

La cultura buchona: representaciones sociales en jóvenes de
Villa Unión, sindicatura de Mazatlán, Sinaloa

Tesis presentada por
Crysthian Avendaño Garzón

para obtener el grado de
MAESTRO EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2026

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis: Dr. José Manuel Valenzuela Arce

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dra. Margarita Valencia Triana, lectora interna
2. Dr. Juan Carlos Ayala Barrón, lector externo

En memoria de quienes ya no nos acompañan, pero siguen viviendo en el cariño, en los recuerdos y en la fuerza que nos mantiene cada día.

- Crys.

AGRADECIMIENTOS

Expreso mi más sincero agradecimiento a la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (Secihti) y a El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), por todo el apoyo incondicional que ofrecieron durante el proceso en la elaboración de esta investigación.

A mi familia, por estar en cada una de mis etapas de vida, en los logros, los reconocimientos y los tropiezos. Gracias por su paciencia, sus consejos y por ser un motor para seguir en cada desafío que se presenta.

Agradezco especialmente a mi director de tesis, al Dr. José Manuel Valenzuela Arce, cuyo asesoramiento en este trabajo me permitió ver más allá de una simple apariencia, y adentrarme al mundo de los afectos y sentires que permean la vida cotidiana para explicar, desde ahí, el significado de la experiencia vivida.

Asimismo, quiero agradecer a la Dra. Sayak Valencia, quien como mi lectora interna me brindó su tiempo y su conocimiento de comentarios que ayudaron a fortalecer la reflexión sobre la perspectiva de género, violencia y representación en este trabajo. De igual manera, agradezco al Dr. Juan Carlos Ayala Barrón, por ser mi lector externo y por brindar recomendaciones para el abordaje sobre las violencias que se suscitan en el estado de Sinaloa.

Agradezco al Dr. Martín H. González, quien ha sido parte de mi formación académica como docente y me brindó su apoyo en asesorías y como coordinador en cada proceso requerido. Extiendo mi profundo agradecimiento a Irene Becerra, quien con su paciencia y amabilidad supo acompañarme y resolver cada duda a lo largo de este camino.

Agradezco al Dr. Ismael Alvarado y al Dr. Arturo Santamaría, quienes desde mi formación universitaria han acompañado mi camino académico y personal. Su apoyo, sus consejos y la confianza que han depositado han sido importantes para seguir aprendiendo de cada proceso y buscar mejorar cada día.

Quiero manifestar mi agradecimiento a la Dra. Nancy Utley por su incondicional apoyo en la construcción de este trabajo. Su respaldo estuvo siempre presente, tanto en horarios laborales como fuera de ellos, para acompañarme en cualquier duda o situación que se manifestara.

Agradezco de corazón a mis amigas y amigos por su compañía y apoyo. Por último, guardo un espacio sagrado en este trabajo para honrar a las amigas y amigos que perdieron la vida en este periodo de maestría. Sus ausencias duelen, pero su recuerdo vivo y los momentos compartidos fueron la fuerza que me motivó a no desistir y llevar este proyecto hasta el final.

GRACIAS.

Resumen

Este trabajo analiza la manera en que las y los jóvenes que viven en las colonias populares de la sindicatura de Villa Unión, Mazatlán, Sinaloa, construyen identidades y representaciones culturales vinculadas a la figura buchona. Desde la perspectiva de los estudios culturales, esta investigación articula identidad, representaciones sociales y reconocimiento/género para poder entender cómo la música, la ropa, el cuerpo, el lenguaje, el dinero y el poder adquieren sentido en un entorno que está marcado por la violencia, la desigualdad y la falta de oportunidades. La estrategia metodológica fue de enfoque cualitativo e interpretativo, se basó en entrevistas semiestructuradas, observación participante, notas de campo y análisis de narrativas juveniles. Los hallazgos muestran que la figura buchona no se reduce a la moda, el consumo o la imitación del narcotráfico, al presentarse como una forma situada de reconocimiento por el que las y los jóvenes buscan respeto, presencia y valoración frente a las demás personas. También se identificó que esta representación de la figura buchona se vive de una manera diferenciada según la aspiración, la crítica, la vigilancia, el riesgo y el género. Se concluye que la figura buchona expresa una búsqueda ambigua de visibilidad en un contexto donde el futuro parece incierto y amenazante.

Palabras clave: figura buchona, jóvenes, representaciones sociales, identidad, reconocimiento.

Abstract

This work analyzes the way in which young people living in the popular neighborhoods of the sindicatura of Villa Unión, Mazatlán, Sinaloa, construct identities and cultural representations linked to the *buchona* figure. From a cultural studies perspective, this research articulates identity, social representations, and recognition/gender in order to understand how music, clothing, the body, language, money and power acquire meaning in an environment marked by violence, inequality, and lack of opportunities. The methodological strategy followed a qualitative and interpretive approach, based on semi-structured interviews, participant observation, field notes, and the analysis of youth narratives. The findings show that the buchona figure cannot be reduced solely to fashion, consumption, or imitation of drug trafficking. It functions as a situated form of recognition through which young people seek respect, presence, and valuation in relation to others. It was also identified that this

representation of the buchona figure is experienced differently according to aspiration, criticism, surveillance, risk, and gender. The study concludes that the buchona figure expresses an ambiguous search for visibility in a context where the future appears uncertain and threatening.

Keywords: buchona figure, youth, social representations, identity, recognition.

ÍNDICE

Introducción.....	1
CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	3
1.1. Identificación del problema.....	3
1.1.1. La figura buchona: origen, transformación y sentido social en Villa Unión.....	4
1.2. Delimitación del problema (espacio-temporal).....	8
1.3. Pregunta de investigación.....	9
1.4. Justificación.....	9
1.5. Objetivos de la investigación (general y particulares)	11
1.6. Hipótesis.....	11
CAPÍTULO II. CONFIGURACIÓN HISTÓRICA Y COYUNTURAL DE LA CULTURA BUCHONA EN VILLA UNIÓN	13
2.1. Antecedentes	13
2.2. Más allá del fenómeno de la cultura buchona: cuerpo, afectos y vida cotidiana	26
CAPÍTULO III. MARCO TEÓRICO	46
3.1. Estado del conocimiento	46
3.1.1 Narcotráfico y narcocultura en México.....	46
3.1.2 Identidad y representaciones juveniles dentro de la cultura buchona	49
3.1.3 Estilos de vida y consumo en la narcocultura	52
3.1.4 Aportaciones y desafíos en el estudio de la narcocultura.....	55
3.2. Enfoque teórico	57
3.2.1 Cultura, Identidad y Representaciones Sociales.....	57
3.2.1.1 Diálogo	57
3.2.2 Masculinidades en la cultura buchona.....	69
3.2.3 Feminidades en la cultura buchona	77
CAPÍTULO IV. ESTRATEGIA METODOLÓGICA	87
4.1. La Etnografía. La entrada al campo	87
4.2. Operacionalización de conceptos e hipótesis: variables.....	93
4.3. Selección de participantes: muestra teórica y saturación	96

4.4. Fuentes de información	98
4.4.1. Fuentes primarias	99
4.4.2. Fuentes secundarias.....	100
4.5. Técnicas de recolección y análisis de datos	101
4.5.1. Recolección de la información	101
4.5.2. Codificación y construcción de categorías analíticas.....	102
4.6. Triangulación de la información	105
4.7. Consideraciones éticas	105
4.8. Limitaciones del estudio.....	106
4.9. Análisis e interpretación de datos.....	107
CAPÍTULO V. DE LAS NARRATIVAS A SUS REPRESENTACIONES: EL BUCHÓN EN LA VOZ DE LAS Y LOS JÓVENES.....	109
5.1 Identidad.....	109
5.1.1. Autodefinición como afirmación, distancia y visibilidad social	110
5.1.2. Pertenencia y diferenciación: entre la clica y el barrio.....	116
5.1.3. Salir adelante como inspiración de movilidad y estatus.....	119
5.1.4. Corporalidad y estética: entre moda y halagos.....	122
5.2. Representaciones sociales	125
5.2.1. Estereotipos y atributos de la definición social de lo buchón	125
5.2.2. Valoraciones colectivas: una forma de estar entre la crítica, el halago y el miedo	128
5.2.3. Dinero y poder como núcleo simbólico	131
5.2.4. Ser visible y tener prestigio como una manera de construir imaginarios de éxito	135
5.3. Reconocimiento y género: una lectura transversal de la cultura buchona.....	139
CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES.....	143
BIBLIOGRAFÍA	Error! Bookmark not defined.
ANEXOS	i

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 4.1. Operacionalización del concepto de Identidad.....	93
Tabla 4.2. Operacionalización del concepto de Representaciones sociales	94
Tabla 4.3. Dimensión transversal de reconocimiento/género.....	95
Tabla 4.4. Características sociodemográficas de las y los participantes	96
Tabla 4.5. Dimensiones e indicadores empíricos de la identidad.....	103
Tabla 4.6. Dimensiones e indicadores empíricos de las representaciones sociales.....	104
Tabla 4.7. Dimensión transversal de reconocimiento.....	104
Tabla 5.1. Posiciones de autodefinición frente a la figura del buchón/buchona	110
Tabla 5.2. Guía para la dimensión de pertenencia y diferenciación.....	116
Tabla 5.3. Guía para la dimensión de aspiraciones de movilidad y estatus	119
Tabla 5.4. Guía para la dimensión de corporalidad y estética.....	122
Tabla 5.5. Casos guía en la dimensión de la definición social de lo buchón	126
Tabla 5.6. Casos guía en la dimensión de valoraciones colectivas de lo buchón.....	129
Tabla 5.7. Casos guía en la dimensión de núcleo simbólico de lo buchón	132
Tabla 5.8. Casos guía en la dimensión de imaginarios de éxito.....	136

Introducción

En este siglo XXI, especialmente durante y después del periodo presidencial de Felipe Calderón Hinojosa en México, la narcocultura y sus formas de representación como la música, la vestimenta, el lenguaje, el dinero y el poder, adquirieron relevancia en las nuevas formas de socialización entre las y los jóvenes. A partir de estos referentes, la figura de las y los buchones puede entenderse como una construcción social inspirada en la cultura del narcotráfico. Esta figura remite a una manera de mostrar poder, buscar reconocimiento y ganar visibilidad ante las demás personas. De esta forma, una expresión simbólica como el “aquí estoy” aparece como una afirmación de presencia, aunque dicha visibilidad pueda implicar peligro y riesgo.

La cultura de lo buchón o la cultura buchona ha adquirido visibilidad en Sinaloa, especialmente entre la juventud que habita en una zona periurbana como la sindicatura de Villa Unión, Mazatlán, Sinaloa. Esta vinculación del fenómeno con la narcocultura va más allá de ser un estereotipo; representa una construcción social sobre gustos y valores como la violencia y el consumo, elementos que de igual forma están presentes en la cultura consumista en general, asociados a la búsqueda de estatus, reconocimiento y poder. Sin embargo, en un contexto de escasez y vulnerabilidad, representar la cultura buchona constituye una cuestión de identidad más que una simple imitación. Por lo cual, este estudio es importante para entender el sentido de pertenencia que la juventud construye a través de las representaciones socioculturales de la narcocultura.

La cultura buchona ha adquirido presencia como un estilo de vida de tal manera que ofrece al ámbito juvenil una vía para encontrar significado y reconocimiento en un mundo marcado por la violencia y la escasez de oportunidades, como la baja accesibilidad a la educación superior y la falta de empleo. En el presente estudio se busca profundizar en la manera en que las juventudes se presentan y configuran su identidad y representación buchona, a través del entendimiento de sus prácticas, símbolos y distinciones que otorgan un sentido de pertenencia en un entorno vulnerable y violento.

En este sentido nacen algunas preguntas: ¿Cómo se representa la juventud desde la cultura buchona en cuanto a su estilo de vida, vestimenta y comportamiento? ¿De qué manera estas representaciones permiten dar un sentido de pertenencia y visibilidad dentro de su entorno? ¿Cómo construyen su identidad buchona en contextos de escasez de oportunidades y un marco de violencia?

La estrategia metodológica que se utilizó para abordar este fenómeno es de perspectiva cualitativa. El objetivo fue comprender los significados, prácticas y representaciones que configuran la identidad de las y los jóvenes con la cultura buchona a través de su experiencia y estilos de vida. Este método de investigación permite analizar e interpretar los significados que construye la juventud en relación con su representación identitaria, particularmente en lo que respecta a la elección del gusto, las representaciones sociales y las formas de interacción que articulan su sentido de pertenencia. Además, desde una perspectiva teórica, interpretativa y reflexiva, se busca identificar las autopercepciones de jóvenes desde una posición situada.

CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1. Identificación del problema

La representación del buchón y la buchona se ha consolidado en Sinaloa como una de las representaciones más emblemáticas de la narcocultura, especialmente en los contextos periurbanos¹, donde la escasez de oportunidades, la violencia y la desigualdad social se entrelazan para conformar un escenario propicio para su surgimiento. Esta representación, que se percibe como una manifestación identitaria del narcotráfico, ha adquirido una complejidad sociocultural que la convierte en una opción de vida para las y los jóvenes en las zonas populares de dicha sindicatura. En este contexto, ser buchón o buchona va más allá de un estilo de vida vinculado al consumo de drogas y la ostentación, constituyendo una forma de representación que adquiere sentido en condiciones sociales que están atravesadas por la desigualdad, la escasez de oportunidades y la violencia.

Cuando se habla de jóvenes que se identifican con esta figura, se hace referencia a una construcción social donde la identidad se refuerza a través de la interacción con otros grupos de jóvenes que comparten experiencias dentro del espacio, compartiendo un estilo de vida. El cual representa una adaptación simbólica y práctica a un sistema social donde las estructuras tradicionales de movilidad social y acceso a recursos se encuentran fuertemente limitadas. Aunque se aspire a una vida basada en el progreso personal y profesional, el estilo de vida buchón se encarna y se fusiona dentro de estas aspiraciones, convirtiéndose en un estímulo para salir adelante. Sin embargo, esta manera de vivir y representarse tiende a ser criminalizada por el Estado y otros grupos sociales. Esto se debe a que las y los jóvenes buscan una manera inmediata de reconocimiento social y de estatus en un espacio donde se percibe una autoridad policial débil, y donde la presencia del narcotráfico y el crimen organizado se erigen como figuras de poder. En este sentido, la juventud buchona se constituye como un producto cultural de la narcocultura que articula una representación social del rol masculino y femenino, el poder y la pertenencia, el consumo y la presencia del narcotráfico y la delincuencia organizada en la cotidianidad.

¹ El concepto de periurbano se refiere a espacios que actúan como una interfaz entre lo rural y lo urbano, presentando una combinación de usos de suelo, tanto construidos como de cultivos y vegetación natural (González Arellano, Larralde Corona, & Cruz Bello, 2021).

Las representaciones identitarias de la cultura buchona en la comunidad de Villa Unión están influidas por las dinámicas del narcotráfico, de los contextos históricos de la región, del ámbito económico y de las dinámicas políticas y sociales de la localidad, las cuales confluyen para activar un entramado de fuerzas como la desigualdad social y la escasez de oportunidades, que construyen una imagen de pertenencia asociada a las realidades atravesadas por la vulnerabilidad. Por tanto, este fenómeno refleja una adaptación a condiciones precarias y, al mismo tiempo una reconfiguración de los valores y símbolos que estructuran la vida social de las y los jóvenes en esta zona.

1.1.1. La figura buchona: origen, transformación y sentido social en Villa Unión

En la sindicatura de Villa Unión, la expresión de lo buchón comenzó a hacerse visible en los años 2008 y 2009, en un contexto marcado por la guerra contra el narcotráfico declarada desde el gobierno federal en 2006². Desde una memoria situada este concepto comenzó a tener relación con personas que convivían, conocían o mantenían cercanía con sujetos vinculados al narcotráfico. Esa cercanía se reconocía en la forma de hablar, vestir, comportarse y mostrarse ante las demás personas.

En esos años, comenzó a vivirse la figura buchona como una euforia ligada a la valentía, la violencia, el riesgo y el deseo de mostrarse con firmeza ante las demás personas. El querer animarse a hacer ciertas acciones, optar por ser valiente o incluso, expresar una seguridad, formaba parte de ese proceso. De igual manera, dicha energía se expresaba a través del canto, los ademanes corporales, la postura, la manera de acompañar los corridos e incluso en las miradas. Con el tiempo, este reflejo corporal y emocional se articuló con marcas, prendas de vestir³ y objetos⁴ que comenzaban a plasmar símbolos que se asociaban directamente a la narcocultura.

² En el año 2006, durante el sexenio de Felipe Calderón como presidente de México, quedó marcado por el comienzo de la guerra contra el narcotráfico (Herrera Beltrán, 2006).

³ Una de las prendas emblemáticas en ese momento fue Ed Hardy, visible en gorras con piedras, camisetas llamativas, pantalones, tenis, perfumes y cinturones.

⁴ En ese momento, Nextel era la empresa telefónica dominante en el sector de las telecomunicaciones, y las y los jóvenes en Villa Unión utilizaban los servicios de radio PTT (Push-to-Talk).

Esta estética se fue articulando con el ambiente musical de la época, especialmente con el auge del llamado “Movimiento Alterado”⁵. En ese periodo, intérpretes y agrupaciones como Jorge Santa Cruz, El Komander, Los Buchones de Culiacán, Bukanas de Culiacán, Los Cuates de Sinaloa, Roberto Tapia, Larry Hernández, Noel Torres, Los Titanes de Durango, Enigma Norteño, Los Alegres del Barranco, Los Canelos de Durango y Voz de Mando, entre otros, formaban parte de un universo en el que se narraban hazañas, enfrentamientos, lujos, riesgos y vivencias que se asociaban al contexto de violencia que atravesaba Sinaloa en ese tiempo. De esta manera, estos corridos acompañaban la vida cotidiana, nombraban una época y producían imaginarios alrededor de la valentía, el poder, el peligro y el reconocimiento.

En esta sindicatura, este proceso ocurrió mientras esta localidad enfrentaba hechos violentos que marcaron la memoria de sus residentes, como cuerpos colgados en los puentes, decapitaciones, personas asesinadas y restos humanos encontrados en hieleras o en distintos puntos de la zona. A pesar de estos escenarios, la vida social villaunense no se detuvo. Fiestas, convivencias, tradiciones, reuniones familiares y celebraciones comunitarias continuaban realizándose en medio de una atmósfera atravesada por el miedo, la violencia y el acostumbramiento al riesgo. En ese entrecruce de música, estética, consumo, vida cotidiana y violencia, la figura de lo buchón comenzó a consolidarse como una representación social reconocida por la comunidad.

En ese mismo proceso, la figura de la buchona adquirió presencia propia. El término se relacionaba con mayor frecuencia con hombres relacionados con la ostentación, las armas, la música y la cercanía con personas vinculadas con el narcotráfico. Las mujeres empezaron a ser nombradas desde esta categoría mediante códigos diferentes de visibilidad, como el arreglo corporal, la ropa ajustada o llamativa, las uñas postizas, el maquillaje, el cabello, los accesorios y una forma de caminar o presentarse que proyectaba seguridad, deseo, belleza y distinción. Así, la figura de la buchona adquirió códigos propios dentro del mismo universo narcocultural.

⁵ El “Movimiento Alterado” representó una generación que transformó el enfoque del narcocorrido tradicional, lo que marcó una evolución en la música mexicana que expresaba la tensión sociocultural del país, en especial la relación con la presencia de una cultura violenta en la música (Ramírez Paredes, 2012).

Ahora bien, aunque en la sindicatura de Villa Unión este término comenzó a adquirir sentido dentro de este entrecruce de consumo, violencia y vida cotidiana, su significado forma parte de una trayectoria más amplia. Antes de adquirir la carga sociocultural que hoy se reconoce en el estado de Sinaloa, este término circuló en otros registros de sentido. En *el Diccionario de la lengua española*, "buchón" aparece asociado con el "buche" y con el palomo o la paloma como aves domésticas que inflan esta parte del cuerpo más de lo común. De igual manera se registra su uso en México y El Salvador para nombrar a una persona con bocio, entendido como un agrandamiento anormal de la glándula tiroides que se encuentra en la parte delantera del cuello (Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, s. f.). En estos casos mencionados, el término remite a una imagen corporal notoria, a algo que sobresale o se inflama.

En el campo zoológico, esta asociación de lo buchón se relaciona con el cuerpo. Parés i Casanova (2009), al trabajar una investigación sobre razas de palomos buchones, señala que una de las características principales es el desarrollo del "buche", registrando lo buchón como una condición morfológica observable. Sin embargo, se requiere cuidado analítico al trasladar este antecedente al caso de esta figura en el contexto sinaloense. Estos registros permiten observar que la palabra ya cargaba una relación con la prominencia, la visibilidad y cierta idea de exceso corporal antes de adquirir un sentido cultural, sería un error afirmar que esta expresión de lo buchón en Sinaloa se explica desde la biología o desde la medicina.

Por otra parte, el Diccionario de americanismos da un panorama más amplio en este recorrido. En distintos países, "buchón" puede referirse a una persona con bocio; a alguien dedicado a la venta de drogas; a un soplón o confidente; o bien, a una persona con dinero o quien ocupa una buena posición económica (Asociación de Academias de la Lengua Española, s. f.). Esto muestra que este término no permanece fijo, pues se desplaza entre el cuerpo, el dinero, la sospecha, el delito y la posición social.

En estudios que se han realizado en Sinaloa sobre cuestiones socioculturales, la figura del buchón adquiere otra densidad. Alvarado Vázquez (2017) plantea que en Sinaloa se conoce como buchón a quienes optan por distinguirse mediante la exaltación en el vestir, el consumo, las motos, las casas, la prepotencia al actuar, el gasto fácil y el dinero. De este modo, el término deja de enfatizar a una marca corporal o a un uso popular aislado, al

convertirse en una figura social que se vincula con la narcocultura, la estética, el prestigio y las formas de reconocimiento.

Por ello, en este trabajo el buchón se comprende como una construcción social situada, donde las acepciones biológicas, médicas y lexicográficas se recuperan como antecedentes de la trayectoria de la palabra, sin reducirlas a definiciones superficiales para dar una explicación sobre su sentido en Sinaloa. Así, lo buchón se puede definir como una figura social que condensa territorio, cuerpo, estigma, deseo de reconocimiento y experiencia histórica dentro de un contexto atravesado por la narcocultura.

En los tiempos actuales, el término despliega una ruta aún más amplia. Su sentido ya no se limita a las referencias que marcaron lo que anteriormente se conocía en los años 2008 y 2009, pues ahora abarca nuevas expresiones como estilos musicales, estatus, tendencias de moda, figuras mediáticas y repertorios digitales que circulan en redes sociales. Esta figura se ha desplazado hacia escenarios donde las personas construyen imágenes de sí mismas a partir de la ropa, el cuerpo, los gestos, el lenguaje, el consumo y la presencia pública.

Este cambio permitió que lo buchón fuera más allá de las narrativas centradas solo en figuras del narcotráfico. En la actualidad, algunas de esas narrativas se han adaptado de manera heroica en los imaginarios juveniles al presentar historias de riesgo, valentía, carácter, ascenso y superación. De esta manera, las y los jóvenes pueden relacionarse con estas figuras de distintas maneras, ya sea encarnándolas, rechazándolas, imitándolas parcialmente o usándolas como fuente de motivación para imaginar un futuro distinto. Por eso, lo buchón aparece como un repertorio cultural flexible que puede ser apropiado de formas diversas y no como una representación identitaria cerrada.

En esta localidad, esta figura conserva una relación con la valentía, con la moda, el carácter, los imaginarios de lo bélico y los impulsos de ascenso social. Sin embargo, su sentido actual se encuentra atravesado por nuevas mediaciones culturales como las redes sociales, los narcocorridos, las figuras públicas vinculadas a la estética de lujo y las formas de demostrarse ante las demás personas. De este modo, la figura de lo buchón continúa produciendo reconocimiento y estatus, al mismo tiempo que genera crítica, deseo, sospecha, admiración y distancia. Su fuerza radica precisamente en esa ambivalencia, puede ser una forma de

pertenecer, una estética aspiracional, una manera de proyectar seguridad o una marca de riesgo en un entorno social atravesado por la violencia y la desigualdad.

1.2. Delimitación del problema (espacio-temporal)

El estudio se centró en las zonas populares de la sindicatura de Villa Unión, Mazatlán, Sinaloa, especialmente en dos áreas de esta comunidad, la colonia Flor de Mayo y la colonia Buena Vista, las cuales constituyen un espacio marcado por la escasez de recursos, la desigualdad social y la presencia del narcotráfico como un fenómeno sociocultural predominante. Villa Unión, conocida anteriormente como El Presidio, es una comunidad rural ubicada a 20.7 kilómetros⁶ del puerto de Mazatlán, la cual colinda con los municipios de El Rosario y Concordia.

Villa Unión cuenta con una población de 16,934 habitantes, según datos del INEGI (2020). Esta localidad es una de las sindicaturas más pobladas del municipio de Mazatlán y se caracteriza por su vínculo histórico y económico con actividades como la agricultura, la ganadería y la pesca (Sindicaturas, 2012). A pesar de su productividad, la sindicatura enfrenta desafíos relacionados con la segregación social y la presencia de grupos del crimen organizado que han dejado una huella profunda en su estructura sociocultural.

Este contexto social está delimitado temporalmente al siglo XXI, una etapa de creciente visibilidad del fenómeno de la cultura buchona, la cual se difunde principalmente a través de los medios de comunicación tradicionales y las redes sociales virtuales y se entrelaza con las experiencias cotidianas entre jóvenes de la región. La narcocultura en esta zona se manifiesta en las dinámicas de consumo de narcocorridos, series televisivas y símbolos de poder como el dinero y las armas, y a la vez se ha normalizado en la vida diaria como una forma de pertenencia y representación social.

⁶ Datos obtenidos de la página dedicada a la extracción de datos de todos los pueblos; estadísticas demográficas, nombre de los pueblos de México, mapeos y fotos (Pueblos América, 2022).

1.3. Pregunta de investigación

¿Cómo se construyen las identidades y las representaciones culturales de lo "buchón" en las y los jóvenes de las zonas populares de la sindicatura de Villa Unión, Mazatlán, Sinaloa, en el siglo XXI?

1.4. Justificación

Con base en diversos estudios que han documentado las prácticas culturales asociadas a la figura buchona y al narcotráfico, es posible identificar algunas aproximaciones relevantes a este fenómeno. Alvarado Vázquez (2017) aborda esta figura desde la construcción de la identidad y su expresión cultural y urbana en Sinaloa. Núñez González (2018) analiza la masculinidad buchona a partir de la relación entre género, condiciones de clase y narcocultura. León Olvera estudia la feminidad buchona desde la corporalidad, la performatividad y las relaciones de poder en la narcocultura. Por su parte, Apodaca y Trejo (2023) enfatizan la dimensión mediática de esta feminidad a través de figuras como Emma Coronel, cuyo estilo de vida buchón se refleja en redes sociodigitales como una imagen de lujo, distinción, belleza y visibilidad. En conjunto, estos estudios permiten entender que la figura buchona no puede solamente reducirse a una imitación del narcotráfico, porque consiste en una construcción social donde se articulan el reconocimiento, la corporalidad, el consumo, el género, la identidad y la representación. Sin embargo, aún resulta necesario analizar la manera en que esta figura adquiere sentido de pertenencia en contextos específicos, donde la violencia, la escasez de oportunidades y la búsqueda de visibilidad atraviesan la vida cotidiana.

Es crucial estudiar la representación de las y los buchones en las zonas populares de la sindicatura de Villa Unión, Mazatlán, Sinaloa, porque estas manifestaciones simbólicas, inspiradas en referentes de la narcocultura, han sido poco exploradas desde un enfoque integral que considere la identidad, las representaciones sociales, el género, el consumo, la corporalidad, el sentido de pertenencia y las condiciones de desigualdad que atraviesan las y los jóvenes. Lejos de tratarse de simples imitaciones, las expresiones asociadas a las y los buchones abren espacios socioculturales que posibilitan la construcción de identidades individuales y colectivas, las cuales articulan dinámicas de pertenencia, disputa y adaptación

en un entorno atravesado por la carencia de oportunidades y la presencia de la estructura del narcotráfico.

Diversos factores refuerzan la necesidad de abordar este tema en un contexto territorial específico como la sindicatura de Villa Unión, Mazatlán. Esta comunidad periurbana, influenciada por la presencia simbólica del narcotráfico, se caracteriza por la apropiación de símbolos distintivos asociados a la narcocultura, tales como la violencia, la ostentación en la vestimenta, el consumo, el lenguaje, y las narrativas de poder que se perpetúan en productos culturales como los narcocorridos, las series televisivas y las redes sociales. Estas representaciones rebasan el ámbito simbólico, y se entrelazan con el entorno laboral y cotidiano de la juventud que busca en la cultura buchona una forma de legitimación y reconocimiento dentro de su comunidad.

El estudio de esta investigación es relevante porque permite desentrañar cómo las y los jóvenes encuentran sentido y pertenencia frente a condiciones adversas. Esta construcción de sentidos y significados se presenta como una respuesta sociocultural ante la escasez de recursos y la falta de oportunidades, al fundamentarse como un medio para reinterpretar y resignificar su lugar en una sociedad que tiende a criminalizarles. Además, esta investigación contribuye a visibilizar los matices y particularidades de las dinámicas periurbanas (rurbanas), que suelen quedar opacadas por estudios centrados en espacios exclusivamente urbanos.

Epistemológicamente, esta investigación busca aportar un análisis contextualizado y crítico que enriquezca la teoría de la narcocultura y sus representaciones identitarias en el ámbito juvenil, al conectar las representaciones culturales con las estructuras de desigualdad social. Con ello, este trabajo busca generar conocimiento sobre un fenómeno local y establecer comparaciones con dinámicas similares en otras regiones de México, donde la violencia, la escasez de recursos, la falta de oportunidades y las narrativas del narcotráfico moldean las experiencias de vida, orientando a las y los jóvenes hacia nuevos estilos de vida.

1.5. Objetivos de la investigación (general y particulares)

Objetivo general

Analizar la manera en que las y los jóvenes de las zonas populares de la sindicatura de Villa Unión, Mazatlán, Sinaloa, construyen sus representaciones sociales en torno a la figura buchona.

Objetivos particulares

- Explicar las características del buchón y la buchona en cuanto a su estilo de vida, vestimenta, lenguaje y comportamientos.
- Interpretar las representaciones que permiten que las y los jóvenes generen sentidos de pertenencia y visibilidad en su entorno social.
- Identificar los matices particulares de la representación de las y los jóvenes buchones de la zona vulnerable y periurbana de esta localidad.

1.6. Hipótesis

Las y los jóvenes que se identifican con la figura buchona en la sindicatura de Villa Unión, Mazatlán, Sinaloa, operan dentro de una representación social a partir de la cual construyen su identidad mediante un proceso de apropiación y resignificación de símbolos y prácticas asociadas a la narcocultura. Esta construcción identitaria se sostiene en dinámicas de interacción simbólica que se desarrollan en su vida cotidiana y en prácticas grupales que refuerzan las formas de pertenencia, posicionamiento y diferenciación dentro de su entorno social habitual.

En un contexto caracterizado por la violencia y la desigualdad, estas configuraciones identitarias se reflejan en el lenguaje, la vestimenta y el consumo, los cuales funcionan como indicadores de estatus y de ubicación dentro de su espacio social. No obstante, estas construcciones no son homogéneas, debido a que varían según el género y los posicionamientos que cada joven ocupa frente al fenómeno buchón. Asimismo, dentro de este entramado de configuraciones, el reconocimiento, ya sea por admiración, respeto,

estigmatización o protección, funciona como una dimensión transversal que articula la identidad y la representación social, regulando condiciones bajo las cuales algunos cuerpos y estilos de vida adquieren legitimidad dentro de un contexto local.

CAPÍTULO II. CONFIGURACIÓN HISTÓRICA Y COYUNTURAL DE LA CULTURA BUCHONA EN VILLA UNIÓN

2.1. Antecedentes

A Sinaloa se le reconoce históricamente como uno de los territorios donde se consolidó la producción y el comercio de enervantes en México. En este estado confluyen la agricultura, las migraciones y los contextos de violencia, condiciones que favorecieron la configuración de las estructuras del narcotráfico como parte de una forma de vida local. Desde principios del siglo XX, la llegada de inmigrantes chinos a Culiacán, Los Mochis y Mazatlán, abrió redes de comercio y consumo de opio, lo que derivó en tensiones y campañas antichinas que vincularon temporalmente lo extranjero con el mundo de las drogas (Fernández Velázquez, 2010). Con el paso del tiempo, la demanda internacional (particularmente durante la Segunda Guerra Mundial) consolidó la siembra de amapola y marihuana en la sierra de Sinaloa, integrando estas actividades a la economía campesina. Lo que comenzó como una práctica de subsistencia terminó por convertirse en un oficio cotidiano que sostenía a familias enteras, en un entorno donde el pistolero y la violencia se fueron normalizando como formas de defensa y resolución de conflictos (Fernández Velázquez, 2010).

En este proceso de migración, desarrollo agrícola y adaptación a entornos violentos, la sociedad adoptó una forma particular de representarse y de interactuar en esta atmósfera llena de símbolos y prácticas que se encarnan en una cultura emergente entre las tensiones del riesgo y la resistencia. Aquí surge la cultura del narco o narcocultura, que se fue configurando como un rasgo identitario que expresaba formas de vida, valores y aspiraciones vinculadas al poder y a la pertenencia. Al representar símbolos y prácticas que cruzan desde lo rural hasta lo urbano, el fenómeno adquirió visibilidad mediática y social.

En este sentido, la difusión mediática ha sido el vehículo para construir una cohesión que sirve para moldear esas formas de sentir y de entender estos valores y símbolos que el Estado presenta como comunes a todos y todas. Así, Luis Astorga (2004) explica cómo el Estado y los medios han construido una mitología del narcotráfico, en la que el criminal se representa al mismo tiempo como héroe popular, dando a entender que el narcotráfico desborda la dimensión de una estructura criminal para consolidarse como un constructo social del discurso popular. En esa misma línea, en la capital sinaloense se refleja esta migración

interna desde lo rural y lo periurbano, la cual marca estas representaciones simbólicas del narcotráfico y las lleva a un estilo de vida.

Tal como lo menciona Alvarado (2025), al señalar que en Culiacán se ha desarrollado una identidad atravesada por la ostentación, el lujo y la exaltación de la violencia como signo de prestigio. Aunque estas figuras no deben comprenderse como exclusivas del estado de Sinaloa, su reflejo se extiende a otros estados de la República Mexicana como repertorios culturales, en especial en el norte de México. De acuerdo con el autor, estas prácticas y estéticas son reforzadas por corridos y narrativas mediáticas, que dieron origen a expresiones culturales contemporáneas como las figuras del *malandrín*⁷, los *pesados*⁸, los *sierreños*⁹, los *malandros*, los *chicos malos*¹⁰ y en ocasiones los buchones (Alvarado Vázquez, 2025). Enfocado el análisis en este último término, al buchón o a la buchona desde una mirada discursiva, se le asocia o familiariza con la criminalidad; sin embargo, esta figura no se reduce a esa lectura, pues condensa una representación social que se construye desde la historia local, la estética, el consumo, la cultura y las distintas formas de adquirir reconocimiento en Sinaloa.

Se retoma nuevamente la definición de Alvarado (2017) para hacer una distinción de esta representación, la cual la enfoca en una manifestación faraónica o de exaltación en la manera de vestir, actuar, en el consumo y en la creencia de que el éxito se consigue a través de la violencia. Esta definición permite pensar la figura buchona como una estética asociada a la narcocultura y, a la vez, como un performance cultural de feminidades y masculinidades en Sinaloa, donde el cuerpo, el lujo, la vestimenta, la pose y la visibilidad se intensifican hasta convertirse en una forma hiperbólica de presencia social.

⁷ En la sindicatura de Villa Unión, el término “malandrín” fue utilizado con mayor frecuencia en los años setenta, ochenta y noventa, para referirse a personas que cometían algún tipo de delito, como robar, asesinar o consumir alguna droga.

⁸ El término de “los pesados” también fue muy común en esta sindicatura durante los años ochenta y noventa, y continúa vigente hasta la fecha, para hacer énfasis en personas que trafican algún tipo de narcótico y que, a su vez, gozan de una posición de estatus y clase social.

⁹ De igual manera, el término de “los sierreños” tuvo su auge durante los años ochenta y noventa, y hasta la fecha se mantiene vigente. En este caso, la referencia alude a las personas que producen o cosechan algún tipo de enervante o estupefaciente, quienes son consideradas en una posición económica alta dentro de esta sindicatura.

¹⁰ Cuando las personas mencionan los términos “los malandros” o “los chicos malos”, se refieren a sujetos que pertenecen a la estructura del narcotráfico o bien cuya apariencia se hace evidente a través del porte de armas, la vestimenta y carros ostentosos.

Paralelamente, puesto que Culiacán fue y sigue siendo el epicentro estratégico del narcotráfico en el estado de Sinaloa, estas representaciones y estilos de vida impactaron en otras ciudades, especialmente en Mazatlán, un puerto estratégico y de destino turístico, que se ha convertido en un espacio en el que la violencia convive con el turismo nacional e internacional. Recientemente se ha mostrado que, a pesar de la inseguridad ligada al crimen organizado, este puerto mantiene un atractivo turístico, al reflejar la normalización social de la violencia en la vida urbana y turística (Hernández Estrada, Delgado Cruz, & Palmas Castrejón, 2021).

Es dentro de este marco donde se ubica Villa Unión, sindicatura del municipio de Mazatlán, que funciona como un espacio liminal entre la sierra y el puerto. Por su localización geográfica, Villa Unión colinda con el municipio de Concordia y el municipio de El Rosario (INEGI, 2024). Esta sindicatura conserva una fuerte herencia de lo rural, visible en su historia y en actividades económicas como la agricultura, la ganadería, la pesca y la gastronomía. Sin embargo, esta comunidad ha sentido de igual modo el golpe de la violencia generada por el narcotráfico y el crimen organizado. Lo cual ha afectado y alterado la vida social, ocasionando el desplazamiento de habitantes hacia otros lugares aledaños en busca de una forma de vida más tranquila y más segura.

Dentro de estas actividades económicas mencionadas en esta sindicatura, se desarrolla la agricultura, la cual se basa en cultivos básicos como el chile, el frijol y el tomate, con el maíz y el nopal como cultivos menores. La producción de estos cultivos llega a 2,500 toneladas por ciclo, lo que provee materia prima para la deshidratación de ajo, cebolla y chiles criollos mediante una planta deshidratadora (Sindicaturas, 2012). Otras actividades agrícolas que se suman son los cultivos de mango y papaya y dispone de una empacadora que procesa mango para los mercados nacionales e internacionales. En cuanto a los datos negativos respecto a la agricultura recientemente, el presidente de la Unión de Agricultores Locales comentó que los campesinos están desesperados por la falta de lluvias que afectan a la siembra de maíz y hortaliza; asimismo, expresó que la calidad depende de la temporada, y que no se vislumbra una buena cosecha debido a la falta de apoyos por parte del gobierno (J. Jiménez, 2025).

