos físicos en el cerebro, en los ojos, en los pulmones y psicológicos*; de este último menciona “En lo que respecta a los efectos psicológicos, el consumo de marihuana suele presentar un ciclo más o menos observable, que inicia con una sensación de euforia, seguida de excitación y disociación. De acuerdo con Blanca M. de la Rosa Montañó, una sobredosis o una dosis en un sujeto inexperto puede provocar ansiedad, pánico, paranoia, depresión y sentimientos de muerte inminente” (ibíd.: 64).

Quizá estos ejemplos son suficientes para pensar en la influencia que ha tenido la construcción de un imaginario *negativo a priori* en el planteamiento de diversas investigaciones sobre el “tema de las drogas” en la Ciudad de México. Con ello no decimos que consumir sustancias psicotrópicas sea “bueno” o “malo”, las *drogas* en sí, son eso, sustancias químicas; la relación de los sujetos y las drogas es siempre en un contexto social cultural (particular) y la tolerancia social con respecto al consumo, no depende de las propiedades farmacológicas de las drogas, sino de la construcción social en torno a éstas (Cantero, 2007).

Y si se va a pensar en “el problema de las drogas” debe plantearse desde una mirada crítica y reflexiva, desde miradas diferentes a las que usualmente se hayan establecidas, además de una delimitación espacio temporal. Alfredo Nateras

presenta diferentes elementos para reflexionar, problematizar y reposicionarnos con respecto al consumo de sustancias en los jóvenes; destacamos algunos:

1) El uso social de drogas ha existido siempre y existirá siempre como práctica cultural en ciertos sectores, grupos y sujetos, especialmente jóvenes.

2) El problema de la farmacodependencia es construido desde la modernidad, y conlleva la edificación de instituciones, discursividades, prácticas profesionales, normatividad del poder médico-psiquiátrico e imágenes sociales en relación a épocas, grupos etarios, usuarios y espacios.

3) El elemento de lo global se refiere a un escenario donde se da un nuevo orden mundial en relación con las políticas sobre drogas como con las diversas prácticas concretas por parte de algunos jóvenes.

4) Las políticas nacionales sobre drogas se engranan dentro de las internacionales emanadas de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS), creando un discurso cuyo carácter se traduce en una postura prohibicionista y de control social.

[...] 10) Los programas fundamentalmente de prevención de farmacodependencia, niegan o borran las particularidades regionales, culturales y de género de los jóvenes.

11) El uso social de drogas, al ser una práctica de ciertos sectores de jóvenes, tanto hombres como mujeres, se inscribe en la construcción de procesos psicosociales intersubjetivos. Dentro de estos procesos destaca la construcción de identidades sociales.

12) La juventud o lo juvenil es una construcción socio-cultural específica, compleja, ambigua y multiinterpretable. (Nateras, 2000: 120).

1.3.2. Perspectiva *comprehensiva*

El uso cultural de psicotrópicos ha acompañado a las culturas humanas desde tiempos milenarios. Antonio Escotado (1996) señala que en las culturas de cazadores recolectores –las más antiguas del planeta- donde hay una variedad de

dioses, los sujetos aprendieron y re-afirmaron su identidad cultural atravesando experiencias con alguna planta psicoactiva. Además, señala que antes de que lo sobrenatural se concentrase en dogmas estrictos, y los sacerdotes interpretaran la voluntad de algún dios único y omnipotente, lo percibido en estados de conciencia alterada fue el corazón de diversos cultos.

Por otra parte, señala que con el tiempo se irán separando fiesta, medicina, magia y religión. Se interpretaba que enfermedad, castigo e impureza son al principio la misma cosa. Para transformar la enfermedad o el castigo, se obsequiaban víctimas (sea animal o humana) a alguna deidad, mientras que otros comían en común algo considerado sagrado. Esta segunda forma de sacrificio, que es de tipo ágape o banquete sacramental, se ha relacionado con los psicoactivos.

Por otra parte, señala Escotado, que la más antigua fusión de medicina, religión y magia, se encuentra en el chamanismo, una práctica que se ha encontrado por todo el mundo, y que por medio de técnicas de éxtasis y el uso de alguna droga, el chamán o la chamana, tienden un puente entre lo ordinario y extraordinario, que sirve tanto para la adivinación mágica como para curar alguna enfermedad.

En México se conocen una gran diversidad de plantas psicoactivas que han sido utilizadas en diversas prácticas. Elisa Ramírez señala por ejemplo que “Los Indios del Norte de México y el sur de Estados Unidos utilizaron la datura o el toloache como medicina y medio para diagnosticar enfermedades y tener visiones, como amuleto para ganar apuestas, como auxiliar en la cacería y en las ceremonias iniciáticas de los jóvenes de ambos sexos” (2003:56).

El uso cultural de las sustancias psicoactivas ha estado presente en la historia humana, sin embargo, cada sustancia es percibida y socializada de manera distinta por los grupos culturales en el tiempo y geografía social. Las siguientes investigaciones son ejemplo de las formas mediante las cuales, actualmente, los jóvenes les han dado un sentido particular a las sustancias psicoactivas.

En relación con los dos últimos puntos planteados por Alfredo Nateras, sobre el uso de sustancias en prácticas juveniles o en procesos identitarios, se encontró una tesis de licenciatura de sociología que se titula “El rave como un espacio socio-cultural donde se produce un modelo de identificación juvenil en la Ciudad de México”. El rave, menciona Esteban Vázquez, es un espacio de socialización y esparcimiento, donde jóvenes, principalmente, se dan cita para escuchar y bailar música electrónica en vivo, donde un dj pone en un tocadiscos (dj set) o compone su música (live act). Además de las “decoraciones psicodélicas”, la proyección de videos, un elemento cultural característico de los raves y que forma parte en la construcción de una identidad, es el uso de sustancias como el LSD, el MDMA (éxtasis) y la marihuana.

La hipótesis del autor es que el rave “es un espacio socio-cultural donde se produce un modelo de identificación juvenil; al hacer referencia a un modelo de identificación juvenil, hago referencia a los estereotipos que usualmente se emplean para referirse a las distintas culturas juveniles, así existe un modelo de ser <<dark>>, otro de ser <<punk>>, otro distinto de ser <<rockero>>, otro de ser <<skate>>, etc” (Contreras, 2007: 8). El autor aborda su tema de estudio desde “el

concepto de identidad”; entendido como una construcción, como un proceso que se da con la *alteridad* “desde la cual la identidad es el resultado de articulaciones contingentes y precarias, es decir, es una configuración histórica, precaria y contingente [...] así, la cultura rave es un conjunto de relaciones y no una esencia” (Ibíd.:46).

En relación con la identidad y el consumo de sustancias en la cultura rave, menciona, que al consumir las sustancias, esto conlleva la idea de una disolución del Yo “que lleva a una nueva configuración identitaria”; es un modo de ser; son elementos (las drogas, la música, el baile) que participan en la construcción de un Yo del sujeto; el rave no es sólo la “fiesta”, menciona, ésta conlleva una forma de ver y sentir la vida, una forma de estar juntos.

Otro trabajo que hemos encontrado que aborda el tema de las drogas en prácticas culturales, es un artículo que se titula “Ágapes Urbanos. Una mirada sobre el vínculo entre música electrónica y *communitas* en la ciudad de Bogotá” de María Angélica Ospina. El artículo nos parece interesante ya que plantea de una manera *diferente* el consumo de drogas en jóvenes; la autora discute el tema de *experiencia extática individual* y *experiencia lúdica colectiva* en torno al consumo de música electrónica en jóvenes de clase media y alta de Bogotá.

Menciona Ospina que miles de jóvenes en el mundo urbano contemporáneo transitan por complejos itinerarios de búsqueda de sí, de discernimiento de aquello que los hace afines o distintos con los otros. Las narrativas identitarias de los jóvenes, de sus pueblos, son renovadas o amoldadas a las actuales

circunstancias históricas en donde los avances tecnológicos han llegado a ser determinante de lo real. Las agrupaciones o las redes que los jóvenes van tejiendo, se articulan local y globalmente *por medio de y en torno al acceso* a las nuevas tecnologías, en especial a las aplicadas a la información, la comunicación, la música y las drogas.

En este contexto, señala, las juventudes más acaudaladas de las principales ciudades colombianas se debaten hoy entre la inserción en el mercado a través de mejores oportunidades laborales y alternativas en la obtención inmediata de *placer subjetivo* “Esta opción que se pretende marginal contiene en sí misma ciertas paradojas: por una parte, aun queriéndose ubicar al margen de las obligaciones de su estructura social, el intenso consumismo consigue absorberla en leyes actuales del mercado mundial; y de otro lado, encierra una tensión constante entre el solipsismo y el colectivismo” (Ospina, 2004: 191).

El interés particular de la autora se sitúa en la exploración de ésta última tensión. “Las antinomias entre hedonismo, narcisismo e individualismo, en un extremo, y gregarismo, comunitarismo y experiencia compartida, en el otro, generan contradicciones en el análisis mismo de las identidades juveniles contemporáneas” (Ídem). Además, señala la autora, otra dificultad que se presenta, es la influencia que tiene la cibernética en el reino de la imagen y la realidad virtual cuando ésta opera en las formas de relacionarse.

El trabajo de campo que Ospina realiza han sido observaciones de diferentes escenas de la música electrónica en Bogotá. La autora establece una analogía

entre la fiesta y los llamados cultos extáticos. La palabra clave, común entre ambas expresiones festivas es el éxtasis. Ospina menciona que el trance extático supone un proceso cognitivo que pretende alcanzar un estado cognitivo, donde el “Yo” se vuelca a la experiencia sensorial subjetiva; este estado se caracteriza por el arrobamiento interior y por una ruptura parcial con el mundo exógeno, dirigiendo la conciencia “despierta” -entendida como capacidad para conocer- hacia las dimensiones subjetivas del mundo mental. Este estado implica una forma distinta de percibir el espacio y el tiempo, no obstante “Este proceso-estado [...], se encuentra inscrito en un complejo entramado de valores socioculturales que otorga <<sentido, contenido y eficacia>> a la experiencia extática” (Ibíd.:193).

Otra manifestación del *trance extático* es la *lúdica*, la cual se diferencia del trance místico, chamánico u oriental, en la medida de que no parece perseguir una finalidad de conocimiento, curación o comunión con alguna divinidad. El *trance lúdico* sería el característico de las fiestas electrónicas en las sociedades occidentales. Su finalidad no sería la trascendencia, sino la búsqueda de placer que conlleva el hecho de experimentar una *amplificación emocional*. En las fiestas electrónicas, éste tipo de trance, puede inducirse o no, con la ayuda de psicotrópicos, la sustancia “actuaría” como medio, el cual podría llevar, o traducirse, en un *máximo de placer* y de *exacerbación emotiva*. La autora menciona, que sus efectos pueden llegar a ser eventualmente “terapéuticos”, en la medida en que los sujetos lo conciben como una situación inmediata de bienestar.

La sustancia que comúnmente se consume en este tipo de fiestas es el Éxtasis, un tipo de anfetamina, sintetizada en 1912, y que en los 80 sus efectos comenzaron a vincularse con un imaginario de la fiesta electrónica. El Éxtasis, menciona la autora, es considerado por sus consumidores como un mecanismo de “expansión de la conciencia” el cual estimula el cuerpo en pos de un estado de bienestar corporal y psíquico. Por los efectos que produce, los sujetos pueden disfrutar el baile por tiempos prolongados, “Igualmente, se permite una mayor desinhibición en la expresión de los afectos, llegando a emular un estado de comunión con lo externo [...] sensación de empatía por la que el Éxtasis se ha ganado el mote de la <<droga del amor>>” (Ibíd.: 194). Este fenómeno se relaciona con un tipo de ideología que los sujetos han denominado con la sigla PLUR (Peace, Love, Unity and Respect).

De acuerdo a Ospina si bien la sensación de “expansión del yo” (en cualquier tipo de trance extático) sólo puede percibirse individualmente, este estado/proceso sólo puede tener lugar y ser eficaz en ambientes colectivos. De esta manera la fiesta electrónica toma el carácter de un ágape tipo *communitas*, es decir, “<<confrontación directa, inmediata y total de identidades humanas>>” (Turner 1988 [1969] en Ospina, 2004: 198).

A partir de diversos elementos/ estilos/expresiones derivados del imaginario de la música techno-electrónica (formas de vestir, de pensar, de sentir, de relacionarse en el baile), la autora establece una relación con el concepto turneriano de *communitas*. La categoría de *communitas*, de acuerdo a Turner, señala es “<<una

relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y status sino enfrentados entre sí>>” (Ibíd.: 205) De acuerdo al autor dicho modelo de interacción humana supone una fase liminal y subversiva de la estructura social, en donde hay un vuelco hacia valores como la *indiferenciación social, igualitarismo, fraternidad, la pureza, justicia, la libertad, la paz y la armonía entre individuos*. Dichos valores suelen expresarse en la *communitas*, atributos de quienes en la estructura cuentan con una posición de desventaja: *la pobreza, la humildad, la marginalidad, el bajo status, la liminalidad*. La *communitas* aparece, entonces, donde no hay estructura, es decir, en sus intersticios, en los márgenes o en sus posiciones inferiores “y dé lugar a identidades ambiguas, de desorden clasificatorio, aquellas que he llamado <<identidades liminales>>” (Ídem).

De acuerdo a estos dos conceptos de Turner el de *communitas* y de liminalidad, como antiestructura el primero, es decir, de posiciones indiferenciadas, y el segundo como un estado/proceso donde el individuo carece de insignias, o de identidades ambiguas, es que la autora teje su aparato teórico con lo observado en la fiesta electrónica. Así, la autora ubica la ideología PLUR, paz, amor, unidad, respeto como aquellos ideales del ágape y los valores exaltados a los que la *communitas* invita a volcarse; las formas andróginas de vestirse, el estilo, la forma de involucrarse, de expresarse en la fiesta, del éxtasis lúdico, pondría a los sujetos como aquellos de identidades amorfas, ambiguas, o lo que la autora denomina *identidades liminales*.

Para concluir con este apartado, se menciona que la perspectiva que la presente investigación retoma, es desde una perspectiva comprensiva. Se ubica a la práctica y al consumo de psicotrópicos a partir de lo ritual y/o de procesos “psico-sociales” y culturales. Así mismo, se tiene en cuenta que cada sustancia involucra diferentes procesos físicos y mentales (imaginarios). En este sentido, la investigación abordará cuáles son los imaginarios vinculados al LSD. Así mismo, no se desestima la postura “sancionadora” y como problema de salud. Sin embargo, el interés y la perspectiva que se retoma, pretenden contribuir a una mirada más abierta y contextual con respecto al uso social de los psicotrópicos.

1.4. Escenarios psicodélicos: Imaginarios e influencia del LSD en la cultura contemporánea

La dietilamida de ácido lisérgico, LSD, por sus siglas en inglés, es una sustancia química que produce alteraciones en *la percepción de la realidad*. Dicha sustancia fue sintetizada por primera vez en 1938 por Albert Hoffman, químico suizo. Sin embargo, el LSD, logró popularidad entre los jóvenes, a partir del movimiento contracultural norteamericano a principios de los años sesenta del siglo XX. La contracultura norteamericana fue un movimiento de protesta: los jóvenes estaban en contra de las políticas intervencionistas que el pentágono mantenía en Vietnam; además de manifestar aversión contra los valores de la clase media-alta. En este contexto, los jóvenes, a través del consumo de diversas sustancias químicas, la música y el cuerpo, buscaron formas distintivas de posicionarse en la sociedad.

Al igual que la psilocibina y la mezcalina, el LSD ha sido una sustancia química que ha estado relacionado con la “psicodelia” (*viaje de la mente*); al igual que las sustancias anteriores; ha sido nombrada como “entéogeno” (*o que se puede buscar a Dios en uno mismo*) y una gran variedad de nombres usados por los “psiconautas”: visionaria, psicoactiva, psicotrópica, psicomimética, alucinógena. Si bien, la historia del LSD ha sido asociado a su “descubridor” Albert Hoffman y a la influencia que ha tenido en la contra-cultura norteamericana; la historia e influencia del LSD, como la droga que te permite “viajar por la mente”, no se limitan al espacio y al tiempo en que fue descubierta y popularizada.

La historia del LSD y la construcción de un “imaginario psicodélico” en *la cultura contemporánea*, se pueden rastrear a mediados de los años 20 y 30s en *México*; y ésta tiene que ver con el *descubrimiento* de “un mundo desconocido” por los ojos “occidentales” *hasta entonces*. Menciona Axayácatl Gutiérrez, que antes de que Robert Gordon Wasson (*micólogo aficionado*) participara en 1955, en una ceremonia con María Sabina, chamana mazateca, y las consecuentes repercusiones (de las que hablaremos adelante); hubo un interés de diversos científicos por las plantas utilizadas en los grupos indígenas: en 1925 la antropóloga Ruth Schonle publicó “Peyote: The Giver of Visión”; asimismo en 1937 Richard Evans Schultes publicó “Peyote and Plants used in Peyote Ceremony”; en 1938 Weston La Barre publica “El culto del peyote”; posteriormente en 1939 y 1940 Shultes publica diversos artículos sobre alucinógenos; menciona Gutiérrez, que dos artículos serían decisivos en la historia de los hongos alucinógenos: The

identification of Teonanacatl, a narcotic Basidiomycet of Aztecs y The narcotic mushroom of the Aztecs.