Asimismo, la ganadería, la pesca y la acuacultura, que son otras líneas productivas económicas que esta sindicatura suministra. La ganadería se destaca con cerca de 19,000 cabezas de ganado las cuales una proporción de 8,000 son vacas lecheras que sustentan a una pasteurizadora que procesa 10,000 litros de leche o más diariamente; el resto del ganado es utilizado para la engorda y producción de carne que se vende en el puerto de Mazatlán (Sindicaturas, 2012). De igual manera, la pesca y la acuacultura tienen un gran impacto al proveer aproximadamente 2,700 toneladas de camarón anualmente, y gran parte de este producto es exportado a Estados Unidos y a otros destinos nacionales. Cabe destacar que en esta zona fue uno de los primeros lugares en desarrollar las primeras cooperativas de pesca de estero en México en el año de 1970, lo que impulsó a los inversionistas a generar empleos en proyectos de acuacultura con granjas de camarón (Sindicaturas, 2012).

Entre los principales atractivos turísticos y gastronómicos de esta localidad está la tradición culinaria del “cochito tatemado” (cerdo horneado). Este alimento se prepara desde una noche anterior para poder hornearse de una manera lenta, asegurando que la carne y el relleno estén listos para consumirse. Este platillo se acompaña con arroz, frijoles, salsa y tortillas de maíz (A. García, 2023). Al realizar un estudio de campo, se observaron y se contabilizaron aproximadamente 53 taquerías que ofrecen tacos de carne asada de res, lo que demuestra que la producción de carne de res es constante y generadora de fuentes de empleo. Por otra parte, se han hecho demostraciones gastronómicas en los alrededores de la sindicatura de Villa Unión, como en El Walamo, comisaría perteneciente a dicha sindicatura, con el fin de resaltar la preparación del pescado zarandeado, el cual es un platillo emblemático de los mariscos en esta región. Sin embargo, el restaurante llamado “El Cuchupetas”, ubicado en el centro de esta comunidad villaunense, destaca como uno de los restaurantes más famosos del país en la degustación de mariscos (Lizárraga, 2015).

En este mismo sentido, esta comunidad impulsa la convivencia para unir lazos con la tradición religiosa, musical y cultural. Se comienza por destacar la fuerte tradición religiosa con el culto y la fiesta de San Juan Bautista, santo patrono que representa a esta comunidad. Esta celebración tradicional se lleva a cabo cada año el día 24 de junio con un recorrido por las calles desde las 5:00 a. m. hasta llegar al río para bañarlo con su agua (Barrón, 2015). Por otro lado, destaca el carnaval, el cual se realiza cada Semana Santa en esta comunidad. En el año

2025, esta festividad cumplió 85 años de tradición y se posicionó como el segundo carnaval más importante del municipio de Mazatlán (Rodríguez, 2023). Durante esta celebración se realizan desfiles de carros alegóricos, comparsas y al final del recorrido, se organiza un baile nocturno con música en vivo y peleas de gallos en el tradicional palenque, donde miles de villaunenses y habitantes de comunidades aledañas acuden a la algarabía de sus máximas fiestas (Noroeste, 2015).

Detrás de estas expresiones de alegría y convivencia social en esta comunidad, se manifiestan los contrastes que atraviesa. En estos contextos adversos, está la vulnerabilidad de esta localidad. En la periferia de Villa Unión existen dos colonias que son atravesadas por la marginación, la escasez de oportunidades y recursos, la falta de empleo y la presencia de la violencia. Estas realidades resaltan los reflejos de la modernidad contemporánea, donde la incertidumbre, la precariedad y el cambio constante, tal como señalan Giddens (1993) y Bauman (2013), se han vuelto parte de la cotidianidad. Así, estas condiciones que atraviesan a ambas colonias, están dentro de una sociedad del riesgo donde según Beck (1998), los peligros creados por el propio sistema, como el desempleo, la falta de oportunidades y los entornos violentos, dejan de ser excepciones para convertirse en condiciones de existencia.

Estas condiciones estructurales adquieren formas concretas en las colonias Flor de Mayo y Buenavista, espacios que permiten visibilizar la manera en que dichas condiciones se materializan en la vida diaria. Desde el año 2015, esta zona de la población ha enfrentado un deterioro constante y se empiezan a notar las inconformidades por parte de la comunidad ante las condiciones desfavorables de las instituciones educativas, en especial las madres de familia al realizar bloqueos en la carretera internacional que atraviesa dicha sindicatura para manifestar las condiciones no dignas de la primaria “Sor Juana Inés de la Cruz” ubicada en la colonia Flor de Mayo, la cual está rodeada de lagunas estancadas, con alacranes y víboras, además de carecer de cancha y techumbre (Sanz, 2015).

Ese mismo año, las autoridades se enfocaron en difundir este estilo de vida precario, al exaltar la falta de drenaje y empleo. El síndico de esta localidad manifestó que, aunque la sindicatura crece, varias colonias carecen de estos servicios y oportunidades, haciendo énfasis en estas dos colonias (Guíza, 2015). Así, la autoridad en representación de esta localidad señaló que se necesita generar más empleos, pues el comercio está estancado y desfavorece a

las y los jóvenes, y esa falta de oportunidades los obliga a emigrar a otros lugares del país (Guíza, 2015).

Estas limitaciones generan precariedad y contribuyen al desplazamiento forzado de familias enteras que buscan escapar de la violencia de su lugar de origen. En este mismo contexto, es preciso mencionar a las familias desplazadas sin tierras ni recursos provenientes de zonas marcadas por la violencia generada por el narcotráfico y la delincuencia organizada que llegan a esta localidad en busca de una nueva vida. A ello se suma la carencia de programas que atiendan estas problemáticas, lo cual refuerza el panorama de abandono institucional en esta sindicatura. Como respaldo para que estas familias fueran apoyadas, se realizó un reportaje en el año 2017 enfocado en el desplazamiento de más de 10 familias; el propósito de este trabajo fue difundir la necesidad que tienen en cuestión de patrimonio y apoyo a sus hijos, al salir huyendo de la violencia con lo poco que pudieron obtener de sus viviendas en Concordia, municipio colindante con Mazatlán (Rivera, 2017b).

No obstante, este desplazamiento de familias no significó una mejoría en sus condiciones de vida. Al llegar a este nuevo espacio de residencia enfrentaron nuevas problemáticas relacionadas con los servicios básicos. La fuga de aguas negras, la falta de tratamiento de las mismas y el acceso limitado al agua potable constituyen un problema constante, pues las y los vecinos de la colonia Buenavista viven entre el mal olor y enfermedades en niños y adultos (TVP Noticias, 2018). Al continuar con escasez de servicios públicos, los medios de comunicación reportaron que en estas colonias se vive entre depósitos de basura, debido a que no pasa el camión recolector y los habitantes se ven obligados a tirarla en las calles. A esto se le suma que no llega el agua todos los días y, cuando llega, la presión es muy baja y generalmente de noche (Regalado, 2019). En el año 2025, persistía esta falta de servicios, lo cual se mantiene como una problemática recurrente para quienes residen en esa periferia de la sindicatura de Villa Unión.

Ahora bien, a pesar del escenario de escasez que está presente en estas periferias, caracterizadas por el acceso limitado a oportunidades y la falta de inversión pública por parte del municipio de Mazatlán, se suma la problemática de la inseguridad y los estragos derivados del narcotráfico, los cuales han estado presentes en los estilos de vida de los villaunenses. Estas situaciones no pueden entenderse sin considerar el contexto nacional. En el año 2006,

durante el sexenio en el cual Felipe Calderón fungía como presidente de la República, se dio por iniciada la guerra contra el narcotráfico en el estado de Michoacán (Herrera Beltrán, 2006). Debido a estas acciones por parte del gobierno federal, en el año 2008, apareció la primera ola de violencia en Sinaloa, especialmente en Mazatlán y Villa Unión, en la zona sur del estado, donde las masacres, cuerpos colgados en puentes y decapitaciones sembraron pánico en la sociedad (Reyes, 2015; Noroeste/Redacción, 2015).

Estos hechos no pueden entenderse como acontecimientos aislados, forman parte de un entramado histórico y estructural que ha configurado la vida social en Sinaloa. Como lo plantea Astorga (2004), el narcotráfico no puede entenderse solamente como una actividad criminal, pues se trata de una estructura social y cultural vinculada con la historia y la economía del país. En el caso de Sinaloa, el narcotráfico ha funcionado como un sistema de poder paralelo que, en algunos casos, ha suplido al Estado, al ofrecer empleo y prestigio. Estas dinámicas se integran en la vida cotidiana, al dar origen a un imaginario donde la violencia y la transgresión se convierten en símbolos de éxito. De esta forma, las nuevas generaciones se forman entre referentes contradictorios: por un lado, la marginación y la escasez de oportunidades y, por otro, la aspiración a una vida digna en un entorno donde la cultura del narcotráfico circula como referente de reconocimiento, poder y pertenencia.

Desde esta perspectiva, los hechos violentos que marcaron el estado de Sinaloa no son episodios separados. Expresan una historia relacionada con el poder, la economía y la cultura. Estos sucesos ocurridos en el sur de Sinaloa no surgen de la nada, son consecuencias del inicio de una guerra entre cárteles que se suscitó a partir de la fragmentación del Cártel de Sinaloa. Esta disputa comenzó con la detención de Alfredo Beltrán Leyva, alias El Mochomo, la cual marcó el punto de quiebre de dicha organización delictiva, pues múltiples informes señalan que Joaquín “El Chapo” Guzmán habría entregado a “El Mochomo” a las autoridades como moneda de cambio ante la inmunidad y para liberar a su hijo Iván Archivaldo Guzmán (Salas, 2025). Este escenario dio cabida para la aparición de fosas clandestinas en la periferia de Mazatlán en los años 2010 y 2011. Villa Unión fue una de las zonas en las que se recurría a cometer este tipo de actos; en ese momento, el municipio de Mazatlán ya estaba en el pico de su ola de violencia, con registros de hasta 10 personas asesinadas en 7 días y el surgimiento de múltiples fosas clandestinas (Noroeste/Redacción, 2015; Proceso, 2011)

Por algunos años en la sindicatura de Villa Unión hubo un periodo de calma, hasta el año 2017, cuando nuevamente esta sindicatura fue azotada por la violencia. Asesinatos en diferentes partes se comienzan a suscitar, como el caso de un hombre que fue baleado en compañía de una mujer en un hotel en dicha sindicatura (Rivera, 2017a), así como el asesinato de otra persona a las afueras de una tienda Oxxo (Ríodoce, 2017). Un caso que estremeció a los medios de comunicación fue la masacre de personas que pertenecían al crimen organizado. Según BBC News Mundo, este suceso ocurrió en la periferia de dicha sindicatura, con un saldo de 19 delincuentes y 5 policías muertos, así, al menos 15 policías sorprendieron a los delincuentes que huían en cuatro camionetas después de asesinar a dos personas (Najar, 2017).

Estas expresiones violentas exhiben la presencia del crimen organizado y revelan una forma más profunda de control social sobre quienes habitan estos territorios. Desde la reflexión de Valenzuela Arce (2019), la violencia que atraviesa regiones como Sinaloa se inscribe en lo que denomina una *bionecropolítica*, es decir, una forma de poder que regula la vida y la muerte en contextos marcados por la desigualdad. En estos escenarios, las y los jóvenes se convierten en los principales afectados por las lógicas del control, la exclusión y la violencia estructural. Asimismo, el autor explica que el juvenicidio se expresa en las muertes físicas y en la negación de un futuro y de posibilidades de una vida digna (Valenzuela Arce, 2019). En este sentido, los hechos violentos ocurridos en Villa Unión y sus alrededores pueden entenderse como parte de un sistema que normaliza la muerte, al tiempo que moldea los sentidos de la vida y del miedo en la cotidianidad.

Posterior a estos sucesos, continuó el miedo colectivo. Esporádicamente siguieron registrándose balaceras y hallazgos de cuerpos en descomposición, como es el caso de un enfrentamiento entre civiles armados en la carretera internacional que atraviesa como eje central a esta comunidad, aunque no se reportan datos de muertes ni heridos, se informó sobre este hecho como un precursor constante de violencia (Reporteros Asociados, 2018). Además, se registró el hallazgo de un cuerpo con más de un mes de descomposición, al cual no se le encontró ninguna identificación, solamente la vestimenta de un pantalón de mezclilla (Noroeste, 2018). Con lo que estos sucesos reafirman la presencia de la muerte como un elemento cotidiano en dicha localidad.

Este clima de miedo y vigilancia, transforma la vida diaria al limitar la movilidad, altera las relaciones sociales y genera una sensación de fragilidad permanente. De esta forma, la violencia destruye y, al mismo tiempo, produce una estructura simbólica que normaliza la inseguridad y el silencio colectivo. Como lo señala Córdoba (2011), en los territorios donde el narcotráfico ha impuesto su presencia se desarrolla una cultura del miedo, entendida como un mecanismo de control social que regula los comportamientos, los silencios y las formas de convivencia. Este miedo surge de la amenaza constante y de la interiorización del peligro como parte del entorno cotidiano, lo que consolida una atmósfera llena de silencios y obediencias.

Esta cultura del miedo y del silencio se proyecta en los episodios de violencia que sobrepasan lo local y adquieren resonancia nacional. En el caso de Villa Unión, la violencia tiene efectos inmediatos en la cotidianidad, reflejados en problemas estructurales como la disputa de territorios y la normalización del crimen en espacios públicos. Estos episodios anticipan una escala que se materializó en algunos sucesos que marcaron las estructuras políticas y sociales, tal como el denominado “jueves negro” o el *culiacanazo*.

Este episodio de violencia, visibilizado a nivel nacional e internacional, representó un espejo de las disputas por el control del territorio en Sinaloa. En este contexto, las disputas se proyectan mediante prácticas de intimidación y mensajes performativos dirigidos tanto a grupos rivales como a la población civil. El análisis de este acontecimiento histórico desde la perspectiva mediática, permite articular una de las tensiones locales más importantes. Esta crisis reconfiguró la percepción social de la gobernabilidad y la seguridad del estado de Sinaloa.

La cadena televisiva estadounidense CNN en Español (2025) reconstruye este acontecimiento de una manera precisa, donde señala que el motivo de este “jueves negro” tuvo sus raíces en la solicitud del gobierno de EE. UU. Para la captura de Ovidio Guzmán López, apodado “El Ratón”, el día 13 de septiembre de 2019. Posterior a esta orden, un juez del Estado de México emitió la orden para la detención. De acuerdo con la cronología de los hechos, el operativo comenzó a la 1:00 p. m. y terminó a las 8:49 p. m. del 17 de octubre del mismo año. Durante esas horas, fuerzas federales irrumpieron en la casa de seguridad y, al mismo tiempo, grupos armados del Cártel de Sinaloa rodearon la ciudad de Culiacán para que

elementos de la Guardia Nacional no tuvieran opción de trasladarlo fuera de la capital sinaloense. Asimismo, estos grupos delictivos sitiaron las bases militares en la capital y retuvieron a personal militar, mientras en la ciudad bloqueaban la mayoría de las avenidas con vehículos quemados. A las 6:49 p. m., el gabinete de seguridad de México, apoyado por el entonces presidente Andrés Manuel López Obrador, llegó a la determinación de retirar las fuerzas de seguridad del lugar donde se realizaba la operación, lo que marcó un hito político y simbólico en la historia reciente de la violencia en México.

En el transcurso de este suceso, el Cártel de Sinaloa, especialmente la facción de los chapitos, lanzó una alerta para pedir apoyo en todos los municipios en los que ellos tenían control, con el objetivo de combatir con las fuerzas armadas del gobierno de México (Juárez, 2019). Esta alerta lanzada para reforzar el rescate de “El Ratón”, agrupó a varios convoyes de presuntos sicarios que se enfilaban hacia la capital del estado de Sinaloa; como la sindicatura de Villa Unión, los municipios de San Ignacio, El Fuerte y la sindicatura de Costa Rica, para apoyar la pelea y al mismo tiempo difundieron comunicados en redes sociales y narcomantas con el propósito de hacer llegar el mensaje de que Sinaloa se convertiría en un campo de batalla (Juárez, 2019).

Después de este suceso histórico que marcó las dinámicas políticas y sociales, la guerra entre facciones del Cártel de Sinaloa y el gobierno federal no concluyó. Se transformó en nuevas dinámicas de control de territorios, extendiéndose desde Culiacán hacia las zonas rurales y periurbanas, como lo es Mazatlán y, en particular, Villa Unión. Los efectos del posculiacanazo se sintieron en la parte de la serranía y la costa, región en la que diversos grupos de civiles armados siguieron utilizando la carretera México-15 y localidades como Villa Unión, como rutas de escape y puntos de control. Esto ocasionó el desplazamiento de familias por el despojo de tierras y viviendas de sus localidades aledañas, quienes buscaron refugio en dicha sindicatura (Osuna, 2024).

En un plano paralelo, aunque estrechamente relacionado, las estructuras políticas de Sinaloa como lo es el partido de Morena y el Partido Sinaloense (PAS), se configuraron en medio de este contexto de violencia e inestabilidad. En el año 2021 se realizaron las elecciones a la gubernatura, en las cuales Rubén Rocha Moya encabezaba la representación de Morena en coalición con el PAS, liderado por Héctor Melesio Cuén Ojeda. Al obtener los resultados

oficiales, el candidato ganador por la coalición Morena-PAS fue Rubén Rocha Moya con la captación de 624 mil 225 votos (Leyva, 2021). Este proceso electoral permite observar que la disputa política en el estado de Sinaloa se desarrolló en un contexto atravesado por la violencia, las tensiones institucionales y la inestabilidad social.

De acuerdo con la información periodística publicada, la salida de Cuén Ojeda de la Secretaría de Salud fue vinculada con tensiones entre el gobierno del estado, los integrantes del gabinete y el ejercicio periodístico, en un contexto marcado por el asesinato del periodista Luis Enrique Ramírez Ramos (El Economista, 2022). Algunos medios registraron que Cuén Ojeda y el periodista Luis Enrique Ramírez anteriormente habían tenido conflictos legales, debido a la forma en que el comunicador había ejercido de manera supuestamente arbitraria y abusiva la libertad de expresión y el derecho a la información (El Universal, 2022). Así, este caso ayuda a ubicar las tensiones entre el poder político, la prensa y la violencia en Sinaloa, en un escenario donde la libertad de expresión aparece atravesada por presiones, disputas y posibles mecanismos de control.

Este conflicto no paró ahí. Se convirtió en una lucha de poderes y de orgullos. Las estructuras del narcotráfico reaparecen en este entramado de tensiones políticas para evidenciar una alianza entre estos líderes políticos. El 25 de julio del 2024 ocurrió un par de sucesos que encendieron el motor de una guerra entre la misma estructura del Cártel de Sinaloa, la muerte de Héctor Melesio Cuén Ojeda y el traslado y posterior detención de Ismael “El Mayo” Zambada, desatando una inmensa ola de violencia y poniendo en el centro de atención al estado de Sinaloa a nivel nacional e internacional (Gaspar Reséndiz, 2024). Mostrado una disolución de las fronteras de lo político y el narcotráfico, haciendo visible una interacción mutua en la que el poder, la violencia y la impunidad configuran un mismo sistema de dominación.

En una carta escrita y firmada por Ismael “El Mayo” Zambada que dio a conocer el abogado que lleva el caso en EE. UU., el capo comienza a expresar que él no se entregó y que no tuvo acuerdos con ningún tipo de gobierno; por el contrario, afirma que fue secuestrado y llevado a la fuerza (Noroeste, 2024). Asimismo, señala que fue convocado a una reunión para ayudar a resolver las diferencias entre Rocha Moya y Cuén Ojeda, quienes estarían presentes. En esa reunión, Joaquín Guzmán López (hijo de Joaquín Guzmán Loera) habría conducido a

“El Mayo” a una habitación, lugar donde fue golpeado, atado y trasladado a un avión. El capo afirmó que Héctor Melesio Cuén Ojeda fue asesinado en ese mismo momento en esa propia casa (Noroeste, 2024). Esta carta, más allá de su veracidad, expone la forma en que las narrativas del poder criminal se legitiman mediante el discurso público, difuminando por completo los parámetros entre lo político y lo delictivo.

La detención de Ismael “El Mayo” Zambada marcó el inicio de una de las etapas más violentas en la historia del narcotráfico sinaloense. A partir de este hecho, se intensificó la confrontación entre dos grandes facciones: la familia de Joaquín Guzmán Loera y la familia de Ismael “El Mayo” Zambada, consideradas respectivamente como Los Chapitos (o la chapizza) contra la Mayiza. Cada uno de estos grupos se alió a otros grupos para reforzarse. Por un lado, Los Chapitos establecieron alianzas con el Cártel de Jalisco Nueva Generación (CJNG), Los Deltas, Los Memos y Los Mata Salas del estado de Sonora, así como con La Gente Nueva del Tigre y Los Salgueiro en el estado de Chihuahua. Por otro lado, la facción de Los Cabrera en el estado de Durango, Gente Nueva del Jaguar, Los Cazadores, Los Paredes, Los Gigios y Los Mexicles en los estados de Sonora y Chihuahua, operaron en alianza con la Mayiza (E. Jiménez, 2025). Esta nueva configuración de agrupamientos de diferentes contextos territoriales rebasa el mapa del crimen organizado, trastoca de forma directa la vida diaria en Sinaloa y da forma a una nueva geografía del poder local y los nuevos imaginarios que se tejen en torno a la violencia y la pertenencia.

Este choque entre estructuras delictivas ha intensificado la violencia en distintas zonas del estado de Sinaloa, en especial en las zonas rurales y periurbanas. Villa Unión no ha sido la excepción. Han surgido sucesos como enfrentamientos, narcomantas, muertes y cierre de hospitales por la llegada de personas baleadas (Angulo, 2024). Un ejemplo es el enfrentamiento que se suscitó en el tramo de la carretera México-15, empezando en el poblado de La Urraca, perteneciente a la sindicatura de Villa Unión, y concluyó en esta misma sindicatura. Este hecho dejó al menos tres pistoleros abatidos, un militar lesionado y una mujer alcanzada por una bala (Sánchez, 2025).

En medio del conflicto, los mensajes del narcotráfico se hacen presentes, mediante el hallazgo de una manta a la entrada de esta sindicatura. Este mensaje fue dedicado a supuestos mandos de la Secretaría de la Defensa Nacional por estar ayudando a la facción Zambada en

esta guerra por el control de Sinaloa (Martínez, 2025). Otro caso relevante es el asesinato de una persona, donde un grupo armado llega a la vivienda de la víctima a horas de la madrugada y, sin mediar palabras, la asesinó a balazos (G. García, 2025). Estos episodios reflejan que la violencia opera a través de acciones físicas y como una narrativa de poder que organiza el miedo y la autoridad en la vida diaria.

Estos hechos evidencian la continuidad de la violencia en Sinaloa y su transformación en un lenguaje cotidiano que moldea la vida social, las aspiraciones y los imaginarios colectivos. Lo anterior se vincula con lo que plantea Reguillo (2000), quien señala que las juventudes en contextos de exclusión y riesgo construyen formas simbólicas para darle sentido a la incertidumbre, apropiándose de los códigos del entorno para afirmarse y sobrevivir. En este sentido, el narcotráfico actúa como estructura delictiva y como un sistema cultural, tal como lo explica Astorga (2004), al plantear que el narcotráfico produce significados y referentes identitarios. A través de la música, la estética y el reconocimiento social que ofrece este sistema cultural, la violencia se vuelve signo de poder y pertenencia, al transformar las nociones tradicionales de éxito en los hombres y las mujeres. Es dentro de este entramado donde comienza a configurarse la llamada cultura buchona.

La cultura buchona puede entenderse como el resultado de un extenso proceso en el que el narcotráfico, los medios y la economía simbólica del poder confluyen para generar nuevas formas de representaciones identitarias. En este sentido, Valenzuela (2014) plantea que la narcocultura funciona como un sistema de significación en el que convergen prácticas, discursos y representaciones que legitiman una forma de ser y de estar en el mundo. No se trata solamente de una apología del delito. Funciona como un espacio donde se expresan aspiraciones de movilidad social y reconocimiento en contextos marcados por la exclusión y la precariedad. Desde esta perspectiva, la representación de la cultura buchona se convierte en una figura que transforma la violencia en un símbolo de poder, visibilidad y pertenencia.

A partir de todo este entramado de hechos, prácticas y representaciones, la cultura buchona puede entenderse como resultado de un proceso histórico que se ha ido tejiendo entre la desigualdad, la violencia y las transformaciones culturales que atraviesan a Sinaloa, en especial las zonas rurales y periurbanas como lo es Villa Unión. Lo que hoy se observa en las calles tiene raíces profundas en las formas en que el poder, el dinero y la pertenencia han sido

imaginados en un territorio marcado por la presencia desigual del Estado y el acostumbramiento del riesgo y el miedo.

El buchón y la buchona son expresiones de una época donde el éxito y el reconocimiento se miden a partir de la visibilidad. Representan una identidad construida desde el deseo de ser visto y de sobresalir en medio de un contexto que excluye y precariza. Su forma de vestir, de hablar y de habitar los espacios refleja una manera de narrarse frente a otras personas. Esta resignificación no es mera apariencia; funciona como un lenguaje de afirmación identitaria y representación que permite disputar un lugar en un orden social que los margina y criminaliza.

Más que un fenómeno aislado, la cultura buchona condensa los efectos de una modernidad desbordada, donde los referentes de estabilidad se diluyen, y los individuos buscan afirmarse de manera inmediata. En ese proceso, la violencia se convierte en estética, el consumo en valor moral y la transgresión en una forma de existencia posible. Estas identidades y sus representaciones, nacidas de estos márgenes, logran reflejar el pulso de una sociedad que, entre la vulnerabilidad y el espectáculo, ha hecho del exceso una forma de reconocimiento y del peligro una forma de vida. Así, la cultura buchona se revela como un espejo de las desigualdades, tensiones y respuestas simbólicas que emergen en un entorno marcado por la presencia desigual del estado.

2.2. Más allá del fenómeno de la cultura buchona: cuerpo, afectos y vida cotidiana

Los antecedentes expuestos permiten identificar hechos, vivencias y situaciones que emergen de distintos ámbitos como la historia productiva de la región, la transformación económica, la desigualdad persistente, la fragilidad institucional y las dinámicas políticas y sociales locales. Este entramado da sentido a las prácticas culturales que emergen en un contexto sinaloense, delimitándose en la sindicatura de Villa Unión. A este escenario se suma de una manera decisiva, la presencia del narcotráfico como una actividad ilícita, y como referente que ha producido narrativas, imaginarios y formas de vida que se entrelazan con las trayectorias históricas y sociales de esta comunidad.

Es precisamente en esta intersección de fuerzas, como la crisis productiva, la desigualdad estructural, la exclusión social y los entornos violentos, donde ciertos grupos sociales encuentran las condiciones para encarnar estilos de vida específicos. Estas formas de vivir, vestirse, hablar y hacerse visibles no surgen de manera espontánea ni responden exclusivamente a decisiones individuales. Se producen dentro de un contexto que marca lo posible, lo reconocido y lo deseable.

En el centro de este entramado se posiciona la cultura buchona, entendida como una formación cultural estrechamente vinculada a estos contextos que se cruzan, como lo es la falta de oportunidades, la violencia estructural, la mediatización del lujo y del poder (a través de la música y la estética), el uso de las redes sociales como espacios de visibilidad y la historia económica y regional de esta zona sur del estado de Sinaloa. Así, las y los jóvenes que se identifican y se representan con este universo no necesariamente participan en el narcotráfico, considerando que retoman y resignifican sus símbolos en sus gustos, vestimenta, formas de hablar y maneras de comportarse. Este proceso abre un panorama hacia la comprensión sociocultural de una constelación de significados que, en conjunto, conforman lo que se conoce como narcocultura.

Este fenómeno en el que jóvenes se identifican con la cultura buchona, asumiéndose como buchones y buchonas, no aparece de forma espontánea. Surge de un contexto particular. Desde los estudios culturales, estas formaciones no poseen un origen único en particular, más bien se construyen como campos de múltiples raíces y prácticas. Tal como señala Stuart Hall (2010), los procesos culturales nacen de coyunturas históricas, no de teorías puras; por ello, constituyen un conjunto de formaciones inestables, abiertas y cambiantes. Es así que no pueden definirse de una forma rígida, puesto que dependen de un contexto y de las condiciones particulares de cada momento. En este sentido, el lenguaje, la música, los símbolos y la estética, no son autónomos, visto que están atravesados por condiciones económicas, de poder, institucionales, de desigualdades, históricas y políticas. Es esta intersección la que hace posibles determinadas formas de representaciones identitarias.

Comprender la sindicatura de Villa Unión de manera contextualizada implica descender a las condiciones concretas desde las cuales se producen las prácticas culturales

mencionadas con anterioridad. Siguiendo la postura de Hall (2010), esta comunidad no puede entenderse como un espacio aislado, pues se configura en una coyuntura donde se entrecruzan fuerzas históricas, económicas, políticas y sociales que configuran la experiencia vivida. En esta localidad, estas fuerzas se manifiestan en una trayectoria productiva que sostiene la vida local; la agricultura como eje central en la producción de cultivos; la ganadería como una actividad que provee carne y lácteos; y la pesca como un sector fundamental cuya captura, especialmente de camarón, alimenta a los mercados locales, nacionales e internacionales.

A estas actividades se suman los campos gastronómico y turístico, que expresan la creatividad económica local mediante platillos tradicionales de la región y diversas preparaciones de mariscos, así como prácticas culturales tradicionales, como lo es el carnaval y los eventos religiosos, que funcionan como elementos simbólicos y propios de esta región. Sin embargo, este panorama convive con un escenario marcado por profundas desigualdades y procesos de exclusión territorial que atraviesan la vida cotidiana de las y los residentes. Aunque la agricultura, la ganadería, la pesca y el turismo sostienen parte de la economía local, no logran contrarrestar la precariedad presente en algunas colonias como Flor de Mayo y Buenavista, donde el acceso limitado a empleos y servicios básicos genera condiciones de vulnerabilidad que persisten.

Para una mejor comprensión, es necesario reconocer que estos cambios actuales no son casuales ni el producto exclusivo de decisiones individuales, pues emanan de procesos estructurales más amplios. Este deterioro de las condiciones laborales y productivas puede entenderse como parte de una reorganización histórica del trabajo, donde las actividades tradicionales como la agricultura, la ganadería y la pesca, han perdido la capacidad de garantizar una vida estable. A partir de los planteamientos de Marx (2003), puede sostenerse que las personas construyen su historia dentro de condiciones que no se eligen en su totalidad, más bien se encuentran ya configuradas por procesos anteriores. El autor señala que las personas hacen su propia historia, pero bajo circunstancias que les han sido heredadas por el pasado (Marx, 2003). Esta idea permite entender que las aspiraciones en jóvenes no surgen en el vacío. Existe un escenario marcado por trayectorias productivas limitadas, encarecimiento de vida, la incertidumbre laboral y una movilidad social limitada.

Estas transformaciones económicas reconfiguran el trabajo y la producción y los significados sociales para quienes habitan en esta comunidad. Estas tensiones en el escenario productivo generan un panorama donde las formas tradicionales de mejorar el nivel de vida dejan de funcionar como antes. Karl Marx y Federico Engels (1970) señalan que las expectativas e ideas que las personas construyen para su proyecto de vida no se basan únicamente en cambiar la manera de pensar; postulan que primero hay que mirar cómo se vive, cómo trabajan, qué se necesita para sobrevivir y qué riesgos enfrentan.

En este marco, las aspiraciones que emergen entre las y los jóvenes pueden comprenderse como elaboraciones situadas ante un horizonte de futuro restringido. Cuando el trabajo, las actividades productivas o la educación no aseguran estabilidad ni reconocimiento, esta representación de la cultura buchona cobra fuerza como un repertorio de visibilidad, pertenencia y respeto. Su atractivo se relaciona con proyectar una imagen de éxito en un entorno que está atravesado por lo precario, la incertidumbre y la violencia.

A este escenario se le suma la presencia estructural del narcotráfico, el cual ocupa diversos vacíos que ha dejado la debilidad institucional, ejerciendo una fuerza en el día a día que regula las dinámicas sociales y afectivas. Es decir, en estos entornos se observa igualmente la normalización de la violencia, manifestándose en enfrentamientos, en el avistamiento cotidiano de grupos armados, e incluso, en interacciones directas con ellos. Esta cara menos visible, pero que se arraiga en esta localidad, revela que estas prácticas culturales no pueden entenderse sin considerar las tensiones que emergen de la inseguridad, la precariedad y la desigualdad. Es aquí donde estas condiciones comienzan a articularse, al configurar nuevos horizontes para las y los jóvenes que viven en esta sindicatura.

Ahora bien, estas condiciones de vida no están formadas por partes separadas, integran un ensamblaje dinámico donde cada esfera influye en las demás. Así, aspectos como lo laboral, la falta de oportunidades y la desigualdad, se conectan con las instituciones, la política y las prácticas culturales. No se habla de una causa simple, ni significa que todo sea únicamente política, historia o economía. Más bien, la cultura buchona se forma en el entrecruce dinámico que se conecta en forma de nodos que se retroalimentan constantemente

para actuar en conjunto, dando forma a modos particulares de vivir, de tener aspiraciones y presencia en un contexto marcado por la incertidumbre, el miedo y el riesgo.

Es fundamental subrayar que, aunque las y los jóvenes están atravesados por estas tensiones estructurales como la desigualdad, violencia, precariedad y la presencia del narcotráfico, esto no significa que su visión implique una participación directa en actividades ilícitas. La cultura buchona opera como un marco simbólico y afectivo que puede brindar motivación y aspiraciones que desde el discurso popular, la interacción con grupos armados, las narrativas que ofrecen los narcocorridos, las series televisivas que reflejan la estética, lujos y códigos de vestimenta funcionan como un repertorio que les permite imaginar aspiraciones de un futuro en condiciones prósperas, construir presencia y resistir emocionalmente a estos contextos adversos. De este modo, la cultura buchona se convierte en una forma de vivir el día a día, no necesariamente en un camino hacia el narcotráfico, se convierte en un estilo de vida en un entorno donde las instituciones son frágiles, las oportunidades limitadas y los imaginarios de estas prácticas ilícitas circulan como referentes culturales disponibles.

No obstante, el narcotráfico puede funcionar como un referente estructural y simbólico en el cual los y las jóvenes pueden llegar a incursionar en estas prácticas ilícitas, principalmente por razones económicas. Sin embargo, esta posible inserción no debería entenderse como un destino inevitable, debido a que forma parte de un conjunto de opciones que se configuran en contextos de desigualdad y riesgo. De esta manera, la cultura buchona no es una imitación del narcotráfico, representa una articulación de experiencias vividas que llevan a aspiraciones, afectos y condiciones históricas.

Hasta aquí, la lectura de Marx ha sido útil para ubicar las condiciones materiales e históricas que configuran la vida social en esta comunidad. Estas condiciones ayudan a entender la manera en que la precariedad laboral, el deterioro productivo y la reducción de oportunidades delimitan los horizontes de vida de jóvenes. Sin embargo, para avanzar en el análisis es necesario observar la forma en que esas condiciones se organizan igualmente en un territorio y la manera en que se producen sentidos compartidos sobre lo que se legitima, se desea o normaliza en la cotidianidad.

A partir de lo anterior, es preciso entender a los sentidos comunes que circulan y orientan la conducta en la vida cotidiana en esta sindicatura. Las prácticas culturales responden a necesidades económicas, procesos históricos pasados y márgenes interpretativos compartidos que orientan el modo de entender el mundo y de actuar dentro de él. Expresiones como “así se vive aquí y a lo que venga”, “si no le busco, después qué comen” o “esto es normal aquí, viejo”, encapsulan formas de percibir la realidad que se han ido construyendo en medio de estos contextos. De esta manera, la presencia del narcotráfico, más que reducirse a la amenaza o al uso de la fuerza, incide de igual forma en la producción de significados, en las formas de interpretar y en los marcos de reconocimiento en el día a día. En algunos espacios donde interactúan las y los jóvenes, estos referentes circulan en fiestas, música, vestimenta, relatos y en algunas formas de respeto, hasta adquirir cierta legitimidad. Por esta razón, la cultura buchona participa en la producción de sentidos comunes sobre el respeto y el éxito dentro de esta comunidad villaunense.

En este punto, la propuesta de Antonio Gramsci (1999) ofrece una clave para profundizar en este análisis, debido a que las dinámicas sociales adquieren sentido en la manera en que diversos grupos disputan la orientación moral y simbólica de la vida colectiva. Gramsci denomina a estos momentos históricos como “coyuntura”, en la cual múltiples fuerzas como la económica, la política, lo cultural y lo afectivo, se enfrentan por dirigir un rumbo de una comunidad, moldeando lo que se considera normal, legítimo o deseable (1999). En este proceso aparece el concepto de hegemonía, donde según Gramsci es entendida como la capacidad de un grupo social para dirigir la vida colectiva mediante ideas, valores y estilos de vida que se vuelvan sentido común, es decir, que parecen naturales e inevitables (1999).

Siguiendo este enfoque, para Gramsci (1999) la hegemonía se sostiene mediante una articulación de un orden de mecanismos centrales de poder, como cuando una estructura social se mantiene por presión o miedo, o cuando algo se entiende como normal e incluso se defiende. El autor lo explica mediante dos conceptos fundamentales: la dominación, que en este sentido, se manifiesta en el uso de la fuerza, la coerción y en los mecanismos de control del Estado para establecer un determinado orden; y el consenso, que se configura cuando algunas interpretaciones de la realidad se asimilan y son adoptadas por un amplio sector de la población que llega a percibirse como un sentido común (1999). Así, un orden social estable

se fundamenta en su capacidad de imponerse y lograr que sus aspiraciones, valores y normas sean interiorizados como legítimos y deseables.

Este panorama permite comprender por qué ciertos elementos asociados al narcotráfico en esta sindicatura adquieren un lugar en la vida diaria, menos como una presencia que puede forzar la conducta o la voluntad, y más como una fuente de reconocimiento, orientación y significado dentro de un entorno marcado por la vulnerabilidad. De este modo, Villa Unión refleja un contexto donde el narcotráfico se percibe en actos de violencia y en la manera en que regula la vida cotidiana. Ante una presencia del Estado poco visible y un mercado laboral limitado, las y los jóvenes comienzan a ver a los grupos armados del narcotráfico como quienes realmente influyen en el orden cotidiano. Esto no quiere decir que todos deseen unirse a ellos, la presencia de estos grupos está en todas partes: en convoyes que pasan en diferentes horas del día, en las historias que se cuentan, en las fiestas privadas y tradicionales de la comunidad, en la música, en la forma de vestir e incluso en la forma de hablar.