Estos artículos dan por zanjada una antigua polémica según la cual el teonanácatl era un nombre genérico que abarcaba todos los alucinógenos y que el hongo, del cual hacían referencia los antiguos textos prehispánicos y las crónicas de los conquistadores, no eran más que un mito. Aunque parezca increíble la comunidad científica “occidental”, incluido los biólogos y los etnobotánicos, daban como cierta la inexistencia de estos hongos pese a la evidencia de esculturas, códices y crónicas que daban cuenta de ello. En 1941 Shultes corona su trabajo con A contribution to our knowledge of *Riveria corymbosa*, the narcotic *ololiuqui* of Aztecs. La investigación de Shultes sobre alucinógenos es básica para Wasson. Es él y Robert Graves quienes le proporcionan la principal información de la que parte su aventura mazateca (Gutiérrez, 2016: 17)

La primera sesión que Robert Wasson tiene con los hongos es en 1953, con curanderos mazatecos, sin embargo “no queda satisfecho”; y es en 1955 que Wasson y el fotógrafo Allan Richardson tienen “la suerte inaudita” de conocer a María Sabina, entonces de cincuenta años, quien, acompañada de su hija, lleva a Wasson y su compañero hacia “un viaje interior del que quedaron fascinados”. De acuerdo con José Agustín (2013), Wasson quedó maravillado con María Sabina; de este encuentro, en 1957, Wasson publica, en la revista “Life”, un reportaje sobre los hongos y María Sabina titulado “En busca del hongo mágico”; con el artículo, Wasson da a conocer “al mundo” a María Sabina, quien posterior al encuentro de Wasson, a mediados de los años sesenta es visitada por todo tipo de personas: investigadores, fotógrafos, músicos y “todo tipo de aventureros mentales”; por supuesto que Huautla, menciona Agustín, se llenó de todo tipo de

personas que buscan la experiencia de los hongos. Los hongos comienzan a comercializarse, “un hecho mal visto entre los curanderos de la sierra”, y María Sabina “pierde sus poderes”: “los hongos (los niños santos como ella les llamaba) le dejan de hablar”; menciona Alejandrina Castañeda “la misma Sabina manifestó que antes de Wasson los niños sagrados la elevaban a lugares lejanos, a espacios propios de los dioses, desconocidos, extraños, después ya no tuvo las mismas experiencias, los niños santos habían perdido su fuerza, su poder” (Castañeda, 2010:30).

Posterior al encuentro con María Sabina, Wasson envía distintos hongos a Albert Hoffman, quien los analizó y determinó que la sustancia activa era la psilosibina y que muchos de los hongos alucinógenos pertenecían al genus *psilocibe*. (Agustín, 2013: 52). De acuerdo a Agustín, Hoffman también acompañó a Wasson a Huautla.

Para los años cincuenta, comenzaba una idea que hasta entonces, se puede encontrar eco: que las sustancias alucinógenas meten al *paciente* a “otra realidad”, a una “realidad interior” que es “infinita” y que en ella el *paciente* puede encontrar respuesta a sus preguntas. A mediados de los años cincuenta Aldous Huxley publica “Las puertas de la percepción”, en él, el autor de “Un Mundo Feliz”, escribe un ensayo sobre los efectos de la mezcalina que el propio escritor experimentó; *concluye que*:

las sustancias alucinógenas conducen a estados de la mente a los que sólo llegan, escasos santos de Occidente y los grandes maestros orientales, lo que se conoce como

éxtasis, iluminación, nirvana o satori. Sin embargo, para que se corrobore que en verdad los extremos se tocan, según Huxley este territorio edénico es también el de la locura [...] la gran diferencia entre el santo/gurú y el loco naturalmente estriba en que el enfermo mental no controla su mente, y lo que experimenta no tiene sentido para él, pues las más de las veces tiene escasa o ninguna conciencia; el santo y el maestro de Oriente, en cambio, tardan muchos años de plegarias, ejercicios y prácticas para llegar a esos estados, a los que acceden en plena conciencia y de los cuales regresan sin problema (Ibíd.: 45).

El título que Huxley le da al libro es retomado de un poema de William Blake: “si las puertas de la percepción quedaran depuradas, todo se habría de mostrar al hombre tal cual es: infinito”. Asimismo, aparecen, a mediados de los años cincuenta, un tipo de literatura “marginal” donde las drogas forman parte de las narrativas: influenciados por el existencialismo francés, a principios de los años cincuenta nace la generación beat: “pequeños grupos <<subterráneos>> de jóvenes <<locos de vivir, locos de hablar, locos de ser salvados>> en los tiempos en que el <<sueño americano>> comienza a desvanecerse. Hacen el amor libremente con alguna chica de color, trasudan las improvisaciones del jazz, viven en sucios cuartuchos, acuden a las drogas, huyendo de un mundo asqueroso, para adentrarse en la exploración del yo” (Marroquín, 1975: 18).

Tendrán como “guías” de esta generación a los escritores Jack Kerouack, Allen Ginsberg y William Burroughs. Ellos juntos con otros poetas, pintores y escritores, *deciden descubrir la América negada*: acuden a los barrios negros, las reservas indias y escuchan el jazz y blues de los afros. Viajan de a *ride*, *buscan las*

emociones del momento presente; este vitalismo cuestiona al burgués quien sacrifica su tiempo en aras del futuro.

En 1956 Allen Ginsberg publica *Howl* (Aullido) en él se exalta la *locura*, el sexo y las drogas; hay en Aullido *una explosión de angustia existencial*, además de *una protesta contra los vicios de la sociedad establecida*. El poema se convirtió en un texto de culto porque “fue una revolución poética que consteló el alma de muchos que se hallaban insatisfechos con el orden existente” (Óp. Cit. Agustín: 25). Allen Ginsberg, menciona Agustín, escribió el famoso Aullido después de una *tremenda sesión de dos días donde se metió peyote, anfetaminas y dexedrina: visiones, potencia y equilibrio*.

Los beat serán una de las mayores influencias del movimiento contracultural. Sin embargo, hay otras *influencias contraculturales* que los jóvenes utilizaron como medios de expresión y como *formas distintas de percibir la realidad*: a finales de los años 50 y principios de los 60 el rock hace su aparición (*como resultado de la mezcla de ritmos afroamericanos y el rock and roll de los blancos*); y por otra parte, “la llegada de las filosofías de oriente” a Norteamérica. Quizá la banda de rock que articuló éstas dos formas de expresarse fueron los Beatles, menciona Marroquín “Los Beatles, después de asimilar el genuino rock americano, se pusieron a crear y pronto se convirtieron en los guías espirituales de todo un movimiento mundial. El sargento pimienta será la apoteosis de los alucinógenos, en forma críptica; y los viajes a Oriente del cuarteto traerán influencia India al movimiento” (Óp. Cit. Marroquín: 23).

Se ubica un “imaginario psicodélico” con la contracultura porque fue un momento en el cual, los jóvenes “hartos de la sociedad absurda en la que vivían”, buscaron “otros” referentes de significado. Si bien, la creatividad desarrollada por músicos, pintores, fotógrafos, escritores, fue absorbida por “las leyes del mercado” y se convirtió “en publicidad”, quedó en la memoria colectiva una imagen de las sustancias alucinógenas como aquellos medios en donde los sujetos pueden “acceder a otros niveles de la realidad”. Asimismo, el *descubrimiento* de las plantas alucinógenas por parte de los científicos, escritores y/o “psiconautas”, tiene que ver con el encuentro con el “otro”; ese “otro” negado por la “cultura dominante”, que es el de las cosmovisiones “primitivas” o de las “filosofías irracionales” (Racionero, 2002), ya sean éstas de Oriente o de América. *En México*, quizá el ejemplo que expresa *simbólicamente* este encuentro sean los libros de Carlos Castaneda.

A grandes rasgos, se dirá que los libros⁵ de Carlos Castaneda, presentan una confrontación (sea ficcional) entre la antropología⁶ (o *el de la razón*) y el mundo/conocimiento de *los chamanes*. En sus tres primeros libros, Castaneda presenta un recorrido de conversión (de “antropólogo a chamán”): el autor investiga “la cultura del peyote” y conoce a “Juan Matus”, un “brujo yaqui”, que Castaneda *creo* tomar como informante, sin embargo, Castaneda al entablar

⁵ Se hace referencia a sus primeros tres libros: *Las enseñanzas de don Juan* (1968); *Una realidad Aparte* (1971) y *Viaje a Ixtlán* (1973). Sin embargo, el autor, publicó en total trece libros con una temática similar.

⁶ Hay un enigma, entre los que gustan de la literatura de Castaneda, sobre su biografía, sin embargo, se menciona que, antes de escribir los libros que lo harían famoso, Carlos Castaneda era estudiante de antropología de la Universidad de California.

relación con Juan Matus, acabó convirtiéndose en su aprendiz; sus libros, menciona, Octavio Paz (1972), pueden ser leídos como una crónica de conversión: el objeto de estudio – que es “la cultura del Peyote” o la de los chamanes, representado por Juan Matus- se convierte en el sujeto que estudia, y el sujeto –Carlos Castaneda, antropólogo- se vuelve el objeto de experimentación. Lo que expresan, los libros de Castaneda, menciona Paz, es la experiencia con el “otro”: un mundo que para los “ojos occidentales” o el de la “razón” (Racionero, 2002), el mundo de los “brujos/chamanes” o el de las cosmovisiones “primitivas”, éste se presenta como *alógico, irracional, misterioso, mágico*.

Asimismo, en los libros de Castaneda, el autor hace uso y mención de algunas sustancias alucinógenas como el peyote y la datura. Si bien, los libros, pueden ser leídos como “fascinantes novelas fantásticas” (Agustín, 2013), lo que se quiere subrayar, es la imagen que queda o que se va construyendo de las sustancias alucinógenas: los libros de Castaneda, menciona Agustín, son una crónica de “una auténtica búsqueda espiritual”.

La imagen de los alucinógenos (LSD, psilosibina, mezcalina) a finales de los años 60 ha quedado ligado a una idea de búsqueda (sea espiritual o no); y a las del encuentro y confrontación con el “mundo interior-exterior”. En el desarrollo de las diversas experiencias, expresiones y obras, de las que se ha hablado, puede verse que este “encuentro con el interior”, es también el encuentro con las ideas/cosmovisiones de la “naturaleza” y el “universo” de “las culturas primitivas”.

Es importante decir también que han existido sucesos trágicos vinculados a las sustancias alucinógenas: en 1969 un grupo de jóvenes, seguidores de “La familia”, una secta liderada por Charles Manson, asesinó a una actriz estadounidense, Sharon Tate, quien esperaba un hijo del director de cine Roman Polanski. Asimismo, antes de este suceso, a finales de los años cincuenta, el escritor beat William S. Burroughs mató, bajo los efectos del alcohol y las drogas, a su esposa, mientras éste intentaba representar una escena de Guillermo Tell.

Como “correlato” a la imagen de los psicodélico de los años 60 y su vinculación con expresiones juveniles y el uso de sustancias, a finales de los años 80, surge en Europa, principalmente, una forma de “ágape” musical conocido como “dance culture”, “rave” o “la cultura de la fiesta”; ésta forma “subcultural” de expresión juvenil, señala Juan Gamella (1999) es una forma musical de entender el baile de masa “el rave o <<fiesta salvaje>>, una congregación de cientos o miles de jóvenes bailando al son de esa música durante horas y horas sin ningún fin ulterior y en un ambiente emocionalmente cálido” (102). El psicotrópico utilizado por los jóvenes ha sido el mdma o “extasis” (o conocido en México como “tacha”), que comparada con la cocaína señala el autor, es más barata y duradera, y más controlable que el LSD, lo que permite a los jóvenes bailar durante horas e incluso días. Es una sustancia que, como se ha señalado, también altera la percepción, el estado de ánimo y la conducta del usuario. Así mismo señala Gamella que en la aparición de este movimiento ha sido decisivo la difusión de innovaciones tecnológicas como los sintetizadores, la iluminación y decoración de los espacios industriales reconvertidos para el ocio (Ibíd.: 100). Los discursos, señala el autor,

han aparecido como semejante a la *revolución hippie* y ha quedado sintetizado en la *filosofía PLUR, peace, love, unity and respect*.

Por otra parte, es importante decir, además, que la imagen de lo psicodélico y su vinculación con el consumo de masas ha sido una importante fuente de negocios, y se ha pasado de la “exploración estética a la explotación comercial”. En este sentido, y hablando de un “mercado psicodélico”, actualmente, se puede encontrar en las redes sociales (Facebook principalmente) “terapias” que incluyen la “experiencia” con sustancias psicotrópicas como la ayahuasca; el costo de la experiencia, con esta sustancia en México por ejemplo, puede oscilar entre los cuatro mil y seis mil pesos (ver la página en Facebook: Ayahuasca internacional México).

El imaginario de lo psicodélico queda por tanto ligado a una idea de búsqueda (sea espiritual o no), y al encuentro con lo “otro”; este imaginario, asimismo, estará mediada por condiciones sociales, culturales y económicas. Actualmente juega un papel importante las redes sociales, siendo los medios donde los sujetos construyen referentes de significado.

A modo de conclusión, el apartado ha pretendido construir las ideas o imaginarios que encarnan lo “psicodélico”. Como se ha señalado ésta “cultura psicodélica” ha tenido medios de difusión como la música, los libros, el cine y actualmente las redes sociales. La intención ha sido presentar las ideas que hay detrás de las sustancias psicoactivas, principalmente las relacionadas con la psicodelia: LSD, peyote, MDMA (extasis), y la psilosibina (hongos alucinógenos).

Capítulo 2

Prácticas juveniles y rituales de paso

vivir es un incesante disgregarse y reconstruirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer. Es actuar y luego detenerse, esperar y descansar para más tarde empezar de nuevo a actuar, pero de otro modo.

Arnold Van Gennep

Como se ha señalado en el primer capítulo, la idea de las culturas juveniles como expresión colectiva de jóvenes refiere un aspecto “indicativo antes que sustantivo”, es decir que la noción de culturas juveniles ayuda a delimitar los discursos, los significados, las actitudes, los universos, las provincias del grupo y/o la práctica. En este sentido, y para ubicar cómo se “desdobla” la práctica conceptualmente, el siguiente apartado propone abordar la expresión colectiva de los jóvenes a partir de una “antropología del ritual”.

Por tanto se ubicará a la práctica como un momento “extracotidiano”, donde los sujetos se relacionan de manera diferenciada con el Xitle. Para ello se abordará un breve desarrollo del concepto de ritual, visto como un sistema de comunicación simbólica, construido histórica y culturalmente. Además se propone, a partir de los análisis del performance planteados por Díaz, comprender a los rituales como actos reelaborados, ya sea de la memoria histórica, ya sea de tensiones políticas-culturales y/o de sentidos diversos de la historia. Al establecer el ritual como un acto performativo, donde los sujetos además de responder a una narrativa, los grupos traducen y reelaboran memorias, experiencias, y establecen diferencias, se

propone los ritos de paso para comprender las experiencias rituales específicamente en grupos juveniles.

2.1. Los rituales

Hay poca duda de la ausencia de rituales en alguna sociedad, menciona Isidro Sosa (2013); el ser humano se ha visto en la necesidad de hacer *pausas significativas* a lo largo de su existencia; momentos en los cuales la comunicación y las acciones entre los grupos es distinta a la *cotidiana*.

Hoy en día lo que empuja a las sociedades es el consumo; el flujo incesante de *capitales económicos, de información, imágenes, modas*, de la compra de *objetos desechables* parecen someter a los sujetos a una lógica de la que no se puede sustraer; este acontecer que obliga a la compra de lo *innecesario*, este *apresurarse* para no sentirse excluido y sentirse constituyente de la época (Sosa, 2013:11).

Sin embargo, a pesar de esta “condición de época”, menciona el autor, la existencia humana no siempre es un *continuum* al infinito. Ya sea en la ciudad o en el campo, o en cualquier otro lugar, donde un grupo humano se organice, siempre hay momentos de pausa. Estos momentos resultan la mayoría de las veces intensos, de una temporalidad distinta a la cotidiana; son momentos especiales, *revestidos de solemnidad*; con reglas y actitudes, y un respeto a las reglas establecidas para su ejecución; por supuesto que el respeto está condicionado por el contenido significativo expresado en el ritual y a la idea que cada grupo tenga de respeto.

Asimismo, no todos los rituales exigen las mismas formalidades; los rituales también están condicionados por el grado significativo que los grupos o individuos tengan del contenido ritual, así “el ritual no debe concebirse como algo dado de una vez y para todos los tiempos, más bien resulta un *hacer* que responde al cambio de aquello que lo motivó y de aquellos que lo constituyeron” (ibíd.:12).

Por otra parte, se ha pensado que los rituales son propios de las creencias religiosas, que son manifestación de la oposición entre lo *sagrado* y lo *profano*. Sin embargo, se ha hablado de rituales en celebraciones civiles, la cual no está desprovista de un carácter sagrado y/o místico. Edmund Leach, sostiene que entre las acciones que son completamente profanas en un extremo (completamente funcionales, técnicas) y las acciones de carácter totalmente sagradas en otro extremo (estrictamente estéticas, técnicamente no funcionales), está la mayor parte de las acciones sociales; lo cual quiere decir que las fronteras entre ambos “extremos” son porosas y móviles (Leach, 1970, en Vergara, 2013: 77).

Este cambio de perspectiva transforma la mirada antropológica del ritual; menciona Isidro Sosa que “limitar lo *solemne* únicamente al ámbito religioso excluiría una pléyade considerable de *haceres* contemporáneos [...] de contenido significativo” (Sosa, 2013: 13).

En el estudio de los rituales o de los *momentos solemnes* (como lo propone Isidro Sosa), el ritual se concibe como un *momento diferenciado*. La práctica puede responder a una memoria histórica, donde el presente está anclado a un *pasado remoto*, sin embargo, en el proceso ritual, éste actualiza el conjunto de creencias e

ideas de quienes lo practican: “el ritual es histórico debido a que los participantes tejen su forma cada vez que lo llevan a cabo; suprimiendo y agregando elementos; hacer creando al ponerse en marcha aun cuando la prescripción lo anteceda” (ibíd.: 28). En este sentido, los rituales no son estáticos, son maleables, están proceso, en un continuo *haciéndose* que implica a sujetos, símbolos y al ritual mismo como creación cultural.

También los rituales comunican aquello compartido por los grupos y aquello similar y diferente con lo exterior. Cada ritual tiene un contexto y está delimitado por fronteras simbólicas y espaciales; y *su ejecución [...] cobra sentido dentro del sistema de representaciones simbólicas que lo motivaron* (Sosa, 2013).

Para el autor, los rituales son “*haceres revestidos de sentido, son hacerse en sí mismos simbólicos, y cuya realización rompe con el continuum del devenir, ya sea para conmemorar un acontecimiento con cierto grado fundacional, celebrar un cambio o transformación de carácter social, o marcar momentos de cambio en la naturaleza*” (Ídem). Además, el ritual “se revela como un hacer condensador de una parte o la totalidad del sistema de representaciones que ordenan la experiencia de un grupo humano, así como una simbolización de marcas espacio-temporales cuya ejecución posibilita y exige la concurrencia de todos aquellos miembros que comparten dichos fundamentos” (ibíd.: 21).

2.1.1. Mito y ritual

El mito es un tipo de relato, y el ritual es *un hacer*, una práctica. No son lo mismo, pero, menciona Sosa, “al segundo puede aplicarse el mismo criterio de verdad que Eliade usa para el primero, en el sentido de que lo pensado, imaginado y practicado en este último equivale a lo expresado por el primero. De esta suerte, el ritual es una realidad cultural, tan verosímil como el sistema de creencias que lo sustentan” (ibíd.: 36).

Sosa menciona que dicha *analogía epistemológica* del grado de verdad de ambas, mito y ritual, sería superflua y forzada si no se tuviera en cuenta la relación “tan estrecha” que tienen. Victor Turner, menciona Sosa, deja entrever que no todo ritual tiene como fundamento un mito, sin embargo, “es reconocido” que gran parte de los rituales están vinculados a una narración de donde deviene la práctica. En este sentido, *mito* y *ritual*, “están engarzados en una relación determinante entre sí, porque el mito sustenta la práctica *ritual* y, en dirección contraria, el *ritual* actualiza lo narrado por el *mito*” (ídem). El mito es lo que ha sido narrado en los primeros días, es una historia verdadera sucedida al *principio de los tiempos*, y que es arquetípica del comportamiento humano.

Isidro Sosa duda de la ausencia de alguna narrativa en las prácticas rituales. No obstante, señala que si hay tal posibilidad “habría que considerar al *ritual* como metáfora de lo ocurrido en un tiempo no determinado, o que su práctica en algún momento metamorfoseó hacia *mito*, debido a que sus practicantes lo sustraen del tiempo, lo hacen atemporal, y lo tienen como <<*algo que siempre se ha hecho*>>,”

<<*siempre ha ocurrido*>>” (ibíd.: 36-37). Se puede olvidar el cuándo, pero el suceso ahí está; el mito es actualizado por el ritual que, periódicamente, renueva significados y sentidos de la historia contada, de aquel *origen* hecho intemporal.

“Sin embargo, este aparente repetir del *ritual* no es un velado sentimiento nostálgico de volver a los momentos sacralizados por el mito, sino un reinicio, convocando a los seres que pusieron en movimiento las cosas” (ibíd.: 37). No es volver atrás, porque no se trata de una historia fija y lineal, sino circular, *donde final es inicio e inicio es final; punto de agotamiento y renovación; nudo donde se detiene el impulso del ciclo anterior, e inicia la fuerza del impulso nuevo* (ídem).

De acuerdo a Isidro Sosa *el mito* es, entonces, una explicación, una *creencia fundacional*, que sustenta la práctica *ritual*. El *ritual* sería la evocación de aquello contado o relatado vestido intemporal; un relato revestido y actualizado.

En el caso de la práctica en Xitle, la presencia del mito, como sustento, no está de manera explícita; o mejor: si también se entiende al mito como una forma de pensar, mirar, sentir y nombrar el mundo, entonces se está de acuerdo; una idea sería, entonces, que lo practicado en el Xitle es un momento donde los sujetos se preguntan, se cuestionan “¿de dónde se viene?”, a “¿dónde se va?”; preguntas pertinentes porque el futuro acecha incierto, ambiguo; preguntas directas a un proyecto político cultural en crisis, un proyecto moderno que no ha sabido o no supo cobijar las otras historias, las otras memorias y prácticas. Por otra parte, la relación que se tiene con el Xitle es relevante; el Xitle, que significa “ombligo” en náhuatl, es transformado simbólicamente, es una *presencia* que remite a una

visión del mundo; menciona Abilio Vergara que en las sociedades llamadas primitivas esta cosmovisión sustenta “el sentido mismo del ser, del territorio, del espacio y del tiempo: como información, marco gnoseológico y sentido adherido a la identidad, que puede simbolizar imaginariamente el origen y el proyecto desde donde se vive e imagina su *comunidad*” (Vergara, 2013; 21).

2.2.1 El ritual como performance

La práctica en el Xitle, es vista entonces, como una forma en que los sujetos se relacionan de manera distinta con lo cotidiano; es un momento donde se sale de la vorágine rutinaria, un *momento intenso* donde los sujetos establecen formas distintivas de comunicarse y relacionarse. Asimismo, y a partir de la idea de que el ritual es sustentado por una narrativa, un “mito”, los sujetos se preguntan, se cuestionan por el pasado remoto y por el devenir social-histórico.

Sin embargo, además de ser un momento donde los sujetos emiten mensajes contruidos históricos y culturalmente, el proceso ritual, menciona Rodrigo Díaz, es performativo en el sentido de que éste alude *más* a acciones que a textos: “El performance, y la ritualización como uno de sus casos singulares, está articulado con la creación de la presencia: puede crear y hacer presentes realidades suficientemente vívidas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar” (2002: 27). El performance no es una mera representación sin mediaciones de lo que está cristalizado en un texto, consiste “en una traducción, una transformación y, por lo tanto, un desplazamiento, una reelaboración, recreación e interpretación de lo relatado o de lo fijado por medio

de la escritura” (Díaz, 2008: 34). En este sentido, menciona Díaz, el performance refiere más a la construcción social de la realidad que a su representación; y que remite fundamentalmente a hábitos y técnicas corporales: “No es casual, en consecuencia, que el enfoque centrado en la performance –en contraste con la perspectiva textual- tome como uno de sus objetos privilegiados, como uno de sus ámbitos centrales de operación, el cuerpo que dramatiza y experimenta, un cuerpo situado en tiempos, lugares e historias singulares [...] uno destinado también a producir efectos” (ídem).

Según se entiende por una parte que los actos o los *performances* practicados en los rituales responden a campos discursivos preexistentes, es decir, que el performance nos *retrotrae* a lo ya hecho, a lo que ha sido concluido, completado, olvidado; que al mismo tiempo que es un acontecer, hace inteligible “los tópicos y los elementos con que se han construido y de que están armados previos performances: convenciones de género, historias raciales, tradiciones morales y estéticas, tensiones políticas y culturales, consciente o inconscientemente reconocidas, que abarcan experiencias, proyectos y memorial colectiva, sentidos plurales de la historia –en conflicto, en disputa.” (Díaz, 2002: 27).

Por otra parte, este *retrotraer*, no supone sólo repetir, es reacomodar fragmentos de conducta, inscribir un orden y que “está abierto a la posibilidad de interpelar sus efectos emocionales y políticos, de interpelar esas relaciones sociales y hábitos corporales que consagra y reitera” (ídem). En este sentido, Díaz señala el carácter reflexivo que suscita las acciones rituales: puesto que el performance se

establece como reelaboración de lo relatado, los grupos pueden acomodar y/o reacomodar fragmentos de conducta así “La conducta restaurada ofrece tanto a los individuos como a los grupos la oportunidad de volver a ser lo que una vez fueron; o incluso, y más frecuentemente, de volver a ser lo que nunca fueron pero que quisieron haber sido, o bien lo que quieren ser” (2008: 45).

2.2.2. Ritual y cuerpo

El cuerpo es una construcción social, cultural. La idea que se tiene del cuerpo no ha sido la misma, o mejor dicho, no han sido las mismas, en los diferentes tiempos y geografías del mundo social, histórico y cultural. Es cambiante, y se va construyendo *cotidianamente* a partir de la experiencia personal que, invariablemente, se encuentra inmersa en *universos* simbólicos. Menciona David Le Breton “El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. De ahí la miríada de representaciones que buscan darle un sentido y su carácter heteróclito, insólito, contradictorio, de una sociedad a otra” (2002: 13-14).

El cuerpo es el vínculo entre la naturaleza y la cultura, y para comprender al cuerpo es necesario considerar al sujeto, su experiencia y el contexto donde el sujeto vive la experiencia. Sergio Pérez Cortés (1991) habla de esta relación, el autor ubica como punto de partida ver el cuerpo como dato biológico, pero sólo entendido a través de la experiencia “no hay cuerpo sino al interior de una experiencia, es decir, en el horizonte de la relación de sí a sí, en la que una sociedad constituye los objetos de interrogación y de saber, y de la relación de sí a sí en la que el sujeto se constituye como pudiendo y debiendo ser pensado” (13).

Asimismo, señala que la experiencia esta mediada por *prácticas eficaces y de categorías discursivas y simbólicas* que no son simples agregados del objeto mismo, sino determinantes del objeto.

Pérez Cortés argumenta que no hay primero un cuerpo y luego una serie de representaciones que vendrían a imprimirse al cuerpo, sino que “es en el proceso mismo de la experiencia donde se precisa la relación que une al sujeto con su propio cuerpo y donde se definen ambos extremos de esa relación” (ídem).

Entonces la conformación del individuo y la de su cuerpo no están aisladas, están unidos por el proceso de la experiencia; es también a través del cuerpo que se da un diálogo con los individuos y la sociedad:

Es el sujeto pensando un objeto que resulta ser él mismo, estableciendo a través del cuerpo un diálogo consigo mismo y con la sociedad; es pensamiento simultáneo acerca de su propio cuerpo y de la unidad que constituye su existencia en la que él participa; por eso habremos de sostener que en el cuerpo se perfilan los límites de lo aceptable y lo inadmisibles, de la conformidad y de la desviación, lo que en definitiva plantea, en torno a la cuestión básica de la identidad de cada uno, la inscripción en el cuerpo del horizonte de preguntas definitorios de aquello que da significación a nuestras respuestas morales (ídem).

Los tatuajes, las perforaciones, la cabeza rapada, el uso de sustancias psicotrópicas que observamos en los sujetos, por ejemplo, son *patrones estéticos, marcas simbólicas*, que los sujetos han utilizado como formas distintivas de identificarse, de diferenciarse; el cuerpo (y el atuendo) en este sentido, puede

expresar aquello inadmisible, o para expresar inconformidad; o por el contrario, para el grupo, pueden ser también elementos de integración y comunicación.

Por otra parte, el autor da cuenta de los procesos históricos del sujeto-cuerpo y su comunidad y ubica *dos grandes series de prácticas*: por una parte las prácticas objetivantes sobre el cuerpo, *aquellas que los hacen su objeto, el receptáculo de su acción y el objeto de su modelación*; en ésta el cuerpo “sufre un proceso de adaptación mediante una serie de actos de acoplamiento que el individuo no efectúa solo, sino con la ayuda de la educación, de la sociedad de la que forma parte y del lugar que en ella ocupa. Las técnicas corporales son un montaje físico-sociológico: a través de ellas, la sociedad educa al cuerpo, lo inhibe y le señala un comportamiento ordenado” (ibíd.: 14). Foucault lo llama *bio-poder*, señala el autor; con ello, el autor de *Vigilar y castigar*, señala el modo en que el poder político e ideológico actúa sobre el cuerpo para disciplinarlo, adiestrarlo, torturarlo, o someterlo a trabajos y ceremonias, convertirlo en signo. Esto permite entender la relación que existe entre el cuerpo y los símbolos morales e intelectuales de una cultura.

Al lado de estas *prácticas objetivantes*, Pérez Cortés distingue una serie de prácticas subjetivantes, la cual está ligada al autoconocimiento y a la búsqueda de la verdad de uno mismo: “se trata de estudiar la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizándose, descifrándose como objeto de un saber posible; de examinar a los demás las prácticas que los individuos efectúan sobre sus cuerpos, solos o con la ayuda de

otros, en búsqueda de una transformación de sí o cierto estado de fuerzas o de sabiduría” (ibíd.: 15).

Entendido así el cuerpo, éste se comprende y se construye en la experiencia, *en la relación de sí a sí*, experiencia que es mediatizada por la cultura; en este proceso, el sujeto establece una relación consigo mismo y con los demás, es decir, su identidad, que también es proceso, construcción. El cuerpo, al formar parte de su identidad, es también el lugar donde queda la presencia de los otros. Asimismo el cuerpo es el espacio donde se educa, disciplina, donde se señala un comportamiento ordenado, pero también es lugar de transgresión, de insumisión (Guzmán, 2014: 39).

Siguiendo la propuesta teórica de Rodrigo Díaz, el siguiente apartado propone como marco de análisis, *uno de esos performances paradigmáticos*, que son los ritos de paso, para comprender a los grupos juveniles, o los rituales juveniles.

2.2.3 Los rituales de paso

Se ubica a Arnold Van Gennep, antropólogo belga, como el iniciador de análisis sistemáticos y específicos de los rituales, quien en 1909 publica: *Los ritos de paso*. Díaz menciona que el libro se funda a partir de tres ideas centrales: “1. La incompatibilidad entre el mundo profano y el mundo sagrado; 2. La vida de los individuos consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra, de una ocupación a otra, de un estatus a otro, de una forma de vida a otra; y 3. El universo mismo, es decir, nuestra representación de él, está constituido por etapas, por etapas cósmicas (días, meses, años, siglos, periodos, estaciones, etcétera)” (2002: 28).

Para el autor belga, menciona Díaz, pasar de una etapa a otra, o de una forma de vida a otra, se requiere de estrategias que permitan consagrar esas transiciones, a esas estrategias las denominó “ritos de paso”. Asimismo menciona que dicho término incluye en una sola categoría una variedad de ritos que acompañan aquellas transiciones, así se puede encontrar rituales de nacimiento, de muerte, rituales de iniciación, de reencarnación y renacimiento, rituales matrimoniales, etc.

De ahí que para Van Gennep, la vida sea un permanente cruzar umbrales: “vivir es un incesante disgregarse y reconstruirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer. Es actuar y luego detenerse, esperar y descansar para más tarde empezar de nuevo a actuar, pero de otro modo” (Gennep 1986, en Díaz, 2002: 29). Además de concebir al ser humano como un ser transicional, Gennep le dio un orden lógico a los ritos de paso. Estos se componen por tres fases: *la de separación, la de margen y la de incorporación*. Díaz menciona que cada una de las fases puede no estar desarrollada del mismo modo en un sólo conjunto ceremonial, puede ser que en ciertos rituales un estado o una fase pueda subrayarse más en un aspecto: *Un rito funerario enfatiza en algún momento la fase de separación del cadáver respecto al mundo de los vivos, pero en otro subraya su incorporación al de los muertos.*

Los ritos de paso alteran vivamente las relaciones sociales entre individuos y grupos “en las sociedades simples, y en menor extensión en las nuestras, una persona que muere, además de provocar aflicción entre sus deudos, deja no sólo propiedades que habrán de ser redistribuidas, sino también papeles y estatus que

deben de ser ocupados por otros y que tal vez generen luchas y conflictos entre los vivos” (ibíd.: 30).

Si con Van Gennep se descubre o se establece la estructura tripartita de los ritos de paso restringidos a las sociedades simples o tradicionales, es con Victor Turner con quien se desarrolla las características procesuales y los aspectos sociales y culturales de los ritos de paso, además de extender su dominio a las sociedades complejas. En particular se interesa por los rituales de paso que presentan la fase marginal o liminal; en esta fase el hombre ritual – *el ser transicional*- no pertenece ni a lo sagrado ni a lo profano, o bien puede estar en ambos; en esta fase el estado de las personas es ambigua: “en la fase liminar, donde el individuo o grupo es descrito como carente de insignias y propiedades sociales, como muerto y vivo y no-muerto y no-vivo, al mismo tiempo. Se trata de un estado transicional de indeterminación durante el cual los individuos <<ya no están clasificados y, al mismo tiempo todavía no están clasificados>>” (Geist, 2008: 7). En la fase liminal o marginal, el neófito experimenta la “muerte” (separación) de lo que fue y el “nacimiento” (incorporación) de lo que será; al respecto menciona Díaz:

En las sociedades simples o tradicionales el simbolismo que rodea a los seres liminales en tanto que dejaron de ser lo que eran suele tomarse de la biología de la muerte, de la descomposición, del catabolismo y de otros procesos fisiológicos que apuntan a la disolución; y en tanto que todavía no son lo que serán, los seres transicionales están investidos de un simbolismo que se modela sobre los procesos de gestación y el parto (idem).

Los seres transicionales, o liminales, se encuentran en una posición ambigua, *no tienen estatus, ni propiedad, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco*; el neófito es separado física y espacialmente del resto de la comunidad. En esta fase, el ser liminal se abre paso a la especulación “se presenta frecuentemente en el modo subjuntivo de la cultura, el modo de lo posible: <<podiese ser>>, <<como sí>>”; es el terreno de la hipótesis, la fantasía, la conjetura y el deseo. La liminaridad puede describirse como un caos fértil, una fuente de posibilidades, un esfuerzo por generar nuevas formas y estructuras, un proceso de gestación” (Geist, 2008: 8). En este estado los seres liminales imaginan una sociedad o un mundo de un modo distinto a como es; de lo que podría ser en oposición a lo que es, *es el reino de la posibilidad*. A la inversa de los seres liminales se puede ubicar a una persona que participa en un desfile militar: en éste se subraya con precisión las diferencias de estatus, de rango, asimismo se atiende con rigurosidad a las reglas morales y a la obediencia. Los seres liminales disuelven su personalidad social y su estatus, marginan las reglas formales con que es regida la vida social (Díaz, 2002: 30).

2.3.1. Estructura y anti-estructura (communitas): *modelos complementarios de sociedad*

Ahora bien: *¿Qué relación tienen los seres liminales o los neófitos que experimentan transiciones en las sociedades simples con los grupos juveniles en las sociedades complejas?*

La respuesta que propone Díaz, es a partir de la idea que construye Victor Turner de estructura y anti-estructura o *communitas*, ésta última presente frecuentemente en la fase liminal. De acuerdo a Turner en *toda* sociedad existen dos modelos básicos de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos:

Uno indicativo: *la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado y jerárquico, de posiciones políticas, jurídicas y económicas, con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de más o menos, en suma, la sociedad como estructura; y otro subjuntivo: aquellas interacciones que surgen durante el periodo liminal, es decir, la sociedad en cuanto communitas sin estructurar o rudimentariamente estructurada, relativamente indiferenciada, de individuos iguales; en suma, la sociedad como antiestructura* (Turner, 1988: 103, en Díaz, 2002: 31-32).

La estructura social y la antiestructura no están en oposición, se complementan; el primero constituye el armazón fundamental, diferenciado y jerárquico, de la sociedad; y la antiestructura, ubicado frecuentemente en la fase liminal del ritual, se asoma como un modelo alternativo de sociedad, aun cuando las acciones rituales se rigen por reglas firmemente establecidas por la tradición (Geist, 2008: 8).

En oposición a lo mediado por la estructura, la noción de *communitas* refiere a lo inmediato de la interacción humana; en éste último el hombre se comprende así y al otro en tanto totalidades, alude a la comunión entre los hombres, a valores universales como la paz y la armonía, la fecundidad, la camaradería y hermandad, la igualdad ante Dios, la ley o la fuerza vital de hombres y mujeres, jóvenes y

viejos, y a todas estas formulaciones utópicas, resulta importante, la persistente conexión entre igualdad y ausencia de propiedad (Díaz, 2002: 32).