Poco a poco, estos elementos van moldeando el entendimiento juvenil sobre lo que significa “salir adelante en la vida” o “hacerse notar” en un lugar donde escasean las oportunidades. De esta manera, las y los jóvenes que se asocian a la cultura buchona se convierten en figuras socialmente atractivas, manifestándose en ropa llamativa, gustos extravagantes, formas particulares de hablar y de comportarse. No es que quieran convertirse en partícipes del ámbito ilícito, pues encuentran en ese panorama una forma de sentirse fuertes, visibles y parte de algo. De este modo, la cultura buchona actúa como un mecanismo que guía un modo de vivir, su forma de moverse y motivarse para enfrentar la vida, ofreciendo una orientación más arraigada que las propias instituciones oficiales del Estado (como policía, la presidencia municipal, la iglesia, los programas sociales e incluso las escuelas).

Al entender al Estado como algo más que instituciones oficiales o formales, se incorpora la sociedad civil en su conjunto, incluidas las fiestas tradicionales de la comunidad, la familia y los espacios cotidianos donde se forma el sentido común. Gramsci (1999) lo denomina como “Estado ampliado”, encargado de orientar la vida social, ofrecer estabilidad emocional y producir recuerdos de lo que significa el buen vivir dentro de una comunidad. Estas grietas institucionales dejan vacíos que otros actores locales terminan ocupando. Así,

Villa Unión refleja un contexto donde el narcotráfico se percibe en actos de violencia y en la manera en que regula la vida cotidiana. Ante una presencia del Estado poco visible y un mercado laboral limitado, las y los jóvenes comienzan a ver a los grupos armados del narcotráfico como quienes realmente influyen en el orden en el día a día.

Comprender que el Estado funciona a través de canales informales y prácticas cotidianas ayuda a observar que el orden social de esta comunidad no depende solo de la policía o de la debilidad institucional. De hecho, se sostiene en la manera en que las personas se organizan todos los días. El narcotráfico y su autoridad, las decisiones tomadas en el seno de las familias, las formas en que las y los jóvenes buscan orientarse frente a la incertidumbre y la presencia difuminada del gobierno, conforman un mismo sistema que mantiene en marcha los mecanismos sociales de esta localidad. En este sistema, se mezclan factores económicos, tradiciones y necesidades arraigadas que, con el tiempo, articulan una aparente estabilidad en la forma de vivir y entender el entorno. Por eso, conviene analizar cómo se conectan estas relaciones, pues es ahí donde se construye un orden en esta comunidad que permite que ciertos estilos de vida, valores y aspiraciones tengan mayor peso que otros.

Este conjunto de relaciones, puede leerse desde Gramsci a partir de la noción del bloque histórico, que es entendida como una articulación entre las condiciones institucionales, las materiales, las prácticas culturales y las formas de sentido común que mantienen un determinado orden social (1999). En esta sindicatura, esta perspectiva ayuda a observar la manera en que la precariedad económica, la presencia institucional limitada, la influencia del narcotráfico y las expectativas de las y los jóvenes operan como fuerzas que se entrecruzan en la cotidianidad. En ese cruce, la cultura buchona adquiere una vía de reconocimiento, visibilidad y posicionamiento social para algunos y algunas jóvenes. Estas fuerzas, aunque provienen de ámbitos distintos, se relacionan entre sí: así como la autoridad del narcotráfico puede percibirse como válida en algunos espacios, las instituciones oficiales operan con límites claros, al tiempo que los códigos ligados al lujo, al respeto y a la visibilidad se vuelven referentes simbólicos. De este modo, el orden social se sostiene tanto a través de la coerción como por la capacidad que tienen estas prácticas para dar sentido a la experiencia de la vida diaria y normalizar formas específicas de habitar dicha sindicatura.

Aunque la presencia del narcotráfico y de la cultura buchona puede parecer dominante en esta población, este orden no se asimila de manera uniforme. Tal como lo señala Gramsci (1999), toda hegemonía convive con resistencias y un conjunto de tensiones que surgen de la vida diaria. En esta comunidad en específico, surgen prácticas, formas de pensar y decisiones que no todas las personas incluyen en este modelo de vida. Por ejemplo, hay jóvenes que eligen estudiar, trabajar y buscar una estabilidad económica, social y emocional sin involucrarse en el consumo de drogas ni en las prácticas delictivas, pero que sí se identifican y se representan con la cultura buchona. Con esto, algunos elementos de la cultura buchona funcionan más como motivación que como una invitación para entrar al narcotráfico.

De esta forma, la estética, que abarca desde la vestimenta, los tatuajes, los accesorios de joyería y las intervenciones médicas para estructurar facciones faciales y corporales, hasta la manera de caminar, de posar y de hablar, no se interpreta como un camino hacia lo ilícito, se lee como un recordatorio simbólico de esfuerzo, presencia y motivación. Estas prácticas no reemplazan al orden dominante, pero sí impulsan a reflexionar sobre otras formas de vivir en un territorio: como caminos que mezclan aspiraciones en preparación académica, trabajos formales y la búsqueda de respeto sin involucrarse en estas dinámicas delictivas. Reconocer estas interpretaciones permite analizar que la vida social en esta sindicatura no está totalmente determinada por la narrativa narcocultural, pues en ella se gestan tensiones, negociaciones y alternativas de vida construidas por la propia comunidad.

En su conjunto, este aporte de Gramsci (1999) permite comprender la configuración del orden social en Villa Unión como un fenómeno que se sostiene tanto por la violencia directa, como por la producción del sentido común, jerarquías morales y referentes de legitimidad que orientan la vida cotidiana. La hegemonía, tal como la plantea el autor, funciona como una forma de dirección que atraviesa prácticas, aspiraciones y modos de habitar un determinado contexto territorial conviviendo con tensiones, resistencias y trayectorias construidas desde la propia comunidad (Gramsci, 1999). No obstante, aunque esta perspectiva permite reflexionar cómo se disputa y organiza un estilo de vida social, deja abierto un panorama de análisis clave: la manera en que estas orientaciones se incorporan en los cuerpos, se aprenden en la experiencia y se expresan como disposiciones que se significan en los gustos, los gestos y las formas de “estar en el mundo”.

Aprender cómo estar en el mundo no es algo que se piense conscientemente ni que dependa de una sola regla escrita. Después de ubicar con Gramsci (1999) la manera en que el sentido común organiza lo deseable, lo posible y lo legítimo en la vida cotidiana, los planteamientos de Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1968) permiten entender la manera en que el orden social se interioriza y se aprende en la experiencia de las personas. Para los autores, la socialización primaria integra al individuo en lo social durante la niñez, mientras que la socialización secundaria lo incorpora a sectores nuevos ya aprendidos, mediante vocabularios, comprensiones tácitas y formas de comportamiento (Berger & Luckmann, 1968). Desde esta perspectiva, la manera de sentarse, de caminar, cuándo hablar o guardar silencio, asumir gustos musicales, de vestir o reconocer determinadas formas de respeto como propias, forman parte de aprendizajes que después aparecen como algo natural. Así, esta incorporación de la cotidianidad posibilita el enlace con la lectura de Pierre Bourdieu (1979), facilitando la observación de la manera en que los aprendizajes se vuelven cuerpo, posturas, gustos y mecanismos de distinción frente a las demás personas.

A partir de la propuesta de Bourdieu (1979), es fundamental entender que las prácticas estéticas y corporales, además de construir un sentido de pertenencia, establecen ciertos criterios de valoración social. Como lo plantea el autor, los estilos de vida y los gustos, operan como mecanismos que jerarquizan, organizan y clasifican a las personas dentro de un entorno específico (1979). No se trata simplemente de compartir códigos culturales, más bien, que estos generan diferencias simbólicas que brindan o quitan prestigio y reconocimiento a ciertas maneras de vivir (Bourdieu, 1979). Bajo esta lógica, la cultura buchona se puede entender como un filtro que permite identificar a personas que representan una imagen de seguridad y presencia, marcando una clara diferenciación con quienes reciben un menor reconocimiento.

Aplicando esta idea, el concepto de *habitus* permite comprender cómo ciertos modos de estar en el mundo se incorporan corporalmente y se reproducen sin necesidad de una enseñanza explícita (1979). En la observación cotidiana, los hombres que se identifican con la cultura buchona evidencian disposiciones corporales compartidas: una forma de caminar que proyecta seguridad, fuerza y respeto; una postura rígida al estar de pie que busca comunicar presencia; y una atención constante al propio cuerpo, al arreglo personal (que se manifiesta desde el corte de cabello hasta una barba cuidadosamente arreglada o completamente

rasurada), así como una pulcritud que funciona como parte de una presentación esmerada ante a los demás. De esta manera, los cuerpos se visten, se mueven y se muestran de una manera específica para decir “aquí estoy” y “véanme”.

Estas disposiciones, lejos de operar de forma aislada, adquieren significado en contextos de socialización donde interviene el ambiente, la música y la presencia de otros cuerpos, tanto afines como diferentes. Integrarse en este estilo de vida trasciende la mera vestimenta al exigir una coherencia entre apariencia, comportamiento y entorno compartido. Quienes no logran reflejar seguridad, éxito, valentía o cuidado personal tienden a quedar fuera de este reconocimiento colectivo. Incluso en el lenguaje coloquial se expresan estas disposiciones, a través de frases como “para que vean qué rollo pa’”, “aquí andamos” o “no se ocupa de muchos, sino los que estamos”, que refuerzan la idea de ser vistos y reconocidos por un grupo específico. Estas prácticas corporales no están necesariamente ligadas a trayectorias criminales: como se ha señalado, algunos jóvenes mantienen trayectorias académicas y laborales formales, sin involucrarse en el consumo de drogas o actividades del narcotráfico. Sin embargo, encarnan la cultura buchona como una forma legítima de representarse, sentir seguridad personal y construir un sentido de pertenencia en su entorno social.

En el caso de las mujeres que se identifican con la cultura buchona, estas disposiciones se manifiestan en una manera de caminar que proyecta seguridad y presencia, aun cuando el entorno físico no sea el adecuado para zapatillas altas o vestimenta ostentosa. En ellas, el cuerpo se convierte en un medio para resaltar a través de la ropa que se elige, la postura al sentarse y en la manera de expresarse al hablar. Expresiones como “aquí no se anda con pequeñeces una”, “aquí hay con queso para darle hasta donde llegue” o “yo no me creo, yo soy” conforman un modo de representación que reafirma valor, confianza y carácter. Estas expresiones comunican un discurso que acompaña y estructura una disposición corporal aprendida, que busca ser reconocida ante las y los demás.

Estas representaciones corporales que definen la cultura buchona se expresan tanto en hombres como en mujeres, aunque no de forma idéntica. En ambos casos, los cuerpos funcionan como un medio para proyectar seguridad, presencia y reconocimiento frente a los demás; sin embargo, las formas concretas de encarnar estas representaciones varían según el

género y las expectativas o aspiraciones sociales asociadas a cada uno. Mientras que en los hombres la seguridad suele manifestarse en una postura rígida, una forma de caminar firme y una ocupación visible con quienes los rodean, en las mujeres se expresa a través de una combinación entre vestimenta ostentosa, control del cuerpo y una presencia cuidada que busca destacar incluso en contextos donde dicha representación podría parecer innecesaria, como lo son lugares donde el piso no esté pavimentado o donde se está lejos de la zona habitada. En ambos casos, los cuerpos no se muestran de manera improvisada, aparecen como resultado de aprendizajes compartidos que guían su presentación y desempeño en el entorno social.

A pesar de estas diferencias, los y las jóvenes comparten un mismo horizonte de sentido: la necesidad de visibilidad, reconocimiento y valoración en un contexto marcado por la vulnerabilidad y los entornos violentos. Tanto hombres como mujeres jóvenes incorporan la cultura buchona como una forma de afirmación personal y colectiva, sin que esto implique necesariamente una vinculación con actividades del narcotráfico o prácticas ilícitas. Las trayectorias de jóvenes que estudian, trabajan y se mantienen al margen del narcotráfico, pero buscan tener visibilidad, muestran que estas representaciones corporales se distancian de una lógica criminal, en cambio, a una manera socialmente aprendida de construir respeto, pertenencia y autoestima. De este modo, el habitus buchón adopta expresiones diferenciadas según el género, pero mantiene una base común: la búsqueda de legitimidad en un entorno donde los cuerpos se convierten en un recurso central para la inserción social.

Las representaciones corporales y estéticas vinculadas a la cultura buchona adquieren valor social en la medida en que son reconocidas por otros y otras, lo que permite comprenderlas como una forma de capital simbólico (Bourdieu, 1979). En este espacio de socialización juvenil, los cuerpos que inspiran respeto abarcan tanto aquellos que destacan por su vestimenta, accesorios o postura, como aquellos que cargan con ciertas experiencias vividas que significan valentía y legitimidad. Haber experimentado ciertas vivencias de situaciones violentas, haber sido detenido, revisado o confrontado por grupos armados (experiencias narradas en clave de resistencia o de supervivencia) se transforman en relatos que refuerzan la imagen de fortaleza, expresada localmente en frases como “ya estamos correteados”. Estas vivencias no remiten a una aspiración directa a actividades ilícitas, adquieren valor como

marcas simbólicas que posicionan a la juventud como sujetos que “se saben mover” en contextos de riesgo, otorgándoles un estatus dentro de determinados círculos sociales.

Este valor simbólico se produce y circula en la vida cotidiana a través de múltiples escenarios de socialización, como fiestas, reuniones, marisquerías (restaurantes especializados en la elaboración y comercialización de alimentos de origen marino), espacios públicos y encuentros espontáneos en cualquier momento del día. El reconocimiento se activa mediante la coincidencia de códigos compartidos, como la música, la vestimenta, las formas de hablar, las miradas, los perfumes o la joyería, los automóviles o las motocicletas, que facilitan el diálogo, la empatía y la integración entre pares (condiciones sociales semejantes).

Quienes no participan de estos códigos tienden a pasar desapercibidos, quedando fuera de algunas conversaciones o invitaciones, y pudiendo percibirse a sí mismos como excluidos del reconocimiento social. Por ende, la cultura buchona funciona como un recurso simbólico que permite obtener validación, seguridad personal y una aspiración de “ser alguien en la vida” en un entorno donde otras formas de reconocimiento institucional resultan frágiles o insuficientes.

Dentro de este complejo entramado de relaciones sociales, en la juventud buchona se observan, se juzgan y se establecen mutuamente. En este escenario cotidiano, no todas las maneras de representarse, comunicarse o formas de actuar tienen el mismo peso: algunas generan respeto y captan la atención, mientras que otras son ignoradas o consideradas anormales. Estas dinámicas de ciertos estilos, estéticas y vivencias compartidas establecen jerarquías que, implícitamente, determinan quién es valorado, quién obtiene reconocimiento y quién se queda al margen de estas dinámicas. Para entender estas interacciones, se necesita ir más allá de las acciones individuales y centrarse en el entorno relacional donde estos significados se originan, se debaten y se legitiman.

Según Bourdieu (1979), estas dinámicas pueden analizarse mediante el concepto de campo, que se entiende como un ámbito social con cierta autonomía donde diversos participantes interactúan, compiten y se posicionan según lo que es valorado en ese espacio particular. Bajo esta perspectiva, cada campo posee reglas no explícitas, criterios de reconocimiento y tipos específicos de capital simbólico que orientan las acciones de quienes

forman parte de él. Asimismo, el autor sostiene que el campo no es una estructura ni un lugar fijo, se trata de una red de relaciones que evoluciona históricamente y que determina qué comportamientos, actitudes y trayectorias son consideradas legítimas o importantes en un contexto dado (Bourdieu, 1979).

En Villa Unión, este campo social se construye a través de las interacciones cotidianas que ocurren en diversos ámbitos: las calles, las festividades, los restaurantes (especialmente marisquerías), en las reuniones casuales y en las redes sociales. En estos entornos, jóvenes exhiben diferentes formas de representarse y vincularse, conscientes (aunque no siempre de forma explícita) de que son valorados por sus pares. Este reconocimiento no es automático, se obtiene al manifestar ciertos códigos compartidos, como una apariencia pulcra, una postura corporal confiada, una manera de hablar particular y la alusión a vivencias que son consideradas relevantes dentro del círculo social. De esta forma, el campo establece jerarquías simbólicas que diferencian a quienes se integran y son aceptados de aquellos y aquellas de quienes permanecen al margen de estas dinámicas, sin necesidad de aplicar castigos formales.

Así es como en este campo social, el habitus buchón encuentra su legitimación y cobra significado. Las representaciones corporales, las preferencias estéticas y los patrones de conducta, además de replicarse, son validados y fortalecidos a través de la interacción constante con otros cuerpos que comparten características similares. Adoptar una manera de caminar con seguridad, vestir de una manera particular, mantener una apariencia pulcra, relatar vivencias o utilizar un lenguaje común se transforma en un método efectivo para conseguir respeto y pertenencia, así como visibilidad. Mediante esta validación, el habitus dentro de la cultura buchona trasciende la percepción de ser una elección personal para considerarse como una forma normalizada y aceptada de vivir en un contexto local.

En la sindicatura de Villa Unión, ciertas formas de caminar, de vestir, de relatar vivencias o de mostrarse ante las demás personas adquieren valor dentro de las interacciones entre jóvenes. Estas prácticas pueden llegar a funcionar como códigos de reconocimiento que ayudan a marcar diferencias, cercanías y una posición social entre jóvenes. Desde Bourdieu (1979), estas disposiciones y gustos pueden leerse como modos de clasificación social, al

expresar formas compartidas de ocupar un lugar frente a otras personas y de ser valorados en un entorno específico.

El aporte de Bourdieu (1979), a través de los conceptos de habitus, capital simbólico y distinción, ayuda a entender la manera en que ciertas representaciones corporales, estéticas y formas de comportarse adquieren valor social entre las y los jóvenes. En este sentido, la cultura buchona puede interpretarse como una configuración socialmente aprendida que orienta la acción sin necesidad de alguna regla explícita, haciendo que ciertas prácticas se perciban como naturales y legítimas.

No obstante, aunque este enfoque es crucial para comprender la reproducción de estas representaciones y la lógica del reconocimiento social, presenta una limitación al intentar captar la naturaleza dinámica, emocional y cambiante de estas prácticas culturales. La propuesta de Bourdieu (1979) tiende a enfatizar la estabilidad de las representaciones y la reproducción del orden social, lo que, desde una perspectiva crítica, minimiza la forma en que jóvenes negocian, resignifican y movilizan estos estilos de vida en contextos marcados por la incertidumbre, la violencia y la transformación constante. Para entender cómo esta cultura buchona se hereda, se reproduce, se reconfigura, se adapta y se vive como una fuente de motivación y sentido, es necesario adoptar una perspectiva que permita pensar la cultura como un proceso activo y situado.

Este proceso activo y situado permite orientar este análisis hacia las razones por las que un estilo de vida sigue siendo atractivo aun cuando no garantiza una movilidad real, motiva a jóvenes a representarse de una manera específica y funciona como un motor afectivo, incluso cuando cierta juventud puede no tener dinero, pero de igual manera encarna esta estética. En este sentido, esta cultura buchona no debe interpretarse solamente como una respuesta estética o la consecuencia directa de las condiciones materiales, pues adquiere sentido como una forma para organizar la experiencia cotidiana en un contexto específico. Su fuerza se localiza menos en ofrecer soluciones estructurales o en asegurar una estabilidad económica, y más en la posibilidad de sostenerse emocionalmente, encontrar dirección en el presente y darle sentido a la vida diaria. Incluso cuando los recursos materiales son limitados, el estilo de vida sigue

operando como una fuente de energía simbólica que motiva a seguir adelante, a tener visibilidad y no ser excluido/da socialmente en un entorno caracterizado por la violencia.

Es precisamente este cambio de enfoque, el pasar de cuestionar el significado de la cultura a indagar el porqué de su importancia, lo que Lawrence Grossberg (2012) pone en el eje central de los estudios culturales, al plantear que la cultura deja de ser un mero reflejo mecánico de la realidad social e interviene activamente en la forma en que las personas experimentan el presente, construyen su propia experiencia y enfrentan contextos adversos. Desde esta perspectiva, las prácticas culturales actúan como articulaciones que concentran afectos, motivaciones y oportunidades, incluso cuando no hay garantías de progreso o transformación estructural (Grossberg, 2012). Es así que desde este encuadre, entender la cultura buchona como un proceso activo, situado y lleno de afectos permite trasladar el análisis del ámbito meramente teórico a la experiencia concreta de jóvenes en la sindicatura de Villa Unión. Más allá de cuestionar qué significa esta cultura, es crucial observar cómo se vive, materializa y orienta las prácticas diarias.

Desde esta mirada, este análisis se dirige hacia observaciones de escenas de la vida diaria, donde estas dinámicas culturales se hacen visibles en los cuerpos, las emociones y las interacciones. En lugar de buscar grandes acontecimientos, el objetivo es prestar atención a escenarios comunes, como lugares de consumo, de encuentro y de festejo, en donde se expresan formas de representarse para obtener visibilidad social, reconocimiento, afecto y respeto. En estos escenarios, la vivencia y representación de la cultura buchona permite observar cómo influye en las prácticas, genera emociones y organiza un estilo de vida.

En estos ambientes, la cultura buchona se manifiesta de una manera variable, mediante intensidades emocionales que se activan y se pausan en diferentes momentos. Durante la convivencia social en estos escenarios se observan risas esporádicas que se mezclan con expresiones de seriedad, miradas fijas y cejas fruncidas que expresan enojo, intimidación o desafío, incluso mientras realizan una acción rutinaria como comer, charlar o simplemente estar en reposo. Estas variaciones emocionales sostienen la atmósfera social y le dan tensión y presencia al manifestar un ambiente donde el ser visto o vista, buscar respeto y obtener

aceptación se vuelve central. En este sentido, la cultura acompaña a la interacción y organiza el modo en que se vive cada momento.

En esta misma línea, la música, especialmente los narcocorridos, intensifica estas vivencias al generar una respuesta corporal inmediata. Al escuchar este género musical, algunos cuerpos de los hombres adoptan una postura firme, expresando fortaleza, valentía y presencia. No se trata de una actuación consciente, más exactamente de una respuesta encarnada que simboliza un “aquí estoy” ante los y las demás. Al concluir una celebración o un evento de convivencia, esta energía no se difumina: los jóvenes se retiran caminando erguidos, con la mirada fija, la frente en alto y el cuerpo expandido (hombros hacia atrás), mostrando en el espacio público la intensidad vivida. En el caso de las mujeres, esta presencia se expresa mediante una estética que fusiona seguridad, distinción y respeto, sin importar si la vestimenta es llamativa o sencilla, manteniendo un patrón de postura erguido, con gestos que expresan valentía y fortaleza. Según la perspectiva de Grossberg (2012), estas prácticas ayudan a comprender por qué la cultura importa, al activar emociones y energías que sostienen la experiencia cotidiana en el presente, más allá de promesas futuras o transformaciones estructurales.

En este punto, este análisis se orienta a explorar cómo estas prácticas culturales se desarrollan y cobran sentido dentro de escenarios específicos que sustentan entornos violentos y de vulnerabilidad. Habiendo comprendido la cultura buchona como un proceso dinámico que moldea las emociones e interpretaciones de la vida diaria, es crucial ahora hacer un enfoque más específico en la articulación estructural de las condiciones de estas prácticas con la violencia y la vulnerabilidad social. Retomando la perspectiva de Grossberg (Grossberg, 2012), la cultura buchona resalta como una práctica dinámica, que es articulada por vivencias y emociones dentro de un contexto definido. Lejos de ser una representación estática o un reflejo mecánico de la vida social, se estaciona, se acelera y se transforma en relación con los límites, conflictos y posibilidades que marcan la experiencia cotidiana.

A partir de este marco, la cultura va más allá de la noción tradicional de significados compartidos para ser entendida como una fuerza activa que estructura la experiencia dentro de situaciones y lugares específicos. En la representación de las y los jóvenes en la cultura

buchona, las prácticas culturales surgen como formas situadas que responden a entornos específicos. Es decir, lo central no radica únicamente en aquello que representa, también en la manera en que estas representaciones se convierten en estilos de vida. Siguiendo a Grossberg (2012), la cultura funciona como una articulación que conecta condiciones estructurales con las vivencias inmediatas, generando orientaciones afectivas para posicionarse en el presente, resistiendo adversidades y encontrando sentido aun cuando las expectativas de movilidad o ascenso son débiles.

De esta manera, el estilo buchón trasciende de ser una estética o imitación de modelos dominantes, para comprenderse como una forma de anclaje de emociones que organiza energías, expectativas y modos de interacción con el mundo. Estas prácticas funcionan como mecanismos para procesar actos de resistencia, riesgo y tensión, que a la vez generan situaciones de intensidad y validación. En este sentido, la cultura no tiende a solucionar las limitaciones que afectan la vida diaria, pero sí funciona como un regulador de cómo estas condiciones son sentidas, enfrentadas y resignificadas, adquiriendo relevancia por su capacidad para articular afectos, presencia y sostener modos de vivir en escenarios distintos.

Para comprender cómo la cultura buchona opera en una o varias fuerzas activas, resulta necesario observar las formas en que sus significados o simbolismos se activan en situaciones específicas, así como la manera en que estas situaciones cambian las emociones, la forma en la que se ejerce la interacción y hasta el ambiente del lugar. En algunas ocasiones, la cultura puede omitir palabras, manifestándose perfectamente a través de silencios, miradas, los movimientos corporales y los cambios repentinos en la percepción del ambiente del entorno. A continuación se presenta un ejemplo situado que busca ilustrar cómo estas emociones intensas surgen y a la vez se comparten en lugares de socialización, música y donde la violencia latente se articula.

Durante una convivencia nocturna en una vivienda en la colonia Flor de Mayo, perteneciente a la sindicatura de Villa Unión, un grupo de jóvenes (hombres y mujeres de entre 19 y 25 años) se encontraba reunido conversando, escuchando música (narcocorridos) e ingiriendo lo que comúnmente se consume en esta localidad, cerveza. Al principio, el ambiente social se mantenía en tranquilidad: entre risas, bromas, charlas animadas y una

sensación de confianza en el lugar. Aunque en esta convivencia todos los y las presentes sabían que cada quien tenía vidas y oficios diferentes: por ejemplo, uno de los presentes trabajaba para la estructura del narcotráfico, el cual portaba un radio de frecuencia, otro joven era policía, una de las mujeres presentes trabajaba en una tienda departamental de la localidad, otra de ellas laboraba en una taquería y en una marisquería, el resto de jóvenes tenía trabajos en la construcción y en el campo agrícola. En esos momentos, la amistad y la convivencia se consideraban una de las prioridades y las diferencias no se mencionaban, creando un ambiente totalmente ameno.

Al transcurrir la noche, llegó un punto donde el ambiente cambió inmediatamente cuando el joven que era policía sacó un arma de fuego (pistola) y la colocó sobre la mesa donde se encontraban algunas latas de cerveza. Aunque en ese instante nadie habló nada al respecto, hubo un efecto claro y compartido: el ambiente se volvió denso. Las risas fueron disminuyendo, las conversaciones se volvieron más cortas y el juego de miradas se incrementó, comenzando a sostenerse por más tiempo. La presencia del arma de fuego en la mesa reconfiguró el entorno de convivencia sin necesidad de alteraciones verbales o amenazas. Se sabía lo que este objeto representaba simbólicamente y lo que implicaba en medio de esta atmósfera de la convivencia.

A partir de ese momento, la música comenzó a volverse protagonista. Se comenzaron a pedir canciones como complacencias: narcocorridos y corridos tumbados. Aunque el ambiente estaba en tensión, se activó una especie de motivación colectiva. Los cuerpos se enderezaron, adoptando una postura más firme y toda la atención se centró en la música y en algunas charlas. Esta tensión no rompió la convivencia, pero sí la cambió: el espacio ya no era ligero, debido a que estaba cargado de intensidad, presencia y vigilancia mutua. Esta situación ayuda a entender cómo en ciertos contextos donde se interactúa y socializa, la mezcla de música y los símbolos que habilitan la violencia no necesariamente se llevan al conflicto, orienta la organización de emociones y del ambiente social, moldeando las formas de hablar, mirar, moverse y permanecer juntos en un mismo espacio.

Desde Grossberg (2012), se ayuda a comprender que esta cultura buchona excede un conjunto de significados, pues su fuerza reside en la capacidad de organizar afectos y formas

de estar en el presente. Ya sea a través de la música, las corporalidades, los silencios, la estética y las emociones, esta cultura omite prometer un futuro diferente, brindando una forma de vivir con significados y reconocimiento. Sin embargo, aunque este enfoque explica por qué estas prácticas son relevantes, su enfoque deja una pregunta abierta sin responder: ¿cómo estas formas de representación cultural se relacionan con actitudes sociales más generales? Resulta pertinente observar qué impacto tienen en las y los jóvenes para que las tensiones en las que viven se transformen. Esta tensión se vuelve crucial para enriquecer el análisis y pasar hacia una reflexión aún más integradora.

Hasta este punto, se ha analizado que la cultura buchona es un fenómeno complejo y específico, pues está influenciado por su historia, el entorno material, lo simbólico y las dinámicas afectivas que genera. Sin embargo, este análisis no agota el fenómeno buchón, conduce a la necesidad de explorar más a fondo las ideas y discusiones académicas que se relacionan con la cultura buchona, sus prácticas, la construcción de identidades y sus representaciones en ámbitos juveniles. Esto permitirá dialogar críticamente y definir aún más cuáles son las contribuciones de estos estudios, permitiendo analizar a fondo la atmósfera cultural y abordar de una manera epistemológica las representaciones sociales, la cultura y la narcocultura, acercándose a enfoques que explican la interacción simbólica, el sentido de la acción y la internalización en las costumbres sociales. Incluyendo la formación y negociación de las masculinidades y las feminidades en entornos relacionados con el poder y la desigualdad, proporcionando herramientas de análisis que ayudan a comprender la configuración identitaria y de representación social juvenil.

CAPÍTULO III. MARCO TEÓRICO

3.1. Estado del conocimiento

En este apartado se realiza una búsqueda organizada de estudios que se han realizado sobre el fenómeno buchón, con el propósito de mostrar qué se ha dicho y desde qué perspectiva se ha abordado. Es decir, qué se ha estudiado sobre narcocultura, juventudes, violencia e identidades, tomando en cuenta enfoques y desafíos aún presentes. Con el fin de ofrecer mayor claridad, este análisis se divide en tres bloques con un orden que va desde lo general a lo particular. Se inicia con el primer bloque desde una mirada estructural, en la que se retoma el narcotráfico y la narcocultura en México. Con esto, se pretende observar este fenómeno como estructura delincuenciales y como un fenómeno social y cultural, considerando su vínculo con el Estado, la economía y la cultura. Permitiendo comprender cómo se ha construido la idea de la narcocultura en el ámbito social.

En el segundo bloque, se incorpora un acercamiento a las representaciones juveniles dentro de la cultura buchona, enfocándose en trabajos de juventudes, violencias y territorios, haciendo énfasis en jóvenes en contextos violentos, zonas rurales y periurbanas y que a su vez viven en precariedad, exclusión y falta de oportunidades. Mostrando cómo varios estudios leen a jóvenes como víctimas y como riesgo. Estos estudios revelan una doble visión de la juventud; como víctimas o como figuras que se asocian con el peligro.

Finalmente, el tercer bloque reúne estudios que se sitúan en el área de las identidades y los estilos de vida, dando margen de análisis a identidades juveniles, estética, religiosidad, consumo y música que orientan a una construcción simbólica del éxito, respeto y presencia. Sin embargo, es posible identificar algunas investigaciones en las que predomina la visión de la identidad como algo estático y reducido al consumo.

3.1.1 Narcotráfico y narcocultura en México

Hablar de narcotráfico en México es más que un flujo de drogas, de estructuras delincuenciales o respuestas de un Estado que ha desbordado las características para instalarse como una compleja estructura simbólica, en donde se reflejan significados, narrativas y representaciones que atraviesan a la sociedad. Asimismo, Luis Astorga (2004) propone que el

análisis del narcotraficante no debe quedarse como figura delictiva, se trata de comprender cómo ha sido estructurado discursivamente por el estado, los medios de comunicación y la cultura popular. En esta perspectiva, el narcotráfico se convierte en una narrativa en disputa: es decir, por un lado la visión del estado como un enemigo público y que amenaza la integridad de la sociedad; y por otro, los corridos, los relatos, las series televisivas y las prácticas culturales que lo resignifican como un ejemplo de éxito y poder.

Para ampliar el panorama del fenómeno, es necesario explicar por qué el narcotráfico dejó de ser solo delincuencia y pasó a ser parte del funcionamiento normalizado de los ámbitos económicos y políticos en México. Solís (2013) lo plantea desde la lógica del neoliberalismo en la que aparece una nueva forma de Estado a la que el autor llama “Estado narco”, donde el país manifiesta una apariencia neoliberal moderna y tecnocrática, pero por dentro existe una profunda inserción del crimen organizado en gobiernos, finanzas, negocios y hasta redes sociales.

Sin embargo, el Estado tiende a invisibilizar o no saber nombrar la violencia que se normaliza, por lo que excede más que un problema de inseguridad. Es aquí, donde Sayak Valencia (2010), argumenta que la violencia se ha integrado al capitalismo, para generar poder, reconocimiento, dinero y pertenencia social. Por lo que la autora lo ha denominado “capitalismo gore”, un término donde enfatiza la realidad para nombrar la sangre, los cuerpos mutilados y la muerte que forman parte de estos sistemas, superando la concepción clásica de un modelo basado solo en lo económico y lo social dentro de la propiedad de los medios de producción.

En esta misma idea estructural, es factible conocer la interacción en el ámbito intergubernamental, desde posiciones jerárquicas, hasta estrategias y conflictos partidistas. Trejo y Ley (2016) analizan este tipo de conflictos, evidenciando cómo el narcotráfico estimula la violencia en estructuras y mecanismos políticos. En su análisis revelan que las decisiones tomadas por partidos políticos estando en el poder, influyen directamente en las dinámicas de violencia en México. En complemento, Soria (2017) señala el impacto negativo de la inseguridad pública sobre la competitividad de las entidades federativas en México, afectando aspectos como la formación de capital y la atracción de talento humano. Estos estudios, en su conjunto, demuestran que la violencia que se relaciona con el narcotráfico en

México es un conjunto de redes estructurales y políticas, cuyas repercusiones impactan diversos aspectos de la sociedad, lo cual supera la definición tradicional de un problema criminal.

Esta escalada de violencia estructural encuentra una línea de articulación con las experiencias corporales y humanas. Desde esta mirada, Valenzuela Arce (2024) profundiza en las violencias sociales estructurales vinculadas a la precarización de la vida y su articulación con el Estado, introduciendo el concepto de “vidas amortajadas” para referirse a existencias despojadas del valor de la sociedad; vidas asesinadas, violentadas y desaparecidas. En este trabajo se destacan los “poderes sicarios” que actúan de manera violenta y que participan en la precarización y ejecución de estas (Valenzuela Arce, 2024). Además, el autor aborda el “juvenicidio”, entendido como el asesinato sistemático y persistente de jóvenes, como la expresión límite de la precarización social y simbólica que está directamente vinculada a las violencias producidas por los entramados del narcotráfico y el crimen organizado (Valenzuela Arce, 2024). Este enfoque es relevante para comprender cómo las estructuras de violencia se encarnan en los cuerpos sociales e individuales, para sentar las bases de un entendimiento desde la interacción y la representación.

Transitando hacia una esfera cultural, Nery Córdoba (2011) muestra cómo los nuevos roles de los traficantes de droga inciden en la sociedad, al mostrar la complicidad de instituciones públicas, organismos y el crimen organizado, así como la bonanza económica para ciertas familias y grupos sociales derivadas de estas actividades. Según el autor, la llamada narcocultura se construye a través de símbolos, historias y valores que validan la transgresión y el uso de poder, difundándose mediante la música, los medios de comunicación, las interacciones sociales y las costumbres de consumo (Córdoba, 2011).

Aportando una comprensión profunda a esta dimensión cultural del fenómeno, Valenzuela (2014) explora a fondo los mecanismos culturales específicos que dan origen y difunden el universo del narcotráfico en el ámbito social, analizando cómo los narcocorridos, más allá de simples canciones, funcionan como crónicas populares que narran aspectos claves como el poder, la muerte, el consumo y la violencia. El autor demuestra que estas expresiones musicales cuentan historias individuales y resulta fundamental para construir un imaginario

colectivo en donde el narcotráfico adquiere un significado social y una legitimidad simbólica (Valenzuela Arce, 2014).

Ampliando esta perspectiva musical y su inserción en la cotidianidad, Mondaca (2012) propone un entendimiento de la narcocultura que va más allá de una subcultura, concibiéndola como un proceso cultural transversal que genera significados, aspiraciones y estilos de vida, que se manifiestan en objetos, gestos, historias y cómo es utilizada en un espacio específico, especialmente en Culiacán, Sinaloa. Posteriormente, Mondaca profundiza en una dimensión fenomenológica y el universo simbólico, donde discute la presencia histórica de la narcocultura (2018). Este enfoque es fundamental para comprender cómo los significados de la narcocultura operan, se aprenden y se normalizan, consolidando un “narcomundo” con valores como la lealtad y la pertenencia que definen el “habitus” de los sujetos (Mondaca Cota, 2018).

En esta misma línea cultural, Becerra (2022) ofrece una visión amplia de una variedad de producción académica en torno a la narcocultura en México, analizando tanto las formas simbólicas, estéticas o en estilos de vida, como las dinámicas culturales nacidas del narcotráfico como una actividad transnacional y cómo se relacionan con las condiciones de la sociedad, al mostrar un panorama para entender una variedad de aproximaciones en la atmósfera de la narcocultura. Finalmente, Valdez Bátiz et al. (2023), exploran las vivencias, motivaciones y los riesgos que corre la juventud al adentrarse al narcotráfico en Culiacán, brindando un reflejo claro de cómo la violencia y la narcocultura permean en la vida de adolescentes.

3.1.2 Identidad y representaciones juveniles dentro de la cultura buchona

Después de analizar las cuestiones estructurales relevantes del narcotráfico y la narcocultura en México, este bloque aborda las experiencias de las y los jóvenes en la vida cotidiana, explorando cómo el fenómeno se encarna en su día a día y la construcción de sus identidades. Se prestará atención a la figura buchona como un símbolo de referencia, buscando comprender de qué manera la etapa de la niñez, la adolescencia y la juventud reciben estos imaginarios y cómo son interpretados y adaptados a su propia realidad. Por tanto surge una

pregunta: ¿se les observa más como víctimas de un entorno que se les excluye o como personas que se asocian al riesgo y a la violencia?

En esta misma sintonía, el trabajo de Alvarado (2017) es crucial para entender a fondo el entrecruce de la juventud, la narcocultura y la violencia, profundizando en jóvenes que se representan con la narcocultura, llamados buchones. Estos y estas jóvenes representan una moda o una imagen juvenil y, al mismo tiempo, una manifestación cultural arraigada en las ciudades de Sinaloa que se alza como una identidad a la que muchos aspiran, ofreciendo una promesa de respeto y de éxito en un contexto de escasez de empleo, inseguridad y marginación (Alvarado Vázquez, 2017).