Por lo anterior, se recuerda un momento en el Xitle donde se percibe esta relación: todos están como en círculo, enganchados por un juego de palabras, de ideas, se ríen a carcajadas; uno le pregunta a su compañero, quien era la primer vez que se comía un ácido, “¿Qué se siente estar dentro de tantas cabezas?”, es una locura, responde el otro. Dicha pregunta ilustra la noción de *communitas*, porque era ver como si todos fueran uno mismo, pensando y sintiendo las mismas cosas; en ocasiones no había necesidad de decir palabras para emotividad indicar cierta.

La importancia de la *communitas* y de la antiestructura “radica en que es a menudo especulativa y puede generar innovadoras imágenes e ideas filosóficas, puede gestar nuevos símbolos, metáforas y comparaciones; sus productos son el arte, la religión y nuevas formas de pensamiento antes que las estructuras políticas y legales” (ídem).

Asimismo, como se ha señalado arriba, limitar lo ritual únicamente al ámbito religioso, *excluiría considerable de hacer es contemporáneos*; y contrario a la idea de que la *industrialización*, la *modernización*, los *procesos de secularización* han hecho desaparecer la vida ritual “hoy atestiguamos nuevas formas de ritualización y de performances que construyen, que transforman, que reproducen socialmente la realidad, que crean presencias suficientemente vividas como para conmover, seducir, engañar, ilusionar, encantar, divertir, aterrorizar; y mediante esas

presencias se alteran las disposiciones, los hábitos corporales, las relaciones sociales, los estados mentales” (ibíd.: 34).

La práctica en el Xitle, es una expresión colectiva de jóvenes que sucede en un momento extracotidiano, es decir, que la práctica se hace posible en el “tiempo libre” de los jóvenes, ya sea el tiempo libre de la escuela o el trabajo. Asimismo, la práctica se mantiene como un momento extensivo de las prácticas cotidianas. Turner señala que los momentos liminales donde prevalece la noción de *communitas*, ésta es complementaria de la estructura. En este sentido, se puede señalar que los actos efectuados por los sujetos en la práctica no son opuestos de lo que se vive en la cotidianidad.

Sin embargo, y a partir del “placer de estar juntos”, los sujetos sienten la libertad de consumir drogas sin sentirse reprimidos, “ponerse hasta la madre”, “reírse de la sinrazón de la vida”, “burlarse de ellos mismo”; es un momento de contradicción, del “atasque”, de decir “no a la razón”⁷.

En términos generales, la práctica en el Xitle, como se ha venido planteando, se ha pensado como una alternativa, una de diversas, diríamos, de comprenderse, de vivirse, de pensarse en el devenir social y cultural. Una práctica donde se concretan actitudes, movimientos, ilusiones, ideas, preguntas, frases, risas; es un lugar para alterar los estados mentales-corporales; y que puede ser una respuesta a la incertidumbre que ha ocasionado la *crisis de la modernidad*: el repliegue del Estado benefactor, la idea de democracia, el descrédito de las instituciones

⁷ Estas ideas y nociones se abordarán de manera más detallada en la etnografía.

tradicionales (partidos, iglesias, sindicatos); esto aunado a *procesos complejos de configuración* como la globalización, la migración, la fuerza del narcotráfico y del crimen organizado (Reguillo, 2013).

En el siguiente capítulo, el etnográfico, se abordará de manera más detallada y descriptiva los presupuestos teóricos que se han abordado a lo largo de éste capítulo. Se piensa el texto y la práctica, como la interpretación de un momento estratégico por donde los jóvenes buscan respuesta y/o placer a su existencia, es, además, un texto que “mira” las inquietudes por las que muchos jóvenes están pasando en relación al consumo de sustancias psicotrópicas, la apropiación de los espacios, y cómo el impacto de “lo global” se reconfigura en lo “local”.

Capítulo 3

Presencia de Jóvenes en el Xitle y consumo de LSD. Un acercamiento etnográfico a prácticas ritualizadas en la Ciudad de México

*Pero entonces bailaban por las calles como peonzas enloquecidas,
y yo vacilaba tras ellos como he estado haciendo toda mi vida
mientras sigo a la gente que me interesa, porque la única gente que me interesa es la que está loca,
la gente que está loca por vivir, loca por hablar, loca por salvarse,
con ganas de todo al mismo tiempo, la gente que nunca bosteza ni habla de lugares comunes,
sino que arde, arde como fabulosos cohetes amarillos explotando igual que arañas entre las estrellas.
Jack Kerouac. "En el camino"*

3.1 El Xitlazo

Desde mediados del 2013, un grupo de jóvenes de entre 19 y 28 años de edad, provenientes de diferentes puntos de la ciudad de México, ha frecuentado el volcán del Xitle; los motivos han sido distintos, sin embargo, hay una idea, en apariencia, que ha *seducido* a la mayoría: atraídos por el "misticismo" del cráter, los jóvenes deciden consumir (para algunos la primera vez) LSD⁸ y compartir ese momento en colectivo.

El Xitle⁹, que significa "ombligo" en náhuatl, es un cono de escorias (tezontle) y cenizas arenosas localizado al sur de la ciudad de México, en las laderas del

⁸ Sobre el LSD y lo "psicodélico" véase el capítulo "Escenarios psicodélicos: imaginarios e influencia del LSD en la cultura contemporánea".

⁹ Históricamente, el Xitle tuvo una relación particular con la *cultura cuicuilca*, ya que se vio afectado por la erupción de éste, ocurrida hace 1670 +/- 35 años (Siebe, 2009). De acuerdo a Felipe Ramírez (2012) hacia el año 200 a. C. y el 275 d. C., Cuicuilco se encontraba en su principal época de esplendor, cuando las actividades del volcán comenzaron.

El estudio arqueológico de Cuicuilco, que significa "lugar donde se hacen cantos y danzas", nos habla de que es la ciudad más antigua del Valle de México y, quizá, uno de los primeros asentamientos mesoamericanos. El registro de las primeras manifestaciones culturales está representado por algunos artefactos y figurillas que datan del año 800 a.C. Se piensa que las primeras construcciones monumentales, conocida actualmente como área nuclear, fueron construidas hacia el año 700 a.C. (Ramírez, 2012).

Volcán Ajusco; se encuentra en la delegación Tlalpan y forma parte de un conjunto de más de 200 pequeños volcanes que conforman el campo volcánico de la Sierra Chichinautzin (Siebe, 2009).

Actualmente, el Xitle forma parte de la reserva ecológica de San Andrés Totoltepec. En una búsqueda por la web se puede encontrar “publicidad” con respecto a sus atractivos naturales, como un sitio ideal para practicar “senderismo” (*trekking*), para acampar y/o hacer ejercicio.

Por otra parte, en la práctica que interesa a esta etnografía, el Xitle deja de ser sólo *El volcán* o *La montaña* y se convierte en una *presencia*; las formas, los olores, la atmósfera del lugar *son transformados* en significados; deja de ser sólo un espacio, y se convierte en un “lugar” donde los sujetos se significan. Llama la atención que la última vez que se subió al Xitle, los sujetos llamaron al lugar y a la práctica, en conjunto: “El Xitlazo”. Menciona Abilio Vergara que la ciudad es *productora incesante* de “lugares”, los *lugares* menciona el autor:

“contienen” determinada singularidad *emosignificativa* y expresiva; es el espacio donde específicas prácticas humanas construyen el *lazo social*, (re)elaboran la memoria a través de la imaginación demarcándolos por el afecto y la significación: en su imbricada función

Ramírez menciona que para 200 a.C. y 275 d. C, Cuicuilco vivía su etapa principal de desarrollo, la población alcanzaba los 20, 000 mil habitantes aproximadamente; había una sociedad estratificada y un control político y económico no sólo de ese sitio, sino probablemente también de asentamientos aledaños, cuando la erupción se hizo presente. El autor señala que la actividad del extinto volcán, hizo que la población cuicuilca abandonara el sitio paulatinamente. La actividad del Xitle comenzó alrededor del 275 d. C y tuvo una duración de diez años. Cuando hace erupción el avance de la lava fue lenta y la dirección estuvo controlada por la topografía (drenaje fluvial e inclinación de la pendiente); el área cubierta por la lava fue de 70 km². La erupción del Xitle - la única ya que se trata de un volcán monogenteico- se extendió no sólo a Cuicuilco, sino a zonas que hoy conocemos como Pedregal de San Ángel, Copilco y zonas cercanas a la estación del metro Coyoacán. Por esta razón la población de Cuicuilco tuvo que emigrar hacia otras regiones como Teotihuacán. A pesar de ello, no impidió que siguiera siendo visitado posterior a la catástrofe. Ramírez menciona que existe evidencia arqueológica que demuestra restos de escultura y cerámica teotihuacana y que aunque no se sabe con exactitud, la zona se convirtió en un espacio sacro.

de *contiene*, es tanto posibilitador situado, como también punto de referencia memorable proyectivo, depositario y cruce de códigos y posibilidades, de permanencia y cambio (2013: 35).

Así, a lo largo de este texto, y a partir del método etnográfico, se mostrarán las implicaciones que tiene esta práctica; más allá de ver a un grupo de jóvenes con sus mochilas cargadas, dispuestos a acampar en la circunferencia del Xitle y consumir LSD (marihuana y alcohol), el investigador se pregunta por los sentidos y significados que subyacen a esta práctica.

3.2. Apuntes metodológicos

La experiencia colectiva que aquí se ha investigado, fue abordada a partir del método etnográfico. De acuerdo a Rossana Guber (2011) la etnografía es un tipo de descripción-interpretación donde el investigador reconoce los “marcos de interpretación” dentro de los cuales los actores proyectan la práctica y le atribuyen sentido; el investigador “debe pues, aprehender las estructuras conceptuales con que la gente actúa y hace inteligible su conducta y la de los demás” (18). Así mismo, menciona Guber, que adoptar el enfoque etnográfico consiste en elaborar una representación de lo que los actores piensan y dicen de su mundo social, no es el mundo de los actores/“nativos”, ni el modo en que ellos viven, señala, sino una conclusión interpretativa que el investigador elabora.

Para construir este tipo de investigación, el “relato” de esta etnografía, requirió, asimismo, de un marco conceptual y un contacto prolongado con los sujetos sociales, el cual se logró a partir del trabajo de campo. Si bien, la práctica no ha

tenido una fecha específica de encuentro, ya que se trabajó en campo durante tres años, comenzando en el 2013 y finalizando en agosto del 2016, durante este periodo se realizaron una decena de encuentros y se asistió a un poco más de la mitad. Durante ese periodo, particularmente en el segundo año, en el 2014, se intentó asistir como parte de esa expresión colectiva, es decir, en ese año, el acercamiento a la práctica tuvo que ver con intenciones similares a las del “grupo”: la atracción de conocer el Xitle y la experiencia de probar el LSD. Formar parte de la práctica y posteriormente lograr un “distanciamiento” reflexivo, permitió tener acceso a diversas ideas, actos, imaginarios y subjetividades de los actores y de la práctica en general, que en el texto etnográfico se han intentado sintetizar.

Como se ha mencionado, fue necesario tener cierto *distanciamiento*¹⁰, o mejor dicho, lograr ubicar los condicionamientos sociales y políticos que influyen en el investigador y en la práctica en general. Pensar la propia experiencia y la práctica, bajo estos términos, ayudó a acercarnos a los motivos que estimulan la práctica, es decir, fue necesario pensar, primeramente por los motivos personales que nos acercaban a la práctica, desde una perspectiva del “nativo” y, por otra parte, como investigador, preguntarme por los sentidos que subyacen al *ritual*: ¿Por qué hay una “necesidad” de subir al Xitle? y ¿por qué se piensa que es “apropiado” consumir algún tipo de sustancia en ese lugar? En términos generales, pensar las preguntas anteriores, permitió delimitar la ruta de la investigación.

¹⁰ Esta “distancia”, también se puede traducir en que antes de pensar la práctica como objeto de investigación, no se hizo apuntes, ni notas, no había una conciencia de registrar lo que se decía y hacía; el “estar ahí” era distinto. En este sentido, observar la práctica desde otra posición, permitió, además, comenzar a tejer la teoría con la práctica de campo.

Por lo anterior y para elaborar una representación de lo que los actores han pensado y dicho de *su mundo social*, fue necesaria “la observación participante” y la entrevista informal. Menciona Guber que son importantes la presencia del investigador ya que por un parte supone la confiabilidad en los datos recogidos y por otra parte, “el aprendizaje de los sentidos” que subyacen en las prácticas. La percepción y la experiencia, señala, son fuente de conocimiento del etnógrafo. En este sentido, se recuerda a una compañera que, tras subir el Xitle, el cual involucra cierto desgaste físico y cierta consumación emocional, gritó al llegar y ver el cráter: “¡Gracias he vivido!”. Posteriormente, en su “muro” de Facebook, puso una reflexión en torno a dicha experiencia. El “estar ahí” permitió registrar estos detalles, que como datos han sido relevantes y que sin el trabajo de campo no se hubiera entendido el sentido de la acción.

Otra de las técnicas de investigación que se adoptó fue la entrevista, y dentro de esta técnica se hicieron entrevistas semiestructuradas e informales. La entrevista se ha definido como la obtención de información a través de una conversación de “naturaleza profesional” (Urbano, 2005: 227). Se señala que “Las técnicas basadas en entrevistas son relevantes para la investigación social y cultural porque permiten obtener información provista por los propios sujetos, y con ello se obtiene acceso más directo a los significados que éstos le otorgan a su realidad” (Ídem). Dentro de ésta técnica se utilizaron dos modalidades: la semiestructurada y la informal. En la entrevista semiestructurada, hay un guión en el cual el investigador basa los temas a tratar, pero no se registran las preguntas concretas. Este tipo de entrevista fue necesario ya que hubo temas particulares de interés,

pero sin la necesidad de que el “informante” se sometiera a una pregunta establecida. A diferencia de la entrevista semiestructurada, la informal, o no directiva, como señala Guber, “el investigador está atento a los indicios que provee el informante, para descubrir, a partir de ellos, los accesos a su universo cultural” (óp. Cit.:75). En este sentido, la entrevista informal se centra en aspectos experienciales y/o afectivos, el entrevistado puede llevar la entrevista según su voluntad; la entrevista *no directiva* “se basa en el supuesto de que <<aquello que pertenece al orden afectivo es más profundo, más significativo y más determinante de los comportamientos, que el comportamiento intelectualizado” (Ibíd.: 74).

En general, las dos técnicas empleadas en la investigación dependieron de los momentos, ya que por una parte sí hubo una “cita” para la entrevista y por otra parte, mucho de los datos dependieron de momentos “fortuitos”.

3.3. Apropiación de los espacios y el *imaginario* del Xitle

¿Cómo inicia la idea de subir al Xitle y (querer) consumir LSD en ese lugar? Para llegar al Xitle los sujetos siempre han partido de San Juan Tepeximilpa, colonia que se encuentra en la delegación Tlalpan. En la parte sur de la colonia, “Tepe”, como le llaman los sujetos, colinda con una reserva ecológica perteneciente al pueblo de San Andrés Totoltepec, pueblo originario de la delegación Tlalpan.

Se parte desde “Tepe” porque desde ahí se ha configurado el “viaje”, desde ahí se ha “hecho historia” el camino: el Xitlazo; visualización/demarcación que ha iniciado con la inquietud de sus “lugareños”, los que cada año, *no faltan*: ellos estudiantes, empleados y desempleados, jóvenes de entre 19 y 28 años de edad, y que han

tejido sus redes y han invitado a *foráneos-amig@s* al *viaje*; así, estas redes han atraído a jóvenes de Tlalnepantla, Pantitlán, Coyoacán, Tlalpan y Santa Fe; han abierto un momento en los intersticios¹¹ de la <<vida institucional>> para expresarse en colectivo.

“Ome” estudia historia y narra cómo comenzó la idea de acampar en el Xitle y consumir LSD:

[...] pues es que desde morros siempre hemos caminado en el bosque; vamos creciendo y por ejemplo de morros llegábamos a un lugar nada más, y vas creciendo y vas topando otro lugar, y así íbamos avanzando ¿no?, en el territorio que íbamos topando... hasta que ese día que subimos al Xitle, estábamos en la ciclopista, no sabíamos qué hacer, si seguir caminando o regresarnos al cantón; entonces optamos por seguir caminando hacia arriba, hacia arriba, hasta que llegamos... llegamos a las faldas y pues subimos; aparte no era tan tarde, llegamos como a las cinco y media... y pues yo nunca había estado en un volcán; pues pinche viajesote... pinche cratersote... y como sé un poco de la historia del lugar pues me viajó más estar ahí.

No recuerdo la primera vez que lo hicimos (acampar); sí, ya tiene rato, no recuerdo ni quien lo propuso; no recuerdo quién fue el torcido¹² que dijo <<vamos a torcer ahí>>, pudo haber sido el Lan, el Ador, el Toño, pudo haber sido yo, no recuerdo...

¹¹ El concepto de intersticio propuesto por Trasher (en Feixa, 1998) refiere a aquellas áreas o zonas de “filtro” entre dos conjuntos de la ciudad donde los grupos o las “bandas” establecen vínculos. En este sentido, el área intersticial donde el grupo se expresa es un espacio que se da entre los márgenes de la vida institucional: ya sea el espacio o el tiempo del trabajo y/o el de la escuela.

¹² Al igual que palabras anteriores, como “morro”, “topar”, “cantón” y otras palabras que más adelante se verán, “torcido” forma parte del “caló” con que el grupo se expresa. Laura Hernández señala que el “caló” es “un uso del lenguaje que opera en los límites del lenguaje significativo [...] su comprensión sólo es accesible para aquellos que practican este juego del lenguaje” (Hernández, 2002: 61). Así mismo señala que, en referencia a los verbos de pensamiento, los conceptos que utilizan los grupos, se forman de la analogía que se establece entre un aspecto que tiene el concepto en la norma y otro que remite a un estado mental (Ibíd.: 69). En este sentido, y de acuerdo (siempre) al contexto, ciertas palabras como “torcido” (que en el diálogo de arriba), refiere a la característica de un sujeto (adjetivo): como “alguien” cuya forma de actuar y decir está

[...] y siempre que subo ahí me viajo de cómo es que se ha de haber visto cuando hizo erupción; ya ves que está el cráter y del otro lado donde acampamos ya ves que está así (Ome hizo una figura con la mano, simulando la circunferencia del volcán; haciendo referencia a que una parte de la circunferencia está más alta; de hecho desde esa parte se puede ver la ciudad), entonces siempre me viaja de cómo es que se ha de haber visto toda la lava saliendo, ese pinche rojo incandescente a más no poder, y de cómo cambia todo ¿no?, las nubes, el clima, cómo va destruyendo, pinche volcán que hizo erupción, la pinche lava avanzando que llegó hasta San Ángel, o sea pinche desmadre que armó esa madre y estar ahí, o sea... cuántos años han pasado para que ahora tú estés ahí, parado, drogándote , cuando hace tiempo así, no había ni vida ¿no?, bueno sí, pero no había más que lava seca del volcán.