En otra perspectiva, el estudio de Mendieta (2019) es revelador al analizar cómo la narcocultura se arraiga en la niñez y la adolescencia en Sinaloa, evidenciando condiciones como la pobreza, la normalización de la violencia y la impunidad, que facilitan la captación desde muy temprana edad. La autora además explica cómo esa “identidad narco” se replica en instituciones educativas, colonias y barrios (Mendieta Ramírez, 2019). Otros estudios, como los de Esparza y Burgos (2025) y los de Ruiz et al. (2021), confirman que la violencia en las escuelas está ligada a los imaginarios del narcotráfico que terminan moldeando a la juventud.

El punto de vista de Alvarado y Zaldívar (2021) es fundamental, permitiendo comprender cómo los jóvenes que crecen en lugares donde está la presencia del crimen organizado terminan construyendo proyectos de vida que contrastan con lo que la sociedad “normal” esperaría de ellos. Asimismo, según los autores, la figura del buchón que para la juventud se ha vuelto un ejemplo a seguir, es una evolución estética del “chero”¹¹, llevando esta estética a una expresión regional (Alvarado Vázquez & Zaldívar Colado, 2021). Por otra parte, el trabajo de Bonilla et al. (2020), sobre el surgimiento del buchón en Sinaloa, sugiere que esta figura no nace de la nada, se enraíza en una narrativa musical que celebra valores, como la lealtad y el respeto que son particulares del narcotráfico.

Puesto que los narcocorridos son pieza clave en la narrativa de la narcocultura, Larrosa (2020) explica el funcionamiento de las historias claves que solidifican la imagen heroica de

¹¹ Los autores caracterizan la figura del “chero” como una forma de vestir que se asocia a la estética regional en Sinaloa, la cual aparece como un antecedente de la figura del buchón (Alvarado Vázquez & Zaldívar Colado, 2021).

los narcos, al unir lo personal con lo delictivo. En esta misma línea, Córdoba (2011) señala que son relatos que explotan lo épico del mundo del crimen organizado, idealizando las hazañas de sus personajes y elogiando la violencia, difundidos intensivamente por la industria musical. Así, Apodaca y Fortanell (2023) analizan cómo la narcocultura en la feminidad buchona se ve en la música, en los videoclips y hasta en la forma de vestir, sirviendo como una manera de diferenciarse y de marcar estatus entre las jóvenes.

Así, la cultura buchona, no es exclusivamente de los hombres; la feminidad buchona ha surgido como una forma específica en que las mujeres se introducen en el mundo narcocultural. Peate (Peate, 2023) señala que esta identidad se construye mediante transformaciones corporales, muchas veces por medio de cirugías estéticas, portando marcas de lujo y mostrarse en redes sociales para sentirse, en la mayoría de las veces, más poderosas simbólicamente, a la vez que muestran una señal de vulnerabilidad. Asimismo, Loera y Zepeda (2023) analizan a la imagen de las buchonas como una representación a partir de la vestimenta y la modificación corporal, percibida con una estrecha relación familiar o sentimental con un narcotraficante. En esta línea, León (2019) analiza las relaciones de poder que generan las mujeres al identificarse con la narcocultura como parte de su performatividad, profundizando en la construcción de identidades corporales-genéricas y sus procesos de negociación.

Como cierre de este bloque, cabe señalar que la dimensión de la adolescencia y lo juvenil, Valencia et al. (2024), analizan la manera en que los narcocorridos, las redes sociales y las narcoseries influyen en la percepción que jóvenes puedan construir sobre el narcotráfico como una manera de salir adelante. Complementando esta idea, Cornelio y Cornelio (2024) estudian el reclutamiento de infancias y adolescencias por el narcotráfico, señalando la forma en que la música, la televisión y otros medios normalizan la violencia y presentan al crimen organizado como una ruta aspiracional para obtener éxito y una estabilidad económica. Otros estudios en jóvenes en el norte de México, como el de Almanza et al. (2025), subrayan la afectación de la salud mental por las problemáticas comunitarias en temas de narcotráfico y la inseguridad, reflejando el impacto psicosocial en jóvenes. Sin embargo, estos estudios dejan abiertos algunos análisis sobre las formas en que estos referentes son adaptados, interpretados y dotados de sentido en contextos locales específicos.

3.1.3 Estilos de vida y consumo en la narcocultura

Este apartado se direcciona hacia el entendimiento de cómo se forma la identidad de la juventud que se representa en la narcocultura. Se pretende observar desde dos ángulos; los estilos de vida y lo que consumen (no solamente cosas, sino símbolos) y cómo todo eso se convierte en parte de su cultura. La idea es centrar esta exploración en las y los jóvenes, sobre todo en los y las que viven en situaciones difíciles o de exclusión, encontrando una forma de sentirse parte de algo y buscar reconocimiento. Esto lo hacen a través de cosas muy simples, como la ropa que usan, la música que escuchan, su forma de hablar y cómo usan los espacios donde viven.

En esta lógica, la figura del buchón se vuelve un modelo a seguir que encarna motivaciones de ascender socialmente, adquiriendo estatus y poder simbólico. En este sentido, trabajos como el de Tello (2023), analizan cómo el estilo de vida consumido en la cotidianidad y la desigualdad que se vive, empujan hacia un consumo exagerado y lleno de lujos, al hacer que las influencias culturales se expandan por doquier y que esa tentación se convierta en una manera de mostrar dominio.

Retomando estas influencias culturales, pero ahora enfocadas en las redes sociales, como lo es TikTok, Instagram y YouTube, Villaplana y León (2022) realizan un trabajo donde analizan a la narcocultura como un motor que genera discursos y representaciones violentas dentro de las redes sociales, a partir de violencia explícita que se difunde y es evidente en ciertos territorios mexicanos, pero que a su vez genera identidades, que reproducen discursos machistas, consumistas e individualistas. Además, este trabajo, desarrolla ampliamente el concepto de "net-narcoculture", que analiza cómo el narcotráfico utiliza la web o las redes sociales para transmitir tendencias de consumo y narrativas culturales (Villaplana Ruiz & León Olvera, 2022).

Un punto clave en estos estilos de vida y de consumo son los cuerpos, que funcionan como lienzos llenos de significado. Desde una perspectiva masculina, estudios como el de Núñez (2018), muestran cómo la masculinidad buchona se representa a través de códigos de honor, ostentación y rudeza. El cuerpo se convierte en un capital simbólico que refleja poder;

en la ropa, las joyas, los tatuajes, la forma de hablar y la postura, funcionando como parte de una performance de masculinidad (Núñez González, 2018).

En este panorama Núñez y Núñez (2019) hacen una advertencia de que esta masculinidad se construye en una lucha constante contra la fragilidad emocional, la homosexualidad y la feminidad, lo que afianza un modelo hegemónico que no acepta ninguna desviación de la norma. En este sentido, Núñez y Espinoza (2016) van más allá al analizar con profundidad en cómo el narcotráfico usa el género y la sexualidad para construir y reproducir capital económico y simbólico. García Reyes (2022) analiza esta construcción de masculinidad, examinando las historias de los "hombres de verdad" en el narco mexicano y diferenciándolas de las masculinidades militarizadas.

La dimensión musical es crucial para entender cómo se construyen las identidades de los jóvenes en la narcocultura. Valenzuela (2014) explica que los narcocorridos son como un medio para contar historias, para dar voz a las vivencias y a las memorias de la gente, identificando texto y contexto en la producción de este género musical vinculado a la narcocultura. Siguiendo con una generación posterior al corrido tradicional, Ramírez (2012) analiza el "movimiento alterado" en México, una generación al corrido tradicional, señalando que su aparición se debe a la evolución de los narcocorridos mexicanos y a los procesos de tensión sociocultural del país, reafirmando que el movimiento alterado es la presencia de una cultura violenta en la música.

Tras el movimiento alterado, surge un nuevo fenómeno dentro de esta rama musical, los corridos tumbados. Se posiciona a Natanael Cano como el pionero de este movimiento tumbado con influencia del rap y del trap que ha captado la atención de una audiencia joven (Guevara, 2023). Se retoma nuevamente a Valenzuela (2023) en su análisis de este género musical, identificando una corriente emergente de narrativas musicales donde los jóvenes reinterpretan la violencia y la ostentación mediante una estética urbana y emocional. Este género musical representa la continuación del tradicional corrido mexicano e introduce nuevas sensibilidades masculinas, como la melancolía, el desarraigo y la afectividad expresada (Valenzuela Arce, 2023). Además, el autor contribuye con otro trabajo que analiza este fenómeno enfocándose en cómo las mujeres (morras) tumbadas redefinen su rol en el ámbito

musical del narcotráfico a través de estos corridos, representando una estética desafiante y emotiva (Valenzuela Arce, 2025).

Siguiendo en el ámbito musical, tras el movimiento alterado y los corridos tumbados, se aborda ahora el “disfrute” de este ámbito sonoro. Armenta (2016) hace un estudio etnográfico sobre el "disfrute" de los narcocorridos, en lo que provocan, ya sea una emoción o un estado de ánimo. Complementariamente, Murguía (2018), complementa este análisis, enfocando las implicaciones de los narcocorridos en la esfera social, política y cultural, así como su contribución a la glorificación de la violencia.

Más allá de los estudios de consumo y corporalidad, la narcocultura se materializa en objetos y espacios. Méndez (2012) analiza estos espacios y objetos con su concepto de anti-lugares, los cuales explica mediante la arquitectura del narco, lejos de crear sitios donde vivir bien, produce formas de habitar fragmentadas, espectaculares y defensivas, caracterizadas por una estética monumental y ostentosa.

Enfocando descripciones de objetos y colores que dan un significado dentro de esta narcoarquitectura, Corral (2017) analiza la transformación de los narcotraficantes en una forma de mecenazgo en la arquitectura y el diseño interior, los cuales generan inmuebles que podrían ser considerados representaciones de la cultura simbólica mexicana a través de la ostentación de riqueza; espacios limpios, ostentosos, decoración excéntrica y una variedad de colores y sus significados (negro: poder, muerte y elegancia; blanco: perfección y seguridad; dorado: riqueza; rojo: estimulante, energía, violencia y pasión; plata: codicia y frialdad). Además, la autora describe el uso de pieles y animales exóticos (cabezas de animales, tapetes de pieles, sillones tapizados con telas que reflejan la piel de animales), reflejando una compleja simbología de poder, riqueza y violencia (Corral Avitia, 2017).

En este sentido, es preciso retomar la religiosidad cuando se vincula con la narcocultura. Un ejemplo es la Santa Muerte, que ha captado la atención en el ámbito académico. Kingsbury y Chesnut (2020), en su trabajo describen a la Santa Muerte como una santa popular que encarna a la muerte en México, señalando que ha sido representada como una narcosanta. No obstante, enfatizan que sus seguidores provienen de todos los bandos

involucrados en la guerra contra el narcotráfico, incluyendo tanto a narcotraficantes como quienes los combaten (Kingsbury & Chesnut, 2020).

De una manera complementaria, Garcés (2019) realiza un trabajo etnográfico en el que trata de explicar el significado de la Santa Muerte para sus devotos en la vida diaria, mostrando las caracterizaciones de sus fieles y sus prejuicios que enfrentan. González et al. (2019) describen cómo el culto a la Santa Muerte satisface las necesidades de protección y provisión que el Estado y la Iglesia no pueden brindar a personas migrantes y otros grupos marginados.

Por su parte, De la Torre (2022), observa la creciente aceptación del culto a la Santa Muerte y su asociación con actividades ilícitas. En esta misma línea, Valenzuela y Valenzuela (2023) enriquecen esta perspectiva al analizar las místicas y religiosidades populares que se sincretizan en México, como lo es el culto a la figura de Jesús Malverde, conocido como el santo de los narcotraficantes, y la Santa Muerte, cuya presencia trasciende en los marcos de procesos socioculturales y de vulnerabilidad social.

Paralelamente, otras prácticas religiosas se incorporan, como la santería y su relación con la narcocultura. Trabajos como el de Papenfuss (2023), analizan la expansión transnacional de la santería en México. Asimismo, Soto y De los Ángeles (2023) concretan que en la narcocultura, el sincretismo es muy evidente, manifestándose en la fusión de las creencias que se representan en narrativas que mitifican al narcotraficante.

3.1.4 Aportaciones y desafíos en el estudio de la narcocultura

Como se ha señalado, el surgimiento de cualquier fenómeno sociocultural es el resultado de un complejo entramado de factores históricos, sociales y económicos. En este sentido, la narcocultura ha sido ampliamente abordada en los trabajos de investigación académica, enfocándose en sus estructuras, en la construcción de las identidades juveniles y en la difusión de estilos de vida. La literatura narcocultural ha permitido una comprensión sólida del narcotráfico como un fenómeno social que permea diversas atmósferas, estableciendo un "narcomundo" con sus propias lógicas de pertenencia y lealtades.

Se ha profundizado en cómo las juventudes, especialmente en contextos de vulnerabilidad, adoptan la figura buchona como referente de estatus y éxito, influenciadas por narrativas mediáticas como narcocorridos y series. En esta misma línea, la "feminidad buchona" como tema de estudio, ha revelado cómo el cuerpo se convierte en un lienzo de símbolos de poder, lujo y performatividad. Asimismo, se ha reconocido la importancia de las expresiones de religiosidad popular que mitifican la figura del narcotraficante y ofrecen una forma de protección en un entorno hostil. En conjunto, estos estudios han trascendido una visión simplista de la narcocultura, reconociéndola como un proceso cultural dinámico que genera significados y prácticas.

Sin embargo, para seguir profundizando en la complejidad de este fenómeno, es posible identificar algunas recomendaciones clave para penetrar aún más en la cultura buchona. Aunque la base conceptual existente es robusta, persiste una tendencia a homogeneizar la figura buchona, difuminando la diversidad de experiencias y significados que la componen. De las investigaciones relevantes que se han retomado, algunas rozan la superficie de la corporalidad, haciendo énfasis más en esta como un reflejo estético que como un espacio vivo de interacción, tendiendo a generalizar contextos y perdiendo la esencia de cómo la narcocultura se arraiga y transforma entornos específicos.

Para seguir profundizando en este fenómeno complejo, es esencial seguir una perspectiva que dé prioridad a una experiencia vivida en un contexto específico desde una posición situada. Esto implica adentrarse en el estudio de los cuerpos desde un enfoque fenomenológico, reconociendo que la juventud exhibe símbolos asociados a la narcocultura, pero sus cuerpos activamente sienten y reaccionan mediante conductas sutiles a un nivel micro-social. Además, es pertinente tomar en cuenta las paradojas de las y los jóvenes que sin encajar en estos estereotipos de consumo o estar involucrados en el narcotráfico, expresan anhelos que se alinean con las dinámicas del "narcomundo". El abordar estas complejidades, ayuda a comprender de una manera compasiva e integral a la narcocultura, apreciando la propia capacidad de adaptación y resistencia de la juventud en el espacio donde habita y se desenvuelve.

3.2. Enfoque teórico

3.2.1 Cultura, Identidad y Representaciones Sociales

En este apartado se busca analizar la cultura buchona como un entramado de sentidos que articulan prácticas culturales, identidades y representaciones sociales en jóvenes en contextos vulnerables y violentos en Villa Unión, localidad que se ha ido abordando anteriormente. Más que relacionar a la figura buchona con la moda, una desviación o una estética asociada al narcotráfico, se propone comprenderla como una figura cultural que organiza la manera de ver el mundo, de habitar un espacio y la relación que se tiene con las demás personas. Desde esta mirada, este desarrollo teórico da inicio a partir de la cultura como un enfoque de un proceso vivo que produce significados compartidos, donde los estilos de vida, los símbolos y las narrativas de la cotidianidad dan acceso a jóvenes a interpretar su realidad.

En este camino, la identidad se posiciona desde un proceso social que se construye y se reafirma en la interacción cotidiana a partir de las representaciones compartidas que orientan la autopercepción de las y los jóvenes y de las demás personas. En este sentido, la manera de representarse no son meras elecciones personales; más bien, se trata de prácticas culturales dotadas de significados mediante las cuales estos y estas jóvenes articulan un sentido de pertenencia y reconocimiento, estableciendo su distinción en el entramado social. Esto permite comprender a cada acción social como un acto simbólico que se arraiga en hábitos que se han internalizado, influyendo en la percepción que define los gustos y moldea aspiraciones, las cuales a menudo se dan por sentadas sin necesidad de expresarlas, sin que se requiera estar reflexionando o decidiendo activamente sobre ello en cada momento.

3.2.1.1 Diálogo

Desde una perspectiva de Clifford Geertz (2006), la cultura se presenta como un orden simbólico vivido, que trasciende la noción de una construcción abstracta de ideas, refiriendo a un entramado dinámico de significados que, lejos de ocupar un plano puramente teórico, cobra vida a través de las prácticas concretas del día a día. Para el autor, la cultura no es una fuerza ajena que decide mecánicamente la conducta, ni un conjunto de reglas impuestas; representa el resultado histórico de significados compartidos que las personas elaboran, reproducen y

transforman continuamente en la vida social (Geertz, 2006). Así, la cultura actúa como un marco simbólico, otorgándole claridad a las acciones y permitiendo que estas sean reconocidas, interpretadas y valoradas por todas las personas (Geertz, 2006).

Lo particular de esta propuesta no radica únicamente en dar por hecho que las prácticas poseen significado; consiste en sostener que el significado es el objetivo primordial de todo análisis (Geertz, 2006). Desde este panorama, para comprender una práctica cultural, es importante desentrañar los sentidos que la dotan de validación social y coherencia en un contexto específico. Por consiguiente, la acción social se interpreta priorizando aquello que comunica, la posición que ocupa en una complicada red de símbolos, valores y expectativas compartidas. De este modo, la cultura no antecede a una acción como una estructura rígida; se actualiza continuamente en ella, manifestándose en gestos, palabras, objetos, estilos y rituales cotidianos (Geertz, 2006).

Un ejemplo de estas manifestaciones se puede observar en el uso de expresiones simples en el día a día en esta localidad. Entre jóvenes, es común escuchar saludos como “qué onda” o “qué rollo”, sin embargo el decir en particular “¿todo bien?” no se limita a una pregunta que usualmente se utiliza para conocer el estado de ánimo o de salud de una persona. Esta frase funciona como una forma de saber si no ha ocurrido algo fuera de lo común en donde cada uno de ellos o ellas habita. En esta localidad, que está marcada por la presencia del narcotráfico, en especial por la circulación de convoyes de personas armadas que interactúan en espacios de uso común como tortillerías, tiendas de abarrotes, gasolineras, e incluso, marisquerías, estas presencias forman parte del paisaje cotidiano. Por lo que algunas expresiones se cargan de un significado distinto. Preguntar “¿todo bien?” implica, en este contexto, comprobar si no ha habido algún suceso riesgoso, hechos violentos hacia una persona o movimientos extraños en los alrededores. Así, una frase cotidiana condensa una lectura compartida del entorno que evidencia que los sentidos de las palabras se construyen socialmente y quedan claros exclusivamente al inscribirse en un texto específico, tal como lo señala Geertz (2006).

Esta perspectiva se abre, particularmente para el análisis de la cultura buchona. Permite interpretar sus diversas manifestaciones no como expresiones aisladas; las entiende como un conjunto de prácticas profundamente cargadas de sentido, las cuales adquieren coherencia solo

al inscribirse en un universo simbólico particular (Geertz, 2006). El fenómeno buchón, desde esta aproximación, puede comprenderse como un conjunto de signos socialmente reconocibles que transmiten éxito, respeto y pertenencia. Esto funciona como lenguajes culturales mediante los cuales, los y las jóvenes interpretan su entorno y se posicionan dentro de él. Así, lo que visten, la música que escuchan y cómo se expresan corporalmente no son significativos por sí mismos, adquiriendo valor por la densidad significativa y por la lectura social que propician en un contexto dado, una idea que encuentra apoyo en los planteamientos de Geertz (2006).

No obstante, a pesar de que la propuesta de Geertz facilita una comprensión a profundidad de cómo se producen los sentidos en las prácticas culturales, su alcance se concentra principalmente en lo interpretativo (2006). Su enfoque ilumina de una manera clara el “qué significa” la acción, pero deja sin resolver la cuestión de cómo esos significados se internalizan de una manera duradera en las personas, en cómo se estabilizan en formas de vida y en cómo se conectan con los procesos de identificación y pertenencia. Es precisamente aquí, donde se vuelve crucial articular su propuesta con una perspectiva que permita abordar la internalización de la cultura con la identidad social, ampliando así el marco analítico más allá de la interpretación pura, como lo concibe Geertz (2006).

Así, aunque el planteamiento de Geertz (2006) constituye una base para comprender la cultura buchona como un entramado de símbolos, es importante complementar su perspectiva con una que permita examinar la manera en que esos sentidos se convierten en referentes identitarios sólidos, asentándose en prácticas recurrentes y guiando la acción de jóvenes a lo largo del tiempo. Esta articulación es clave, porque permite ampliar la visión en el análisis de los significados y abre la puerta a un estudio del entrelazamiento intrínseco entre la cultura, la identidad y la acción social, haciendo posible así una comprensión más amplia de la compleja construcción social de las identidades.

Desde esta lectura, queda claro que los significados culturales no se quedan solamente en el ámbito de la interpretación simbólica, al adquirir una dimensión práctica y perdurable en la vida social. Los sentidos que estructuran las prácticas culturales tienden a consolidarse en formas recurrentes de actuar, de ver y valorar al mundo, configurando así, maneras estables de interactuar con él. Estas regularidades no se imponen de forma explícita ni se adoptan de manera totalmente consciente, más bien se van afirmando en la experiencia cotidiana, guiando

las acciones y definiendo lo que se considera pensable para cada persona. En este punto, se avanza a una aproximación que permite entender la interiorización de los significados culturales y la contribución a la formación de identidades sociales que se manifiestan y reproducen en la interacción diaria de los y las jóvenes.

En este sentido, la propuesta de Gilberto Giménez ofrece una visión conceptual más amplia de la cultura, concibiéndola como un sistema simbólico socialmente compartido, que históricamente se construye y se estructura, cumpliendo la función central en la producción de sentido en la vida social (2005). Desde esta perspectiva, la cultura no solamente puede entenderse como una colección de expresiones simbólicas o un conjunto de prácticas observables; representa una estructura organizada de significados, valores y códigos que son esenciales para comunicar y orientar la acción social en contextos específicos (Giménez Montiel, 2005). Para Giménez, la cultura constituye una dimensión constitutiva de lo social, que posee una autonomía relativa con respecto a otras esferas como la política o la economía, lo que significa que no puede reducirse a un reflejo de condiciones materiales. Los sistemas simbólicos culturales actúan como mediadores importantes que permiten a las personas interpretar su realidad, establecer criterios de valor y otorgar coherencia a las prácticas diarias (2005).

En esta idea que plantea Giménez (2005), los sistemas culturales no operan al margen de la práctica social; se reproducen y se transforman en el curso de la interacción cotidiana, se pone en evidencia que los significados culturales sólo adoptan actividad social cuando son puestos en uso. Desde esta lógica, los aportes de la interacción simbólica permiten explorar a profundidad la producción y perdurabilidad de los significados. Por un lado, George Herbert Mead (1934) establece la interacción como el ámbito donde se origina el significado, pues los individuos construyen sentido al anticipar las respuestas ajenas y al internalizar los símbolos compartidos socialmente. Esta perspectiva ayuda a comprender el modo en que los sistemas simbólicos culturales de los que habla Giménez (2005), se desarrollan y se integran progresivamente en los sujetos a través de procesos comunicativos que guían la acción dentro de marcos de sentidos comunes.

Por otro lado, Erving Goffman (1959) se enfoca en las situaciones de interacción cara a cara, donde los significados ya disponibles se activan y se regulan mediante normas implícitas

que organizan el ámbito social. Desde esta mirada, la interacción social también funciona como un mecanismo para sancionar y corregir los significados que contribuye a su estabilización y producción en contextos sociales específicos. Así, mientras Mead (1934) abre un panorama para entender el origen social del significado, Goffman (1959) aporta herramientas para analizar su reproducción situacional y su regulación práctica. Ambos enfoques que se articulan complementariamente con la propuesta de Giménez (2005) y, refuerzan la idea de que los sistemas simbólicos culturales se arraigan en la práctica social y la interacción en la cotidianidad, donde los significados se asimilan y perduran, estableciendo los cimientos para procesos más amplios de distinción y formación de las identidades.

Un ejemplo de ello se observa en esta sindicatura, donde resulta habitual que jóvenes, al escuchar narcocorridos se sientan identificados porque les resultan significativos por su letra. Esta identificación les lleva a cantarlos y para expresar la emoción que les embarga al hacerlo, arrojen con fuerza un bote de cerveza al suelo o quiebran una botella de vidrio en el piso, mostrando una conexión entre la identificación emocional con actos concretos para materializar sus emociones. De igual manera, durante fiestas que se realizan en espacios públicos, como canchas deportivas o calles, para lo que se solicita permiso a la autoridad correspondiente, es común que las y los jóvenes se suban a sus automóviles o camionetas para patinar o “quemar llanta”¹² frente a los y las asistentes, con la intención explícita de ser vistos y vistas.

Estas acciones, además, pueden funcionar como una forma de cortejar a mujeres u hombres presentes en el lugar. En estos escenarios, el acercamiento no inicia principalmente con palabras, más bien con una performance: acelerar, quemar llanta y maniobrar el carro, camioneta o motocicleta, dejar las puertas abiertas, subir el volumen de la música, bajarse del vehículo mirando hacia los lados para identificar quién observa. Esta puesta en escena permite atraer miradas, provocar risas, comentarios o gritos, y generar una primera forma de reconocimiento antes de iniciar una conversación. Después de la maniobra que realizan las personas, algunas de ellas se aproximan a otros grupos de personas que desean impresionar o con quienes quieren convivir, mientras reciben expresiones como “qué buena troca”, “qué

¹² El “quemar llanta” o “patinar” es una práctica vehicular que consiste en hacer girar o mantener el volante fijo, acelerando las ruedas motrices para activar el mecanismo de avance mientras el vehículo se mantiene en reposo, haciendo que la fricción del material del neumático con el suelo genere calor y humo.

buenos corridos traes” o “quién puede, puede”. Estas acciones también pueden ser leídas de una forma ambivalente: algunas personas las interpretan como prestigio, valentía, masculinidad, feminidad, riesgo o coqueteo; otras las nombran como fanfarronería, fantasía o falta de madurez.

Desde la perspectiva teórica de Mead (1934), estas prácticas observables ofrecen una clara oportunidad para observar cuando se moldea cualquier significado en la interacción misma. Esto se entiende cuando las y los jóvenes actúan anticipando lo que otras personas podrían pensar o hacer, orientando el comportamiento que busca ese reconocimiento que esperan recibir. En este caso, arrojar un bote de cerveza o “quemar llanta” no son acciones impulsivas. Son acciones cargadas de sentido que cobran comprensión dentro del entramado simbólico compartido (Giménez Montiel, 2005).

Por su parte, el enfoque de Goffman (1959) ofrece una mirada desde una escena de interacción, donde los significados culturales se exhiben, negocian y se regulan públicamente, definiendo qué prácticas son consideradas válidas y cuáles son sancionadas en ese contexto en específico. Así, estas mismas prácticas más que repetirse, ayudan a establecer y mantener ciertas formas de estilos de vida y costumbres que son propias de una cultura o un grupo social. Como acertadamente lo señala Giménez (2005), las prácticas culturales contribuyen a la reproducción de regularidades que permiten estabilizar los sentidos compartidos y su anclaje en la vida cotidiana, colocando las bases fundamentales para los procesos de distinción social y construcción identitaria.

La cultura, desde Giménez (2005), puede comprenderse como un sistema organizado de significados socialmente compartidos que ayudan a comprender el actuar de los sujetos en el mundo, comunicarse y establecer qué es lo que tiene sentido y qué no lo tiene dentro de un contexto social. En este sentido, la cultura tiene un marco amplio como referente, colectivo y estable que brinda marcos de significados disponibles para la acción y la comprensión de la realidad (2005). No obstante, la cultura aunque organiza los sentidos y orienta las prácticas, por sí sola pudiera limitarse a no responder la pregunta de quién eres. Es a partir de esta limitación donde Giménez (2007) profundiza en el concepto de identidad, al cual entiende como un proceso mediante el cual los sujetos se apropian de los significados culturales para

construir respuestas situadas sobre quiénes son, cómo se reconocen y son reconocidos por los y las demás en el entramado social.

Así, la identidad no construye una esencia fija ni una propiedad natural de los sujetos; construye un proceso social dinámico, situado históricamente y relacional que se construye desde la apropiación de significados culturales (Giménez, 2007). Por lo tanto, la identidad es configurada mediante la interacción con las demás las personas en contextos específicos, donde existe el autorreconocimiento y la obtención de reconocimiento desde otras personas a través de prácticas, representaciones compartidas y discursos (Giménez, 2007). En este sentido, la identidad no es producida desde el vacío ni desde un plano individual, al emerger de la relación entre marcos culturales colectivos y las trayectorias sociales particulares, tal como lo plantea Giménez (2007).

Lo que Giménez muestra es que el proceso de construcción de la identidad implica dos cosas a la vez, sentirse que se pertenece a un grupo, y al mismo tiempo, diferenciarse de otros: es decir, para identificarse se necesita adoptar ciertos símbolos que ayudan a crear un “nosotros” compartido, al mismo tiempo que se establecen fronteras simbólicas frente a quienes no forman parte de ese grupo (2007). Estas fronteras no se quedan en el ámbito discursivo, más bien se expresan en prácticas cotidianas, estilos de vida, maneras de relacionarse y formas de representarse que adquieren sentidos dentro del entramado cultural compartido, que orienta así la manera en cómo se percibe, se valora y se actúa en un entorno social (Giménez, 2007).

Asimismo, las identidades no son una opción a elegir libremente ni conscientemente, se construyen en condiciones contextuales estructuradas por relaciones sociales desiguales y por marcos culturales establecidos (Giménez, 2007). Esto sugiere que, las identidades poseen cierta estabilidad, pero no es algo fijo, su permanencia se basa en la repetición constante de prácticas y símbolos, que con el paso del tiempo tienden a percibirse como naturales por sí mismas (Giménez, 2007). Esto es fundamental para comprender la manera en que las identidades se consolidan en la experiencia cotidiana y llegan a mantenerse en el tiempo. De este modo, se expande la visión hacia analizar los procesos a través de los cuales los significados se interiorizan y guían las acciones en personas de forma perdurable, abriendo el terreno para examinar los mecanismos que hacen posible dicha estabilidad identitaria.

Para continuar desarrollando la propuesta de Giménez (Giménez, 2007), que explica la manera en que se construyen las identidades a través de la apropiación de significados compartidos y adquieren cierta estabilidad social, es esencial incorporar la noción del concepto de “habitus” como una herramienta complementaria para reforzar el planteamiento. Bourdieu (1979) desarrolla este concepto de “habitus” como un conjunto de disposiciones aprendidas que se incorporan de manera duradera en las prácticas cotidianas, las cuales orientan la acción sin necesidad de una forma de pensar constante. En la identidad, este concepto permite explicar cómo esta deja de ser solo una autoimagen o un discurso, pasando a interiorizarse en las formas de actuar, sentir y percibir el entorno. Desde ahí, se fortalece el enfoque de Giménez (Giménez, 2007) al ofrecer un argumento más puntual sobre los mecanismos con los cuales la identidad se vuelve operativa y persistente, permitiendo entenderla de manera fundamental como una manera aprendida de estar y actuar (Giménez, 2007).

Esta orientación de la identidad se puede ver en situaciones de interacción cotidiana en espacios públicos de la sindicatura bajo estudio. Es común que jóvenes se reúnan en áreas concurridas socialmente, ya sea para escuchar música, consumir bebidas alcohólicas o simplemente conversar, escenario donde a veces son abordados por grupos armados pertenecientes a la estructura del narcotráfico. Continuando con esto último, estas aproximaciones de grupos armados realizan revisiones corporales (estilo policial) y cuestionan directamente sobre referencias personales, como lugar de residencia u ocupación. Estos procesos ocurren en presencia de armas de fuego y se aplican tanto a hombres como a mujeres, aunque en la mayoría de los casos las mujeres son separadas del grupo mientras se realiza la interacción. Una vez que los grupos armados se retiran, siempre y cuando la situación no escale a un resultado mayor, como ha sucedido en otras ocasiones, los y las jóvenes continúan con la música, la conversación o la actividad que se estuviera haciendo, retomando el curso de la interacción como si fuera una interrupción momentánea.

Desde una forma de análisis, esta escena ayuda a comprender cómo la identidad opera como un principio de orientación de la acción más que como una respuesta inmediata frente a una situación de riesgo. La llegada de los grupos armados no redefine totalmente la dinámica de la reunión de jóvenes, ni desorganiza de manera duradera la práctica social. La interacción

se ajusta de manera momentánea y posteriormente se retoma en los mismos marcos de sentido social compartido. Estos comportamientos dejan ver que los y las jóvenes interpretan estas situaciones como un elemento propio dentro de un orden social, ajustando el comportamiento de manera sencilla sin la necesidad de una reflexión directa. La continuidad de las acciones señala que los significados que organizan la vida diaria ya están arraigados, funcionando como guías de comportamiento que confirman que la identidad se manifiesta en el plano del discurso y regula de manera concreta las prácticas sociales en un contexto específico.

El recorrido teórico que se ha realizado hasta aquí, permite comprender que la cultura buchona se configura como un sistema de sentidos socialmente compartidos que orientan la acción, la organiza y aporta a la construcción de las identidades. Desde Geertz (2006) se toma a la cultura como un sistema de significados compartidos que se estructuran mediante símbolos heredados, a través de los cuales las personas dan sentido a su experiencia de vida; con Giménez (2005) se explica a profundidad cómo estos significados se incorporan y se articulan en los procesos identitarios, reforzando el planteamiento con el interaccionismo simbólico y el “habitus” para dar solidez a la explicación sobre cómo se forma, se mantiene y se vive. Sin embargo, para comprender en un marco más amplio un escenario donde la sociedad vuelve comprensible, natural y compartido un fenómeno, como lo es la cultura buchona, es adecuado incorporar la perspectiva de las representaciones sociales de Serge Moscovici (2008), la cual ofrece una vía para analizar la estabilidad de los significados en el sentido común y la orientación de la interpretación de la realidad. Esto permitirá adentrarse en el modo en que la figura buchona se representa, se reproduce y se normaliza.

Según Moscovici (2008), las representaciones sociales se entienden como formas de conocimiento socialmente elaboradas y compartidas, que permiten a los grupos interpretar la realidad, comunicarse entre sí y orientar sus prácticas en la cotidianidad. Para Moscovici, estas representaciones sociales no son simples opiniones ni tampoco reflejos neutrales de la realidad, son construcciones colectivas que surgen de la interacción social y que se estabilizan mediante la comunicación, permitiendo clasificar, nombrar y otorgar significados a personas, prácticas y acontecimientos, lo cual establece referencias compartidas que orientan la percepción y conducta de las personas. En este sentido, las representaciones sociales desempeñan una función similar a la que Giménez (2005; 2007) atribuye a la cultura y a la

identidad: organizan en el ámbito social y hacen posible la acción, pero lo hacen desde un nivel de los significados que circulan y se legitiman en colectividad.

Un elemento eje en lo que propone Moscovici, es que las representaciones sociales se despliegan ligadas a la práctica, se actualizan y se consolidan en la vida diaria, y que al ser compartidas en colectividad, funcionan como guías sobrentendidas que indican la interpretación de una situación; la manera en que se actúa frente a ella y cómo se evalúan estas conductas, tanto propias como ajenas (2008). Así, las representaciones sociales más de explicar cómo se piensa el entorno, determinan cómo se vive y se actúa en él, lo que refuerza su carácter práctico y socialmente situado (Moscovici, 2008).

Desde esta mirada, es fundamental analizar ciertas figuras y estilos de vida, como lo es la figura buchona, desde las representaciones sociales. Estas producciones se vuelven intangibles, normalizadas y socialmente reconocibles dentro de un contexto específico (Moscovici, 2008). Estas representaciones evitan limitarse a describir a actores sociales, pues ayudan activamente a su producción simbólica, definiendo qué se espera de ellas y ellos, cómo deben comportarse y qué significados asocian a sus acciones (Moscovici, 2008). De tal manera, las representaciones sociales se articulan con la cultura y la identidad, proporcionando marcos compartidos que hacen posible la identificación y la diferenciación social.

En esta perspectiva, Moscovici ayuda a situar las representaciones sociales como una forma de reconocimiento que se vincula con la elaboración de comportamientos y la comunicación entre los individuos (Moscovici, 2008). A partir de ello, Denise Jodelet permite observar la dimensión procesual de las representaciones sociales, al comprenderlas como formas de conocimiento de sentido común, elaboradas socialmente y compartidas, que intervienen en la manera en que las personas comunican, interpretan y actúan en la cotidianidad (1997). A partir de esta lectura, el anclaje y la objetivación pueden entenderse como los procesos que permiten explicar la manera en que aquello que al inicio aparece como nuevo o extraño se incorpora paulatinamente en la vida social por medio de categorías previas e imágenes reconocibles (Jodelet, 1997).

Desde la lectura de Jodelet, el anclaje se refiere a un proceso mediante el cual las personas o grupos sociales clasifican e interpretan lo desconocido a partir de categorías ya

existentes y, a través de este proceso, se vinculan los nuevos fenómenos con marcos de sentido previamente disponibles, relacionados con experiencias, valores, normas y saberes compartidos (1997). De esta manera, el anclaje permite ordenar aquello que puede resultar incierto, al ser situado dentro de referentes familiares que ayudan a su entendimiento y circulación en el sentido común (Jodelet, 1997). La objetivación, por su parte, alude a un proceso mediante el cual los significados abstractos adquieren forma en imágenes y prácticas reconocibles, por lo que ciertas ideas se simplifican y se materializan en símbolos, metáforas o escenas que ayudan a su comprensión y transmisión social, permitiendo que estas representaciones puedan adquirir una apariencia evidente y natural, hasta mostrarse como reconocible en la vida diaria (Jodelet, 1997).

En conjunto, el proceso de anclaje y objetivación se puede observar en escenas cotidianas dentro de espacios públicos en dicha sindicatura. Un ejemplo ocurre en los estacionamientos de comercios locales. En estos espacios es común que las y los jóvenes que transitan en automóviles o camionetas, realicen una serie de acciones que configuran un ritual socialmente reconocible. Desde el momento en que salen del establecimiento, los y las jóvenes se desplazan hacia su vehículo de una manera pausada, con un caminar que parece ser orientado a la observación por quienes se encuentran en el entorno. Esta acción o gesto, genera mayor énfasis cuando se trata de un automóvil nuevo, aunque de igual manera, ocurre lo mismo cuando el vehículo no lo es, lo cual mantiene la lógica de la exhibición.

Una vez que suben a su automóvil, esta acción se completa con un acelerón o con un “quemar llanta” antes de abandonar el sitio, saliendo a alta velocidad de él. Estas prácticas resultan visibles para quienes transitan por el lugar: las personas que caminan o que conducen en el lugar tienen conocimiento de estos comportamientos y se ajustan a su desplazamiento, al estar conscientes del riesgo que implican estas acciones. Esta escena, más que una excepción, forma parte del paisaje cotidiano y se reconoce como una práctica habitual en este contexto local.

En este ejemplo, desde las representaciones sociales, se permite observar cómo ciertos significados asociados al automóvil, como el éxito y el reconocimiento social, se anclan en categorías culturales ya existentes y se objetivan en las acciones visibles, encarnadas y recurrentes. El automóvil deja de ser solo un medio de transporte para pasar a ser un símbolo

cargado de sentido, su exhibición se materializa en una representación compartida sobre la posición social y el estatus. A través de estas escenificaciones sociales, la representación se vuelve evidente, normalizándose y orientando tanto la conducta de quienes ejercen la acción, como la de quienes la reconocen al consolidarse como parte del sentido común que organiza la vida cotidiana.

Como una síntesis desde la perspectiva de las representaciones sociales, estas permiten comprender cómo la figura buchona se fortalece como un referente compartido socialmente que orienta la interpretación de la acción y la realidad cotidiana, que a través de los procesos de anclaje y objetivación, los significados asociados al reconocimiento, al estatus y a la visibilidad se asientan en el sentido común y adquieren formas concretas e identificables en objetos, prácticas y escenas frecuentes. Siguiendo a Moscovici, estas representaciones no se mantienen en el plano abstracto en términos del pensamiento; se encarnan en lo cotidiano, organizan tanto la percepción como la conducta de los sujetos, aportando a la naturalización de ciertas formas de ser y de actuar en escenarios concretos (Moscovici, 2008).

En este sentido, los significados que rodean a la figura buchona, más que ayudar a comprender las ideas compartidas en torno al éxito, la pertenencia y el respeto, al mismo tiempo establecen cómo actuar, cómo presentarse y cómo interactuar con los demás. Desde ahí, las representaciones sociales pueden operar como marcos compartidos que establecen la manera en que las personas viven su cultura y su identidad, lo que hace necesario dar seguimiento a cómo operan estos significados de manera distinta a partir de la perspectiva de género.

Dentro de este esquema, la cultura buchona plantea la necesidad de comprender la manera en que dichos significados son expresados de un modo diferenciado en las masculinidades y feminidades. Las prácticas que fueron ejemplos de exhibición en el ámbito público, la demostración de poder, el uso del riesgo y las formas de interacción afectiva, asumen sentidos diferentes según el género, al situar expectativas sociales que definen cuáles conductas son toleradas, valoradas o sancionadas para los hombres y las mujeres. En este sentido, las masculinidades se configuran respecto a ideales de dominio, visibilidad pública y fortaleza, en cambio, las feminidades se articulan desde una posición marcada por la perspectiva social, modalidades concretas de validación y regulación de los cuerpos. Mirar con

detenimiento estas dimensiones, permite comprender la manera en que la cultura buchona produce identidades generales y, a su vez, tensiona de forma específica las relaciones de género que son atravesadas por la desigualdad y la violencia.

3.2.2 Masculinidades en la cultura buchona

Para abordar las masculinidades, se opta por Raewyn Connell (2015) para entender que las masculinidades deben entenderse como configuraciones sociales que se producen, se disputan y se reproducen en contextos históricos específicos, y no como rasgos individuales, ni tampoco como expresiones naturales asociadas al sexo. Desde ahí, el ser hombre alude a formas socialmente construidas de prácticas que organizan relaciones entre los hombres, así como entre hombres y mujeres (Connell, 2015). Estas configuraciones masculinas siempre se presentan en plural y se definen de manera relacional; en términos más precisos, adquieren sentido solamente en contraste con otras masculinidades y con las feminidades dentro de un entramado social que es marcado por el poder, la jerarquía y la desigualdad (Connell, 2015).

Según Connell (2015), las masculinidades se organizan en un orden jerárquico que dan estructura a las relaciones de poder entre los propios hombres y, entre hombres y mujeres. La autora establece que este orden es históricamente situado y socialmente producido y se expresa por medio de una distribución desigual de prestigio, autoridad y legitimidad entre diferentes formas de masculinidades. A partir de ello, se identifica al menos tres posiciones centrales: la masculinidad hegemónica, las masculinidades subordinadas y las masculinidades cómplices, las cuales coexisten y se definen de manera relacional dentro de un mismo contexto social (Connell, 2015).

La posición dominante en esta jerarquía la tiene la masculinidad hegemónica, la cual se aparta de ser solo la masculinidad más común, siendo aquella que permite legitimar simbólicamente la dominación masculina y presentarse como un modelo culturalmente valorado de ser hombre (Connell, 2015). Estas formas de masculinidad se asocian comúnmente a ideales de autoridad, autosuficiencia, control, fortaleza y capacidad de ejercer poder, lo cual funciona como un referente normativo bajo el cual se miden y jerarquizan las otras masculinidades, cuya persistencia no solamente depende en parte de la coerción directa,

pero se sostiene principalmente de su aceptación social como una forma natural que se reproduce socialmente en la vida cotidiana y en las instituciones (Connell, 2015).

En cambio, las masculinidades subordinadas son aquellas que se sitúan en posiciones de menor valor, al no ajustarse a los ideales de dominación de la masculinidad hegemónica (Connell, 2015). Estas masculinidades tienden a asociarse con la debilidad, la desviación, la deslegitimación; su subordinación puede presentarse tanto en prácticas simbólicas (desprecio o burlas), así como en formas más directas de exclusión social que, de alguna manera, esta subordinación es constitutiva de un orden jerárquico de las masculinidades, pues la existencia de las masculinidades subordinadas consolida por contraste el lugar que ocupa con primacía la masculinidad hegemónica (Connell, 2015).

Entre estas dos posiciones jerárquicas de masculinidades, se encuentran las masculinidades cómplices, las cuales no encarnan completamente los ideales de la masculinidad hegemónica, pero se benefician indirectamente de su existencia (Connell, 2015). Los hombres que aquí se posicionan no ejercen solamente una dominación directa ni cumplen precisamente con los atributos hegemónicos, pero participan en el orden de género al reproducir valores y silencios que mantienen la jerarquía masculina, permitiendo entender cómo un amplio segmento de hombres aporta a la estabilidad del orden de género sin tener que ocupar posiciones de poder explícitas, lo que amplía el alcance social de la masculinidad hegemónica (Connell, 2015).

A partir de lo que plantea Connell (Connell, 2015), es posible comprender que las masculinidades operan más allá de ser esquemas abstractos de clasificación, funcionando como principios prácticos que guían la acción, regulando y organizando la vida cotidiana de los sujetos. Las formas de comportamiento, los modos de representarse y las expectativas compartidas que configuran las relaciones sociales en contextos específicos son la respuesta de un orden jerárquico de las masculinidades que se manifiesta y reproduce en prácticas concretas (Connell, 2015). Así, la autora no se limita a describir una tipología, al ofrecer un marco analítico que permite leer empíricamente la manera en que las posiciones de hegemonía, subordinación y complicidad se encarnan en situaciones de interacción en el día a día, donde los hombres negocian autoridad, pertenencia y reconocimiento, orientando a la observación de cómo estas configuraciones se actualizan en escenarios cotidianos, al revelar

los mecanismos por los cuales el orden de género se sostiene y se ajusta en contextos sociales concretos (Connell, 2015).

Cuando Clifford Geertz (2006) realiza la descripción densa en una pelea de gallos en Bali, evita quedarse en contar qué pasa en dicho evento y trasciende en leer la pelea como si fuera un texto social, interpretándola para mostrar lo que dice esa práctica sobre la sociedad balinesa. Siguiendo una lógica similar, en esta sindicatura se realizan peleas de gallos (palenques), ya sea bajo las normas legales (permisos emitidos por el Estado) o de una manera clandestina, donde cobran relevancia las apuestas, los retos entre hombres para medir su hombría y adjunto a eso, la presencia del narcotráfico. Este panorama da apertura para analizar lo que plantea Connell desde la perspectiva de las masculinidades y su organización jerárquica en la cultura buchona (2015).

Los palenques que se realizan en esta sindicatura se configuran como un espacio social donde predomina lo masculino, donde se articulan prácticas de riesgo, reconocimiento y competencia. Aunque no todas las personas que asisten están vinculadas al narcotráfico, es común que en la mayoría de estos eventos los presentes tengan algún tipo de relación, ya sea vinculación directa o por cercanía social. Asimismo, estas dinámicas que surgen en este tipo de eventos, no se organizan únicamente por esta presencia, también a través de rituales compartidos que estructuran jerarquías entre los hombres que participan.

En este tipo de eventos, las apuestas construyen uno de los ejes centrales, las cuales se realizan de dos formas: en lo formal que se organiza mediante corredores que operan dentro del sistema del evento (redondel o área donde se realiza la pelea de gallos), quienes cobran un porcentaje por cada apuesta que se efectúa y, de manera informal donde las personas se retan directamente entre sí sin intermediación de los organizadores. En ambos casos, la práctica de la apuesta sobrepasa lo que se considera una transacción económica, constituyendo un acto visible ante el público que implica exposición, afirmación y desafío frente a las demás personas. Esta apuesta es una manera de reto, al realizarse con una interacción directa y de percepción audible, poniendo en palabras cantidades y colores “dos mil al verde” o “quinientos al rojo”, por lo que el ruedo se divide simbólicamente y a su vez, estructurando una confrontación.

Este desafío aparte de dirigirse al oponente directamente, toma en cuenta también a los hombres que los rodean, que observan, reaccionan y evalúan ante la demostración de firmeza y disposición. En este escenario, quienes realizan estas expresiones suelen ser jóvenes cuya forma de vestir se representa con símbolos que se vinculan con la narcocultura, como marcas exclusivas, logos distintivos al narco¹³ y, que en algunas ocasiones, mantienen cercanía con estas personas que pertenecen a actividades que se relaciona con el narcotráfico, aunque no necesariamente formen parte de este.

El ruedo donde tiene lugar la pelea de gallos se organiza de una forma jerárquica. Al frente de esta arena de combate, se encuentran los dueños de los gallos y quienes lo acompañan, los cuales son los que realizan las apuestas de compromiso que comúnmente son sumas elevadas. Asimismo, estos acompañantes invierten en la apuesta grande y demuestran lealtad al apostar a favor del gallo propio o en contra del rival. La pelea se prepara a la vista de todo público: empezando con el amarrado de navajas con estrategias distintas y después son llevados al área de pesado, realizando maniobras de exhibición de pelea con otro gallo denominado “la mona”, lo cual funciona como un señuelo para que se despierte el gallo que va a pelear y al mismo tiempo aumente su agresividad. Estas prácticas de exhibición se realizan sin mediación de organizadores, sobre todo en los palenques clandestinos que tienen lugar en patios, casas y terrenos baldíos, donde rara vez existen figuras como jueces de arena o corredores establecidos, sosteniéndose el evento mediante acuerdos tácticos entre personas.

En la mayor parte de la realización de estos eventos, existe la presencia de grupos armados por parte de la estructura del narcotráfico, los cuales cumplen funciones de control y orden del evento. Estos grupos armados están dispersos en torno a la arena de combate, lo cual a la vez los hace espectadores de dicha contienda. Entre narcocorridos y música de banda, las personas presentes inician lanzando apuestas en voz alta, tanto con corredores o corredoras como entre los mismos asistentes poco antes de comenzar la pelea.

Al dar inicio la pelea, entre gritos, consignas y algunas retadas económicas esporádicas, las personas ven con detenimiento el proceso de enfrentamiento. Mientras esto ocurre, voces de personas se escuchan al decir “ya matamos”, “el rojo está muerto” o

¹³ Los logos distintivos que se observan en este tipo de eventos son gorras con grabados de números y figuras como tréboles y animales como gallos y caballos.

mencionan el nombre del soltador y agregando “ya estás perdido”. Este mecanismo de combate está regulado por un tiempo estimado dependiendo del acuerdo de los organizadores, por lo que establecen comúnmente de 12 a 15 minutos por pelea, donde el tiempo empieza a correr en el momento en que el soltador pone su gallo en el piso para el combate. Para el momento crucial de decisión por el juez de arena o por la persona que funge esa función (clandestinamente), existe un área en el centro del ruedo que está marcada con dos rayas paralelas separadas por un metro de distancia (rayas de soltadores).

La duración de la pelea es organizada mediante lapsos de 15 segundos, lo cual esta cifra es usada para contar el tiempo de combate y después se pasa al área de rayas de soltadores, donde las personas encargadas de cada gallo lo sientan en la raya durante 15 segundos, hasta que el gallo cruce la línea para pelear o al terminar el tiempo, se toman los gallos de nuevo 15 segundos y se vuelven a poner. En este proceso, los soltadores arrancan plumas de la cabeza del animal y succionan la sangre de la boca (en caso de que el gallo esté cortado o agonizando), escupiéndola en la arena, con la intención de que siga con vida para seguir peleando. En esta puesta en la raya o línea, el gallo que toque el piso con su pico por su resultado de muerte, se declara perdedor. El otro mecanismo o escenario dentro de este mismo proceso, están los casos en que los gallos en el lapso de 15 segundos de combate, alguno de estos es abatido con sus navajas y muere en cuestión de segundos.

Durante esta batalla sangrienta, las personas sonrín, expresan enojo y otras gritan de alegría por haber ganado. Así se finaliza una de tantas peleas que se realizan en un palenque. Posterior a que se da por terminado este evento, la salida del lugar suele ser rápida y dispersa. Existe la conciencia compartida del riesgo fuera de dicho lugar, donde el conflicto o rivalidad puede derivar en situaciones violentas.

A partir de este escenario que se describe, las peleas de gallos en esta comunidad pueden comprenderse como un espacio favorecido para observar la validación, disputa y producción de las masculinidades. Lejos de tratarse de un evento o de una práctica tradicional, el palenque igualmente funciona como una escena donde se pone en juego una variedad de formas particulares de ser hombre que se estructuran por relaciones de poder, jerarquía y reconocimiento entre varones. A partir de ello, estas dinámicas que se hacen visibles: las apuestas en público, los retos, la exhibición del riesgo, la lealtad entre pares y la normalización

de la violencia, ayudan a comprender la manera en que las masculinidades se organizan de manera estructural, tal como lo plantea Connell (2015).

Desde este punto, estos combates más que concentrar prácticas masculinas, ordenan de igual modo posiciones diferenciadas entre quienes participan, trabajan y acompañan el evento. Aunque el palenque es organizado principalmente por códigos masculinos de competencia, las mujeres no quedan fuera ni se posicionan siempre en un lugar pasivo, porque su presencia puede observarse en labores de atención, cobro de boletos, circulación de apuestas, cajeras en venta de cerveza, meseras y corredoras¹⁴, lo que refleja su participación en la organización del evento. Sin embargo, estas posiciones, suelen ubicarse en lugares diferentes respecto al mayor prestigio masculino, como lo es el reto público, la posesión del gallo, las apuestas o la demostración abierta de autoridad. De esta manera, el evento del palenque permite estudiar la cultura buchona desde la perspectiva de las masculinidades, que se entiende como las configuraciones de prácticas estructuradas por relaciones de género (Connell, 2015), y al mismo tiempo abre la necesidad de observar la manera en que las mujeres se incorporan de manera diferenciada dentro de este orden.

De acuerdo con la propuesta de Connell (2015), estas masculinidades se estructuran en un sistema de jerarquía que organiza las relaciones entre propios hombres y, así como en posición frente a las mujeres. En el contexto de esta contienda, la jerarquía se manifiesta de manera visible en una distribución no homogénea del protagonismo, la voz, el riesgo y la capacidad de hacerse respetar. Es decir, no todas las personas presentes participan de la misma manera ni ocupan el mismo lugar simbólico dentro del espacio, existiendo posiciones claramente diferenciadas que marcan ciertos grados distintos de legitimidad masculina.

En este panorama, la masculinidad hegemónica evita definirse sólo por posesión de recursos materiales o por la vinculación directa con el narcotráfico, al fundamentarse en la capacidad de mostrar control, disposición al riesgo y firmeza frente a los demás. Los hombres que efectúan las apuestas, que retan o “pican la cresta” de manera pública y que mantienen ese reto sin titubeos, encarnan un modelo de masculinidad que se perfila como deseable o

¹⁴ En este contexto, el término corredora o corredor es entendido como la persona intermediaria de apuestas que se encarga de cantar y emparejar las ventajas de apuestas. Sin embargo, también es interpretado como personas que manejan y sueltan el gallo en el redondel.

dominante. Esta forma de masculinidad rara vez es la que predomina en el mayor número de los casos, pero sí la que establece el parámetro bajo el cual se evalúan las demás, lo que hace que funcione como un ideal normativo que organiza el reconocimiento entre varones (Connell, 2015).

De igual modo, esta posición hegemónica se mantiene en pie mediante la existencia de masculinidades subordinadas, que son aquellas que quedan relegadas por no ajustarse a los códigos de agresividad y valentía que el evento demanda. Aunque estas masculinidades no siempre son expulsadas del espacio, sí ocupan lugares de menor visibilidad, al ser objeto de silencios y burlas. Su subordinación no es un efecto secundario; se constituye como un componente fundamental del orden masculino que refuerza por contraste la posición dominante de la masculinidad hegemónica (Connell, 2015).

En medio de estos dos polos de posiciones, se encuentran las masculinidades cómplices, que se representan por aquellos hombres que sin encarnar totalmente los ideales hegemónicos, forman parte activamente del evento, beneficiándose del orden de género que este produce, acompañando. Estos hombres apoyan, acompañan y apuestan por su lealtad, validando las prácticas dominantes sin necesidad de exponerse de la misma manera al riesgo. Su presencia resulta clave para comprender la forma en que el orden jerárquico se mantiene y se reproduce, ampliando su alcance social sin requerir que todos los hombres ocupen posiciones de poder explícitas (Connell, 2015).

Lo que se ha analizado desde la perspectiva de Connell (2015), ha permitido identificar la jerarquía estructural que organiza las relaciones sociales entre hombres en espacios específicos, así como los mecanismos por los cuales algunas formas de masculinidades pasan a tener legitimidad y otras quedan subordinadas. Dicho esto, esta aproximación puede ir más allá al atender tanto las posiciones de los hombres dentro del orden de género como las dinámicas simbólicas emocionales que mantienen tal orden en la interacción.

En este punto, resulta pertinente articular la perspectiva de Michael Kimmel (2013), quien posiciona su análisis en la masculinidad como una práctica relacional que se construye principalmente en referencia a otros hombres. Desde esta mirada, el palenque más que aparecer un espacio donde existe la jerarquización de las masculinidades, es un escenario

donde los hombres actúan, se validan y se miden mutuamente bajo la observación constante del grupo. Esta dimensión, desde la propuesta de Kimmel (2013), permite avanzar con claridad en la comprensión de la masculinidad como algo que se demuestra, se arraiga públicamente y se pone a prueba.

De acuerdo con Kimmel (2013), las masculinidades se configuran primordialmente entre hombres, más que en la relación con las mujeres. Ser hombre plantea responder a juicios permanentes propios de otros hombres, en el que el respeto, el reconocimiento y el prestigio se encuentran de forma constante en disputa, construyendo la masculinidad como una práctica frágil que se debe reafirmar constantemente mediante actos visibles que demuestran control, fortaleza y ausencia de miedo (Kimmel, 2013).

En esta misma línea, el palenque puede explicarse como un espacio de homosociabilidad masculina, donde los hombres se evalúan, tienden a observarse y reconocerse mutuamente y, donde cada gesto como apostar, retar o sostener la mirada, funciona como una prueba pública de hombría (Kimmel, 2013). Las cantidades elevadas de dinero en las apuestas, los retos verbales y el riesgo que los rodea buscan ir más allá de una ganancia económica; produciendo reconocimiento entre ellos mismos y evitando ocupar una posición de vulnerabilidad frente al grupo masculino (Kimmel, 2013). Asimismo, la masculinidad se disputa menos frente al adversario inmediato que ante la mirada colectiva, quienes operan como jueces simbólicos de firmeza, valor y valentía masculina, confirmando la homosociabilidad como núcleo constitutivo de la experiencia masculina (Kimmel, 2013).

En palabras del autor, estas prácticas se pueden entender como mecanismos por medio de los cuales los hombres procuran alejarse de todo aquello que se asocia a lo femenino, lo débil o lo subordinado, reflejando la necesidad de no desistir, manteniendo activo el reto y de exhibir la firmeza ante el peligro; no desapareciendo el miedo por completo, puesto que se oculta y se transforma en demostración de valentía ante el público presente (Kimmel, 2013). Así, el palenque más que generar un orden jerárquico, en concordancia con la perspectiva de Connell (2015), pone en evidencia la ansiedad masculina que es atravesada por la necesidad continua de probar que se es suficientemente hombre ante las miradas de los demás (Kimmel, 2013).

De manera conjunta, el palenque desde un marco analítico permite observar que las masculinidades en la cultura buchona no se explican sólo por rasgos individuales o expresiones inmediatas de algún rasgo de carácter, pues se estructuran como prácticas relacionales que son atravesadas por jerarquías y dinámicas de validación entre ellos. Desde la idea de Connell (2015), estos escenarios evidencian un orden de género en donde algunas formas de masculinidades adquieren legitimidad y prestigio, mientras que otras quedan subordinadas y, Kimmel (2013) por su parte, permite comprender que dicho orden se sostiene mediante una vigilancia homosocial constante, donde la hombría debe sustentarse públicamente ante otros hombres.

Pese a ello, este orden no funciona de manera aislada, dado que las masculinidades adquieren un sentido dentro de una estructura que se extiende a más ámbitos del género que establecen posiciones diferenciadas para las mujeres. Si en el palenque se revela la manera en que se disputan el prestigio y la autoridad entre sí mismos, permite ver la forma en que las feminidades son situadas dentro de esa jerarquía, ya sea como acompañantes o espectadoras. Debido a ello, se vuelve necesario analizar el proceso mediante el cual las feminidades se configuran en la cultura buchona como posiciones producidas por la estructura del orden de género, no como complementos secundarios.

3.2.3 Feminidades en la cultura buchona

En este mismo marco del orden de género en el cual se organizan las masculinidades, las feminidades no pueden entenderse como algo meramente complementario o una posición secundaria. Las feminidades construyen configuraciones sociales que se producen históricamente, y que son atravesadas por relaciones de poder que regulan el cuerpo, los criterios de reconocimiento y la visibilidad social. Así como en el palenque se disputan las masculinidades ante el riesgo y la confrontación pública entre hombres, existen otros escenarios de carácter colectivo donde las feminidades se construyen mediante mecanismos diferentes de validación, en los cuales la evaluación de los cuerpos, la adecuación de ciertos ideales y la apariencia adquieren centralidad. Entendido de esta forma, las feminidades evitan plantearse en términos de dominio abierto, articulándose más bien en formas de clasificación y regulación que define la manera en que los cuerpos son valorados, cuáles quedan fuera del ideal normativo y cuáles son deseados.

En este sentido, la centralidad de los cuerpos en la construcción de las feminidades no debe interpretarse como un rasgo de escasa profundidad, representando en realidad un mecanismo estructural de organización del orden de género (Butler, 2002). Los cuerpos femeninos no solamente son observados, además son evaluados, jerarquizados y clasificados en función de los criterios que se representan como naturales, pero que, asimismo, responden a marcos sociales históricamente producidos (Butler, 2002). La adaptación de ciertos ideales como el de belleza, de presentación pública, de comportamiento y de control emocional, funcionan como un dispositivo de reconocimiento que brinda legitimidad y mueve otras hacia posiciones de menor valor simbólico (Butler, 2002).

Desde esta perspectiva que plantea Judith Butler, el género no construye una identidad fija que sitúa antes a la acción, consiste en una construcción performativa que se produce por la repetición regulada de normas sociales (2007). Esta repetición no es de una manera inmediata ni libre. Está definida por esquemas normativos que establecen qué cuerpos son reconocidos como femeninos y bajo qué tipos de condiciones adquieren legitimidad social (Butler, 2002). De este modo, las normas de género no actúan solo como unas imposiciones externas visibles, se consolidan en el sentido común y configuran marcos de inteligibilidad que determinan cuáles formas de representación, presentación corporal y visibilidad pública se vuelven entendibles y aceptables dentro del orden social (Butler, 2007). De tal manera que las feminidades se producen dentro de un régimen de normas que establecen modos de aparecer en el espacio público y que marca los límites de lo reconocible, lo deseado y lo viable como expresión femenina (Butler, 2002).

Dentro de este marco, las feminidades no se limitan a una cuestión personal o individual, ni a una expresión del ser mujeres, debido a que se configuran en la repetición diaria de prácticas que buscan ajustarse a criterios normativos que organizan reconocimiento, pues esta repetición no es libre ni espontánea, da respuesta a esquemas regulados que producen la apariencia de neutralidad en los ideales de feminidad (Butler, 2007). Así, los cuerpos femeninos adquieren un carácter inteligible solamente dentro de marcos que establecen bajo qué condiciones pueden ser valorados, reconocidos o sancionados (Butler, 2002).

Desde esta mirada, lo que se evalúa públicamente en los cuerpos femeninos se aparta de ser un fenómeno superficial, constituyendo un mecanismo por el cual se consolida el orden de género (Butler, 2002). En la medida en que la regulación de la apariencia, la adaptación de los estándares de belleza y el control emocional actúan como formas de disciplina simbólica que distribuyen el prestigio y el reconocimiento de manera desigual, no todas las feminidades comparten la misma posición dentro de este entramado; algunas se acercan más a ideales normativos obteniendo validación social y, otras son desplazadas hacia posiciones de menor legitimidad (Butler, 2002).

Este orden se articula con estructuras aún más amplias de dominación que naturalizan dichas jerarquías y deja de fusionar de manera dispersa. Aquí, la lectura de dominación masculina permite entender la manera en que las normas que regulan las feminidades se asientan en un orden social que distribuye poder simbólico de una manera diferenciada entre los hombres y las mujeres (Bourdieu, 2000). Desde esta perspectiva, Bourdieu plantea que la dominación masculina encuentra su fuerza en la incorporación de la percepción de esquemas que hacen que las jerarquías de género se presenten como naturales y legítimas, al no sostenerse solamente por los mecanismos explícitos de coerción (2000).

Lo que se diferencia simbólicamente entre las feminidades y las masculinidades se inserta en disposiciones que se aprenden y que organizan tanto la manera en que los hombres ejercen poder, como las formas en que las mujeres incorporan criterios de valoración sobre sus propios cuerpos (Bourdieu, 2000). De esta manera, la exigencia de adecuación a ciertos ideales, la evaluación de apariencia y la centralidad del reconocimiento, no construyen prácticas sencillas aisladas, representan expresiones de una estructura de dominación que asigna posiciones de visibilidad, prestigio y legitimidad de manera desigual (Bourdieu, 2000). No obstante, esta desigualdad no coloca a las mujeres en una posición completamente pasiva, puesto que negocian, seleccionan y ejercen formas de poder dentro de márgenes simbólicos que ese orden les permite ocupar.

Desde esta base teórica, se vuelve necesario hacer una observación en escenarios concretos donde estos mecanismos de reconocimiento, regulación y jerarquización se visibilizan en prácticas colectivas. En este caso, si las feminidades se producen por normas que organizan los criterios de legitimidad, la visibilidad y la apariencia social (Butler, 2002;

Butler, 2007), y si estas normas se inscriben en estructuras más amplias de dominación que distribuyen el prestigio de una manera desigual (Bourdieu, 2000), por tanto, es pertinente analizar algunos de los espacios donde los cuerpos femeninos se vuelven eje de evaluación. Así, algunas celebraciones locales y rituales afectivos construyen escenarios para observar la manera en que se escenifican, se legitiman y se activan los ideales normativos de feminidad en un contexto específico.

Uno de los escenarios para dar contexto empírico es el carnaval de Villa Unión, que tiene una duración de cuatro días. Este evento da inicio el Sábado de Gloria, durante la Semana Santa, y concluye el martes siguiente. No obstante, el proceso de realización comienza aproximadamente cuatro semanas antes, con el lanzamiento de la convocatoria para los y las candidatas a reina, rey y reina infantil del carnaval. Asimismo, entre los requisitos hacia las y los candidatos, que son emitidos por el comité de obras de dicha sindicatura, se establece que a las candidatas a reina deben cumplir la condición de ser mayor de edad, no estar casada ni haberlo estado, y no tener hijos. Respecto a los candidatos a rey de la alegría, solamente se les solicita la mayoría de edad, y los requisitos para las candidatas a reinitas infantiles, el comité de obras define los criterios de edades según la edición correspondiente.

Cuatro semanas antes de dar inicio la coronación y el desfile, se lleva a cabo el proceso de manifestaciones carnavalescas, en el cual cada candidata y candidato son partícipes de un desfile en caravana, lo que incluye vehículos y camionetas de lujo, porras y, frecuentemente la contratación de bandas de música sinaloense, grupos nortños y discomóviles. Esta magnitud de la caravana, la música de banda y la exhibición de recursos económicos se convierte desde el principio en elementos visibles de competencia. Concluye este recorrido en una discoteca donde se hace la primera presentación oficial de candidatas y candidatos.

Para participar, a las y los candidatos se les exige cierta cantidad de boletos que deben vender con el fin de cubrir los gastos del evento, vestuarios y reparación de carros alegóricos; estos carros alegóricos son prestados por la ciudad, debido a que poco más de un mes antes se celebró el carnaval internacional de Mazatlán, Sinaloa. En dicha presentación, cada participante desfila ante el público presente y pronuncia un discurso preparado previamente con sus datos generales; como nombre, edad, grado de estudios y los motivos que llevaron a su

candidatura. La representación corporal incluye una vestimenta formal, maquillaje profesional y una preparación en pasarela y discurso.

En este proceso, en el que se realiza un evento por semana, se llega a la tercera semana, el cual es la elección del rey de la alegría, cuya designación depende de la cantidad de boletos vendidos. En esa misma etapa de elección, se realiza la selección de reinita infantil mediante un mecanismo al azar, específicamente la elección de una flor que contiene el nombre de quien resulta ganadora. Finalmente, en la última semana se realiza el concurso de la elección de la reina del carnaval, el cual constituye el momento culminante de jerarquización. Este concurso es evaluado por un jurado que está compuesto por mujeres y hombres, que se enfocan en calificar los estándares de belleza adecuados en distintas fases: baile, vestido de cóctel, vestido de noche y la respuesta a la pregunta que se le realiza (cada una de ellas introduce su mano en una urna para tomar una pregunta). Estas preguntas se les entregan una semana con anticipación para su preparación en la respuesta. Asimismo, la calificación es asignada mediante un puntaje numérico del 6 al 10.

Durante este proceso, se intensifica la competencia de porras y familias. La magnitud del apoyo social, la contratación de grupos musicales y la exhibición de recursos económicos adquiere relevancia pública. De igual forma, es común que circulen discursos por parte de la audiencia que vinculan el respaldo de algunas candidatas con grupos armados relacionados con el narcotráfico, en especial con la contratación de bandas de música o grupos norteños.

Posterior a la elección de la reina del carnaval, se realiza la coronación el Sábado de Gloria. El domingo tiene lugar el desfile de carros alegóricos, donde reinas, reyes y reinitas recorren dos calles principales que rodean el centro de la sindicatura en sus carrozas designadas, que son acompañadas por agrupaciones musicales contratadas. En este recorrido se escuchan tanto expresiones de ovación “viva la reina” y “guapa”, como descalificaciones “no te lo mereces” y “fraude”. En algunos casos, esta inconformidad ha derivado en riñas, amenazas, agresiones materiales o físicas entre grupos. Así, el carnaval concluye el martes como último desfile con sus respectivos eventos musicales en los que participan agrupaciones de la música regional mexicana.

Resulta significativo agregar que, de manera paralela a los cuatro días de la festividad carnavalesca, se desarrollan peleas de gallos que activan dinámicas de apuesta, riesgo y confrontación entre los asistentes. Mientras que el concurso para ser reina del carnaval organiza la evaluación de los cuerpos femeninos bajo los criterios de belleza, su presentación y legitimidad pública, el palenque articula la validación masculina mediante la exposición al riesgo y los retos. Ambos escenarios, aunque diferentes en sus mecanismos de validación, operan de manera simultánea en la producción y reafirmación del orden de género. De este modo, el carnaval se presenta como un dispositivo ritual que organiza públicamente la clasificación de jerarquización y legitimación de cuerpos en función de normas de género arraigadas históricamente, y no reducido solamente a una celebración festiva (Butler, 2002; Butler, 2007; Bourdieu, 2000)

En este sentido, el carnaval no constituye un fenómeno que no esté vinculado al contexto cultural en el que se inserta, es en realidad un escenario donde se hacen visibles las dinámicas de exhibición de recursos económicos, las disputas simbólicas por prestigio y de reconocimiento público. Estas prácticas se articulan como formas de mecanismos de clasificación y de capital simbólico que organizan jerarquías dentro del campo local (Bourdieu, 2000). De esta manera, las feminidades que se escenifican en el concurso no pueden comprenderse al margen de esta lógica de validación, en la que la capacidad de representación y la visibilidad pública se convierten en principios de diferenciación social.

Desde este escenario descrito, el proceso de elección de reinas del carnaval se puede entender como un dispositivo público de validación y producción de feminidades. No es que se trate solamente de un concurso de belleza ni de una tradición de carácter festivo, consiste en un ritual colectivo en el cual se actualizan normas que definen qué cuerpos son reconocidos con legitimidad femenina y bajo qué condiciones se adquiere visibilidad social (Butler, 2002; Butler, 2007).

En esta misma línea, el género no tiene lugar antes de la escena del carnaval como una identidad ya construida, pues se produce con la repetición regulada de actos que son realizados ante una audiencia que califica y evalúa (Butler, 2007). La pasarela, el discurso, el vestido de cóctel, el vestido de noche y la respuesta a la pregunta no son momentos simples del concurso,

dado que funcionan como prácticas normadas que estructuran la aparición pública de los cuerpos femeninos bajo los criterios de reconocimiento e inteligibilidad (Butler, 2007).

Las condiciones de no estar casada ni tener hijos para poder ser partícipe en el reinado no funcionan como una condición administrativa neutral; más bien como un mecanismo que delimita quién puede presentar simbólicamente a la figura femenina legítima ante la comunidad, lo cual establece fronteras sobre qué vidas y qué cuerpos son reconocidos en esa posición (Butler, 2002). Bajo esta misma lógica, lo que parece un requisito formal, evidencia un marco normativo que define quién debe ser figura central del evento festivo y quién queda excluida de ese reconocimiento (Butler, 2002; Butler, 2007).

Asimismo, al prepararse con anticipación para el discurso de presentación y la respuesta a la pregunta que se les realiza, se muestra que las feminidades evaluadas no se configuran como expresiones espontáneas, revelando un desempeño ajustado cuidadosamente a expectativas previas. La repetición de gestos, modos de caminar, posturas y la manera de expresarse construye un proceso por el cual los cuerpos se vuelven legibles dentro de normas que no inventa la participante, pero que se actualiza en su actuación ante el público (Butler, 2007). Con ello, las feminidades no se expresan simplemente: se escenifican y se sostienen en un régimen que establece cuáles formas de aparecer son aceptables y cuáles pueden ser descalificadas (Butler, 2002; Butler, 2007).

Entre ovaciones, chiflidos, piropos y expresiones descalificadoras, por parte de la reacción del público no es un elemento externo, forma parte de un dispositivo regulador, al funcionar como una instancia que confirma o cuestiona la adecuación de los cuerpos a la norma, y con ello distribuye reconocimiento o rechazo, operando de esta manera la audiencia como una instancia colectiva que participa en la producción de las feminidades como posición pública legible, al reforzar que el género no se sostiene en lo privado, dependiendo de condiciones sociales de reconocimiento y visibilidad (Butler, 2007). Así, este concurso de candidatas a reinas se puede leer como un espacio donde las feminidades se vuelven inteligibles sólo en la medida en que se ajustan a las normas que se naturalizan y repiten como si fueran evidentes, visto que los cuerpos no son solamente exhibidos: son producidos dentro de un marco que los clasifica, los hace reconocibles y los jerarquiza bajo condiciones específicas de legitimidad social (Butler, 2002; Butler, 2007).

Así como la lectura de Butler (2002) permite ver la manera en que las feminidades se producen performativamente por normas que regulan la aparición pública, la perspectiva de Bourdieu permite dar un paso más para analizar cómo esas normas se inscriben bajo un orden de dominación que se presenta como evidente y natural (2000). Para el autor, la dominación masculina además de sostenerse por una imposición directa o por una coerción visible, se apoya firmemente en la internalización de esquemas de valoración y percepción que organizan el mundo social, incorporándose como disposiciones duraderas que hacen que las jerarquías de género se vivan como normales, legítimas e incluso inevitables. Así, esta diferencia entre los hombres y las mujeres se presenta más allá de relación histórica de poder, mostrándose como una distinción natural que se inscribe en los cuerpos y en las prácticas cotidianas (Bourdieu, 2000).

Desde esta perspectiva, el proceso de elección de reinas del carnaval puede interpretarse como un espacio donde se articula una forma de violencia simbólica, pues los criterios de evaluación como belleza, control emocional, elegancia y capacidad de representación se presentan como estándares neutrales, cuando en realidad responden a un orden social que distribuye valor de manera desigual (Bourdieu, 2000). De tal manera, esta evaluación que se realiza presenta la adecuación de los cuerpos femeninos a un principio de clasificación que los sitúa en relaciones subordinadas dentro del orden de género, desplazando la idea de que sea simplemente apariencia.

Bourdieu (2000) plantea que la dominación masculina se perpetúa en la medida en que los propios sujetos aportan, aunque muchas veces sin plena conciencia, a su mantenimiento. En este sentido, las mujeres no ocupan únicamente una posición de victimización pasiva, pues actúan dentro de un campo social cuyas jerarquías y reglas han sido delimitadas históricamente y de manera estructural, estableciendo los márgenes de su acción (Bourdieu, 2000). De esta manera, la contienda entre las candidatas en quién luce mejor, quién recibe mayor aprobación y quién se ajusta más al ideal, no constituye solamente una rivalidad entre ellas, pues se trata de una disputa que está situada dentro de un espacio social estructurado por principios de clasificación que ya jerarquizan lo femenino (Bourdieu, 2000).

Junto con ello, la existencia de un jurado calificador que asigna números no debe entenderse únicamente como un mecanismo del proceso de elección de reinas, en tanto opera

como una instancia institucionalizada de clasificación que posiciona diferencias performativas y corporales en jerarquías legítimas (Bourdieu, 2000). El puntaje obtenido como calificación transforma la evaluación en cifra y esta última en legitimidad, traduciendo el orden simbólico en un resultado que parece aparentemente objetivo, cuando en realidad responde a principios sociales de percepción que distribuyen reconocimiento de manera desigual (Bourdieu, 2000).