La llegada de los jóvenes no fue sólo por casualidad, hay dos ideas que se destacan: una que tiene que ver con la apropiación de los espacios y la otra que tienen que ver con *el imaginario* respecto *del Xitle*.

Hay que mencionar que para hacer el recorrido de San Juan Tepeximilpa al Xitle, caminando, son aproximadamente cuatro horas, dependiendo del ritmo y el clima. “El camino” que los sujetos han trazado, tiene que ver con un conocimiento que *sus habitantes* han hecho del bosque y sus alrededores; Ome menciona que desde “morros” han caminado en el bosque; conocer el bosque permite saber por dónde se puede ir o por dónde es peligroso; dicho conocimiento permite establecer una representación mental (o gráfica) de los desplazamientos; permite, además, estructurar un sentido de orientación espacial y temporal (Vergara, 2013: 20); así, por ejemplo, han calculado el tiempo que se hará del lugar de donde se

“desviado”, o que no es “recto”. Como señala Laura Hernández, los grupos utilizan a través de analogías, un aspecto del concepto para asociarlo con una forma de ver las cosas.

parte, al primer punto de descanso (30-40 minutos es el promedio de descanso), y/o la distancia que se recorre desde Tepe hasta el Xitle: se ha calculado que son aproximadamente 8 km. Apropiarse de los espacios implica un conocimiento de donde se transita; además la constitución de los “lugares” no es exclusivamente física y utilitaria “sino también expresiva en el sentido *significativo, simbólico y estético*, es decir, *imaginario*, además de pragmático o *funcional*” (Ídem).

Por lo anterior, son relevantes las imágenes que describe el sujeto del Xitle, porque es como si el volcán hablara, como si la fuerza de aquella explosión estuviera presente. Sin embargo, llevado por la imaginación, el sujeto se conecta con un pasado, un “pasado remoto”. Las imágenes que describe son “resonancias”, “ecos” de un momento. En una ocasión, cuando se caminaba sobre la lava seca, se habló de cuando los *cuicuilcas* emigraron por la erupción del Xitle “¿te imaginas?": la explosión resuena. Abilio Vergara menciona que la noción de resonancia, es una imagen productiva para aproximarse al concepto de *imaginario*; Vergara menciona que:

[...] resonancia viene también de la palabra-imagen *restos* en Le Goff. Proyectándolo, encuentro que *restos* puede tener una doble acepción: pedazos y residuos, fragmentación y permanencia, ligando lo viejo con lo nuevo; para mostrar que << lo que parece privado de raíces, nacido de la improvisación y del reflejo, gestos maquinales, palabras irreflexivas, procede de lejos y atestigua la larga *resonancia* de sistemas de pensamiento>> (Vergara, 2007: 111-112).

No es difícil deducir que en aquella ocasión, en que sólo andaban caminando, la imagen del Xitle, *la que conecta con el pasado mítico-místico*, produjera una

atracción; llegaron al Xitle por la imágenes que los sujetos hacen evocar del lugar; para Castoriadis, menciona Vergara, imaginario “no es imagen de (algo). Es creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórica y psíquica) de figuras-formas-imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de <<alguna cosa>>” (Castoriadis, 1982, en Vergara, 2007: 120). Además, menciona Vergara, que la *presencia del imaginario* se reconoce a partir de sus “efectos”, por su peso en la vida cotidiana.

Por otra parte, también se reconoce la exploración y la búsqueda, por una cuestión de “tribu”¹³: de relacionarse con el espacio de manera diferenciada; bajaron del volcán con imágenes, ideas, con una atmosfera (mental) del lugar y fue *necesario* compartirlo. ¿Quién propuso acampar y consumir LSD?: todos, “pudo haber sido cualquier torcido”, esto habla del “grupo”; si bien no es un grupo homogéneo, la mayoría de los que han subido, han sido atraídos por las imágenes que cada quien tiene del Xitle, y la *seducción*, aparente, de consumir LSD en el lugar, además de las afinidades musicales.

¹³ Actualmente la idea de “tribu” ha perdido valor conceptual, sin embargo, en el sentido que le da esta investigación refiere a las “comunidades afectivas” y/o a una forma de “estar juntos” que, de acuerdo a Michel Mafessoli, dan cuenta de variadas manifestaciones. En este sentido, el Xitlazo expresa un sentido de camarería, del “placer de estar juntos”, además el tiempo que se construye se opone al “tiempo productivo”

3.4. El trayecto: el cuerpo y el espacio...

Se hace la invitación a través de las redes sociales (Facebook principalmente) y/o de boca en boca. En la anterior visita, que fue el 27 de agosto del 2016, la invitación por Facebook decía:

Amigos y Enemigos están invitados... jaja pues como el cuerpo, la mente, y la banda torci los solicitamos por 6ta o 7tima ocasión (puede ser la 8tava) la presencia de usted, está invitado a este tan magnífico trip! Póngase chido y cáigale al asunto. Usted, yo, le pelonua, mamá lo sabe! Se va a poner re bueno, pues porque sí lo hacemos Bien Enserio!

El punto de encuentro es en la casa de “Lan”¹⁴. El viaje se hace en sábado, día “adecuado” porque algunos trabajan de lunes a viernes o porque entre semana van a la escuela. La cita es a las diez u once de la mañana, “para que nos dé tiempo de ver qué hace falta”. Sin embargo, alguien siempre llega tarde, dos o tres horas, por lo que la salida termina siendo a las doce o una de la tarde. En ese tiempo de espera se va por “provisiones”: comida para la cena-desayuno (la mayoría lleva atunes y frijoles enlatados), alcohol (se compra anís, tonayan – y “tangs” para el “tony”) y agua.

Van llegando... los que no se han visto, desde la anterior visita, se saludan con afecto, hay solemnidad: “va a estar uff”. Ahí están, la mayoría de las veces son más de diez entre hombres y mujeres (aunque casi siempre son más los

¹⁴ Lan tiene 28 años, tiene trabajos ocasionales y en sus tiempos libres toca la guitarra en una banda de rock. Por otra parte, nos parece relevante que en su cuarto, lugar donde se dejan las mochilas (en lo que se va por “provisiones”), en una de las paredes, hay una imagen de un mándala con el símbolo del “om”.

hombres); esta última vez fueron ocho hombres y seis mujeres... “casi se rompe récord de quince” mencionan.

Para partir, todas las mochilas se suben a la azotea de Lan, se acomodan en un pretil que da a al bosque y sacan una manta larga, que es con la que se descuelgan; dos o tres bajan primero y después se avientan las mochilas; después todos se descuelgan; a veces a algunas chicas les da miedo, miedo que enfrentan, “y es el primer obstáculo” alguien dice, recordando lo pesado de llegar al Xitle. Todos abajo acomodan sus mochilas, se preparan; el investigador los ve de lejos, saca su cámara y hace click.



(Fotografía Didier Méndez 2014)

Al inicio del recorrido se sigue un camino que está marcado; se nota que ese camino es relativamente frecuentado; en una ocasión, en medio de los arbustos

había un grupo de jóvenes “¿y esa banda?” se preguntó; “los más torcidos carnal, andan de piedrocolis” responde Javier; “¿y a ti te late la piedra¹⁵?”, “puras drogas sanas carnal jaja” responde...

En temporada de lluvia¹⁶ los arbustos son muy altos, *huele rico* y las flores ejercen influencia, en el camino alguien habla de las plantas: *este es anís, ese es un árbol de capulines*; otro ya se puso flores de adorno en la cabeza; otro más ha encontrado hongos y quiere pararse a tomarle fotos, “banda no se queden, hay que apurarnos” alguien les recuerda pensando en el largo camino.

El primer punto de descanso es en el “invernadero”, a 20-30 minutos de haber empezado. Los que van por primera vez se preguntan por ese lugar “qué es esto, o qué era esto”; hay algo de “enigmático” en aquella estructura abandonada y llena de grafitis. Los que conocen el lugar mencionan que quizá fue un invernadero, “pero quién sabe por qué está abandonada, también hay un chingo de casas abandonadas”, mencionan. La estructura del invernadero es de metal, en la parte más alta (que medirá aproximadamente seis o siete metros) el perímetro dibuja un polígono de doce lados, y en cada uno de sus lados se extienden hacia abajo y hacia los lados, bases de metal con la misma forma de su base; adentro hay jardineras en forma de rectángulos, hechos de cemento; algunos tienen *arbolitos*.

¹⁵ La piedra o el crack, es una droga que está hecha de cocaína y bicarbonato de sodio y es una de las sustancias químicas más consumidas por sectores marginales.

¹⁶ Es necesario decir que no hay una fecha específica de subir al Xitle; sin embargo, hay ciertas condiciones sociales y culturales que “estimulan” la “necesidad” del “viaje”: por ejemplo, la primera vez que se subió el investigador, que fue en el 2014, en noviembre, habían pasado dos meses de la desaparición de los estudiantes de Ayotzinapa; el panorama político-social estaba tenso. En aquella ocasión, un compañero, que veía la ciudad desde el Xitle, decía que “todo estaba de la mierda”. Menciona Isidro Sosa (2013) que los “rituales”, desde una perspectiva funcional, pueden destensar emociones y/o estados de ánimo.

Ahí, en ese primer punto, se descansa y se toma agua. También se arman el “gallo”, el “touch”¹⁷: corren dos o tres cigarros de marihuana; hay plática, hay solemnidad: “no mames, ¿ya vamos a llegar?” alguien pregunta para generar risa. Otros deciden no fumar porque saben que si fuman les da mucha sed y cansancio.



(Fotografía de Armando Hernández 2014)

Se continúa el camino a los quince minutos; la siguiente parada es pasando el “seminario”: lo que llaman “seminario” es el “Centro Vocacional Legionarios de Cristo Ajusco”. Cabe recordar que desde que se sale, todo es subida, sin embargo, en el “seminario” está una de las subidas más pesadas por lo inclinado de la superficie. A pesar de ello, alguien quiere impresionar a las chicas: “qué,

¹⁷ “El touche” (en español “toque”), “el gallo”, son las formas en que distintos grupos se refieren a los cigarros de marihuana. Se dice que cuando se está pasando el cigarro, no te lo tienes que quedar, se “toca” y se pasa (toque y roll), de ahí la expresión toque/ touch. La analogía con el “gallo” tiene que ver que cuando alguien fuma, a veces, tose, el humo se “atora” y se hace un ruido, un sonido que si bien, no es parecido al del gallo, sí se hace referencia.

¿unas carreritas?”, y así, con todo y mochilas, un par suben queriendo llegar primero. Una chica menciona “no manches y eso que voy a correr... la pura desintoxicación”; todos van sudando. Alguien pregunta “¿no han ido a Chalma?”; muchos han ido, se recuerdan caminando; “jaja es nuestra Chalma”¹⁸.

La tercera parada será en la ciclopista. Del seminario a la ciclopista, el espacio físico del piso, a diferencia del recorrido anterior, que estaba relativamente parejo, está lleno de tezontle y piedra volcánica. Continúa la subida; en el camino a la tercera parada, los ojos parecen ver más de cerca el piso: hay que inclinarse hacia delante para poder subir; el sudor se mete en los ojos, la espalda está totalmente mojada.

Se llega a la ciclopista, desde ahí la ciudad comienza a asomarse “¿Ya viste la nata de mierda que nos estamos fumando?”, cuestiona “Ador”, al ver la evidente contaminación que cubre a la Ciudad de México. Ador es estudiante universitario de ciencias sociales, tiene 28 años, también es de “Tepe”; desde que se empezó con el Xitlazo, casi no ha faltado; “¿qué te hace ir?”, se le preguntó en una ocasión:

[...] pues alejarse de todo ¿no?, el ser humano anda mal, el sistema anda mal; es como agarrar aire para continuar ¿no?

¹⁸ Resulta relevante la analogía con Chalma. Cabe recordar que anualmente distintos sectores de la población, hacen peregrinaciones religiosas a Chalma, lugar de culto católico, poblado que se encuentra en el Estado de México. Si bien, la mayoría que sube al Xitle no se sienten identificadas con la religión católica, queda en la memoria colectiva la evocación del peregrinaje, del “ritual”; lo cual, como se verá más adelante, no está desprovista de acepciones “místicas”.

Llegando a la ciclopista el cansancio es más evidente; dos horas de trayecto; los cuerpos sudan; el sol ha bronceado los rostros; a algunos ya les dio hambre y mucha sed. Ahí se descansa un rato, veinte-treinta minutos. Después de la ciclopista comienza *el camino de la lava*: *¿Cómo encontraron el camino para subir?*, Comentan que “en sí, la misma lava hizo los caminos, pues nada más vamos siguiendo los surcos que dejó la lava, y ya ves que pasando la ciclopista se ve el Xitle; pues nada más nos vamos guiando por el Xitle”.

Al reanudar, se camina un poco sobre las vías de la ciclopista y después, el que va adelante, se mete sobre la maleza “¿Cómo pensaron que por aquí se podían meter?”, piensa el investigador... Pasando las vías, la flora es más silvestre; es más difícil caminar; se tiene que poner más atención al camino por lo peligroso que pueda resultar; alguien observa que hay materia fecal, “¿no mames qué hay conejos?!”; los surcos de lava parecen, en algunos puntos, como pequeñas olas, se observa que hay pequeñas concavidades que parecen madrigueras o pequeñas cuevitas; el lugar *sugiere*: “oigan y ¿hay víboras?” pregunta alguien: “Y de cascabel carnal... un día vimos una” responden. Hay una sensación de estar en un lugar “apartado de la civilización”, sin embargo, un helicóptero del ejército que sobrevuela en ese momento, borra esa imagen.

Cuando se ha subido en temporada seca, el musgo incrustado en las piedras volcánicas, que es de colores ocre, le da al lugar un toque particular, hace parecer más real el espacio, más vívido; sin embargo, también hay unas flores secas que

al rozarlas, desprenden pequeñas partículas, es como si se entrara a otro espacio, uno surreal; hay algo de mágico en la naturaleza.

En esta última ocasión en que se subió, había estado lloviendo, sin embargo se observaron varios árboles quemados “¿cómo se quemaron?, ¿No mames que fue un rayo?”, “¡es la casa de la bruja cabrón!, jaja” alguien le responde...

Y ahí van, sudando, sintiendo sus cuerpos; experimentando empatía, asombro, enigma, o fastidio por el trayecto; encuentro con la naturaleza, con ese “otro” que son ellos mismos; viaje al “ombligo”; conexión con el cuerpo, con los sentidos, con la memoria, y la imaginación. El sujeto-cuerpo y el espacio se entretajan, hay un cruce de códigos, van marcando una relación diferenciada con el espacio y con el tiempo; en el trayecto, que es *ritual*, los sujetos expresan ecos de un momento, de un *relato*; pero éste no es inmutable, sino que es actualizado por la práctica. En este sentido el “Xitlazo” puede leerse como la “actualización” del peregrinaje con que ciertos grupos han mantenido con sus lugares de culto, con sus montañas. Más adelante se verá por ejemplo la significación que tienen para algunos el Xitle y otras montañas.



(Fotografía Didier Méndez 2016)

Por otra parte, y como señala Isidro Sosa los rituales destensan emociones, se señaló por ejemplo, la idea de un sujeto al ver la contaminación de la Ciudad de México que “el ser humano anda mal” y que el “viaje” le ha servido para seguir “continuando”.

3.5. El ascenso y *el símbolo Xitle*

Al llegar a las faldas, se han recorrido ocho kilómetros en tres horas y media aproximadamente; casi todo el trayecto ha sido de subida. Se descansa, “se respira”, a algunos se les ha hecho largo el camino, pesado, “pero vale la pena carnal” se comenta. Ahí se descansa una media hora, se toma agua y se forja un “toque”

Pasando de la ciclopista al cráter, casi todo el recorrido, se ha hecho en silencio; silencio que se rompe al llegar a las faldas. Después de que empiezan a correr

dos o tres toques, se platica; los que van por primera vez, se les pregunta cómo les ha parecido el trayecto, si se les ha hecho pesado, si les ha gustado, “esta bién chingón, pero la neta, si esta pesadito” comentan; “no mames, y viene lo chido...”

En esta última ocasión, había una chica que iba a poner las *drogas*, “An”. Era la primera vez que subía pero se sentía en su “elemento”; en el trayecto, en dos ocasiones un compañero, “el Ñe”, le pidió a An que si le podía dar su “cuadro”¹⁹, respuesta negativa que Lan le daba; al estar en las faldas decía “¿ahora si me puedo chingar mi cuadrito?”, “que no cabrón, hasta que estemos hasta arriba” le contestaba Lan; quizá An y el Ñe, que era la primera vez que subían, no entendían que “cuando nos comemos el ácido, lo hacemos ya que hayamos armado las casas y estemos juntos”.

“Ahora sí, nos vemos arriba, suerte camaradas” menciona Javier²⁰, al retomar el camino; “aguanta, no me sé el camino” espetan los que van por primera vez, “cada quien hace su camino carnal; como puedas, si tienes que ir de a gatas, pues de a gatas, todo derecho, todo pa´rriba”. Efectivamente, en esa parte de las faldas (que da hacia el norte) no hay un camino, solo hay que subir, evitando las partes inclinadas y las partes donde hay enredaderas ya que las mochilas se pueden atorar; también si se pisa hojarasca se resbala. Un método que utilizan es subir en zigzag, así, quizá no se sube rápido, pero se evita resbalar. Cuando se sube por primera vez hay una sensación de vértigo “si me caigo, voy a parar hasta allá

¹⁹ Hay una variedad de sobrenombres que los consumidores le dan al LSD: cuadro, trip, ácido, micha, ajo, cuartito, las cuales tienen que ver con su presentación en pequeños cuadros de papel secante, por la sustancia (ácido lisérgico) y el imaginario del “viaje” (trip por su nombre en inglés).