En esta línea, la exclusión de las mujeres casadas o con hijos no es percibida como un acto de dominación explícita, en la medida en que se presenta como un criterio normalizado de lo adecuado para representar a la comunidad. Esta exclusión revela que el capital simbólico asociado a la reina se vincula con juventud, pureza simbólica y disponibilidad, lo que refuerza una estructura en la que ciertos cuerpos femeninos poseen mayor valor representativo que otros (Bourdieu, 2000).

De esta manera, siguiendo a Butler (2007), quien permite comprender cómo las feminidades se producen en la repetición de normas, Bourdieu permite observar la manera en que esas normas se sostienen en un sistema de dominación que organiza el reconocimiento, la legitimidad y el prestigio dentro de un campo social específico (Bourdieu, 2000). La regulación de cuerpos femeninos se aparta de ser un fenómeno aislado, en tanto que forma parte de una estructura que asigna poder simbólico de manera diferencial entre hombres y mujeres (Bourdieu, 2000).

Por tanto, la elección de reinas permite observar la manera en que el orden de género se organiza públicamente a través de mecanismos de reconocimiento y clasificación. Continuando con Butler (2002; 2007), las feminidades no existen previamente a su representación, debido a que se construyen en la repetición de las prácticas que delimitan la manera en que los cuerpos resultan inteligibles y bajo qué condiciones adquieren legitimidad.

Sin embargo, Bourdieu (Bourdieu, 2000) advierte que dicha inteligibilidad se inscribe en un orden simbólico que distribuye prestigio y reconocimiento de manera diferencial, que incorpora jerarquías que se perciben como naturales dentro del campo social. Esta evaluación pública a través de estándares de belleza, puntajes y discursos, no construye un sistema neutro, pues constituye un principio de clasificación que traduce diferencias simbólicas en posiciones jerarquizadas (Bourdieu, 2000). De este modo, el carnaval como escenario, está configurado

como un panorama privilegiado para observar la manera en que el género organiza las identidades y la clasificación social misma. Las feminidades, lejos de ser una expresión desde una individualidad aislada, se convierten en una posición que es evaluada y producida públicamente dentro de un entramado simbólico que a su vez, articula celebración, jerarquización y competencia.

CAPÍTULO IV. ESTRATEGIA METODOLÓGICA

“Tienes que vivir aquí para que sepas lo que pasa”

Carlos, 21 años (entrevista realizada en julio de 2025)

La afirmación que realiza Carlos permite ubicar el punto de partida de esta investigación para comprender la figura buchona desde una posición situada, es decir, desde la experiencia que las y los jóvenes viven en la cotidianidad dentro de un contexto específico. Por ello, la representación social de la figura buchona no solamente se puede analizar como una categoría estática o mediática, representando más bien como una manera de posicionamiento en el que se adquiere sentido en la vida cotidiana de las y los jóvenes de la sindicatura de Villa Unión, Mazatlán, Sinaloa. A partir de esta orientación, esta investigación se desarrolló desde un enfoque cualitativo e interpretativo.

El interés central de este trabajo fue analizar los significados que las y los jóvenes otorgan al estatus, a los cuerpos, al respeto y al riesgo en un contexto que está marcado por la presencia del narcotráfico, la violencia y la desigualdad. Más que resaltar una medición de conductas, se buscó realmente cómo estas prácticas se justifican, se narran y se naturalizan en la interacción con el entorno social. Así, el diseño metodológico se estructuró de manera gradual mediante la realización del trabajo de campo. En ese sentido, las categorías de análisis no se establecieron de manera anticipada ni cerrada, surgieron desde el análisis de las entrevistas, con ello se identifican patrones discursivos y referencias en la manera por las cuales los hombres y las mujeres negocian su visibilidad y construyen su reconocimiento social.

4.1. La Etnografía. La entrada al campo

Este trabajo se desarrolló en dos colonias particulares en la sindicatura de Villa Unión, la cual pertenece al municipio de Mazatlán, Sinaloa, la colonia Flor de Mayo y la colonia Buenavista, ambas zonas se encuentran en la periferia de dicha sindicatura, en colindancia con el municipio de Concordia y Rosario, perteneciente al mismo estado sinaloense. En la misma

línea, estas dos colonias concentran dinámicas sociales particulares: puntos de venta de drogas, avistamientos frecuentemente de grupos armados en camionetas o automóviles y operativos de puntos de revisión e intervención por parte de estructuras policiales y militares. En este escenario es común ver a personas de todas las edades en motocicletas y ver a jóvenes portando radios de frecuencia en dichos vehículos que se vinculan a la operatividad de movilidad del narcotráfico, al cumplir con la función de monitorear un área específica. Este posicionamiento de vigilancia en la vida cotidiana configuró las condiciones por las cuales fueron posibles y en algunos casos imposibles de realizar las entrevistas.

En este contexto no solamente lo visual construye un escenario, además adquieren centralidad los discursos de jóvenes como dato normalizado del lugar, que al mismo tiempo funciona como un recordatorio en el cual no se puede andar sin medir el entorno. Por ejemplo, cuando se realiza una pregunta a un joven de cómo es vivir ahí, respondió: “Hay que andar con cuidado nomás. Pues tú ya sabes lo que pasa. Andan los chicos malos rondando” (Francisco, 2025). Otro joven lo sintetiza más directo: “No, pues que está bien caliente” (Manuel, 2025). En esta misma línea de discurso, se preguntó a su vez si alguien de fuera podría vivir en Villa Unión, a lo que un joven responde: “La neta sí, pero nomás que no se asuste con los chicos malos.” (Jorge, 2025).

Se retoma lo anterior para reafirmar que el acceso al territorio no se podía efectuar en cualquier horario. El decidir cuándo y a qué hora realizar la entrevista no dependía solamente del investigador, debido a que estaba sujeto al criterio de evaluación del entorno de las y los propios jóvenes. En varias ocasiones fueron ellos y ellas quienes avisaban que “estaba calmado” y que era el momento adecuado para la conversación. También, en otras ocasiones, se cambió la fecha de la entrevista debido a hechos delictivos, por lo cual había presencia de militares y policías a los alrededores o como algunos jóvenes denominan “mucho gobierno”. Esto aparece también como lectura práctica en entrevistas cuando se habla de circular o “dar la vuelta” bajo condiciones de vigilancia: “Uno tiene que checar bien el cuadro cuando sale uno a dar la vuelta” (Oscar, 2025). En una ocasión se suspendió temporalmente por un hecho de privación de la libertad en esa área, pero ninguna de las entrevistas fue cancelada definitivamente, solamente se ajustó a los tiempos y condiciones adecuados del lugar.

Para acceder a los sujetos de estudio, se construyó de una manera previamente establecida a través de las redes de confianza. Por lo que, a partir de dos jóvenes fueron los primeros contactos en esas dos colonias y, a través de ellos se generó una cadena de aproximaciones a otras entrevistas. Este proceso no se dio de manera inmediata, durante seis meses aproximadamente se hicieron múltiples entradas al universo del estudio con el objetivo de establecer visibilidad y disminuir la desconfianza social de esa área. Esto se refleja metodológicamente con un muestreo relacional e intencional, donde la confianza de la sociedad en el campo se convierte en condiciones óptimas para la producción de información (Taylor & Bogdan, 1994).

Más que una estrategia de técnica metodológica mecánica, la entrada al campo fue un proceso de legitimación gradual del entorno, el investigador además de establecerse en el lugar donde se trabaja, además fue negociando su visibilidad y puesto a prueba por parte de habitantes, especialmente donde los y las jóvenes tienen el conocimiento de que existe un control en el cual no se juega, como lo hace el Estado cuando brinda seguridad: “Nada sale en los periódicos, tú crees que salga lo de los morros que levantaron y que tablearon. Nada sale, todo está comprado” (Oscar, 2025).

La realización de las entrevistas se dio en diferentes espacios, tomando en cuenta la selección en común acuerdo entre investigador y los sujetos de estudio al considerar la viabilidad, comodidad y disponibilidad. Unas de estas entrevistas se llevaron a cabo en domicilios particulares de ellas y ellos, otras en establecimientos donde se encontraban trabajando o a petición, en espacios públicos como parques o alguna zona dentro de esta misma sindicatura que les brindara mayor tranquilidad para conversar. Así, esta selección del lugar no fue un aspecto secundario, en tanto en un contexto donde se interactúa ante el público implica cierta lectura del entorno, es decir, el espacio se daba de manera continua en la forma en que el discurso se desplegaba. En algunas entrevistas realizadas se observaron conductas de atención continuamente hacia el entorno, por ejemplo, algunos y algunas participantes se detuvieron al hablar momentáneamente en varias ocasiones cuando pasaba un vehículo o personas, implicando no solamente una situación de riesgo, del mismo modo evidenciaba una forma normalizada de estar en el lugar.

En este sentido, la normalización cotidiana de vigilancia se refleja explícitamente en algunas entrevistas, afirmando uno de los jóvenes: “Uno está acostumbrado, la neta” (Adrián, 2025). Estas frases muestran la manera en que la exposición repetida a algunas dinámicas produce una adaptación más que sorpresa. No obstante, esta adaptación no elimina del todo al miedo. Una entrevista expresó: “claro que me da miedo, imagínate que me lleven a mí también” (Sara, 2025). Este entramado de adaptación y miedo fue el clima del escenario donde se desarrollaron estas conversaciones.

En otras conversaciones entre el proceso de entrevista, la cercanía o el vínculo de amistad con actores dentro de la estructura del narcotráfico era percibida como una forma de protección: “es mejor tenerlos de amigos, porque cuando se quieran pasar de lanza con nosotras, pues le decimos a ellos y ya” (Natalia, 2025). Esta afirmación hace posible entender que la percepción de seguridad no es homogénea. Depende de las redes, conexiones y la posición que cada participante ocupa dentro del tejido social.

Todas las entrevistas que se realizaron fueron semiestructuradas y tuvieron una duración de entre quince y veinte minutos. Utilizando una guía temática que permitía flexibilidad de adaptar las preguntas al ritmo de cada conversación y así, profundizar aspectos relevantes. Esta técnica de entrevista facilita la capacitación de significados situados sin forzar categorías rígidas previas (Flick, 2007). Las grabaciones de las conversaciones se realizaron mediante el teléfono celular, lo cual fue una decisión para mantener visible un dispositivo discreto y de utilidad cotidiana para los y las participantes. Al concluir la entrevista, posteriormente se elaboraron las notas de campo con el fin de no interrumpir la interacción ni modificar el discurso respecto al ambiente de confianza.

Antes de realizar cualquier entrevista, se explicaba el propósito de la investigación, ofreciendo confidencialidad, anonimato y se aclaraba que cualquier fragmento podía ser eliminado si así lo decidiera el participante. Esto con base en garantizar que la participación fuera consciente y voluntaria, tomando en cuenta los temas que se abordaban en cuestión de sensibilidad para algunas personas.

En el caso de las mujeres que fueron entrevistadas, este proceso se realizó en presencia de familiares, parejas y de manera individual. Este panorama de situaciones hace posible

observar que la narrativa del discurso no siempre se produce de manera individual, ocurriendo más bien dentro de un marco relacional. Por ejemplo, al entrevistar a Natalia sobre si ser buchona era una ventaja, lo cual respondió: “claro, a una la voltean a ver donde sea” (Natalia, 2025), mientras ella contestaba, su amiga afirmaba y complementa la respuesta. Permitiendo que este tipo de escenas registrara la manera en que ciertas categorías se anuncian y también se refuerzan en una forma colectiva.

Del mismo modo, la variedad de posiciones frente al fenómeno que se estudia se refleja en expresiones en las entrevistas, mientras algunas jóvenes afirman que “es un halago” (Natalia, 2025) cuando son nombradas buchonas, otras marcan distancia diciendo: “acaba mal esa vida” (Daniela, 2025). Estos contrastes de posiciones no son forzados por algún instrumento de entrevista, brotando de manera espontánea en la conversación, por lo que reafirma la utilidad del formato flexible que es adoptado como técnica para la realización de las entrevistas.

Además de este proceso de realización en las entrevistas, durante el trabajo de campo se desarrolló observación participante orientada en eventos de acceso público de alta relevancia en dicha sindicatura, como el palenque y el carnaval. A diferencia de la entrada al campo donde se realizaron las entrevistas, la asistencia a estos escenarios tuvo una intención analítica explicativa, como el registro de dinámicas de reconocimiento, exhibición corporal en tiempo real y jerarquización simbólica.

Estos escenarios se construyen en momentos de aglomeración social en donde se intensifican las prácticas que en la vida cotidiana aparecen dispersas. En referencia al palenque, la disposición del espacio, la circulación de los cuerpos, la ocupación de mesas y sillas, la llegada de vehículos y las formas expresivas de saludar, permiten observar la manera en que se organiza públicamente el prestigio. Así, en el carnaval, la elección de las reinas y los desfiles de carros alegóricos configuran estos escenarios donde las feminidades y las masculinidades obtienen una visibilidad ampliada a través de la estética y la validación colectiva.

Desde una perspectiva metodológica, la aproximación que se realiza a estos eventos se inscribe en la lógica de observación participante que es entendida como una inserción

deliberada del investigador en escenarios sociales para el registro de interacciones en su desarrollo ordinario (Angrosino, 2012). Con diferencia a las entrevistas, que se enfocan en la recuperación de narrativas, la observación facilita captar la dimensión performativa de las prácticas sociales, así como la manera en que el estatus se escenifica y se confirma ante las demás personas.

Es importante señalar que existe experiencia previa a la organización del carnaval en la manera de logística y coordinación de eventos (2011-2014), lo cual ha facilitado el entendimiento en la lógica interna. Sin embargo, el análisis que se ha desarrollado en este trabajo se fundamenta exclusivamente en observaciones realizadas durante el actual periodo de trabajo de campo, lo que evita trasladar interpretaciones basadas en experiencias anteriores. De esta manera, la observación participante y las entrevistas no son parte de una construcción de técnicas aisladas, se complementan. Mientras la observación participante facilitó el registro de cómo estos elementos se hacen visibles y se negocian ante las demás personas, las entrevistas permitieron identificar cómo las y los jóvenes narran posiciones de estatus, de riesgo y de respeto.

A partir de lo anterior, este trabajo se desarrolló desde la posición situada del investigador, por su origen en Villa Unión y su trayectoria de vida se vincula al contexto estudiado. Esta condición facilitó el acceso inicial y disminuyó la distancia social con los y las participantes; también, es crucial mencionar que implicó la necesidad de mantener una vigilancia en una manera analítica continua para no naturalizar prácticas que podrían pasar inadvertidas por su familiaridad.

Por otra parte, la pertenencia territorial no evitó la necesidad de negociación de presencia en el campo de trabajo, ni tampoco sustituyó el proceso de legitimación en los y las jóvenes participantes en las entrevistas. Más bien, implicó un ejercicio de reflexión permanente dirigido a distinguir entre registro empírico y experiencia personal. Así, esta producción de conocimiento no se considera como externa al espacio donde se estudia el fenómeno, sino que se sitúa dentro de él.

4.2. Operacionalización de conceptos e hipótesis: variables

Esta investigación se estructuró en torno de dos conceptos: la identidad y las representaciones sociales, por lo que posteriormente se procedió a traducir estos dos conceptos teóricos en dimensiones observables respecto a la hipótesis planteada. Asimismo, estos conceptos teóricos fueron desagregados en dimensiones de análisis lo que permitieron identificar su manifestación en las prácticas cotidiana y el discurso de las y los jóvenes participantes en las entrevistas. Esta operacionalización no fue planteada como un esquema rígido antes del trabajo de campo, mostrándose en cambio como un proceso de análisis de los diálogos entre los patrones identificables de las entrevistas y el marco teórico. Así, cada una de las dimensiones se tradujo en indicadores observables que permitieron relacionar los planteamientos de los conceptos con las expresiones empíricas concretas.

La identidad como primer concepto, fue segmentada en dimensiones que permitieron observar la manera en que las y los jóvenes se nombran, se diferencian y se posicionan dentro de su entorno, considerando las dimensiones de pertenencia social, diferenciación social, reconocimiento social, prácticas cotidianas, apropiación simbólica y posicionamiento situado. En esta misma idea, estas dimensiones dan lugar a la identificación de procesos como la construcción de un “nosotros”, la delimitación frente a otros grupos, la búsqueda de respeto, la inscripción simbólica en los cuerpos y el consumo, así como también las estrategias de adaptación ante un contexto que es marcado por la violencia y la desigualdad. La siguiente tabla presenta el concepto con sus dimensiones y las categorías observables.

Tabla 4.1. Operacionalización del concepto de Identidad

Pertenencia social	Diferenciación social	Reconocimiento social	Prácticas cotidianas	Apropiación simbólica	Posicionamiento situado
Identificación con Villa Unión	Distinción de lo buchón y no buchón	Respeto social	Rutinas juveniles	Música escuchada	Adaptación al contexto
Sentido de comunidad	Comparación entre jóvenes	Reputación	Espacios de convivencia	Formas de vestir	Experiencia frente a la violencia

Historia de vida local	Diferencia local vs externo	Imagen personal	Actividades comunes	Estética corporal	Estrategias de comportamiento
Uso de “nosotros” y “aquí”	Etiquetas sociales	Ser visto o juzgado	Formas de interacción diaria	Consumo simbólico	Límites percibidos
Orgullo o rechazo del lugar	Juicios sobre estilos de vida	Aceptación grupal	Normalización de prácticas locales	Lenguaje y expresiones	Expectativas hacia el futuro

Fuente: elaboración propia

Las representaciones sociales, como segundo eje conceptual, fueron operacionalizadas mediante dimensiones que ayudaron a identificar los significados de grupos sociales asociados a la figura buchona dentro de un espacio social específico. Estas dimensiones que se analizaron fueron: la definición de lo buchón desde las y los entrevistados, las normas compartidas, las formas de clasificación social, las valoraciones colectivas, la normalización de la violencia y las aspiraciones construidas. Dejando claro que la dimensión de la normalización de la violencia como parte de este esquema analítico, será desarrollada con más profundidad en el capítulo de interpretación de resultados debido a su amplio panorama y su carácter transversal. De esta manera, el propósito de estas dimensiones es examinar la manera en que el fenómeno es descrito, estructurado simbólicamente y evaluado por los y las participantes de esa localidad, así como también la forma en que se articulan los imaginarios de poder, éxito, riesgo y movilidad. La siguiente tabla muestra lo que anteriormente se describe.

Tabla 4.2. Operacionalización del concepto de Representaciones sociales

Definición social del buchón	Normas sociales compartidas	Clasificación social	Valoraciones colectivas	Normalización de la violencia	Núcleo simbólico
Significado atribuido al término	Conductas aceptadas	Tipos de buchón/a	Admiración	Acostumbramiento al riesgo	Dinero
Imagen social asociada	Conductas sancionadas	Jerarquías simbólicas	Crítica	Silencios sociales	Poder

Características compartidas	Qué genera respeto	Inclusión y exclusión	Ambivalencia	Naturalización del peligro	Respeto
Estereotipos locales	Expectativas sociales	Diferencias de género	Miedo	Percepción cotidiana del riesgo	Prestigio

Fuente: elaboración propia

Además de estos dos conceptos ejes y sus dimensiones, se incorpora de manera transversal el eje reconocimiento/género que articula la identidad y las representaciones sociales. En este sentido, el reconocimiento funciona como un mecanismo de validación simbólica por el cual las prácticas, los estilos de vida y los posicionamientos, adquieren prestigio, legitimidad, aceptación o estigmatización dentro de este entramado social de la localidad. El reconocimiento en el plano identitario se refleja en la búsqueda de respeto, la reputación y la aceptación grupal. Por parte de las representaciones sociales, el reconocimiento se manifiesta por medio de las valoraciones colectivas que asignan la admiración, el miedo y el rechazo a la figura buchona. A través de esto, el reconocimiento posibilita la observación bajo qué condiciones de algunos cuerpos, consumos y maneras de representarse asumen visibilidad legítima o son cuestionados dentro del lugar que habitan. En la siguiente tabla se puede observar la manera en que el reconocimiento opera en la figura Buchona.

Tabla 4.3. Dimensión transversal de Reconocimiento/género

Validación simbólica	Prestigio y legitimidad	Estigmatización	Ambivalencia social	Regulación simbólica
Respeto social	Admiración pública	Señalamientos	Reconocimiento simultáneo de poder y riesgo	Criterios de aceptación
Reputación	Visibilidad en la localidad	Crítica moral	Prestigio cuestionado	Límites sociales implícitos
Imagen personal	Autoridad simbólica	Distancia social	Admiración con temor	Expectativas sociales de comportamiento
Aceptación grupal	Protección simbólica	Juicios negativos	Reconocimiento inestable	Regulación del estatus dentro del grupo

Fuente: elaboración propia

4.3. Selección de participantes: muestra teórica y saturación

La selección de los participantes en este trabajo se guió mediante los principios de la lógica cualitativa de construcción progresiva de la muestra. Desde la perspectiva de Daniel Bertaux, en el trabajo de campo la noción de muestra estadísticamente pierde la centralidad, donde lo crucial es construir una serie de casos que ayuden a comparar similitudes, posiciones y diferencias dentro del fenómeno estudiado (2005). Asimismo, la muestra se estableció por la relevancia de las y los participantes para el entendimiento de la representación social de lo buchón en la vida diaria. De manera complementaria, Soneira plantea que a diferencia de los enfoques cuantitativos, en la investigación cualitativa los casos se seleccionan por su capacidad para la aportación de información y profundizar en el entendimiento de los procesos sociales (2006).

En este sentido, el panorama de participantes se estructuró a partir de jóvenes de dieciocho y veintiún años de edad, que residen en las colonias Flor de Mayo y Buenavista, en la sindicatura de Villa Unión, Mazatlán, Sinaloa. Esta selección respondió a que en estas zonas se agrupan dinámicas sociales que se vinculan al fenómeno estudiado. Así, siguiendo la lógica de variedad de posiciones que se plantea en la lectura de Bertaux (2005), se procuró integrar a jóvenes de distintas posiciones frente a la cultura buchona, lo cual permitió realizar una comparación de experiencias y discursos entre mujeres y hombres en el mismo contexto local.

Tabla 4.4. Características sociodemográficas de los y las participantes

Participante	Edad	Escolaridad	Ocupación	Colonia de residencia	Estado civil
Carlos	21	Secundaria	Obrero	Buenavista	Unión libre
Jesús	20	Universidad	Estudiante	Flor de Mayo	Pareja
Óscar	21	Preparatoria	Empleado (tienda Ley)	Buenavista	Soltero
Adrián	19	Preparatoria	Cremaría	Flor de Mayo	Soltero
Francisco	18	Preparatoria	Marisquería	Buenavista	Soltero
Marcos	19	Preparatoria	Apoyo negocio familiar (madre)	Flor de Mayo	Pareja

Bruno	20	Secundaria	Oxxo	Flor de Mayo	Pareja
Manuel	21	Preparatoria	Campo agrícola	Flor de Mayo	Soltero
Jorge	20	Preparatoria	Campo agrícola	Buenavista	Soltero
María	21	Preparatoria	Empleada de tienda de ropa	Flor de Mayo	Casada
Natalia	20	Preparatoria	Rentas (negocio propio)	Buenavista	Soltera
Daniela	21	Preparatoria	Taquería	Flor de Mayo	Casada
Paloma	21	Universidad	Estudiante	Flor de Mayo	Soltera
Katia	21	Universidad	Estudiante	Flor de Mayo	Soltera
Sara	19	Preparatoria	Venta de ropa	Buenavista	Soltera

Fuente: elaboración propia

El acceso a los participantes como inicio, se realizó a través de redes de confianza previamente establecidas en el territorio, lo que facilitó generar un primer acercamiento a las y los posibles entrevistados. A partir de estos primeros contactos, se desarrolló un proceso de expansión progresiva de la muestra mediante una lógica relacional, en la cual dos participantes facilitaron el contacto con otros y otras jóvenes dentro de su círculo social. Comúnmente, este procedimiento se realiza en investigaciones en contextos donde el acceso directo hacia los participantes puede ser complejo, en la medida en que las redes de confianza operan como mecanismos que reducen la desconfianza, facilitando la interacción entre el investigador y los actores sociales, en este caso los y las jóvenes (Taylor & Bogdan, 1994)

Esta estrategia de investigación también tiene una aproximación a lo que en análisis metodológico se le denomina como muestreo en cadena o muestreo relacional, en el que la identificación de nuevos participantes surge a partir de recomendaciones por los propios informantes dentro de la zona donde se realiza el estudio (Izcara Palacios, 2014). En contextos donde predominan escenarios donde las dinámicas de vigilancia o desconfianza hacia actores sociales externos, como ocurre en espacios caracterizados por la presencia del narcotráfico, la construcción gradual de relaciones de confianza se vuelve una parte central para la producción de información de carácter empírico.

Esta selección de participantes se orientó para ampliar el número de entrevistas y facilitó la incorporación de una diversidad de posiciones frente al fenómeno de estudio. Asimismo, se buscó incluir tanto jóvenes que se identifican o son identificados con la figura del buchón, como a jóvenes que marcan distancia o crítica hacia ese estilo de vida. De igual modo, se aseguró de incluir participantes hombres y mujeres de diversos géneros, con la finalidad de explorar las diferencias en la forma en que mujeres y hombres negocian, interpretan o se posicionan ante las representaciones sociales que se vinculan con la narcocultura. Este proceso refleja una diversidad de narrativas, experiencias y además facilita realizar un análisis comparativo de significados entre mujeres y hombres que atribuyen a la figura buchona.

Para recolectar la información, se dio continuidad hasta alcanzar lo que en la investigación cualitativa se le denomina punto de saturación progresiva del modelo. Desde Bertaux (2005), esta saturación significa reconocer que a partir de la comparación de casos, comienzan a aparecer recurrencias que ayudan a construir una interpretación sólida del objeto estudiado. Asimismo, dicha saturación se evidenció cuando en las entrevistas se comenzaron a reiterar narrativas similares en relación a temas como las aspiraciones de estatus, el reconocimiento social, el consumo, la percepción del riesgo y la manera de interacción que se vincula a la figura del buchón. Esta repetición discursiva facilitó identificar estructuras simbólicas compartidas, lo que indicó que el material empírico recopilado resultaba suficiente para proceder al análisis interpretativo.

De este modo, la muestra se configuró de manera progresiva en el transcurso del trabajo de campo, orientada por la relevancia analítica de cada uno de los casos y por la aparición de nuevas dimensiones de interpretación dentro del recurso empírico recolectado. Este proceso da respuesta a la lógica inductiva que caracteriza a la investigación cualitativa, donde el procedimiento de recolección de información y el análisis se desarrollan de manera simultánea y retroalimentada (Izcara Palacios, 2014).

4.4. Fuentes de información

En este apartado se detallan las diversas fuentes de información que sustentaron el corpus empírico y que permitieron aproximarse al fenómeno estudiado desde los diferentes

niveles de experiencia de las y los jóvenes. Estas fuentes de información se seleccionaron para responder a la necesidad de entender la construcción identitaria y representación social del buchón, incorporando tanto los discursos como los escenarios, expresiones y prácticas en los que esta figura adquiere visibilidad. Así, este trabajo recurrió a una combinación de fuentes primarias y secundarias, debido a que esta integración permitió la construcción de una aproximación empírica amplia al fenómeno buchón.

4.4.1. Fuentes primarias

Durante el trabajo realizado en las colonias Flor de Mayo y Buenavista, ubicadas en Villa Unión, las fuentes primarias estuvieron conformadas por la información que se produjo en el campo de investigación. Estas fuentes se generaron a partir de tres mecanismos: entrevistas semiestructuradas, observación participante y diario de campo. El eje principal de la fuente de información fue constituido por quince entrevistas semiestructuradas que se realizaron a jóvenes dentro de las dos colonias antes mencionadas. La muestra se conformó por seis mujeres y nueve hombres, con el objetivo de explorar la manera en que estos y estas jóvenes se posicionan frente a las dinámicas sociales donde habitan.

Estas entrevistas permitieron acceder a los discursos en donde jóvenes expresan las percepciones y valoraciones respecto a temas como las aspiraciones, el estatus, el consumo, el respeto, así como sus experiencias relacionadas con la presencia de la violencia y el narcotráfico. Esto hizo posible acceder a conversaciones desde una posición situada que reflejan la manera en que interpretan su realidad y construyen sus significados sobre los códigos culturales que se vinculan a la narcocultura.

De manera complementaria, se desarrolló la observación participante en distintos escenarios donde existe la interacción social dentro de dicha sindicatura. Entre estos escenarios están los eventos públicos como el carnaval y los palenques, así como fiestas privadas o reuniones particulares. La presencia en estos escenarios facilitó tener una observación directa de las dinámicas de interacción, formas de visibilidad, corporalidades, consumo y cuestiones simbólicas asociadas al reconocimiento y al prestigio.

En el transcurso del trabajo de campo se elaboraron notas de campo, lo que permitió registrar observaciones relacionadas al entorno y al contexto de las entrevistas. En el caso de

las entrevistas, las notas se elaboraron posteriormente para no interrumpir con el objetivo de registrar situaciones relevantes y reacciones de los y las participantes. Por otra parte, en la observación participante se realizaron registros de audio mediante el celular por parte del investigador, lo que facilitó documentar observaciones relacionadas a las dinámicas presentes en los escenarios observados.

4.4.2. Fuentes secundarias

Las consideraciones de las fuentes secundarias en la investigación se vinculan a la producción cultural de la narcocultura. Estas fuentes permiten localizar las narrativas de los y las participantes dentro de un marco simbólico amplio, por el cual circulan construcciones de imaginarios asociados a la figura buchona. Estas fuentes se conformaron por literatura académica, investigaciones o artículos enfocados en la narcocultura y en las y los jóvenes dentro del fenómeno buchón, estadística e información institucional y notas periodísticas. Más que obtener sucesos y datos exactos, se desprenden paisajes culturales como narcocorridos, contenidos en redes sociales, referencias mediáticas y expresiones estéticas relacionadas a la cultura buchona. Estas expresiones culturales aportan a la construcción de modelos de estilos de consumo, de prestigio, de formas de visibilidad y narrativas de reconocimiento que se integran en las prácticas y discursos durante el trabajo de campo.

La consideración de estas fuentes secundarias facilitó contextualizar los discursos de los y las participantes en un entramado culturalmente amplio, en el que se reconoce que las construcciones identitarias y las representaciones sociales se reproducen en la interacción inmediata y se desarrollan en el diálogo con los imaginarios culturales que circulan mediante distintos medios y espacios sociales. Así, esta combinación de entrevistas, observación participante, notas de campo y referentes de producción académica y cultural, permitió construir un panorama empírico diverso para el análisis del fenómeno buchón desde una perspectiva situada, considerando tanto los discursos de jóvenes, como los escenarios en los que las prácticas culturales y las representaciones sociales se producen, circulan y adquieren significado.

4.5. Técnicas de recolección y análisis de datos

La recolección y el análisis de datos en este trabajo recurrieron a diversas técnicas propias del enfoque cualitativo, las cuales se orientan al entendimiento de las prácticas, significados y la manera de interpretación que las y los jóvenes construyen respecto a la figura buchona en su día a día. Tal como plantean Taylor & Bogdan (1994), este tipo de aproximaciones facilita el acceso a la realidad social desde la perspectiva de los y las participantes, resaltando el análisis de sus experiencias e interacciones.

En esta misma línea de enfoque cualitativo, esta producción de información empírica se basó principalmente en entrevistas semiestructuradas, observación participante y notas de campo. Estas técnicas hicieron posible recopilar tanto los discursos como las dinámicas sociales observadas en los diferentes escenarios donde se trabajó en el campo. A partir de esto, se hizo un proceso de organización, sistematización y codificación que se orientó a identificar patrones discursivos, categorías de análisis y formas de significación que se vinculan a la identidad, las representaciones sociales y al reconocimiento.

4.5.1. Recolección de la información

Una vez recolectados los datos empíricos a través de las técnicas de recolección anteriormente mencionadas, se llevó a cabo un proceso de organización y preparación del material para su análisis. Este proceso constituye una de las etapas principales, al facilitar transformar los registros de los datos en un corpus de análisis susceptible a la interpretación (Taylor & Bogdan, 1994). En primera instancia, las entrevistas que se realizaron fueron transcritas de manera textual, con el objetivo de preservar la fidelidad a los discursos por parte de los y las participantes. Así, este procedimiento permitió obtener un registro detallado, lo que facilitó posteriormente la comparación de los distintos discursos y su lectura analítica.

Simultáneamente, las notas que se hicieron durante y después del trabajo de campo fueron de igual manera organizadas y sistematizadas con las transcripciones de las entrevistas. Estas notas incluyeron observaciones contextuales, registros de situaciones e impresiones de análisis en los distintos escenarios que llevaron a construir esta investigación. Por lo tanto, la incorporación de este material ayudó a complementar la información que se obtuvo de las entrevistas y a posicionar los discursos dentro de estos contextos sociales donde se produjeron.

Posteriormente, se agrupó dicha información de acuerdo con los participantes y los temas que se abordaron en las entrevistas. Este método permitió identificar los elementos frecuentes dentro de los discursos, como son las diferencias en la manera de interpretación que las y los jóvenes construyen respecto a la figura buchona. A partir de ese proceso, el corpus de material fue preparado para su codificación y posterior análisis interpretativo.

4.5.2. Codificación y construcción de categorías analíticas

En este apartado, se explica el proceso de codificación analítica y la agrupación de las categorías que se orientan a la identificación de patrones de significado, formas de interpretación y temas recurrentes que se presentan en los discursos generados por las entrevistas realizadas. En la perspectiva cualitativa de esta investigación, la codificación configura una estrategia que facilita ordenar, relacionar la información empírica y clasificarla con los conceptos de análisis que guían la investigación (Taylor & Bogdan, 1994). Esta codificación y organización implicó una lectura sistematizada de las transcripciones y de las notas de campo, con el objetivo de identificar regularidades de discurso, formas de posicionamiento y contrastes que las y los jóvenes expresan. Tal como señala Angrosino (2012), el análisis etnográfico necesita una revisión constante de los datos empíricos para reconocer la manera en que los actores sociales interpretan sus prácticas y construyen sus significados.

A partir del análisis se procede a establecer dimensiones analíticas, categorías empíricas e indicadores observables. Las dimensiones se construyeron en vinculación con los conceptos teóricos de esta investigación, como la identidad, las representaciones sociales y el reconocimiento, que son ejes analíticos centrales del presente trabajo. Como primer punto, se parte por identificar las dimensiones asociadas al concepto de identidad, que se enfocan en entender cómo las y los jóvenes se nombran, se diferencian de las personas y la proyección de aspiraciones. Asimismo, los procesos para analizar este concepto se basaron en la autoidentificación, la pertenencia grupal, las aspiraciones de movilidad y las formas de presentación corporal, por lo que estas prácticas conforman modos en que las/os sujetos manifiestan posicionamientos identitarios dentro de los espacio donde habitan.

En segundo punto están las representaciones sociales. Este concepto permitió examinar los significados compartidos que se difunden en torno a la figura buchona. En esta misma línea, fueron identificados elementos en los discursos que se vinculan con la definición del buchón, las valoraciones colectivas que genera esta figura, los imaginarios de éxito que la acompañan y el núcleo simbólico asociado a ella. Por tanto, estas dimensiones permitieron observar la manera en que se construyen socialmente algunos atributos, expectativas y estereotipos que configuran las representaciones sobre este fenómeno.

Por último, se integra el reconocimiento como una dimensión transversal de análisis, con el objetivo de detectar cómo las representaciones y las prácticas vinculadas a la identidad de lo buchón se articulan con los procesos de validación social. Esta dimensión de análisis permitió observar las dinámicas que se relacionan con la búsqueda de visibilidad, las formas de aprobación o desaprobación, la jerarquización simbólica, la diferenciación de género y las relaciones con el riesgo que se reflejan en los discursos de los y las participantes.

A partir de la codificación de estos tres conceptos, se procede a la elaboración de cuadros de análisis que organizan las dimensiones y los indicadores empíricos para la interpretación del material. En estos cuadros se presentan herramientas de análisis que orientan la interpretación del corpus empírico, lo que permite distinguir conexiones entre las narrativas de las entrevistas, las prácticas observadas en campo y el marco teórico que sustenta la investigación. Así, esta codificación articuló los datos empíricos con los conceptos de análisis de este trabajo, identificando los patrones de significado y formas de interpretación que constituyen a la identidad y las representaciones sociales.

Tabla 4.5. Dimensiones e indicadores empíricos de la identidad

Dimensión	Categorías empíricas / Indicadores
Autodefinición	Aceptación o rechazo del ser o no ser buchón; formas de nombrarse; significados atribuidos
Pertenencia y diferenciación	Formas discursivas de pertenencia grupal y distinción frente a otros jóvenes

Aspiraciones de movilidad y estatus	Proyectos de vida; modelos de éxito; aspiración económica o simbólica
Corporalidad y estética	Vestimenta; accesorios; formas de presentación pública

Fuente: elaboración propia

Tabla 4.6. Dimensiones e indicadores empíricos de las representaciones sociales

Dimensión	Categorías empíricas / Indicadores
Definición social del buchón	Atributos asignados; estereotipos; descripciones recurrentes
Valoraciones colectivas	Halago; crítica; admiración; miedo; ambivalencia
Núcleo simbólico	Dinero; poder; respeto; riesgo
Imaginario de éxito	Visibilidad; prestigio; movilidad; legitimidad local

Fuente: elaboración propia

Tabla 4.7. Dimensión transversal de reconocimiento

Eje de análisis	Indicadores empíricos
Búsqueda de visibilidad	Exhibición corporal; mostrar consumo; circulación pública
Formas de aprobación o desaprobación	Referencias a respeto; aceptación grupal
Jerarquización simbólica	Distinción frente a otros; estatus local
Diferenciación por género	Formas distintas de legitimidad masculina y femenina
Relación con el riesgo	Naturalización del peligro; miedo; protección simbólica

Fuente: elaboración propia

4.6. Triangulación de la información

La triangulación en la investigación cualitativa constituye a una estrategia metodológica que fortalece la consistencia del análisis por medio del contraste de diferentes fuentes de información. Norman K. Denzin (2017) plantea que la triangulación implica examinar un mismo fenómeno a partir de distintos registros de datos empíricos con el objetivo de ampliar su entendimiento y reducir los posibles sesgos que se derivan del uso de una sola fuente de información. Sumado a ello, Bertaux (2005), indica que no se debe apoyar el trabajo cualitativo solamente en los relatos de vida, se necesitan articularlos con otras formas de observación, informantes y fuentes documentales. Asimismo, en este trabajo se empleó una triangulación que se construye a partir de entrevistas semiestructuradas, observación participante y notas de campo.