²⁰ Javier tiene 21 años, vive en “Tepe”; dejó los estudios de bachillerato; ahora tiene trabajos eventuales en construcción. Llama la atención uno de sus tatuajes en la pierna izquierda. “¿Qué es tu tatuaje?”, se le preguntó, responde que es la imagen del “conejo de Donnie Darko”, una película de ciencia ficción.

abajo”; se piensa que no se debe resbalar, por eso algunos suben a gatas o “agarrándose de donde pueden”; “subir es muy instintivo” se recuerda que alguien lo dijo. Otros más, a pesar del cansancio, no quieren quedarse, siguen la fila que alguien lidera.

En una ocasión, un compañero que venía del Tlalnepantla, se paró a mitad de las faldas “no mames guey, aguanta, creo que me picó una araña”, se veía pálido, pero más bien le había dado “el mal de montaña”, fue una escena “graciosa”, pero también era como sentir la “imposición” de la montaña y el cansancio; “descansa tantito guey y comete un chocolate” alguien le recomendó. Otros más piensan que no debieron haber fumado antes de subir “no mames estoy bien pacheco, siento que va a valer verga”, es el vértigo, “no mames, me paro tantito y me mareo bien culero”. Subir es entrar en un estado eufórico, catártico; cada tramo de subida se va convirtiendo en un asunto personal; algunos gritan, maldicen, otros simplemente se ríen; el cansancio se va transformando en éxtasis; “ya, ya vamos a llegar” se va diciendo casi pasando la mitad de la subida. Si uno descansa, después es más pesado retomar el camino. Se mira hacia arriba y no parece tener fin. El que llega primero les grita “no mames ya llegué”. Al llegar a la cima, se “ha ganado”, cada quien “se venció a sí mismo”: Una compañera suspira y dice “¡he vivido, gracias!”; la sensación de haber llegado se une con la visión del cráter, “imponente”, “majestuoso”, “hermoso”, “solemne”.

Llegar a la cima implica “encuentro”, “unión” de *presencias*: el *imaginario Xitle* se hace *visible*, se hace *presente*; las figuras, las ideas, la memoria, el trayecto, el

cansancio, los olores, los colores, las plantas, se unen, se proyectan, y los sujetos significan al Xitle, se va convirtiendo en símbolo. Posterior al viaje, por ejemplo, “Dan”²¹ publicó en su muro de Facebook una imagen donde aparece ella delante del cráter y escribió lo siguiente:

No cabe duda que la montaña y el bosque revitalizan y sobre todo desintoxica el ser; mensaje del nevado de Toluca, del pico del Águila, cerro del Tezontle, volcán del Xitle; hacen magia en mí, afortunada soy y agradecida siempre estoy, gracias aquí en la tierra y el universo (perfil de Facebook, 29 de agosto de 2016).

Ro²² puso en su muro:

<<He vivido>> dijo ella cuando probó lo que nunca pensó hacer en su vida; <<he amado>> volvió a decir ella cuando de su cuerpo sacó la fuerza improbable de la vida (perfil de Facebook, 29 de agosto de 2016).

En este punto menciona Vergara que “El símbolo tiene una función *energética*, en tanto no sólo moldea-expresa significaciones sino potencia y canaliza los sentimientos y emociones, es y realiza emosignificaciones” (2015: 120).

La relación que los sujetos o las comunidades han mantenido con sus cerros, con sus montañas ha sido histórica en el “Valle de México”, ha formado parte de sus rituales y/o de sus cosmovisiones. Sorprende al investigador cómo *el símbolo de la montaña*, asociado a ideas-prácticas diversas, ha viajado por el tiempo; por supuesto que las ideas que fundamentan a las prácticas, así como las prácticas, no permanecen inmutables, éstas se reconfiguran en el tiempo, con el movimiento

²¹ Dan tiene 28 años y es estudiante universitaria en la carrera de comunicación.

²² Ro también es estudiante universitaria en la carrera de ciencias sociales.

que el sistema de representaciones la fundamenta. Menciona Vergara que un elemento fundamental para estudiar el símbolo es el *tiempo*:

[...] es decir la forma en que se producen, transforman y reactualizan las significaciones, así como la propia densidad que el símbolo *contiene*. Los símbolos son operados por grupos sociales y sus integrantes, acompañan a sus historias y experiencias tanto privadas como públicas en las que *conjunta* diversas significaciones que en el proceso se vigorizan, declinan, expanden, enfocan, etcétera (Ibíd.: 112).

El carácter simbólico que algunos sujetos le han atribuido en esta práctica al Xitle tiene que ver con una idea de “revitalización”, de “despejar la mente” de “respirar aire limpio”, como señala Vergara que el símbolo/ y el ritual potencia y canaliza las emociones y significaciones.

3.6. Ritual de paso: el LSD y los sentidos

Se llega a la cima como a las cinco o seis de la tarde; se camina sobre la circunferencia hasta el lugar donde se arma la casa de campaña. Este lugar parece una pequeña estancia, son aproximadamente 30 metros cuadrados delineados por árboles y el “vacío” del cráter. Al llegar, todos avientan sus mochilas y se tiran al suelo, el camino estuvo “rudo”; sin embargo, hay solemnidad y tranquilidad de haber llegado. Después de descansar se arman las casas y se junta la comida en un solo lugar; las casas, la comida y la fogata, tienen lugares asignados. En esta última ocasión, un chico que no había ido quiso prender la fogata debajo de un árbol “porque va a llover y nos va a apagar la fogata” le decía a Lan, éste le espetó “no cabrón, siempre la ponemos aquí, y aquí se va a hacer”;

para ello Lan fue por una vara y empezó a rascar en el lugar donde se pone la fogata; después de haber rascado comenzó a ser visible el carbón que anteriores veces ha dejado la fogata “ya ves cabrón eso es el carbón de las otras veces”.

Antes de que cada quien ingiera su LSD, se va por leña, se juntan las barbas del diablo²³ para la fogata y se arman las casas, el trabajo se reparte entre hombres y mujeres; generalmente son los hombres que van por la leña y las mujeres y los que se quedan, arman las casas (o quienes hayan llevado su casa). Después de haber armado todo “ahora sí pinche Ñe, ahí está tu cuadro cabrón”; ¿qué te vas a chingar?, se preguntan “Ah pues un <<Hoffman>>”, y tú “no, yo sí me voy a achingar un <<Alicia>>”²⁴. Cada quien se lleva a la lengua un pequeño cuadro de ácido lisérgico, se hace en colectivo.

Después de que cada quien se ha comido su “cuadro”, unos se quedan a descansar y/o a comenzar a fumar y a beber, y otros salen a caminar. Las veces que se ha ido, en un par de ocasiones, en la parte sur del volcán, la que da hacia el “Ajusco”, todavía se puede alcanzar a ver el atardecer. Ha sorprendido al investigador esos atardeceres, como si *el cielo sangrara sus rojos*.

El efecto del LSD comienza a los 30 o 40 minutos después de haberse ingerido. Ha sido para muchos la primera vez que han consumido LSD y/o de las primeras

²³ Así les llaman a las hojas secas de los pinos. También le han puesto las barbas del abuelo.

²⁴ Son diversos los nombres (*comerciales*) que recibe el LSD: Alicia, Hoffman, Rolling, Ganesha, Shiva, Emotición, Leyendas del Popocatepetl. Sin embargo, en lo que se quiere poner atención es en que, de acuerdo a los consumidores, hay cierta diferencia entre unos y otros; mencionan por ejemplo que los efectos del Alicia son más fuertes que los de un Hoffman; estas diferencias dependen de su composición química: el LSA es más sintético que el LSD; se dirá que el LSD es “más” puro que el LSA, por lo tanto los efectos del LSA (Alicia, Emotición, Shiva) serán más fuertes que los demás: Rolling, Hoffman, Ganesha (LSD), además de las diferencias fisiológicas de las personas que pueden experimentar efectos distintos.

veces en el Xitle. Lina, tiene 21 años, la primera vez que subió fue en 2014; entonces estudiaba en el Colegio de Bachilleres. Sobre el por qué consumir por primera vez ahí, Lina contesta:

Pues es que mi hermano ya me había dicho qué pedo; pues así, veíamos películas y pues sí se me antojaba; y pues en el Xitle porque de alguna forma me iba a sentir segura con la banda y con el lugar” [Esa primera vez] al principio como que sentía que no podía respirar tan chido, pero más bien no era que no pudiera respirar, sino como que eran las nuevas sensaciones ¿no?, sentía las manos un poco adormecidas; quizá sentía como todo el cuerpo sin pedos, pero como que me daba vértigo porque apenas estaba sintiendo qué pedo. Y no sé, siempre que me chingo un cuadro tengo como un trip con las luces porque no son como las luces que eventualmente ves ¿no?, sino que como que todos se ve más claro... y como la peli esa la de “Lucy” ¿si las has visto?, como que despierta más neuronas, pues puedes percibir más cosas, más sonidos, los colores, no sé; y ves las cosas de manera distinta a como usualmente las ves ¿no? Quizás todo se vuelve como todo más lento. A mí lo que me pasó la primera vez por ejemplo, en el Xitle, era que yo sentía que respiraba junto con el volcán.

La experiencia y el efecto del LSD son distintos en cada uno de los consumidores, eso dependerá del organismo y del estado de ánimo de cada quien (y/o de un contexto sociocultural particular); se dice que si estás triste, deprimido o alegre es probable que tus emociones y/o sentidos se focalicen en el estado emocional en el que te encuentres.

Sin embargo, menciona Silvia Cruz, que todas las drogas, que producen abuso o adicción (que de acuerdo a la doctora, incluye a los “alucinógenos”), actúan sobre el Sistema Nervioso Central (SNC) y, aunque tienen blancos y mecanismos de

acción distintos, convergen en la activación de núcleos específicos del cerebro. A continuación, se describe el funcionamiento del SNC que es el que va a ser modificado con el consumo de sustancias químicas/drogas:

El funcionamiento del SNC es muy eficiente para responder con rapidez a los estímulos del entorno. Las señales que se reciben a través de los sentidos se transmiten desde el lugar donde se originan hasta la médula espinal o el cerebro, y de ahí a los órganos efectores. Para ello es necesario que las neuronas, que son las células conductoras del sistema nervioso, se activen y se comuniquen a través de largas distancias. La comunicación entre neuronas puede ser eléctrica y química, esta última sucede cuando no hay continuidad física entre las neuronas. Para que la información fluya de una neurona a otra es necesario que se libere una sustancia química (el neurotransmisor) que inhiba o estimule a la neurona que la recibe a través de la unión a receptores específicos (2006: 38).

Asimismo menciona que los neurotransmisores pueden ser excitadores o inhibidores; entre los primeros se encuentran las catecolaminas (dopamina, adrenalina y noradrenalina), la serotonina, el glutamato; y dentro de los inhibidores se destaca el GABA (ácido gammamino-butírico) y las endorfinas; a partir del “delicado” balance entre los excitadores e inhibidores el organismo neuronal funciona armónicamente.

Ahora bien, menciona que las distintas drogas tendrán mecanismos de acción distintos. Para el caso del LSD, esta sustancia tendrá efecto sobre los neurotransmisores “excitadores”, particularmente sobre la serotonina. Muchos de estos neurotransmisores están asociados a la actividad motora y a las funciones perceptivas y cognitivas, además de estar vinculadas a las emociones. Menciona

que los compuestos activos del LSD, la psilosibina y la mezcalina son similares a la composición química de la serotonina; por ello es que a dosis muy bajas, se producen alteraciones perceptuales características, como “escuchar los colores”, “ver los sonidos”; o “respirar junto con el volcán”.

Es quizá, el imaginario de esto último, lo que ha seducido a la mayoría a probar LSD o seguir consumiéndolo, es decir, el de la alteración de los sentidos: *el viaje de la mente, el encuentro con lo “otro”*²⁵. Resulta relevante la imagen de Lina “que yo sentía que respiraba junto con el volcán”; menciona Liuba Kogan que las expresiones colectivas de las emociones y la “sensualidad de los sentidos” han sido sometidas permanentemente, en la cotidianidad contemporánea, al silencio, al ocultamiento:

La modernidad –desde la propuesta de la superioridad moral de la razón sobre la emoción– nos habría llevado paulatinamente al abandono de nuestra capacidad de conectarnos con nuestras emociones y sensaciones corporales: hemos perdido la facilidad de conectarnos con nuestros sentidos (Kogan, 2010: 34).

Y aquí el LSD, la “droga”, juega un papel relevante ya que pone “inestable a los sentidos”; en un ensayo sobre las drogas alucinógenas, Octavio Paz menciona:

La droga provoca la visión de la correspondencia universal, suscita la analogía, pone en movimiento a los objetos [...] La droga arranca al paciente de la realidad cotidiana, enmaraña nuestra percepción, altera las sensaciones y, en fin, pone en entredicho al universo. Esta ruptura con el exterior sólo es una fase preliminar; con la misma implacable

²⁵ Se hace referencia al “otro” en distintas acepciones a las que se ha venido haciendo referencia: naturaleza, imaginación, el cuerpo y los sentidos.

suavidad la droga nos introduce en el interior de otra realidad: el mundo no ha cambiado pero ahora la vemos regido por una armonía secreta (1970: 82).



(Fotografía Belano 2016)

Como se ha mencionado cada quien sentirá efectos distintos, y no siempre hay “buenos viajes”, algunas personas pueden tener “un mal viaje” el cual puede presentarse como paranoia. Y aquí el investigador recuerda a un compañero que estaba “hasta la madre” y se tambaleaba cerca del cráter; fue un momento tenso porque no tenía control sobre su cuerpo y andaba “mentando madres” y lo que hacía y decía “no tenía sentido”; afortunadamente se quedó dormido.

Se resaltan dos planos: uno que tiene que ver con las emociones y sentidos que los sujetos van experimentando con el LSD (y sin el efecto del LSD) individual y

colectivamente que aquí se nombrará como un(a) momento/fase particular de los rituales de paso, que es lo liminal; y otro es una forma de vivir lo colectivo, donde se resalta una noción de *camaradería* y *hermandad* (*communitas*).

Las primeras veces que los sujetos han probado el LSD y han subido al Xitle, el momento se vive de manera particular; los que no conocen sus efectos sienten “vértigo”, “miedo”, “incertidumbre”; es un momento “extraño”, “distinto”, “amorfo”. Éstas sensaciones son alimentadas por el lugar, lo que evocan de él, por una parte; y por el efecto y la historia de vida de cada quien, por otra parte.

Se ha referido que lo liminal se presenta como una fase de los ritos de paso. Van Gennep ha señalado que los rituales de paso son momentos de tránsito: de disgregarse y reconstruirse, morir y renacer. La idea que aquí se recupera es esa: que los sujetos al tener contacto con las sustancias, los sujetos “explotan”, pierden el control de su cuerpo, algunos cantan “no somos nada”²⁶ y/o imaginan que “respiran junto al volcán”; y por otra parte, el símbolo de la montaña, el imaginario del lugar, les da un sentido proyectivo- como adelante se señalará-, porque les permite visualizar un porvenir social, cultural. Visto así el ritual, la práctica “relaja” la tensión que los sujetos mantienen con su cotidianidad.

²⁶ Canción punk de la “polla records”.



(Fotografía Didier Méndez 2015)

3.6.1. *Communitas*: la noche, el estar juntos

Por otra parte, la etapa liminal se destaca también que “es a menudo” especulativa “se presenta frecuentemente en el modo subjuntivo de la cultura, el modo de lo posible: <<podiese ser>>, <<como sí>>; es el terreno de la hipótesis, la fantasía, la conjetura y el deseo. La liminaridad puede describirse como un caos fértil, una fuente de posibilidades, un esfuerzo por generar nuevas formas y estructuras, un proceso de gestación” (Geist, 2008: 8). En este estado los seres liminales imaginan una sociedad o un mundo de un modo distinto a como es; de lo que podría ser en oposición a lo que es, *es el reino de la posibilidad*.

Para entender el sentido socio-cultural del “Xitlazo” se rescata esto último: *que los sujetos imaginan un mundo distinto a como es*: que lo sujetos pueden ponerse “hasta la madre”, sentirse cerca de la naturaleza, estar juntos, escucharse, burlarse, “reírse de la vida”, consumir drogas, escuchar música, bailar, llorar. Los sujetos imaginan, o mejor aún, viven una forma particular de relacionarse; hay un sentido de camaradería, de hermandad, de *communitas*.

La noción de *communitas* refiere, siguiendo a Rodrigo Díaz, a lo inmediato de la interacción humana en oposición a lo mediado por la estructura “tiene un aspecto existencial que implica al hombre en su totalidad en su relación con otros hombres considerados también en su totalidad y en oposición a las relaciones estructurales donde los hombres, por así decirlo, <<valen>> parcial pero significativamente en función de su posición en una jerarquía que separa y diferencia” (Óp. Cit. Díaz: 32).

En una plática con Armando, que es estudiante universitario y ha frecuentado el Xitle, menciona del LSD y su relación con las personas:

[...] como que cuando andas ajo tus sentimientos son puros, como que las emociones son en estado bruto, no hay intermediario. Y no sé, por ejemplo a mí me da como mucha alegría, escucho a la banda, sus pedos y pues me interesa ¿no?, sé que cada quien tiene sus viajes y es eso ¿no?, pero es como compartir este desmadre. Pero también te descubres ¿no?, porque sabes que no eres este desmadre; o que la sociedad te dice que tienes que ser así; o que te dice que pinche alcohólico, o pinche drogo, o esos pedos del Buda, o del Krishna, que tienes que estar bien; no mames, hay otras realidades. O cuando te topas a la banda en

*la calle y anda hasta el pito y ese compa hace cosas que no haría en su juicio, no mames
¿qué te está diciendo la banda?*

Hay un tono de camaradería en las palabras de Armando, pero también son reflexivas, de esto último se hablará más adelante; en lo que se quiere hacer énfasis es en el tono de comunión que expresa Armando en tanto alude a su par como totalidad, es decir, que lo refiere, no a partir de la “posición que ocupa en la sociedad”, sino que lo comprende a partir de sus problemas (“sus pedos”) y por sus emociones.

Antes de que anochezca se prende la fogata, “el ritual de la fogata” mencionan; la fogata estará prendida hasta el amanecer. Un dato “curioso” es que las veces que se ha ido “alguien” siente una “responsabilidad” de mantenerla prendida; será la única luz en la circunferencia del “ombligo”, en “la larga noche”, a veces con estrellas y otras con el clima de la lluvia y sus truenos. La noche y la música le darán a la experiencia una atmosfera particular.