Las entrevistas permitieron el acceso a discursos, experiencias e interpretaciones, así como a sus formas de identificación, valoraciones y aspiraciones sociales. Por su parte, la observación participante facilitó registrar las prácticas, las interacciones y las formas de representación ante los demás en distintos espacios de convivencia, lo cual tuvo un aporte de elementos contextuales que complementan las narrativas que se obtuvieron durante las entrevistas.

De una manera complementaria, las notas de campo realizadas hicieron posible documentar situaciones, elementos contextuales e impresiones de análisis durante el proceso de desarrollo de este trabajo. Este material ha contribuido a posicionar los discursos donde se producen las dinámicas sociales, lo que permite cotejar los relatos que se obtuvieron con las prácticas que se observaron en los distintos escenarios. De esta manera, esta triangulación se realizó a partir de diferentes fuentes de información e incorporó la observación de distintos escenarios donde se lleva a cabo la interacción entre jóvenes. Ello permitió de nuevo contrastar los discursos que fueron expresados con las prácticas sociales, fortaleciendo la interpretación del fenómeno buchón.

4.7. Consideraciones éticas

En esta investigación se contemplaron las consideraciones éticas con base a la experiencia, percepciones e interpretaciones que se relacionan con la identidad juvenil y sus

representaciones sociales en contextos marcados por la presencia del narcotráfico, dinámicas vinculadas a la narcocultura y la violencia, donde se adoptaron ciertas medidas con el objetivo de proteger la integridad, seguridad y privacidad de las y los participantes.

La participación de las y los entrevistados fue voluntaria, haciendo una explicación previa de cuál era el propósito de esta investigación y el uso académico que se le daría a la información. Con el fin de garantizar el anonimato, se sustituyeron los nombres reales por seudónimos, para evitar cualquier identificación directa. En este sentido, también se modificaron algunas referencias específicas que pudieran revelar la identidad de ellos y ellas y de personas que se mencionaron en el transcurso de las entrevistas. De manera complementaria, se utilizó inteligencia artificial como herramienta de apoyo para correcciones ortográficas, tipográficas y de concordancia gramatical.

En la grabación de audios de las entrevistas se aseguró el consentimiento previo. Estos registros de audios se utilizaron únicamente con fines académicos y fueron resguardados bajo condiciones de confidencialidad. De igual manera, se procuró tener una postura de respeto durante este proceso de investigación, por lo que se evitó realizar preguntas incómodas o con exposición innecesaria para las y los participantes, al realizarse entrevistas en lugares donde ellos y ellas decidieron para asegurar un espacio donde sintieran comodidad y seguridad.

4.8. Limitaciones del estudio

El presente estudio establece algunas limitaciones que es importante reconocer para contextualizar la dimensión de los resultados obtenidos. En primer término, este trabajo se realizó en un contexto social caracterizado por dinámicas de violencia y presencia del narcotráfico, lo que llega a influir en la disponibilidad de las y los participantes para que logren expresar con facilidad sobre ciertos temas. En el mismo sentido, puede que algún o alguna participante haya optado por reservarse de mencionar algunos datos dentro de la entrevista cuando se acercaban a experiencias con la violencia o con actores vinculados al narcotráfico.

Posteriormente, este estudio se basó en un número limitado de entrevistas que se realizaron a jóvenes de dieciocho y veintiún años que residen en Villa Unión. Los resultados no buscan generalizar estadísticas, pretenden mostrar una interpretación situada del fenómeno

buchón en un contexto particular. Otra limitación se relaciona con el acceso al campo, debido a que en algunos espacios que se vinculan a las dinámicas de la narcocultura se dificulta la observación directa. Por esa razón, la mayor parte del análisis se apoya en los relatos y en la observación de escenarios públicos donde se manifiestan estas representaciones sociales

Para finalizar, los resultados se construyen mediante las interpretaciones realizadas, lo cual implica un constante ejercicio de reflexión sobre los procesos de producción y análisis de la información. A pesar de esto, este trabajo ofrece relevancia en elementos para el entendimiento de la forma en que las y los jóvenes en este contexto construyen sus sentidos de identidad, su reconocimiento en torno a la figura buchona.

4.9. Análisis e interpretación de datos

El análisis e interpretación de datos se construyeron con base en la organización y la codificación del material empírico recopilado de las entrevistas semiestructuradas, observación participante y el registro de productos culturales. El tratamiento de la información se basó en comprender los sentidos que las y los jóvenes le atribuyen a la figura buchona. Como se ha mencionado con anterioridad, el procesamiento del material se apoyó en un análisis temático, mediante codificación abierta y axial, con el objetivo de identificar patrones narrativos en los discursos de los y las participantes.

Se utilizó la herramienta computacional de ATLAS.ti, la cual permitió ordenar y organizar las transcripciones, al agrupar, relacionar códigos, crear familias y estructurar redes de conexión. Esta herramienta facilitó recuperar fragmentos de discursos que se relacionan con las dimensiones y categorías que rigen el marco conceptual de la identidad, las representaciones sociales y el reconocimiento como eje transversal.

Junto con este procesamiento facilitado por ATLAS.ti, de manera complementaria se incorporó la propuesta de Teun A. Van Dijk (2008) para afinar la interpretación del discurso de las entrevistas realizadas. Esta idea del autor plantea que el discurso solo se entiende si se construye en cómo las personas definen la situación en la que hablan; es decir, la realidad social no determina por sí sola al discurso, depende más bien de la manera en que los y las participantes interpretan y definen esa situación. A este fenómeno el autor lo denomina modelo de contexto (van Dijk, 2008).

Esta perspectiva es de utilidad al permitir que las entrevistas se lean más allá como contenedores de respuestas sobre el fenómeno buchón, entendiéndose más bien como eventos comunicativos situados, donde cada una de las personas participantes ajusta el discurso dependiendo de la manera en que define la entrevista, el grado de confianza y la posición que toma desde la experiencia vivida (van Dijk, 2008). Con esto, se logró profundizar en la lectura del discurso de una manera más fina en la práctica situada.

De esta manera, este análisis e interpretación de datos combinó dos niveles de los cuales se complementan. En primera instancia está la identificación de los patrones de temáticas de regularidades, distancia moral o rechazo al fenómeno dentro del contenido de lo vivido en los discursos. Por otra parte se va más allá de lo que dicen, atendiendo al cómo lo están diciendo tomando en cuenta la situación de las entrevistas. Esta articulación ayudó para tener una mejor comprensión de la forma en que los sentidos sobre la figura del buchón se producen, se negocian y se matizan en contextos concretos del habla.

CAPÍTULO V. DE LAS NARRATIVAS A SUS REPRESENTACIONES: EL BUCHÓN EN LA VOZ DE LAS Y LOS JÓVENES

En este capítulo se presenta la materia prima del trabajo empírico que se realizó. Tras el apoyo de en el trabajo de codificación del ATLAS.ti, se organizó y esquematizó toda la información que aportaron las quince entrevistas que se realizaron a las y los jóvenes para poder pasar a la interpretación de los discursos. Como se ha mencionado anteriormente, este análisis no se limita solo a la descripción de contenidos, busca más bien el entendimiento de cómo estas narrativas funcionan de manera sistemática para producir sentidos sobre la vida cotidiana.

De esta manera, se toma en cuenta tanto lo que se dice del fenómeno buchón, como la manera en que dice y desde qué posición se sitúa cada entrevista. Es decir, las narrativas que las y los jóvenes realizan, condensan trayectorias locales, experiencia vivida y formas de interpretar el mundo. En esta misma lógica, esta interpretación es reforzada por el ejercicio de triangulación cualitativa de campo que permite corroborar lo dicho en las entrevistas con lo observado en los escenarios públicos.

5.1 Identidad

Antes de pasar al análisis directo del discurso de las y los participantes, es preciso que se entienda desde dónde parte el concepto de identidad. En este trabajo, este concepto no asume una postura fija, se comprende en cambio desde una construcción social que se da en la interacción social en la cotidianidad, en el reconocerse y en diferenciarse a otros y otras (Giménez, 2007). A partir de esto, se permitió observar de una manera específica la vestimenta, el gusto musical y la estética, lo que da énfasis a una forma de situarse frente al entorno donde viven estos y estas jóvenes. En este sentido, la identidad entra en función como un eje central en cómo las y los jóvenes crean sentidos sobre sí mismos.

Desde lo anterior se parte para analizar la identidad no como una definición del ser buchón, centrándose el enfoque más bien en la reconstrucción de las posiciones desde las cuales estas y estos jóvenes se representan, se piensan y son representados por las y los otros. Con base en lo anterior, el concepto de la identidad en este apartado se organiza en dimensiones y categorías que permiten ver distintos niveles de la construcción social como la

manera en que se nombran, los grupos sociales con los que se identifican o con los que mantienen distancia, las aspiraciones, la estética y las formas corporales mediante las cuales se hacen visible en el entorno social.

5.1.1. Autodefinición como afirmación, distancia y visibilidad social

El concepto de autodefinición construye de entrada, uno de los puntos cruciales más reveladores. Con esta dimensión se va más allá de preguntar quién dice ser qué, al alcanzar observar la manera en que se clasifican a sí mismos, los matices que apropian al nombrarse y las diferentes fronteras que se trazan cuando se acepta, negocia o rechaza la figura buchona.

La autodefinición no aparece como una dimensión uniforme, al nombrarse buchón o buchona la posición cambia dependiendo la trayectoria laboral, el género, la relación con la violencia, la relación familiar y la aspiración al reconocimiento. Asimismo, para alguno o alguna entrevistada funciona como forma de respeto, mientras que para otros y otras opera como una estética o bien como una figura en la que toman distancia moral. Dado esto, la autodefinición no se debe leer de una manera rígida, depende de la posición que se sitúan las y los jóvenes que organizan su visibilidad (Giménez, 2007).

Para tener un mejor panorama, en la siguiente tabla se observa cómo las y los jóvenes se posicionan frente a la autodefinición hacia la figura buchona, la cual funciona como una guía para esclarecer que esta dimensión no se asume de una sola manera, se distribuye entre afirmaciones abiertas, posiciones estéticas, ambivalencias y distancia moral.

Tabla 5.1. Posiciones de autodefinición frente a la figura del buchón/buchona

Entrevistado/a	Posición frente a la autodefinición de buchón/a	Narrativa en la que se asume
Carlos	Afirmativa	Se asume buchón, pero marca distancia respecto al consumo de drogas y al “estar en el ruedo” (estar en mafia).

Jorge	Afirmativa	Naturaliza la autodefinición al afirmar que “aquí en el rancho, todos somos buchones”.
Marcos	Afirmativa	Se considera buchón. Considerando que tiene vínculo relacional con un actor del sicariato.
Natalia	Afirmativa	Asume ser buchona aunque no está tuneada (operada), pero aun así es un halago serlo.
Jesús	Ambivalente	Se asume como buchón desde la moda pero porque así los catalogan. Su frase “todos somos alucines y buchones porque vestimos así”.
Paloma	Ambivalente	Reconoce cercanía por la forma de vestir, pero sin asumirse. No sabe si es buchona pero así viste.
Adrián	Ambivalente	Acepta que otros le llamen buchón por la música que escucha y por la música que escucha, pero se deslinda de las prácticas delictivas.
Manuel	Afirmativa	Se asume buchón pero desde la postura de la valentía al hacer las cosas. Matiza al posicionar la figura buchona en las personas que se jalen (valentía)
Óscar	Ambivalente	Marca distancia en ser buchón, pero sí consume música (narcocorridos) y ropa.
Francisco	Distancia	No se considera como buchón, pero sus amigos sí son.
Sara	Distancia	Dice no considerarse buchona, aunque reconoce que a sus amigas sí les gusta ser nombradas así.

Daniela	Negativo	Rechaza la figura buchona por asociarla con el peligro, la desaparición y una vida “que acaba mal”
María	Afirmativa	Asume ser buchona desde la posición de la estética y la moda.
Katia	Afirmativa	Se asume buchona. Afirmando una relación con armados como recurso de reconocimiento y seguridad
Bruno	Afirmativo	Se asume buchón por moda, manteniendo una relación con un actor del sicariato.

Fuente: elaboración propia

A Partir de este cuadro, se aprecia que la autodefinición no es homogénea, se articula dependiendo la posición desde las cuales las y los jóvenes aceptan o rechazan la figura de lo buchón. En algunos casos esta dimensión funciona como una inclinación hacia la estética y la moda, en otros como una forma legítima de representarse, y existen otros casos donde es conveniente tomar distancia respecto a la figura buchona. Así, dependiendo de las distintas posiciones, es donde la autodefinición organiza su visibilidad dentro de esta sindicatura.

Durante el trabajo en campo, la expresión de la palabra buchón surge como parte del lenguaje cotidiano. Estas entrevistas muestran que esta figura se vincula con la vestimenta, los corridos, el porte la manera de hablar, la presencia y la cercanía de lo real o lo imaginado con el mundo del narcotráfico y la narcocultura. Sin embargo, la manera en que cada joven se posiciona frente a esta figura es diferente de acuerdo con su experiencia de vida, su trayectoria laboral, su género y su forma de interpretar el riesgo en el entorno. En el caso de Carlos, la autodefinición se refleja bajo una forma de afirmación en ser buchón pero delimitada. Al momento de la entrevista, su postura rígida, su vestimenta consistente en una camiseta negra con logos de medusas y una gorra con bordados de números. Paralelamente, mientras hablaba, mantenía una mirada fija, salvo cuando revisaba el celular, manteniendo un tono serio, conciso y directo. Esa forma de estar sentado y de responder reforzaba lo que decía, hablaba desde la desde la firmeza, no desde la duda.

Cuando Carlos reconoce ser buchón, pone en claro que lo hace sin asociarlo al consumo de drogas y ni de alcohol, así como tampoco vinculado al trabajo ilícito. El enfoque de él es la idea de “no rajarse” y la obligación de salir adelante, pero se separa de aquello que lo pueda llevar como parte directa de la “malandrinada”¹⁵. Por esta razón, cuando menciona que anda “al millonazo” y que a su familia no le falte nada, no se refiere solamente a no tener dinero, alude en realidad a sostener a la familia, mantener la imagen de proveedor y demostrar que puede responder por los suyos. En este caso de Carlos, la autodefinición buchona funciona como una manera de dignidad en lo público, mostrándose firme, proyectando que tiene control y buscándose verse bien, aun cuando está dentro de un entorno marcado por la violencia y la incertidumbre.

Manuel en cambio, permite ver otro matiz. Su acercamiento a lo buchón no se mantiene desde la ropa llamativa. Para él prefiere la sencillez y tener el carácter de afrontar situaciones difíciles con valentía. Durante la entrevista, el joven mostraba una vestimenta compuesta por huaraches de correa, short y playera sin estampado. Esta apariencia contrastaba con la imagen ostentosa que suele asociarse a la imagen del buchón. Sin embargo, cuando él hablaba de quienes “se jalan”¹⁶ y quienes solo visten bonito, sus ojos expresaban la sensación de nerviosismo, volteando de un lado a otro. Esa expresión nerviosa al hablar mostraba que al nombrar al “verdadero buchón” implicaba entrar a una zona donde la ropa no bastaba y donde el valor se medía por la manera en que se sostiene uno ante el riesgo.

La autodefinición en Manuel se expresaba como una jerarquía moral. Para él, el ser buchón no es aquel que porta una camiseta, es quien demuestra valor, quien “se jala” y quien no se queda solo en apariencia. Esta distinción es crucial porque desplaza el consumo buchón hacia la conducta. La estética puede acompañar, pero no define la identidad por sí sola. Desde este panorama, la figura de lo buchón necesita ser aprobada en la interacción social, ya sea en el barrio, en el trabajo, en la fiesta y en la manera de actuar en una situación difícil.

La autodefinición en la participación de Jesús, se representa más alegre y socializada. A diferencia de Carlos y Manuel, la manera en la que habla sobre lo buchón está atravesada

¹⁵ Expresión utilizada por los residentes de la sindicatura de Villa Unión para referirse a personas o grupos sociales dedicados a prácticas ilícitas o narcotráfico, así como a entornos de convivencia caracterizados por dinámicas bélicas o vinculadas a la narcocultura.

¹⁶ La frase se “jalan” es utilizado para decir que tienen palabra para hacer una acción.

por la convivencia. Durante la entrevista algunas personas conocidas de él, se acercaban a saludarlo, lo cual respondía con amabilidad, sonriente y empático. Al vestir uniforme de trabajo, lo que matiza de igual forma la figura de lo buchón, se presenta como un joven que reconoce esa identidad desde una vida cotidiana donde se mezcla el trabajo, la escuela, las amistades, la moda y la música. En su relato, el ser buchón aparece como algo que “se siente bien”, como algo que forma parte de la manera de vestirse, hablar y convivir.

Lo relevante en Jesús es que coloca la figura buchona como parte de la moda y de una forma compartida de representación entre jóvenes y no solamente en el terreno peligroso. No obstante, el participante distingue del mismo modo quienes optan por el estilo buchón de quienes “quieren aparentar cosas que no son”. Esto que distingue el joven aparece de manera reiterada en varios relatos, existiendo dentro del propio universo de lo buchón una crítica hacia la simulación. Es decir, no todo lo que se usa en ropa, la música que se escucha o el lenguaje común en lo buchón produce reconocimiento, al igual puede generar burla cuando se percibe exageración o fanfarronería.

Òscar se posiciona de una manera distinta, negando ser buchón, aunque su forma de vestir y su gusto musical lo acercan a dicha representación. Durante la entrevista se mostró relajado, serio y con la mirada fija hacia el entrevistador, mostrando una vestimenta de estampados en la camiseta y en la gorra, ambos vinculados a narrativas de personajes relacionados al narcotráfico. Su tranquilidad contrastaba con la ambigüedad de sus respuestas, pues no se asume como buchón, pero reconoce que le gusta vestir con estilo buchón y escuchar corridos. En este caso, la distancia es construida desde una diferencia moral, no desea ser leído como fanfarrón ni como alguien que “charolea”¹⁷ con la mafia.

La posición de Òscar muestra que la autodefinición no siempre coincide con la imagen que otras personas interpretan. Él puede rechazar ser buchón, pero tiene conocimiento de que su ropa, su gusto musical y algunos códigos visibles pueden hacer que otras personas lo lean como buchón. Es por eso que en su discurso insiste en no mencionar a la mafia, lo que hace que la autodefinición aparezca como una forma de administrar una imagen, aceptando algunos

¹⁷ “Charolear” es una expresión que se usa como estatus social, reflejando una amistad que te pueda respaldar en cualquier situación.

signos y al mismo tiempo, rechazando los significados que son peligrosos o que se presumen de esa figura.

En las mujeres, la autodefinición adquiere ciertos matices particulares. Un ejemplo es el de María, quien encarna una afirmación desde la estética, el orgullo de verse bien y la presencia corporal. Cuando ella habló sobre ser buchona, además de responder con palabras: expresó movimientos corporales al mirarse la ropa, al voltear hacia los lados y tocarse el cabello, como si verificara en su propio cuerpo lo que ella decía. En su vestimenta, ella portaba zapatillas, pantalón, blusa y lentes para el sol. En ella, lo buchón se expresa en la producción corporal, abarcando el cabello, la ropa, la postura y la obtención de visibilidad.

Cuando María en su discurso afirma que “todas queremos serlo”, no habla de participar en las prácticas ilícitas. Lo dice de una forma que reivindica la presencia femenina en su entorno, ser buchona aparece aquí como arreglarse, producirse, destacar, tener uñas, tener el cabello cuidado, ropa, incluso hasta un automóvil. En la frase que expresa “que se vea que hay producción” se consensa esta lógica de que el cuerpo se convierte en una carta de representación. Asimismo, María establece diferencias internas, diciendo que no toda buchona es admirada, pues algunas “caen mal” si muestran soberbia o si se perciben como exageradas. En este sentido, la autodefinición en María se regula por los criterios del gusto, la reputación y el trato a las demás mujeres.

Dentro de la feminidad buchona, Daniela aparece pero en el extremo opuesto, rechazando la figura buchona en lo que dijo y en cómo lo dijo. Con una vestimenta caracterizada por tenis deportivos, pantalón de mezclilla y una blusa sin logotipos, se le suma su mirada recta y una voz firme que al hablar de buchonas elevaba su tono de voz y una expresión de enojo. Dejó claro que, para ella la figura buchona es una vida que puede terminar mal. Su distancia es una postura moral y práctica frente al riesgo, en su relato lo buchón aparece ligado a las desapariciones, la violencia y las consecuencias familiares. Este caso de Daniela evita que la figura de lo buchón se presente como una identidad aceptada por todas las personas, su rechazo refleja que existen fronteras internas dentro del mismo entorno. Su postura permite observar que la autodefinición también se construye desde el rechazo, por lo que decir “yo no soy” es una forma de protegerse, marcar distancia y diferenciarse frente a un mundo donde la violencia y el riesgo están presentes en la vida diaria.

La lectura de Giménez (2007), ayuda a comprender que la identidad se construye desde la relación entre autopercepción, reconocimiento y diferenciación social, y no solamente desde lo que una persona dice ser. En la sindicatura de Villa Unión, ser o no ser buchón o buchona nunca es una respuesta neutra, cada joven decide desde qué lugar quiere ser leído o leída, qué signos acepta, cuáles rechaza y qué riesgo está dispuesto a cargar. De este modo, la autodefinición no define por sí sola la identidad, debido a que abre una disputa por la visibilidad en quién puede portar ciertos signos, quién puede ser reconocido, quién es visto como fanfarrón y quién prefiere mantenerse al margen.

5.1.2. Pertenencia y diferenciación: entre la clicla y el barrio

En esta dimensión se analiza a partir de los vínculos y fronteras que de alguna manera organizan las experiencias en la cotidianidad. Desde lo que plantea Giménez (2007), la identidad además de ser una construcción de sí, es una posibilidad de sentirse parte de un “nosotros”, y a su vez de diferenciarse de quienes quedan fuera de ese marco de reconocimiento. En este sentido, los movimientos donde las y los jóvenes se posicionan en un espacio no deben entenderse como procesos separados, constituyen movimientos simultáneos de pertenencia y diferenciación.

Tabla 5.2. Guía para la dimensión de pertenencia y diferenciación

Entrevistado/a	Pertenencia y diferenciación	Qué expresa como pertenencia y diferenciación
Jorge	Esta dimensión se construye mediante el barrio, los símbolos y la experiencia compartida en vivir en Villa Unión.	Afirmación de “el barrio me representa”, lo cual sitúa en el territorio. También menciona tatuajes, símbolos como el trébol y el número como signos que se vinculan con “los de aquí”.
Carlos	Se sostiene en la “clicla”, el apoyo mutuo y la comunicación entre ellos.	Al decir que le gusta vivir en su colonia porque ahí están los suyos y porque “se tiran paro”.
Jesús	Esta dimensión aparece en la apropiación del lugar, aunque no haya nacido en Villa Unión	Al mencionar “de aquí soy” y resaltar el uso de camisas con logos distintivos como el trébol en diferentes espacios.

Katia	Aquí se sostiene en la familia, pero también aparece atravesada por el deseo de salir.	El gusto de vivir en Vila Unión porque está su familia, aunque también desea vivir en otros lugares. Además señala el tener protección por amistades vinculadas a las prácticas ilícitas.
Òscar	Aquí se presenta la diferenciación en tomar distancia de quienes aparentan tener poder.	Aunque comparte gustos musicales y maneras de vestir, rechaza que lo vinculen con quienes presumen vínculos con mafia
Francisco	Aquí esta dimensión no siempre implica asumir la misma posición de un grupo social.	Convive con amigos que sí se consideran buchones, pero él toma distancia de ciertos signos que considera riesgosos

Fuente: elaboración propia

En comparación con la autodefinición, aquí el interés se dirige hacia los vínculos que sostienen la experiencia de pertenecer. Ya no es si alguien se considera o no buchón o buchona, ahora se toma la dirección desde qué relaciones, espacios y grupos se construye un sentido de “nosotros”. En los diálogos, ese “nosotros” aparece ligado a la familia, al barrio, a las amistades, a los signos compartidos y a las formas de protección que circulan en la cotidianidad. Aquí, el barrio trata de un espacio donde se aprende a reconocer códigos, personas, formas de convivencia y riesgos. Cuando Jorge hace la afirmación de que el barrio lo respalda, genera una experiencia compartida, sabiendo quién es de ahí, qué símbolos circulan y qué cosas no necesita explicar quienes han crecido en ese entorno. Asimismo, los tatuajes, el símbolo del trébol y de ciertos números son señales que permiten reconocer la cercanía con “los de aquí”, dejado de ser simples adornos.

Esta dimensión se refleja con claridad mediante “la clicla”. En algunos relatos, estar con los amigos significa algo más que salir o convivir, puede significar contar con respaldo o apoyo a problemas que se suscitan repentinamente. Carlos lo expresa cuando platica sobre su colonia como un lugar donde está su clicla y donde “todos tiran paro”, haciendo que esta forma de pertenecer se vuelva práctica. En otros casos, la pertenencia se presenta en el cuerpo y en los objetos. En el relato de Jesús, quien aunque nació en Mazatlán, se reconoce de Villa Unión al decir “de aquí soy”, muestra que la pertenencia territorial depende de los vínculos que se han acumulado en la vida diaria y no necesariamente de un lugar de nacimiento. Por otra parte, las camisas con estampado del trébol que usa en diferentes espacios no son simples prendas,

son símbolos visibles de pertenencia local, y a través de esos distintivos, el territorio se vuelve algo que se lleva puesto y que permite ser reconocido por otras personas.

No obstante, en algunos casos pertenecer no significa querer pertenecer. En el caso de Katia, el arraigo aparece vinculado a la familia, pero con el deseo de irse a vivir a Mazatlán o a otros lugares que ofrezcan “otros aires”. Esto permite entender que la pertenencia puede ser afectiva, y al mismo tiempo incómoda, pues la familia ancla el territorio, pero las condiciones locales producen cansancio y deseo de búsqueda de otros horizontes. De esta manera, junto con la pertenencia aparecen las fronteras, en las que las y los jóvenes dicen quiénes pertenecen a un grupo y logran distinguir de quiénes conviene marcar distancia. En varios relatos aparecen señalamientos a personas como “rateros”, “los problemáticos”, “puro fanfarrón”, los que “charolean” con mafia y quienes aparentan tener un poder el cual no poseen. Estas distinciones reflejan que un “nosotros” no puede incluir a todos por igual, se puede vivir en el mismo entorno o colonia, pero aun así, se puede quedar fuera del reconocimiento por las demás personas si se es visto como alguien señalado o demasiado expuesto.

Esta diferenciación se puede ver con claridad en Óscar y Francisco, quienes comparten el mismo espacio, amistades, formas de vestir y el gusto musical, pero toman distancia de cierta forma al representarse. En el caso de Óscar, rechaza la fanfarronería y el uso del vínculo con las mafias como recurso de prestigio. Y por otro lado, está Francisco, quien convive con amigos que sí se consideran buchones, pero no asume esa etiqueta. En los dos participantes, la pertenencia es parcial, se puede estar cerca, compartir códigos y convivir sin aceptar todos los significados que circulan dentro de un grupo social. En el relato de Katia, señala que muchas personas buscan tener amistades que están vinculadas al narcotráfico, lo cual lo expresa como “los de las camionetas”. Por lo tanto, la pertenencia puede relacionarse con la protección o formas de seguridad. Así, pertenecer no siempre nace del gusto, en ocasiones responde a la necesidad de reducir la vulnerabilidad.

Esta dimensión refleja que la identidad en las y los jóvenes, se organiza desde una conexión de cercanías y de distancias, donde marcan límites frente a quienes consideran falsos, peligrosos o ajenos a los códigos locales. Desde Giménez (2007), esto ayuda a entender que la identidad no se mantiene solo en la autodefinición, en tanto que se sostiene en la relación entre el reconocimiento y la diferenciación.

5.1.3. Salir adelante como inspiración de movilidad y estatus

En este apartado las aspiraciones se desplazan hacia la organización de horizontes de vida. Desde la mirada de Giménez (2007), la identidad además de configurarse por medio de la pertenencia y la diferenciación, se manifiesta mediante los significados culturales que las personas incorporan para reconocerse, proyectarse y ubicarse frente a los y las demás. En este sentido, las aspiraciones ayudan a observar la manera en que las y los jóvenes construyen imaginarios de lo que se desea llegar a ser dentro de un contexto que está atravesado por el trabajo, la familia, la precariedad, la violencia y el ser reconocido o reconocida por el entorno.

En los discursos, la movilidad va más allá de una mejora en las cuestiones económicas, la preparación académica y en la obtención de un empleo digno, en tanto que coexiste con otra mirada desde la cual se pretende observar, como el “salir adelante”. Esta expresión no se reduce a ganar dinero, esta frase contempla un significado más amplio, puede significar tener una propiedad, dejar una herencia a los hijos e hijas o conseguir que “no les falte nada”. Esto crea una imagen de reconocimiento hacia alguien trabajador y no derrotado. En diálogo con la lectura de Bourdieu (1979), estas aspiraciones pueden comprenderse como formas de valor social, trayectorias y estilos de vida que adquieren reconocimiento dentro de un espacio social.

Tabla 5.3. Guía para la dimensión aspiraciones de movilidad y estatus

Entrevistado/a	Aspiración dominante	Qué expresa como movilidad o estatus
Carlos	Dejar patrimonio al hijo y sostener a la familia	Casa, provisión, ropa buchona, “ando al millonazo”
Manuel	Terminar la casa y resistir el día a día	Salir adelante mediante el aguante y trabajo
Jesús	Terminar la licenciatura e ingresar a la Guardia Nacional	Estatus profesional y atracción por las cuestiones bélicas
Daniela	Tener una vida digna, casa y estabilidad	Estudiar, trabajar y ser ejemplo

Fuente: elaboración propia

En este cuadro se aprecia que las aspiraciones no se rigen mediante una sola dirección, en algunas ocasiones estas aspiraciones se orientan hacia la familia, bienes materiales y la provisión, en otros hacia la compra de carros, el respeto y la presencia, e incluso existen otras aspiraciones hacia las trayectorias académica, estabilidad y trabajo. De esta manera, esta dimensión debe entenderse como una forma de imaginar el valor social en un contexto donde el futuro se percibe limitado e incierto, superando el simple deseo de ascenso económico.

En los hombres, los bienes materiales como una casa, aparece como uno de los signos más importantes de movilidad. Esto va más allá de tener una propiedad, es el habitar un lugar propio frente a un entorno donde la vida puede sentirse inestable. En los discursos de Carlos y Manuel, la obtención de una casa condensa una aspiración concreta, al proteger a la familia, dejarles algo y demostrar que el esfuerzo no ha sido inútil. El construir una casa puede funcionar como una prueba material de avance y al mismo tiempo como una forma de responder ante la precariedad y la violencia, significando asegurar un resguardo, producir una herencia y sostener una imagen de responsabilidad.

En Carlos, esa aspiración se refleja como una figura de proveedor, su deseo de dejar una casa a su hijo no está separado del conocimiento del riesgo del entorno. En su discurso, al imaginar su futuro, lo hace desde la posibilidad de que algún día muera, volviendo la casa como una forma de permanencia. Al mismo tiempo, cuando menciona la palabra "al millonazo" y de que no le falte nada a su familia, esta movilidad se presenta como una imagen pública de suficiencia. El participante no deja en abstracto su diálogo y narra el éxito como capacidad de responder por los suyos y no aparecer socialmente derrotado. En este punto, la casa, la ropa y la familia, se articulan como signos de estatus, como el ser trabajador, el proveedor y el conservar la presencia.

Manuel comparte una similitud en el discurso hacia los bienes materiales, pero desde una posición más dura. En su relato, esta aspiración se formula como una meta inmediata, su preocupación es terminar la casa y "seguir echándole ganas a la vida y lo que venga". Su aspiración a salir adelante se concentra por el trabajo físico, la incertidumbre y el cansancio, pues no habla desde una movilidad garantizada, más bien desde una lógica de aguante. Para Manuel, la casa representa una urgencia y no solamente un avance: construir algo antes de que la muerte, la violencia o el desgaste puedan alcanzarlo. Así, salir adelante no significa para él

imaginar una vida completamente distinta, su imaginario es sostenerse, trabajar y dejar asegurada una estabilidad.

Jesús traza otra ruta de movilidad. A diferencia de Carlos y Manuel, la aspiración de este participante se orienta hacia la educación superior y la incorporación en una institución policiaca. En su diálogo menciona que quiere terminar la licenciatura y entrar a la Guardia Nacional. Lo cual, esta proyección combina dos lenguajes que podrían parecer opuestos, por un lado, la formación académica se puede considerar como camino de ascenso, pero por el otro, está la atracción por la fuerza, los enfrentamientos y el imaginario bélico. En este caso, la movilidad se traslada a ocupar una posición institucional que por sí misma otorga autoridad, presencia y reconocimiento. Este deseo de pertenecer a la Guardia Nacional, está atravesado por una fascinación que "desde niño siempre ha sido su deseo y el gusto por las balaceras". Esto se debe leer como parte de un entorno donde la fuerza, la autoridad y el riesgo aparecen como formas reconocibles de estatus, descartando la lectura simplista en el deseo directo de la violencia. De esta manera, el terminar una carrera y entrar a una corporación policiaca se convierte en una vía para transformar el contacto cotidiano en una posición institucionalmente legitimada.

Dentro del imaginario de salir adelante, Daniela ofrece una lectura diferente. En su relato, salir adelante te relaciona con el esfuerzo, la estabilidad, los bienes materiales y el trabajo en equipo. A diferencia de los relatos donde el estatus se vincula a la presencia pública, la fuerza o la ropa, en Daniela se coloca el conocimiento como una capacidad de construir una vida digna mediante el trabajo compartido. Cuando ella habla de la admiración hacia las mujeres, menciona que valora a aquellas que han sufrido y, aun así, han logrado avanzar. La movilidad en su idea no depende mucho del dinero ni de una pareja que la mantenga y que le otorgue estatus, se enfoca principalmente en formar un equipo, trabajar y sostener una casa. De esta forma, el tener una casa como meta aparece como una manera de construir tranquilidad. Su discurso marca una distancia frente a las formas visibles del estatus buchón y ayuda a observar que, dentro de un mismo contexto, existen horizontes de vida que privilegian la estabilidad sobre la exhibición.

Estas narrativas muestran que salir adelante es una expresión cargada de diferentes sentidos. En todos los casos, la aspiración es atravesada por el contexto, el futuro se imagina

desde una vida cotidiana donde el trabajo, el cansancio, la violencia y la falta de oportunidades delimitan lo que parece posible y no solamente se desea un futuro desde un espacio de seguridad. Por ello, las aspiraciones de movilidad y estatus no deben analizarse como deseos individuales dispersos, son formas situadas de imaginar el futuro. Desde esta dimensión, la identidad se proyecta por encima en quiénes son las y los jóvenes, abarcando qué tipo de vida consideran valiosa, posible y reconocible dentro de un entorno específico.

5.1.4. Corporalidad y estética: entre moda y halagos

El objetivo de este apartado es resaltar la inscripción social de los cuerpos, lo que remite a formas de visibilidad, presencia y reconocimiento ante las demás personas. Es de utilidad la propuesta que hace Bourdieu (1979) respecto a que la apariencia, el gusto y las valoraciones no funcionan como decisiones aisladas, al ser formas de distinción que organizan diferencias dentro de un entorno social. Asimismo, Goffman (Goffman, 1959) ayuda a observar que el arreglo, la ropa y los accesorios son utilizados como recurso para la impresión que se quiera producir ante otros y otras. Así, el “verse bien”, es más que una imagen superficial, son formas en las que se reclama un lugar y legitimidad social.

Tabla 5.4. Guía para la dimensión de corporalidad y estética

Entrevistado/a	Apariencia	Expresión simbólicamente
Natalia	Ropa, arreglo personal, carro y recursos materiales.	Ser vista, halagada, ventaja estética y reconocimiento.
Paloma	Uñas largas, zapatillas y arreglarse bien.	Acostumbramiento de la moda desde la narcocultura
Sara	Ropa, cadenas de oro, cabello, zapatillas.	Diferenciación y estatus condicionado por el dinero
Marcos	Ropa llamativa y marca visible en el pecho.	Exhibición, presencia y valor

Fuente: elaboración propia

En esta tabla, se observa que la corporalidad y la estética no reflejan solo gustos personales. En los diálogos de las y los participantes, los cuerpos se convierten en una superficie donde se inscriben signos de valor social, tales como la ropa, las uñas, las zapatillas,

el cabello, las cadenas de oro, los carros o una marca visible en una prenda. Esto funciona como recurso de visibilidad, reconocimiento y diferenciación dentro de un entorno juvenil. Así, esta dimensión no debe verse como una descripción de moda, representa más bien como una forma de comprender la manera en que las y los jóvenes producen presencia frente a las demás personas.

En los relatos de las mujeres, la estética buchona parece vinculada a la visibilidad, al halago y al arreglo personal, dirigiéndose hacia construir una presencia que pueda ser reconocida públicamente. En la participación de Natalia, se vincula la palabra buchona con algo positivo y no la recibe como burla, más bien como "halago". También describe, que no está "tuneada"¹⁸. En su discurso, andar arreglada, llamar la atención y salir en carro forma parte de una misma lógica: los objetos y el cuerpo que lo acompañan funcionan como medios para obtener visibilidad. De esta manera, esta misma visibilidad no opera solo a partir de un gusto individual. Cuando ella menciona "a uno la voltean a ver donde sea" no es un detalle menor, expresó una manera de reconocimiento en un contexto donde la apariencia puede otorgar seguridad, presencia y valor. El cuerpo se convierte aquí en un espacio de inversión simbólica, donde arreglarse, salir, manejar o acompañarse de algunos objetos ayudan a ocupar un lugar dentro de las miradas de las y los demás. En este sentido, lo buchón se presenta como una estética que puede producir admiración y no como una práctica criminal.

Paloma permite ver un matiz diferente, colocando la estética buchona como una moda compartida. Cuando ella narra la descripción de una buchona, lo hace desde el arreglo corporal, como las uñas largas, las zapatillas y estar bien vestida. Su relato expresa que esta imagen se ha vuelto parte de una normalidad entre jóvenes, especialmente entre las mujeres que comparten espacios escolares o de convivencia, al mencionar que varias amigas de ella en su salón de clases visten de esa manera, lo que deja ver la estética de una manera excepcional y se vuelve un código común. Por tanto no todas tienen que nombrarse buchonas para participar en ciertos signos asociados a esa figura. Este caso de paloma es crucial porque evita reducir la corporalidad buchona a una identidad fija. En algunos casos las mujeres pueden adoptar elementos del estilo buchón sin asumirse completamente dentro de esa etiqueta. Asimismo, la moda puede operar como una zona intermedia que permite la participación de

¹⁸ La palabra "tunear" es utilizada en este contexto como una modificación corporal a base de cirugías estéticas.

una estética valorada sin necesidad de aceptar todos los significados que socialmente se asocian a la figura buchona.