Alrededor de la fogata, ellos, “han comenzado” con el “viaje”: “ahí viene, ahí viene” comienzan diciendo, y otro contesta “ya está aquí, ya llegó”, “saquen pa que empiece a reventar este desmadre” otro más sugiere; así comienzan con un “juego de ideas-palabras” haciendo referencia a que el efecto del LSD está próximo a sentirse. La fogata es el centro y alrededor los rostros, los cuerpos, los árboles “que parecen figuras” y la noche “misteriosa”.



(Fotografía Didier Méndez 2014)

Cuando se han “conectado” todos (o a veces hay tres o cuatro que se juntan) en la plática, en la burla, en la risa, en la reflexión, pareciera como si fueran un solo cuerpo, una sola mente: de la primera vez que se asistió, se recuerda a un par diciéndose: “¿Qué se siente estar dentro de tantas cabezas?”, “es una locura cabrón” respondían sin parar de reír. Esta última pregunta expresa, metafóricamente, el aspecto colectivo de la experiencia, el relajo que re-crea un estar juntos.

Sin embargo, también hay personas que se *aíslan*, se recuerda también a una chica, Andy, estudiante de bachilleres; 19 años, ésta última vez que se subió, era la primera vez que probaba el LSD y que subía. Se le vio impaciente, de hecho, cuando la mayoría salieron a caminar, ella no quiso ir “¡Pero no me dejen sola!”; el investigador se quedó con ella:

I. ¿Cómo andas? ¿Por qué no quisiste ir?

A. Es que no sé, tengo miedo

I. ¿De qué tienes miedo?

A. No sé, siento como mi corazón muy rápido. ¿Sabes cuánto dura el efecto?

I. Pues depende, si te comiste uno entero, te va a durar unas 12 horas.

A. No mames, y con qué se me baja, es que mañana tengo que estar temprano en mi casa.

I. Híjoles... pues quizá en la mañana ya se te va a estar bajando

Después de platicar brevemente con Andy, se metió a una casa de campaña e intentó dormir, sin embargo, salió a los 15 minutos de haberse metido, “No manches, lo siento bien fuerte”, “tranquila, no pasa nada, mejor vamos a cuidar la fogata” le sugirió el investigador, después de verle un poco preocupada.

También cuando están alrededor de la fogata, se platica de las anteriores visitas, de los momentos particulares que han pasado, es relevante que cada quien tiene su propia versión sobre un suceso en común: muchos recuerdan cuando un compañero se puso “muy torcido” y se tambaleaba cerca del cráter y se quedó dormido a un lado del “vacío”, o cuando “Ador” agarró a otro del hombro porque “sentía que se me iba el cabrón”, los sujetos se recuerdan y se ríen.

Por otra parte, al investigador le parece un momento “oscuro”; quizá esta visión se deba a la música que, generalmente, se escucha: dark wave/new wave, post-

punk (también se escucha rock); vinculados, en general, a la “escena dark (gótica) o underground”; géneros influenciados y/o modificados del punk de los años setenta²⁷.

Si bien los jóvenes no siguen una “ideología” gótica como tal, como pintarse la cara de blanco, usar ropa oscura y blanca, al estilo medieval, pintarse las uñas de negro, lo cual tiene significados importantes con la *identidad dark*²⁸, lo que sí se comparte es el ritmo de las canciones, el “frenesí” del género musical. La música le da un “cuerpo” a la experiencia, le da una “presencia” al momento, o lo que Simon Frith ubica como *estética musical* “lo estético describe la calidad de una experiencia (no la de un objeto); significa experimentarnos a nosotros mismos (no sólo el mundo) de una manera diferente” (2003: 184)

Así, alrededor de la fogata, le dan “play”²⁹ a canciones como: “Die World” de Lebon Hanover, “Dead and Buried” de Alien Sex Fiend, “Rock Lobster” de The B52’s, “Blue Monday” de New Order, o canciones punks como “No somos nada” de la Polla Records, etc. Son ritmos repetitivos, “hipnóticos”; las letras, muchas de

²⁷ El movimiento Punk, o la estética juvenil que ha derivado de dicho género musical, tiene como “impulso iniciático” señala Carlos Martínez Rentería, editor de la revista Generación y de donde proviene esta información, la rebeldía como una condición social reprimida y de profunda *injusticia social*; señala “Los jóvenes ingleses, norteamericanos, mexicanos o de cualquier otra parte del mundo, han tenido como principal motivación para adoptar vestuarios, lenguajes y formas de vida como respuesta a un profundo desencanto ante la descomposición social de su tiempo” (Rentería, 2016: 4). Hay que decir, sin embargo, que los orígenes del movimiento punk están asociadas a dos bandas musicales de geografías distintas: una inglesa que surge cuando la banda Sex Pistols se presentó en un programa de televisión y *comenzaron a vomitar insultos* al aire, a raíz de su primer disco “Never mind the bollocks”; y la apuesta norteamericana que aparece con el disco “The Ramones”. Sin embargo el “punketo” nace, señala Rentería, cuando los jóvenes se dan cuenta de que no existe un futuro para ellos, impresión que tienen por el “desencanto de lo político”, por la opresión de los gobiernos autoritarios y de la condición marginal de donde provienen.

²⁸ Menciona Brenda Yanican “El significado del atuendo que utilizan los darks puede tener varias vertientes como soledad, tristeza, depresión, melancolía, apatía, descontento, inconformidad, se puede llegar a considerar un luto es decir como una metáfora o como una señal de que están muertos en vida por la marginación y la presión social bajo la cual están sometidos y esa es la única manera de descargar su desesperanza” (2015: 23).

²⁹ De las veces que se ha ido nunca ha faltado la música. Alguien, siempre, se encarga de llevar una pequeña bocina que es conectada al celular del que lleva la música.

ellas son “introspectivas”, otras por el contrario tienen un carácter “siniestro” como la mayoría de las letras de Alen Sex Fiend y/o “contestatario” de la Polla Records.

De lejos parece una imagen ambigua: pareciera “adecuado” que si se va a acampar a la montaña, el ambiente (musical) debiera ser tranquilo, sin embargo, el investigador se topa con un repertorio musical para “sacudir los cuerpos”. Al respecto, señala Frith que uno de los efectos de cualquier género musical, es la de conseguir intensificar nuestra experiencia del presente “lo que nos da una medida de la calidad de la música es su <<presencia>>, su capacidad para <<detener>> el tiempo, para hacernos sentir que estamos viviendo en otro momento, sin memoria o ansiedad alguna sobre lo que ocurrió anteriormente o sobre lo que acontecerá después” (Frith, 1987:8)

Cuando ha “explotado”³⁰ el ácido, el círculo alrededor de la fogata, se ha convertido en una vorágine de ideas, de risa, de burla; el cuerpo baila, el cuerpo goza, el cuerpo se “tambalea cerca del cráter”; se miran entre ellos, hay una complicidad “secreta”, se re-conocen. El cuerpo, en este sentido, se opone al “cuerpo mecánico” de la cotidianidad o, como menciona Rossana Reguillo, de la biopolítica, entendido como un elemento de control y clasificación social,

Siguiendo a Foucault, la sociedad incrementa los dispositivos de vigilancia sobre los jóvenes, sospechosos de darle forma a las pluralidades confusas, huidizas. El encuentro no sólo entre jóvenes es algo peligroso, porque confiere el sentimiento de pertenencia a un gran cuerpo colectivo capaz de impugnar los poderes. Por ello, el biopoder busca

³⁰ Es una expresión que los sujetos utilizan para referirse a los efectos del LSD. Si ya “explotó” es porque ya se sienten los efectos.

descolectivizar [...] Los jóvenes son peligrosos porque en sus manifestaciones gregarias crean nuevos lenguajes. A través de esos cuerpos colectivos, mediante la risa, el humor, la ironía, desacralizan y, a veces, logran abolir las estrategias coercitivas (2013: 73)



(“El loco” Fotografía Belano 2016)

La noche, se presenta, asimismo, como el momento liberador, de “atascarse”, es el momento donde sale “el diablo interno”, es el escenario y el tiempo donde se dramatiza “el viaje interno”, es el tiempo “no colonizado” y se expresa cuando los adultos duermen, cuando también duermen los patronos y “los poderes que importan, los que controlan desde adentro, están físicamente alejados y con la conciencia menos vigilante” (Margulis, 1997: 15) La música y el efecto de las sustancias, en este sentido, “descolocan” a los sujetos; el cuerpo que baila, la risa que explota, se contraponen a la experiencia mecánica de lo cotidiano, a la experiencia de *anonimato* que crea la ciudad.

3.6.2. El horizonte...

A la una o dos de la madrugada aproximadamente, se sale caminar alrededor del Xitle. Se camina en fila; el que va enfrente lleva una pequeña lámpara con la que dirige el camino. Si hay luna, ésta permite ver las figuras de los árboles y el camino de la circunferencia. Si no hay luz, alrededor de los sujetos, la noche aplasta las formas de los árboles, pero no el de la imaginación. Hay una sensación de lo sobrenatural, esta visión es alimentada por la obscuridad por una parte y por otra, en temporada de lluvia por ejemplo, se han podido observar luciérnagas; no obstante alguien recuerda de cuando se han visto “bolas de fuego”, “¿y qué eran esas madres?” alguien pregunta, “pues brujas cabrón” responde uno, “no mames quiero ver una”, “pues aquí cabrón todos andamos bien brujas jaja”, se bromea, pero la noche mete a los sujetos con sus imaginarios de lo sobrenatural, del “mundo otro”; o mejor, hay una atmosfera mental de “realismo mágico”. Menciona Enrique Anderson que el realismo mágico:

[...] echa sus raíces en el Ser, pero lo hace describiéndolo como problemático. Las cosas existen, sí, y qué placer nos da emerger del fluir de la fantasía, pero ahora penetramos en ellas y en sus fondos volvemos a tocar el enigma. Entre la disolución de la realidad (magia) y la copia de la realidad (realismo) el realismo mágico se asombra como si asistiera al espectáculo de una nueva creación [...] En este clase de narraciones los sucesos, siendo reales, producen la ilusión de irrealidad (1992: 18).

Si bien el realismo mágico es una corriente literaria de ficción, en muchos de los momentos a lo largo del recorrido ha existido, a través de comentarios y de sensaciones, una atmosfera de lo mágico, de lo fantástico, construida, por

supuesto, a través de los espacios por donde se ha transitado. Se recuerda, por ejemplo, la última vez que se subió, había tormenta eléctrica; tocó que el cielo, en un momento de la noche, estuviera alumbrado por los rayos; sucedió que cuando se estaba alrededor de la fogata, un pedazo de “leña” explotó al mismo tiempo que un rayo hizo trueno, el pedazo de leña fue a dar a la cara de un compañero “ándale wuey, las pinches ánimas te pusieron un putazo jaja”; fue un momento “intenso” porque se sintió “la fuerza de la naturaleza”; la mayoría se metió a sus casas de campaña y se enterraron cuchillos “para que nos protegiera de los rayos”. En este sentido, resulta relevante como emerge la idea de enterrar los cuchillos, la idea de “bruja”, que atestiguan la resonancia de imaginarios populares, ecos de poblaciones rurales, y para los sujetos no resulta extraño pensar en ello porque está presente en su memoria colectiva.

Después de veinte minutos de caminar, se llega a la parte más alta de la circunferencia del Xitle, al sur-poniente se encuentra el Ajusco. Desde allí se puede ver la ciudad “el hormiguero humano” mencionan, y cuando “hay suerte” se puede ver el cielo tupido de estrellas. La visión de la ciudad y de las estrellas crea una atmosfera particular; hay un breve silencio, cada quien se mete en su “caverna mental”, es un momento reflexivo: alguien mira las estrellas y se pregunta “¿qué somos?”; alguien refiere al mirar las estrellas “sin ese desmadre de allá arriba, no somos nada”. En ese momento se hacen pequeños grupos de pares, y/o alguien se aparta y se queda(n) observando.

Cuando se ha platicado en grupo se hace referencia a la relación, histórica, que los seres humanos han tenido con el movimiento de las estrellas, en particular ha interesado la cosmovisión de los “prehispánicos”; en un momento se recuerdan las ceremonias del fuego nuevo en el cerro de la estrella, efectuadas por los mexicas cada 52 años. Dicha referencia, sin embargo, también es alimentada por *planteamientos ficticiales* de algunos. Alguien pregunta “pero por ejemplo ese desmadre de los mayas y del tiempo; ya ves que hay una escultura donde se ve como si alguien estuviera en un ¿nave?”, “es que es un desmadrote, quién sabe qué pedo guey, según es una cámara funeraria”, mencionan. Después se discute, alguien duda de la procedencia de los seres humanos, la discusión le recuerda al investigador a la película “The matrix” y/o a planteamientos “orientales”: las dudas van en ese sentido, como si una fuerza madre estuviera detrás del movimiento de “todos nosotros”, o como si la “realidad” fuera una ilusión... pero “al final, qué nos llevamos, nada, no hay futuro, el pedo está aquí, en este momento, es lo que debe de importarnos” mencionan.

Sin embargo, uno menciona que sólo creando “se le puede dar en la madre a este pinche sistema; guey, hay que hacer música, hay que hacer poesía, pero hay que hacer algo, desde lo que sepamos hacer; va, si te late el desmadre de la foto o del video, de la música va, a chambearle, y decirles este es nuestro desmadre, no mames se pueden hacer un chingo de cosas”.



(“El hormiguero” Fotografía Didier Méndez 2016)

Es un momento especulativo y propositivo; se comparte una visión del mundo, es también un momento donde se recuerda *quiénes son y/o hacia dónde quieren ir*. La ciudad, desde allí, se visualiza como “el sistema”, “el hormiguero humano” mencionan, haciendo alusión al movimiento y a cierta lógica del trabajo; desde el Xitle, los sujetos abren un horizonte a aquella “ilusión”; qué se hará con él: “vivir el momento” mencionan y por otro lado “hacer poesía”.

Ahí se está hasta que el frío los hace caminar; el recorrido continúa en sentido inverso de como se llegó; a veces cuando el investigador no ha ido al recorrido nocturno, se puede escuchar las voces y las risas desde las casas de campaña, “están bien locos” comenta una compañera, se escucha “la potencia

subterránea”³¹; el investigador piensa en la energía que tienen, “no estamos muertos” se reflexiona.

Al llegar a la casa, a la fogata, se dicen: “que se arme, que no se apague este desmadre”; así transcurre la noche, y el frío es cobija para las sensaciones; se sigue en el “relajo”: noción que ayuda a comprender el sentido de “echar la fiesta”, que es una forma comunitaria de lo carnavalesco; menciona Carlos Oliva que el relajo es

[...] relajamiento de un valor, no la eliminación del mismo. El relajo es el acto de atenuar un comportamiento. Es así un hecho que tiene profundas aristas barrocas y que linda en lo carnavalesco. No se trata, al echar relajo, de balcanizar un valor, sino, por un tiempo, de diluir y deformar un valor fijado por la sociedad. Por esta razón se explica el carácter comunitario, como señala Portilla, porque el relajo es una forma espontánea y efímera en que se atenúa un valor, no es la destrucción del mismo (2013: 24).

Se observa que echar “relajo” se da en relación a un “otro” sociedad-cotidianidad que el *relajo* pretende atenuar o diluir parcialmente, y por otra parte, al echar relajo lo que se está haciendo es hacerse partícipes del momento.

3.7. El amanecer, el estado reflexivo

Se ha mencionado que los efectos del LSD duran aproximadamente 12 horas, lo cual va a depender también del organismo de cada quien, sin embargo, a una hora de la madrugada, muchos se van a dormir, el cuerpo está cansado. Los que se quedan despiertos, que son muchas veces, cuatro o cinco, son los que quizás

³¹ La frase remite a una metáfora que Maffesolli utiliza para hablar de un “vitalismo” o un “querer vivir” que diversas agrupaciones juveniles expresan en sus itinerarios. Esta imagen, así mismo, es utilizada para hablar del movimiento con que diversas expresiones juveniles mantienen para “re-encantarse del mundo”.

todavía sientan “la energía del LSD”, quienes contemplarán ese “acto mágico” del amanecer. A las seis de la mañana el frío “es más espeso”, el cielo comienza a verse más claro y en el horizonte la “mujer dormida” y “don Goyo” son delineados por una gama de morados, para muchos es uno de los momentos más solemnes, es como si se comenzara a despertar de un “viaje onírico”.



(Fotografía Armando Hernández 2014)

En ese momento del amanecer ya no se habla, algo le sucede al cerebro porque alguien quiere decir algo pero no se logra completar las oraciones: se guarda silencio. Hay un distanciamiento entre los sujetos, el “viaje” está por terminar; los sujetos se miran entre sí, los rostros están sucios, las manos llenas de tierra, como si se hubiera regresado de una batalla. El cráter está lleno de neblina.



(Fotografía Didier Méndez 2014)

El investigador piensa que en ese momento del amanecer, los sujetos tienen una relación extática con la atmosfera del lugar; se recuerda ver a los compañeros absortos, encerrados en sí mismos; quizás a esta experiencia se le pueda encontrar un paralelismo con los “cultos extáticos”; menciona Ospina que el trance extático supone un proceso cognitivo que pretende alcanzar un estado cognitivo, donde el “Yo” se vuelca a la experiencia sensorial subjetiva; este estado se caracteriza por el arrobamiento interior y por una ruptura parcial con el mundo exógeno, dirigiendo la conciencia “despierta” -entendida como capacidad para conocer- hacia las dimensiones subjetivas del mundo mental. Este estado implica una forma distinta de percibir el espacio y el tiempo, no obstante “Este proceso-estado [...], se encuentra inscrito en un complejo entramado de valores socioculturales que otorga <<sentido, contenido y eficacia>> a la experiencia extática” (2004:193).

Cuando se amanece por completo, la fogata es el recuerdo de la noche y los que se durmieron en la madrugada comienzan a despertarse; se miran entre ellos, hay solemnidad. Para algunos, los amaneceres son momentos reflexivos, hay un distanciamiento entre ellos mismos, Lina, por ejemplo, menciona que el amanecer es el momento en que se da cuenta de que *está sola*;

[...] a mí me pasa que cuando amanece pues ya es lo último del viaje; piensas pues que quizá estuvo chido o no, pero no sé, te da la reflexiva ¿no?, o sea dices va este viaje estuvo chido el jiji el jaja, pero qué más, quizás te centras en el viaje de que al final estás sola ¿no?; o sea ves todo el desmadre, te ves sola, ahí parada, y piensas en lo que te está pasando no, quizás en ese momento te des el tiempo de pensarlo; pues tienes como sentimientos encontrados ¿no?.

Lina se observa, piensa en lo que siente y lo que tiene enfrente, es un momento reflexivo, se pregunta “¿y qué más?”, con ello da cuenta de sí misma en el espacio social. Otros señalan que es como “cuando te da la cruda, pues ves el desmadre que hiciste, topas cómo te sientes, y ves enfrente de nuevo el peso de la realidad”.

Cuando todos han despertado se reúnen para desayunar, la mayoría está “hambriento”; se vuelve a prender la fogata y sobre el sartén, que alguien ha llevado, se cocinan los frijoles enlatados y el atún que cada quien llevó. Después a algunos les vuelve a dar sueño y se duermen, u otros sacan más marihuana y se quedan contemplando. Como a las doce del día se decide que se tienen que recoger las cosas, se desarman las casas de campaña, se recoge la basura y cada quien se alista para el regreso. De regreso, los que viven en Tepe, toman el

mismo camino y los que viven en otros lados, bajan a la carretera para tomar el transporte público.

Las veces que se ha regresado caminando, el camino de regreso se hace con más silencio. La mayoría están agotados. Es también un momento en donde piensan en lo que están sintiendo y pensando. Unos recuerdan lo que tienen que hacer al otro día, otros prefieren “no pensar”. Sin embargo, señala uno “a mí me pasa al otro día del viaje que, de repente, pues ya cuando voy en el camión, cuando escucho una canción pues como que le presto mucha atención, y le veo el sentido a la canción; o cuando ves a la gente te preguntas qué los impulsa a seguir con este desmadre. Pues sí, me confronto, sientes muchas cosas, pero en el fondo te preguntas por todo, no sé cómo decirlo”.

3.8. Conclusiones capitulares

Como se ha señalado, la práctica se ha hecho posible en los intersticios de la “vida institucional”; se presenta, así mismo, como un momento diferenciado y en oposición a *la rutina despiadada y automática de lo cotidiano*, donde priman las jerarquías y la idea de un “tiempo productivo” (Vergara 2013). Es un momento, además, donde la relación que los sujetos mantienen con el espacio y con el tiempo, se da de manera simbólica y ha respondido a distintos imaginarios. En este sentido, una “imagen fuerza” en la práctica ha sido el Xitle y el consumo de LSD, donde los sujetos se conectan con un “pasado remoto” por una parte y por

otra, viven el momento de manera intensa³². El vínculo con el Xitle ha sido plural por supuesto, sin embargo, algo observado es que para la mayoría el volcán se presenta como un “presencia” y como un “escenario” donde los sujetos “dramatizan” sus emociones y significaciones, su “identidad”.

Por lo anterior, la práctica, atañe al cuerpo, a las emociones y significaciones; se observó que la práctica ha formado parte de rituales de “iniciación”: muchos probaron por primera vez en el Xitle el LSD, lo cual ha implicado conocer “sensaciones distintas” y ver a al otro en tanto totalidades. En este sentido, se remarcó el carácter de camaradería, de *communitas*, es decir, como formas no diferenciadas de relacionarse. Es esto último es lo que ayuda a comprender el sentido social y cultural del “Xitlazo” ya que es un momento donde se vive una forma “ideal” de relacionarse y expresarse.

Como expresión colectiva de jóvenes, se puede decir que la práctica se mantiene como un discurso. La práctica en el Xitle, puede ser leída como una estrategia en dónde los jóvenes se recuerdan *quiénes son* o hacia *dónde quieren ir*, o también puede ser leída como un momento donde los sujetos “destensan” emociones y donde se vive un tiempo “presente” que de lo que se trata es vivir el momento.

³² La idea de regrencia de Maffesoli quizá ayude a comprender estas expresiones. Señala el autor que existe en las diferentes expresiones juveniles una especie de “retorno” a “arcaísmos” fundadores que revelan (nuevas) formas de socialidad; el autor habla de un “reencantamiento” por el mundo, donde la sensibilidad “de las jóvenes generaciones hay un rechazo frente a todo tipo de manipulación exterior: económico, político, científico. Ello las conduce a depositar la confianza, preferiblemente, en la propensión natural característica de la auto organización, ya sea natural o social” (Maffesoli, 2000: 153). Así mismo, señala, que no las mueve una meta por alcanzar, o un proyecto económico, político o social por realizar, sino que prefieren “entrar en” en el placer de estar juntos, “entrar en” el goce del mundo tal cual es. (Maffesoli, 2004: 28).

En última instancia, el anterior texto, se presenta, acaso, como una especie de “micro-fotografía” de un momento efímero, una imagen por dónde algunos jóvenes buscan respuestas o placer a su existencia; al mismo tiempo, es la expresión de las inquietudes por las que muchos jóvenes están pasando y donde, quizá, se pueda visualizar los cambios que la *juventud* actual está teniendo.

Reflexiones finales

La práctica que se ha observado, encuentra por otro lado, un paralelismo en cuanto a “lo ritual” se refiere, con otras prácticas, igualmente efectuadas por jóvenes. Por ejemplo, cada año, en el mes de agosto, jóvenes de distintos puntos de la ciudad y del Estado, acuden a buscar y comer hongos alucinógenos en los distintos bosques de México. Por supuesto que ello implica distintas y diferentes implicaciones conceptuales. Sin embargo, lo que se ha observado es que también hay una “necesidad del ritual”, es decir, que los jóvenes buscan en el imaginario del “viaje” una forma de “atenuar” la tensión que se mantiene con lo “cotidiano”, o con la estructura económica, política.

Igualmente, se ha notado, el creciente “surgimiento” de rodadas de bicicletas. La difusión de estos grupos se da principalmente a través de las redes sociales, Facebook principalmente. Los recorridos se efectúan de día o de noche, e incluyen distintos puntos ya sea de la ciudad o del algún Estado. Al igual que la práctica en el Xitle, estas excursiones pueden ser vistas como rituales, como formas en donde los sujetos encuentran camaradería, compañerismo.

El título que se ha dado a esta investigación “metáforas de la diversidad: jóvenes, rituales y consumo de LSD...” ha pretendido que el trabajo se lea también como una metáfora de la condición juvenil: como uno de los distintos itinerarios que los jóvenes mantienen con su devenir social, cultural; como una forma de construir una identidad; de sentirse dentro de una colectividad o de “re-encantarse del mundo”.

Además, el texto, ha intentado dar visibilidad y “voz” a los jóvenes que desde cierta perspectiva, han sido vistos como apáticos, drogadictos, los jóvenes que “no tienen un proyecto futuro”; asimismo la investigación ha pretendido comprender las apuestas de las nuevas generaciones, de las colectividades efímeras, las expresiones que se agotan en el instante, donde la noción de *communitas* y la dimensión *performativa*, se muestran como herramientas de socialización para estos jóvenes. En este sentido, puede haber un campo fértil para la investigación en muchas de estas prácticas ritualizadas que son las que otorgan sentido a los mundos de vida de los jóvenes en la actualidad.

Por otra parte, en el proceso de investigación, nos enfrentamos con algunos retos teóricos y metodológicos. Uno de ellos fue la interpretación de las categorías conceptuales con la práctica: ¿cómo saber si la práctica que se está observando puede considerarse como un “ritual”; o incluso como “objeto de estudio”? Esta duda se fue resolviendo en la medida en que la práctica es una expresión que no sólo se efectúa en el Xitle, sino que hay otras prácticas similares donde se involucran expresiones análogas.

Otro de los retos conceptuales, metodológicos, fue ubicar la dimensión global y política en la práctica: cómo se presenta, cómo se configura, en qué actos, en qué ideas. En este sentido, pensamos que la etnografía como método de la antropología ayudó a “acercarnos” a esas dimensiones. Ya que la etnografía, si bien es un abordaje en una escala micro, se intentó tener en el horizonte de análisis las escalas meso y macro, al vincular las características de los sujetos con

quienes se trabajó y sus prácticas para poder crear puentes a partir del andamiaje conceptual y establecer algunas analogías con otras prácticas como se menciona al inicio de estas reflexiones; asimismo, se trató de enfatizar el sentimiento “epocal” de estos jóvenes ante la situación particular de cada uno de ellos, respecto de las condiciones de vida en las ciudades y su sentir sobre lo que ocurre en todo el país y cómo todo eso va sedimentando en un imaginario juvenil contemporáneo.

Por otra parte, y si el lector observa la “ansiedad del personaje de telenovela”, también nos preguntamos: ¿Cómo ubicar tus emociones y posiciones “fuera” y/o “dentro” del trabajo de campo y el abordaje teórico? Como se ha señalado, la investigación no ha pretendido apologizar el consumo de sustancias; sino que ha propuesto mirar el consumo de sustancias a partir de una mirada más flexible y abierta. Mirada vigente ante el debate social, político y económico que implica, por ejemplo, la legalización de la marihuana en México, y la visión estigmatizadora que se ha construido de los consumidores.³³

Finalmente, se espera que el texto y la práctica hayan generado (también) subjetividad; que ante la *mecanización de la vida cotidiana*, prevalezca la imaginación, que los cuerpos no se conviertan en fríos esqueletos; se espera

³³ Sin embargo, se tiene que señalar que el pasado 28 de abril del presente año, el pleno de la cámara, aprobó una propuesta que reconoce el valor terapéutico de la cannabis. La propuesta cambia el estatus de la marihuana en La ley General de Salud. En la propuesta aprobada “se elimina en el artículo 237 de la Ley General de Salud a la marihuana de la lista de sustancias impedidas [...] para la siembra, cultivo, cosecha, elaboración, preparación, acondicionamiento, adquisición, posesión, comercio, transporte en cualquier forma, prescripción médica, suministro, empleo, uso y consumo, para su empleo con fines médicos e investigación que para el caso de la marihuana ahora regulados por la Secretaría de Salud” (Flores, La jornada, 23 de Mayo, 2017).

también que se interese por las montañas y sus historias y que el horizonte no sea el del “concreto”, y que sea uno donde se pueda seguir caminando.

Fuentes consultadas

Agustín, José. (2013) *La contracultura en México*. México. Debolsillo.

Anuar, Jarillo. (2015) *Cómo se incrementará la conducta criminal al legalizar (despenalizar) la cannabis (marihuana) en el Distrito Federal* (Tesis de Licenciatura en Derecho). UNAM. México.

Badillo, José. (2007) *LSD: el alucinógeno prototipo*. (Tesis de licenciatura en Química). UNAM. México.

Brito, Roberto. (2000) "Identidades juveniles y praxis divergente; acerca de la conceptualización de juventud", en Gabriel Medina Carrasco (2000). *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. México. Colegio de México.

Burroughs, William (2000) *Yonqui*. Barcelona. Anagrama.

Bustillos, María Elena. (2002) *Aproximaciones a las identidades juveniles en México: Un estado del arte, segunda mitad del siglo XX* (Tesis de maestría en Antropología). ENAH. México

Castaneda, Carlos (2003) *Las enseñanzas de Don Juan*. México. CFE

_____ (2003) *Una realidad aparte*. México. CFE

_____ (2003) *Viaje a Ixtlán*. México. CFE

Contreras, Esteban. (2007) *El rave como un espacio socio-cultural donde se produce un modelo de identificación juvenil en la Ciudad de México*. (Tesis de licenciatura en Sociología). UNAM. México.

Díaz, Rodrigo. (2000) "La trama del silencio y la experiencia ritual". *Alteridades* (revista). Vol.10, (20). Uam-I, pp. 59-74

_____ (2002) "La creación de la presencia: simbolismo y performance en grupos juveniles". En A. Nateras, (2002) *Jóvenes, Culturas e Identidades Urbanas*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa

_____ (2008) "La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance". *Revista nueva antropología*. Vol. XXI, (69). UNAM, pp. 33-59

Eliade, Mircea. (2000) *La búsqueda*. Barcelona. Kairós.

Escotado, Antonio. (2014) *Historia elemental de las drogas*. Barcelona. Anagrama.

Feixa, Carles. (1996) "De las culturas juveniles al estilo". *Revista nueva antropología*. Vol. XV, (50), pp. 71- 89.

_____ (1998) *El reloj de arena, culturas juveniles en México*. México. Causa Joven-Sep.

Fernández, Luis. (2008) *Indicadores psico-sociales para la detección oportuna de adictos a: marihuana, cocaína, mdma y LSD* (Tesis de licenciatura en Psicología). Centro Universitario Indoamericano. México.

Flores, Javier. (23 de Mayo 2017). Uso medicinal de la mariguana, apenas el primer paso. *La jornada*. Obtenido de <http://www.jornada.unam.mx/2017/05/23/ciencias/a03a1cie>

Frith, Simone. (1987) "Hacia una estética de la música popular", en Francisco Cruces (2001). *Las culturas musicales. Lecturas en etnomusicología*. Madrid. ED. Trotta.

_____ (2003) "Música e Identidad", en Stuart Hall y Paul du Gay compiladores (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Bueno Aires- Madrid. Amorrortu.

García, Jorge. (2012) *Propuesta de campaña de publicidad social contra el consumo de marihuana por estudiantes de la UNAM: no te fumes*. (Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación). UNAM. México.

Geist, Ingrid. (2008) "Introducción", en Victor Turner (2008). *Antropología del ritual*. México. CONACULTA. INAH.

Guber, Rossana (2015) *La etnografía. Método campo y reflexividad*. México. Siglo XXI.

Gutiérrez, Axayácatl (2016) "Enteógenos, hongos y estados alterados". *Generación Alternativa Revista*. Sin Vol. (28), pp. 15-18.

Guzmán, Adriana. (2014) *Revelación del cuerpo. La elocuencia del gesto*. México. INAH/ Plaza y Valdés.

_____ (2010) "Reflexiones encarnadas: cuerpos que se piensan a sí mismos", en María Eugenia Olavarría (2010) *Cuerpo (s): sexos, sentidos, semiosis*. Buenos Aires. La crujía

Hernández, Laura. (2000) "De lenguajes juveniles urbanos. La formación de conceptos caló", en Gabriel Medina Carrazco (2000). *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. México. Colegio de México.

Hoffman, Albert. (2013) *La historia del LSD. Cómo descubrí el ácido y qué pasó después*. Barcelona. Gedisa.

Imbert, Anderson. (1992) "El realismo mágico en la ficción hispanoamericana", en Enrique Anderson Imbert (1992). *El realismo mágico y otros ensayos*. Venezuela. Monte Ávila Editores.

Kerouac, Jack. (2014) *On the road*. Barcelona. Anagrama

_____ (2015) *Los vagabundos del Dharma*. Barcelona. Anagrama.

Kogan, Liuba. (2010) "El lado salvaje de la vida: cuerpos y emociones" en María Eugenia Olavarría (2010) *Cuerpo (s): sexos, sentidos, semiosis*. Buenos Aires. La crujía

Le Breton, David. (1995) *Antropología del cuerpo*. Buenos Aires. Nueva visión.

Machín, Juan (2015) "De qué hablamos cuando hablamos de drogas", en Juan Machín (2015) *Meta- Modelo ECO2. Apuntes sobre prevención y reducción de riesgos y daños asociados al consumo de sustancias psicoactivas*. México. Ed

Centro caritas de formación para la atención de las farmacodependencias y situaciones críticas asociadas.

Maffesoli, Michel. (2000) "Nomadismo juvenil". *Nómadas* (Revista). Sin V, (13), pp. 151-159.

_____ (2005) *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*. México. Siglo XXI.

_____ (2013) *El tiempo de las tribus, el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México. Siglo XXI.

Margulis, Mario. (1997) *La cultura de la noche*. Buenos Aires. Editorial Biblos.

Martínez, Carlos. (2010) *Tradición, disfrute, y prohibición. Cultura de las drogas en México*. México. Generación Publicaciones Periodísticas S.C.

Mendoza, Carlos (2013) *Hermenéutica del relajó y otros escritos sobre filosofía mexicana contemporánea*. México. UNAM

Morín, Edgar. (2015) *La maña. Un recorrido antropológico de la cultura de las drogas*. México. Debate.

Nateras, Alfredo. (2000) "De instituciones, drogas y jóvenes", en Gabriel Medina Carrasco (2000). *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. México. Colegio de México.

Néstor, Canclini. (1993), "El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica", en Néstor García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México*

Ospina, María. (2004) "Ágapes Urbanos. Una mirada sobre el vínculo entre música electrónica y communitas en la ciudad de Bogotá". *Tabula rasa*, sin V, (2), pp. 189-212.

Paz, Octavio (1970) *Corriente alterna*. México. Siglo XXI.

Pérez, Sergio. (1991) "El individuo, su cuerpo y la comunidad". *Alteridades* (revista). Vol. 1, (2). UAM I, pp. 13-23.

Racionero, Luis. (2002) *Filosofías irracionales*. Barcelona. Anagrama.

Reguillo, Rossana. (2003) "Las culturas juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión". *Revista Brasileira de Educação*, sin V, (23), pp. 103-118

_____ (2008) "Jóvenes imaginados: la disputa por la representación (contra la esencialización)". *Punto Cero* (revista). Vol. 13, (16). Universidad Católica Boliviana, pp. 7-14

_____ (2013) *Culturas Juveniles. Formas políticas del desencanto*. Buenos Aires. Ed. Siglo XXI.

Sosa, Isidro. (2013) "El ritual, aproximaciones teóricas". En Cerón, M. A. (2013) *Rituales y chamanismos*. México, D. F. Ed. Navarra.

Silver, J. (productor), Wachowski, L. (director) (1999). *The Matrix* [cinta cinematográfica] EU.: Warner Bros

Silla, V. (productor), Besson, L. (director) (2014). *Lucy* [cinta cinematográfica] Francia.: Europacorp

Turner, Victor. (2008) *Antropología del ritual*. México. CONACULTA. INAH.

Turner, Bryan. (1989) “La sociología y el cuerpo”, en Bryan S. Turner. *El cuerpo y la sociedad*. México. FCE

Urteaga, Maritza. (2009) “Juventud y antropología: una exploración de los clásicos”. *Diario de Campo* (revista). Sin V, (56). INAH, pp. 13-27.

Vergara, Abilio. (2007) “Imaginario, simbolismo e ideología”. *Dialogía* (revista). Vol. 2. (Sin núm). Ayacucho, Perú. Instituto de Estudios Mijail Bajtín, pp. 109-146.

_____ (2010) *Te han quitado la promesa de ser viento. Imaginarios del ser, de la ciudad y del tiempo en Rockdrigo*. México. Ed. Navarra.

_____ (2013) *Etnografía de los lugares*. México. Ed. Navarra.

_____ (2015) *Horizontes teóricos de lo imaginario*. México. Ed. Navarra.

Wolfe, Thomas. (2014) *Hermana muerte*. España. Ed. Periférica.