En esta dimensión también se introduce una lectura más jerárquica. Para Sara, la diferencia entre una persona buchona y una que no lo es se basa en elementos visibles, como ropa, cadenas de oro, zapatillas y el cabello. En este panorama, la apariencia además de embellecer, a su vez clasifica. Por eso, la estética se vuelve una forma de lectura rápida del lugar que alguien ocupa o desea ocupar. De esta manera, no todas las apariencias tienen el mismo peso social ni producen el mismo trato, existen cuerpos que llaman la atención, cuerpos que generan admiración y otros que pasan desapercibidos. En ese sentido, para ser tomada en cuenta la estética buchona puede convertirse en un recurso y una forma de marcar distancia frente a quienes no poseen los mismos signos o códigos.

En la entrevista con Marcos, esta estética se desplaza hacia la exhibición directa. El interés de él está en que la ropa sea llamativa y visible. Como lo relata al mencionar "me gusta que diga la marca enfrente del pecho", lo cual permite ser leído desde lejos. En su lógica expresa con claridad que si la ropa no se ve, pierde parte de su función social. Esto ayuda a observar que la estética se coloca como una posibilidad de producir presencia, rebasando la noción de un simple consumo de lujo. Es decir, una camiseta puede no ser costosa, pero si logra llamar la atención, cumple con la función de visibilidad y reconocimiento.

En esta última dimensión, el concepto de identidad refleja que la figura del buchón en hombres y mujeres se construye también desde la corporalidad. La autodefinición, la pertenencia y las aspiraciones optan por encontrar una forma visible en la estética, donde el cuerpo arreglado, la ropa llamativa, el cabello, las uñas, la joyería, el carro y las marcas permiten hacer legible una posición social. De este modo, la identidad se vuelve presencia, apariencia y forma de ser mirado o mirada. Con esto, se cierra el bloque de identidad, al mostrar que lo buchón se produce entre lo que las y los jóvenes dicen ser, los futuros que imaginan, los vínculos a los que pertenecen y las formas corporales mediante las cuales buscan visibilidad y reconocimiento.

5.2. Representaciones sociales

En este apartado, el concepto de representaciones sociales se desplaza hacia los significados compartidos, que de una manera organizan lo que se comprende de la figura buchona. Además de ver a las representaciones sociales desde las prácticas y los estilos individuales, este análisis se centra en los marcos de sentidos de lo que se vuelve reconocible, discutible y valorable en la vida cotidiana de jóvenes. Desde Serge Moscovici (2008), las representaciones sociales suelen entenderse como formas de conocimiento que socialmente son elaboradas y compartidas, con el objetivo de hacer posible la comunicación entre individuos, orientar comportamientos y establecer referencias para la interpretación de la realidad y dotar de significado un entorno específico.

La figura buchona establece vínculos con objetos visibles como la ropa, música e incluso el lenguaje, pero abarca los significados que se comparten socialmente y que hacen comprensible esa figura buchona en un sentido común. De aquí parte para no ver la figura buchona desde la apariencia externa, esta figura se convierte en una referencia compartida en las que se interpretan expectativas, riesgos, prestigios y maneras de estar en el mundo. Dado a esto, este análisis implica preguntarse cómo es definida la figura buchona por parte de las y los jóvenes, las valoraciones que despierta esta figura, los símbolos que la condensan y las maneras de éxito que se construyen en los imaginarios a través de esta.

5.2.1. Estereotipos y atributos de la definición social de lo buchón

En los discursos de las y los participantes, la definición de lo buchón aparece de distintas posiciones respecto a las narrativas descriptivas de las entrevistas, construyéndose en un panorama de atributos, imágenes y escenarios de la vida cotidiana. En las representaciones sociales, la definición de lo buchón se vuelve relevante porque, tal como lo plantea Moscovici (2008), los grupos como en este caso son las y los jóvenes, construyen marcos compartidos que permiten nombrar, clasificar, conceder significado a personas en la vida diaria. Desde este punto, el sentido común de la figura buchona se reconoce desde la manera en que otras personas lo describen y lo clasifican.

En el siguiente cuadro, se ordena esta dimensión de acuerdo a algunos casos guías que serán trabajados en este apartado. Esta selección no excluye el corpus de las entrevistas, se

seleccionaron como las voces que permiten tener mayor claridad en los atributos, estereotipos y descripciones más comunes de la figura buchona.

Tabla 5.5. Casos guía en la dimensión de la definición social de lo buchón

Entrevistado/a	Cómo define socialmente al buchón / buchona	Atributos que asigna
Sara	Hace diferencia por signos visibles del cuerpo y la apariencia	Manera de hablar y estética buchona
María	Define a la buchona desde la feminidad visible y el arreglo	Desde el ser visible “que se vea que hay producción”
Jorge	Asocia lo buchón en el gusto compartido de por la mafia y los corridos	Gusto por la mafia, corridos, ambiente del rancho
Jesús	Desplaza lo buchón hacia la moda y la estética	Vestir “belicón” y “alucín ¹⁹ con marcas, ropa de moda
Manuel	Distingue lo que es el “verdadero buchón”	Valentía, “jalarsé”, no ser “miedoso”, no solo andar “trameado” ²⁰

Fuente: elaboración propia

Como se observa en la tabla, la definición social del buchón no se construye desde un solo rasgo, pues aparece como una combinación de lenguaje, apariencia, música, símbolos locales, actitud y formas de comportamiento. En los discursos existe una variedad de atributos hacia esta definición de los buchón, cómo lo es la ropa, la valentía, la cercanía simbólica con la mafia y el arreglo corporal. Lo importante es que este conjunto de atributos producen una imagen socialmente reconocible, permitiendo decir quién parece buchón, quién se ve buchona, quién solo aparenta y quién encarna de manera más legítima esa figura.

En los relatos, la definición de lo buchón aparece primero a través del cuerpo y del arreglo. Sara identifica esta figura por la ropa, la manera de hablar y las joyas. La narrativa que expresa muestra que la figura puede leerse en señales externas, lo cual se aprecia en el

¹⁹ La palabra "alucín" se refiere a los jóvenes que fingen un estilo de vida con lujos, dinero y autos costosos, o que incluso aparentan estar vinculados al narcotráfico, cuando en realidad no lo son.

²⁰ Término utilizado por los residentes de la localidad para referirse a personas que visten con ropa nueva o de moda.

cuerpo y también cómo se escucha en el habla. Cuando describe que algunas mujeres "parecen mafiosas" por la forma en que hablan, no lo expresa necesariamente porque sean partícipes en actividades ilícitas, lo dice porque en ciertos modos de expresarse activan una asociación social con el poder, la cercanía simbólica con el mundo del narco o con la dureza dentro de su entorno.

En una amplia lectura desde lo visible, María describe a las buchonas como una forma deseada de presencia pública. El carro y el arreglo personal componen la imagen que busca destacar frente a otras mujeres. Cuando ella dice "que se vea que hay producción", deja ver una lógica central en cómo se reconoce la figura buchona por la capacidad de mostrarse estéticamente y socialmente visibles. Sin embargo, esta visibilidad no circula libre de tensiones, María distingue entre quienes destacan con seguridad y quiénes "caen mal" por la exageración en su presencia.

En los relatos masculinos, la definición tiende a desplazarse hacia el ambiente, la ropa, la música y el carácter. Jorge sintetiza una idea cuando afirma que, en el rancho "todos somos buchones" porque a todos les gustan los corridos. La forma en que interpreta lo buchón va más allá de la vestimenta y la coloca dentro de una atmósfera compartida. Estampados con símbolos locales como la figura de un trébol o números, los corridos y el gusto por la mafia forman parte de un mismo lenguaje social. Su mirada hacia lo buchón se inclina hacia un ambiente donde ciertos signos circulan, se reconocen y producen pertenencia, en lugar de dirigirse hacia una persona específica.

En un panorama que está más ligado a la moda, Jesús define la figura buchona de una manera donde la sitúa en la sindicatura de Villa Unión, comentando que la gente viste de una manera más "beliconá", haciendo una comparación con Mazatlán que la identifica de una manera más casual. Esta comparación la establece desde una diferenciación territorial, asumiendo que lo que en un lugar puede parecer exagerado, en otro es parte de la normalidad. Las marcas, las camisas, la ropa "panchera"²¹ o el estilo alucín aparecen como códigos de moda que permiten ser vistos de determinada manera. Pese a ello, el joven marca una frontera crucial, vestir así porque "se ve chido" no equivale a aparentar una posición que no se tiene.

²¹ El término "panchera" en este contexto se refiere a alguna conducta u objeto que se catalogue como demasiado llamativo o exótico.

Como cierre de esta dimensión y en una definición más cruda, Manuel describe que la ropa puede acompañar a esta imagen, aunque no alcanza sostenerla desde su perspectiva. El verdadero buchón sería quien se jala, quien no demuestra miedo y quien sostiene un carácter cuando actúa. Esta definición se traslada desde la estética hacia la valentía, donde la ropa produce apariencia, mientras que el reconocimiento se gana mediante la firmeza. En la manera como lo describe Manuel, lo buchón no consiste en parecer, implica e realidad demostrar.

Estos relatos muestran que la definición social de lo buchón es variable aunque se mantiene en un núcleo reconocible, debido a que esta figura se identifica porque se ve, se escucha y se actúa. Por eso, no puede reducirse a una simple estética ni a una conducta criminal, más bien articula apariencia, actitud y reconocimiento. Igualmente esta dimensión deja ver fronteras internas dentro de la propia definición de lo buchón. No todo quien viste con marca recibe el mismo reconocimiento, no todas las mujeres que se arreglan son valoradas positivamente, no todos los gustos por los corridos implican una pertenencia directa al narcotráfico y tampoco quienes portan signos buchones son considerados legítimos dentro del propio entorno. Las y los jóvenes que participaron en las entrevistas distinguen entre un estilo y una exageración, entre la fanfarronería y la presencia, entre el gusto y la simulación. Por tanto, ahí aparece uno de los hallazgos cruciales, consistente en que la representación social de lo buchón clasifica hacia afuera, pero al mismo tiempo ordena diferencias dentro del universo de estas juventudes.

5.2.2. Valoraciones colectivas: una forma de estar entre la crítica, el halago y el miedo

Este apartado se enfoca en las valoraciones que despierta la figura buchona entre las y los jóvenes. Desde la perspectiva de Moscovici (2008), las representaciones sociales no solamente se reducen a clasificar o nombrar la realidad, también organizan efectos, juicios y orientaciones compartidas que permiten interpretar la cotidianidad. Aquí la figura buchona se expresa como una imagen cargada de sentimientos contradictorios, puede ser deseada, admirada, criticada o temida dependiendo de la posición desde donde se observe y de las experiencias de vida que las y los jóvenes han construido en su entorno.

Tabla 5.6. Casos guía en la dimensión de valoraciones colectivas de lo buchón

Entrevistado/a	Valoración predominante	Expresión central
Katia	Protección y deseo	Describe que “todo mundo quiere ser buchón” y relaciona esa figura con tener amistades que la puedan cuidar o respaldar.
Carlos	Presencia y respeto	Opta por vestir “belicón” porque transmite presencia y evita ser humillado, aunque marca distancia en el consumo de drogas y estar vinculado a las prácticas ilícitas o metido en el “ruedo”
Jesús	Crítica al alucín	Relata que vestirse como buchón “se ve chido” y que es una moda local, pero critica a quienes aparentan tener algo que no tienen.
Jorge	Normalización del entorno	Habla de símbolos locales, de corridos y presencia de grupos armados como parte de la vida diaria, aunque reconoce que en algunas ocasiones “se pasan”.
Daniela	Rechazo y advertencia	Vincula la figura buchona con problemas, riesgo y desapariciones, por lo que mantiene distancia frente a esa figura.

Fuente: elaboración propia

Como se ve en la tabla, estas valoraciones colectivas van en diferentes direcciones. Lo relevante es que estas valoraciones funcionan como juicios que se comparten socialmente y que ayudan a definir el ámbito de lo deseable, lo riesgoso y lo cuestionable que resulta ser la figura buchona y, que no solamente se reconoce, también se evalúa. De igual manera, en los discursos de las entrevistas de las y los participantes se observa de una forma más clara lo que esta dimensión trata de construir en cuestiones de matices en las que se toman posturas frente a la experiencia vivida.

A partir del contenido que muestra esta tabla, se observa que las valoraciones colectivas de la figura buchona no siguen una sola dirección, toda vez que esa misma figura puede aparecer como amenaza, aspiración, halago o ventaja. Lo relevante es que esta propuesta se produce dentro de un entorno donde la apariencia la violencia el prestigio y la

protección y el miedo forman parte de la vida cotidiana. Es por eso que, lo buchón no está solamente en reconocer, implica además que se evalúa, se advierte y se critica.

En esta dimensión, la figura de lo buchón se refleja como una imagen ambivalente, con el interés de entender cuáles son los tipos de juicios que despierta esa figura. En las entrevistas se muestra que lo buchón puede generar rechazo cuando se vincula con la fanfarronería, la violencia o el peligro, pero al mismo tiempo puede atraer porque ofrece presencia y reconocimiento. Esa mezcla de advertencia y admiración abre un panorama para decir que la representación no está cerrada, pues circula entre valoraciones contradictorias que los y las jóvenes aprenden a manejar en su vida diaria.

En las valoraciones que se vinculan al deseo, se encuentra Katia, que comenta que "todo mundo quiere ser buchón", palabras que no deben leerse como una aceptación de una vida ligada al narcotráfico. Lo buchón se ha convertido en una referencia visible de personas exitosas que en ciertos espacios como Villa Unión tienen reconocimiento social, por lo que ser o estar cerca de quienes encarnan esta figura, puede significar atención, estatus o respaldo en una situación de riesgo. Cuando la joven relaciona la amistad con "los de las camionetas", lo hace con la posibilidad de sentirse cuidada. Esta cercanía puede funcionar a su vez como una forma de protección temporal en un entorno donde la violencia hacia las mujeres es una amenaza constante (Valencia & León Olvera, 2019). En un entorno donde se atraviesa el miedo, algunos vínculos adquieren valor porque prometen seguridad, aunque esa cercanía pueda implicar exposición. Esta necesidad de protección no es solamente económica, es marcadamente física, en un contexto donde la violencia hacia las mujeres forma parte de la vida cotidiana.

En un matiz distinto, Jesús introduce la valoración desde la moda, y que así mismo, critica el exceso. Para él, la mayoría de las personas visten de manera "belicona" porque se ven bien y porque es lo que circula entre jóvenes. Las marcas en la ropa, lo llamativo en las camisetas y ciertos estilos adquieren valor porque hacen visible a quien los porta. Asimismo, Jesús critica a quienes aparentan una posición que no tienen. Esta crítica que realiza marca una frontera interna, una cosa es vestirse de acuerdo a lo que está de moda y otra usar una imagen para fingir poder, cercanía con la mafia o dinero. En cambio para Jorge, los corridos, las gorras, la presencia de grupos armados y los símbolos locales forman parte de una vida

cotidiana que se normaliza y se vuelve familiar. Aquí la figura buchona aparece como parte del paisaje social de dicha comunidad, aunque esa normalización no elimina la crítica. Cuando Jorge reconoce que ciertos grupos armados "se pasan", deja ver que la valoración del entorno contiene igualmente algunos límites, demostrando que se puede vivir con ciertos códigos, usarlos, escucharlos o reconocerlos, y al mismo tiempo señalar los excesos que afectan a la comunidad.

En estas valoraciones de deseo, moda, respeto y protección, figura a su vez el rechazo. Daniela expresa que la figura buchona está ligada a consecuencias peligrosas, como terminar en problemas, desaparecer o quedar atrapada en una vida riesgosa. Esta valoración apunta hacia un tipo de vida que esa imagen representa para ella, por lo que no se sostiene en una crítica superficial a la ropa o al arreglo personal. Desde su mirada, lo buchón se convierte en advertencia y deja de ser una simple estética. De esta manera, su importante postura al expresarse, muestra que dentro del mismo entorno existen voces que rechazan esa figura por los riesgos que contrae.

Desde la lectura de las representaciones sociales de Moscovici (2008), estas valoraciones pueden entenderse como parte de una representación social, se forjan en el intercambio cotidiano y ayudan a orientar la manera en que las personas interpretan la realidad. Así, lo buchón, como estrategia analítica funciona como un marco común para admirar, criticar, desear, tomar distancia o temer. En este sentido, la representación social de lo buchón organiza juicios que se comparten sobre lo que vale, lo que protege, lo que puede poner en riesgo y lo que da prestigio.

5.2.3. Dinero y poder como núcleo simbólico

En este apartado, el interés se concentra en el dinero y el poder como fuerza simbólica. En las representaciones sociales, desde la perspectiva de Moscovici (2008), más que ver al buchón o buchona en cómo piensa, también es de interés conocer qué elementos tienen mayor relevancia para que esta figura se vuelva comprensible en la vida cotidiana. En este sentido, el poder y el dinero resaltan como signos centrales porque permiten explicar la manera en que la figura buchona puede volverse respetada, temida, deseada o admirada. De esta manera, el poder aparece ligado al respeto, a la capacidad de modificar el trato que se recibe de los demás

y a la protección, mientras que el dinero se relaciona con la suficiencia, la presencia y la posibilidad de no ser una persona menospreciada.

Tabla 5.7. Casos guía en la dimensión de núcleo simbólico de lo buchón

Entrevistado/a	Núcleo simbólico	Expresión
Carlos	Dinero, respeto y presencia	Vincula la figura buchona con “ando al millonazo, no falta en la casa ni a mi familia”
María	Dinero y trato social	Señala que cuando no tienes dinero “te ven para abajo”, por lo que el dinero incide en la forma que se recibe respeto o desprecio.
Katia	Protección y poder	Menciona que “tener amigos a lo de las camionetas” y “tienes alguien que te cuide” puede dar respaldo y protección.
Marcos	Poder y normalización	Relata que su novio “siempre viene con las camionetas y con toda la gente” y “se baja armado”. También, comenta que su familia dejó de asustarse y lo integró a la vida cotidiana.

Fuente: elaboración propia

El dinero y el poder se observan en esta tabla como signos que hacen legible la figura buchona, puesto que el dinero permite mostrarse, evitar el desprecio, sostener una casa y proyectar que se tiene control sobre sí misma y sí mismo. En el poder se expresan los vínculos, las armas, las camionetas, las personas que acompañan y la posibilidad de sentirse protegida o protegido. Así, estos signos dentro de los relatos se utilizan en función de la presencia social y no de forma exclusiva como condiciones materiales.

En el primer relato en esta dimensión, el dinero aparece ligado a la suficiencia, pero plasmando en una manera corporal de afirmarse. Cuando Carlos habla de su colonia donde vive y dice "somos bien bélicos ahí", acompaña esta frase con un movimiento con el cuello y al mismo tiempo elevando su mirada, como si indicara una disposición a enfrentarse a cualquier situación. Asimismo, este comentario es acompañado de una sonrisa la cual no suaviza la afirmación; al contrario, le da una expresión de orgullo. Algo parecido ocurre

cuando él dice "cero miedo", echando la cabeza hacia atrás y sosteniendo una mirada fija y firme hacia enfrente. El poder, en ese momento aparece como una postura corporal y no como algo abstracto.

En otra afirmación que realiza Carlos, expresa que anda "al millonazo", levantando el brazo y diciéndolo con fuerza. Esta frase funciona como una manera de presentarse ante los demás, más que una descripción de riqueza comprobable. En este sentido, lo relevante no es solamente cuánto dinero se tiene, también la capacidad de proyectar suficiencia. En él, andar al millonazo significa no faltarle nada a la familia y poder sostener una imagen de presencia. Aunque no portaba alhajas, llevaba consigo un escapulario de San Judas y uno de la virgen de Guadalupe. Esos accesorios abren otro matiz, su presentación más que basarse en joyería ostentosa, se cimentaba en una mezcla de firmeza, protección simbólica, obligación familiar y fe.

Entonces, el dinero en Carlos no aparece únicamente como lujo; construye una forma de responder por los suyos, sostener una imagen masculina de suficiencia y reafirmar la figura de hombre proveedor. Esta lectura dialoga con Valencia y Falcón (2021, p. 41), quienes plantean que el proveer, el comportamiento desafiante y la valentía operan como prerrogativas de reconocimiento masculino dentro de contextos atravesados por precarización, clase y deseo de ascenso social. La expresión de Carlos, al decir "andar al millonazo" resalta la necesidad de mostrarse capaz de sostener, proteger y dar la cara por su familia.

En una lectura distinta, María relaciona el dinero con el trato social y con la posibilidad de no ser mirada con desprecio. Ella expresa que "te ven para abajo" por no tener dinero, dirigiendo la mirada hacia su propio cuerpo y después levantando los hombros, como si expresara que no pueda ser mucho frente a esa situación. Ese gesto no fue enojo ni tampoco tristeza. Esta escena muestra que el dinero no se busca solo para adquirir cosas o aparentar, se convierte en una defensa frente a la humillación, ya que tener dinero puede significar que no te excluyan, que no te miren menos o que no te traten como alguien inferior. Esta perspectiva se alinea con lo expuesto por Valencia (2010), quien permite entender que, en las sociedades de hiperconsumo, la precariedad económica produce igualmente vergüenza, sufrimiento moral y autodepreciación. En el discurso de María, no tener dinero aparece como una marca social que

puede vivirse como inferioridad, aunque en el fondo remite a condiciones más amplias de desigualdad y de clase.

En este relato de María, el dinero aparece como una frontera entre personas. Quién tiene dinero puede mirar desde arriba y quien carece de ello se expone a la comparación y al menosprecio. Cuando ella habla de la casa como algo necesario para salir adelante, no habla solamente de una propiedad, la casa representa para ella el resguardo, la estabilidad y una forma de no depender de otras personas. En su discurso, el dinero es una base para evitar quedar a merced del juicio ajeno y sostener la dignidad. La tristeza que refleja en su gesto, le da fuerza a este análisis, pues no se trata de una aspiración superficial, más bien de una experiencia de desigualdad.

Con una sonrisa, una voz baja y tenue, Katia desplaza este análisis hacia el poder como una forma de protección. Cuando ella menciona a los de las camionetas, no deja de sonreír, como si la cercanía con esas figuras le produjeran expectativa de gusto o una cierta emoción. Sin embargo, el tono bajo de su voz muestra que no se habla de cualquier amistad, puesto que las camionetas que ella menciona no son vehículos comunes; son personas armadas, asociadas con la capacidad de protección y ser visibles en un entorno. Aquí el poder aparece de forma relacional. El conocer a alguien, estar cerca de ciertas personas o ser amiga de alguien, puede producir una sensación de respaldo. En esta lógica, se mezcla el cuidado y el riesgo. Por un lado está la protección de personas armadas y por otro lado el acercamiento a jóvenes en un entorno cargado de violencia. En Katia, se permite ver esa ambivalencia, colocando el poder en lo atractivo porque promete protección y seguridad, pese a que nace dentro de un mundo donde para otras personas produce miedo e incertidumbre.

En el relato de Marcos, se observa el poder en una escena más concreta. La entrevista se realizó afuera de su casa, a un lado del negocio de comida regional de su mamá. Ese espacio familiar es relevante, porque en ese lugar el poder armado aparece como presencia que entra poco a poco en la vida doméstica, en vez de presentarse como algo lejano. Cuando Marcos comienza a narrar que su pareja llegaba con camionetas y personas armadas, el joven lo expresa con gusto y alegría. Incluso, cuando mencionaba a su pareja, se abrazaba a sí mismo como si recordara una escena cargada de emoción y afecto. Esta presencia de

camionetas y personas armadas, terminó normalizándose, a pesar de que al principio generaba temor en su madre y su padre.

Este relato que muestra Marcos, permite observar la manera en donde el poder puede volverse cotidiano. Al inicio, la llegada de las camionetas, las armas y acompañantes producía incertidumbre y miedo en la familia. Después, conforme la pareja fue entrando al espacio familiar y en un ambiente de convivencia, esa presencia dejó de sentirse ajena. El dato que proporciona el participante sobre estar dentro de la cocina comiendo y abrazados, muestra algo crucial, toda vez que aquello que primero parece como amenaza puede terminar en convivencia. Este poder armado no desaparece, cambia de lugar al dejar la calle y las camionetas para entrar al ámbito del hogar, la comida, la convivencia familiar y el afecto.

En el caso de Marcos, la normalización de una relación homosexual no puede ser leída de manera concluyente como aceptación plena ni solamente como tolerancia mediada por el poder y el dinero. Esta narrativa ayuda a observar una zona ambivalente donde la convivencia, la protección, el afecto y el prestigio asociado al poder armado se entrecruzan. De esta manera, la relación deja de percibirse solo como amenaza y comienza a ocupar un lugar posible dentro de un hogar, aunque esa aceptación sea mediada por condiciones de poder que modifican el rechazo inicial.

Desde esta dimensión, la figura buchona no solamente se puede entender por la ropa, la música o el lenguaje. Su fuerza se traslada a una articulación de signos de valor social, tales como tener dinero para no ser humillado o humillada, contar con vínculos que protejan, mostrar presencia para tener respeto y portar una imagen capaz de modificar el trato de las demás personas. Es por eso, que el dinero y el poder son ejes que organizan la representación social de la figura buchona, permitiendo entender la manera en que esta figura ocupa un lugar relevante en el imaginario de jóvenes.

5.2.4. Ser visible y tener prestigio como una manera de construir imaginarios de éxito

En el apartado de identidad se abordaron las aspiraciones de movilidad y estatus desde qué desean alcanzar las y los jóvenes, así como en la manera en que entienden el salir adelante y qué tipo de vida consideran posible para ellas y ellos. En esta dimensión, el análisis toma una dirección diferente, el interés es observar las imágenes compartidas que ayudan a

reconocer cuándo una persona ya se acomodó, bajo cuáles condiciones una trayectoria llega a ser admirada y cuáles señales hacen pensar que alguien sobresale.

Para realizar esta dimensión desde las representaciones sociales, Moscovici (2008) ayuda a entender la manera en que los grupos elaboran marcos comunes para la interpretación de la realidad y la orientación de sus valoraciones. En esta sindicatura, los imaginarios de éxito que generan las y los jóvenes se vinculan a tener una casa, vestir con presencia, tener carro, contar con una pareja que provee, ser visto o vista con respeto, moverse con seguridad y tener vínculos que otorguen respaldo. Aquí, el éxito toma forma en objetos, cuerpos, comentarios cotidianos y relaciones.

Tabla 5.8. Casos guía en la dimensión de imaginarios de éxito

Entrevistado/a	Imagen de éxito	Cómo se expresa
Paloma	Estar acomodada y ser admirada	Comenta que las mujeres más admiradas son aquellas que tienen carro, casa o una pareja que las mantenga. También vincula la presencia con andar bien vestida.
Jesús	Visibilidad con crítica al alarde	Reconoce que el vestir bien puede dar presencia, aunque critica a quienes sacan billetes o aparentan tener más de lo que tienen.
Jorge	Prestigio como porte	Valora que lo vean “bien a la línea”, pero distingue entre el tener porte y fantochar. Lo que importa para él, es lo que alguien trae “en el morral”.
María	Casa, dinero y estabilidad	Relaciona el sobresalir con tener casa y no exponerse al desprecio o a la inestabilidad.
Katia	Estatus por vínculos de protección	Considera que al estar con personas de poder puede generar ventaja y cambiar la forma en que otros/as tratan a una persona.

Fuente: elaboración propia

El éxito aparte de reconocerse por la acumulación de dinero en una persona, también aparece en la posibilidad de estar acomodada, tener un lugar propio y en la manera de ser tratada/o con respeto. El tener casa, carro, ropa visible o una pareja proveedora adquiere valor porque permite obtener reconocimiento desde otro lugar, debido a que se trata de que esa posesión pueda ser vista comentada y reconocida por los y las demás. Las mujeres en esta dimensión, expresan el éxito vinculándolo a la estabilidad y al acomodo social. Paloma, en su

relato, lo expresa cuando habla de las mujeres que tienen carro, casa o un marido que las mantenga. Esa imagen puede parecer una aceptación en una dependencia económica, pero en el contexto de las entrevistas, se direcciona hacia una preocupación más amplia, la cual consiste en asegurar una posición, reducir la incertidumbre y evitar quedar expuesta a la precariedad. Así, el significado de estar acomodada es tener una base en ser vista con respeto.

Esta manera de comprender el acomodo facilita observar que el imaginario de lo buchón, aunque se presenta como ostentoso, excesivo y atravesado por el consumo visible, mantiene aspiraciones de ascenso social cercanas a un horizonte burgués. En el discurso de Paloma, la casa, el carro o la pareja proveedora no se expresan solo como bienes materiales, dado que funcionan como signos de estabilidad, reconocimiento y respeto. Desde la noción de narcomodernidad propuesta por Valencia y Falcón (2021), esta aspiración puede leerse como una forma de ascenso social que está atravesada por el consumo visible y por la permanencia de valores conservadores en torno al género, la clase y la sexualidad. Por ello, estar “acomodada” no implica únicamente acceder a mejores condiciones económicas, expresa una búsqueda de respeto social organizado por mandatos tradicionales de género.

El vestir también entra en esta lógica. Para Paloma, andar bien vestida influye en la manera en que la tratan. En esta entrevista, la apariencia funciona como una señal de cuidado personal, presencia y seguridad. Esta visibilidad tiene algunas reglas, la misma entrevistada expresa la importancia de cuidar la reputación y no ser vista como “correteada”²². En este sentido, el éxito queda atravesado por una atención, donde hay que mostrarse, pero sin quedar demasiado expuesta, es decir, hay que verse bien, pero sin perder el reconocimiento en la cuestión moral.

En María, la casa es colocada en el centro de esta imagen de vida lograda. Para ella, tener una vivienda propia significa resguardo, estabilidad y posibilidad de no depender de otra persona. En su discurso, el salir adelante va más allá de presumir lujos, consiste en tener un lugar desde dónde sostener dignidad. En este sentido, la casa aparece como una frontera frente al desprecio, quien tiene dónde vivir, tiene desde dónde defenderse.

²² La expresión “correteado” o “correteada” es utilizada para referir a experiencias acumuladas en distintos ámbitos de la vida. Sin embargo, en este contexto la palabra “correteada” alude a una mujer con una trayectoria sentimental amplia, asociada a haber tenido varias relaciones afectivas.

En algunos relatos, el prestigio se organiza alrededor del porte, la credibilidad y la presencia. Jorge quiere ser visto "bien a la línea"²³, aunque al mismo tiempo rechaza el aparentar lo que no es. Su diferencia entre tener porte y fantochar permite comprender que el éxito necesita mantenerse ante la mirada del barrio. En este caso, la ropa puede ayudar pero no alcanza, el reconocimiento depende de la forma de hablar, caminar, responder, y moverse dentro del ambiente. Asimismo, Jesús lleva esta crítica hacia los jóvenes que sacan billetes en lugares públicos para que las otras personas los vean. Aquí, el éxito aparece como actuación, donde la visibilidad se exagera, dependiendo de la aprobación inmediata. Para Jesús, el vestir bien puede tener sentido porque forma parte de la moda local y de la manera de presentarse ante las demás personas. En ese sentido, la frontera se aclara, toda vez que una cosa es tener presencia y otra intentar convencer a las demás personas de una posición que no se tiene.

Katia agrega un aporte relacional a esta dimensión. En su caso, el prestigio se puede observar desde la cercanía con personas con poder. Estar cerca de quienes andan en las camionetas puede modificar el trato que se recibe de otras personas, generar respeto y producir una sensación de protección. Esta manera en que se expresa el éxito, no depende únicamente de la ropa, casa o carro, también se construye mediante vínculos, una persona puede ganar presencia porque se siente protegida, acompañada o respaldada por alguien en el entorno.

Estos relatos ayudan a observar que el imaginario del éxito de la figura buchona no se reduce al lujo visible, pues su fuerza está en la capacidad de salir de la invisibilidad social. Tener éxito implica ser mirada/o con respeto, admiración o incluso temor. En un contexto de vulnerabilidad y violencia, el prestigio se vuelve una forma de defensa, porque quien tiene un carro, una casa, presencia o respaldo, parece menos vulnerable ante las demás personas. Esta dimensión se cierra al mostrar que la figura buchona no únicamente permite definir, valorar, simbolizar poder y dinero, también organiza los imaginarios de una vida deseable. Así, en esta localidad, el éxito necesita comentarse, verse y ser reconocido por otras personas para adquirir fuerza social

²³ La expresión "bien a la línea" es utilizada para referirse a alguien que viste bien.

5.3. Reconocimiento y género: una lectura transversal de la cultura buchona

Ante el análisis que se ha realizado de la identidad y las representaciones sociales de la figura buchona, es necesario cerrar este capítulo con una lectura transversal de reconocimiento y género. Este análisis ayuda a observar que el reconocimiento no se distribuye de una misma manera entre mujeres, hombres y participantes que narran relaciones sentimentales entre hombres. En los relatos, la figura buchona resalta como una forma de hacerse visible, construir presencia, obtener respeto y evitar quedar en una posición de menor valor ante la sociedad. Sin embargo, estos mecanismos cambian según el género y desde qué posición habla cada participante.

Desde la mirada de las masculinidades, en la lectura de Connell (2015), estas masculinidades se pueden entender como prácticas sociales situadas históricamente, por lo que rebasa la idea de ser rasgos naturales o fijos de los hombres. Además, estas masculinidades se organizan de manera relacional, porque ciertas formas de ser hombre adquieren mayor legitimidad y prestigio frente a otras que pudieran quedar subordinadas o desvalorizadas (Connell, 2015). De esta manera, la lectura de esta autora, ayuda a entender la manera en que el reconocimiento masculino se construye dentro de jerarquías donde importa la fuerza, la capacidad de respuesta, la autoridad y la posición que se ocupa frente a otros hombres (Connell, 2015).

En Villa Unión, se pueden observar algunas frases como "cero miedo" y "somos bien bélicos". Estas expresiones funcionan como marcas de una masculinidad que busca reconocimiento mediante la seguridad corporal, el porte, el trabajo, la defensa de la familia y la capacidad de sostener una imagen fuerte ante las demás personas. En el caso de Carlos, no solamente dice "cero miedo", también coloca el cuerpo en esa afirmación, echando la cabeza hacia atrás y sosteniendo una mirada fija. En ese gesto, la masculinidad aparece como una forma de mirar, pararse, hablar y responder dentro de un ambiente donde mostrarse vulnerable puede colocar a alguien en una posición de menor respeto.

En las entrevistas que se hicieron a los hombres, el ser reconocido no depende solo de vestirse de cierta manera, la ropa, los símbolos visibles y los corridos, ayudan a construir presencia, pero esta última necesita mantenerse con actitud. En los casos de Jorge, Carlos,

Jesús, Manuel y Óscar, muestran distintos matices de esa masculinidad. Algunos afirman con distancia del exceso o la fanfarronería, otros afirman con orgullo, pero todos sin excepción se mueven dentro de un lenguaje donde el respeto se gana al mostrar un carácter firme. La masculinidad en la figura buchona no se reduce al consumo ni a la estética, implica saber hablar, tener una postura corporal y no proyectar debilidad frente a las demás personas.

Esta lectura permite identificar un punto importante, puesto que los hombres entrevistados no ocupan una misma posición masculina. Manuel aprecia al que "se jala" y no al que se viste bien; Jesús se reconoce dentro de la moda buchona, pero critica a quienes aparentan algo que no son; Óscar se distancia del fanfarrón y del que charolea, mientras que Carlos afirma una masculinidad de defensa familiar y trabajo. La variedad de estos relatos ayudan a ver que la masculinidad buchona no es uniforme, toda vez que existen jerarquías internas donde algunas formas de ser hombres son respetadas y otras quedan cuestionadas por falsas, exageradas o peligrosas.

En el relato de las mujeres, el reconocimiento toma otra dirección. La figura buchona resalta en la vinculación con la ropa ajustada, el arreglo corporal, las uñas, el cabello, el carro y la forma de mostrarse ante las demás personas. Butler (2007) permite ver que el género no es una identidad estable ni es una esencia interior, debido a que se construye mediante una repetición estilizada de actos, movimientos, gestos y formas corporales que producen la apariencia de una identidad reconocible. Desde este panorama, la feminidad buchona se puede entender como una apariencia que se construye al repetirse ciertas prácticas visibles, tales como arreglarse, caminar con seguridad, portar accesorios y administrar la manera en que se hace mirar.

En este punto, la lectura de Catherine Hakim (2011, p. 14) ayuda a precisar, porque el capital erótico se define como una combinación de atractivo sexual, belleza, vitalidad, encanto, forma de vestir y competencia social o sexual. En esta investigación, ese capital no debe entenderse como una simple vanidad ni como un atributo individual separado del entorno. En las mujeres que han sido entrevistadas, la apariencia funciona como recurso de visibilidad, pero que al mismo tiempo su valor depende de la mirada de los y las demás, de la comparación con otras mujeres, del halago y de las reglas morales que regulan la reputación.

En esta dimensión permite la incorporación de los casos de Bruno y Marcos, quiénes son dos participantes masculinos cisgénero que narran relaciones sentimentales con otros hombres vinculados al entorno armado o que están en "la movida". Un dato clave es no asignarles una definición que ellos no declararon respecto a su sexualidad. Lo que se analiza aquí no es si se nombran o no como gays, debido a que el interés se dirige hacia la manera en que sus vínculos afectivos atraviesan los códigos de la cultura buchona. Núñez Noriega (1999), ayuda a comprender este punto porque analiza la sexualidad entre varones dentro de un campo sexual que está atravesado por representaciones hegemónicas, heterosexualidad, poder, homosexualidad, homofobia y valía social. Esta lectura es de utilidad porque evita reducir los casos a una etiqueta, permitiendo en cambio observar la manera en que se negocian efectos protección masculinidad y reconocimiento.

Bruno, narra que la relación con su novio se vincula con regalos, corridos, ropa, presencia y movilidad. Cuando el participante señala que sus camisas son Regalos y que "por él es que tengo todo", la pareja sentimental se convierte en una vía de acceso a objetos que producen reconocimiento. En esta relación, Bruno ocupa el lugar de quien recibe bienes, presencia y movilidad a partir de una pareja masculina. De esta manera, aunque se trate de una relación entre hombres, el discurso produce una división binaria de género, donde uno aparece como proveedor y el otro como provisto. Lo relevante no es que Bruno tenga una apariencia femenina, lo fundamental es el rol que desempeña dentro de la relación material y afectiva. Además, sostiene que ser buchón ayuda a tener presencia, "y más cuando llegas en una troca", lo cual manifiesta que la visibilidad no se construye únicamente desde el propio cuerpo, pues se produce también mediante la pareja, los regalos y la cercanía con alguien que ocupa una posición de poder.

Marcos, en cambio, permite observar otro matiz. En su narrativa, su novio aparece como alguien que llega en camionetas, con personas armadas y con una presencia que provocó miedo al inicio en su familia. Esa escena se vuelve compleja porque la presencia de la pareja no permanece solamente como amenaza. Con el tiempo, la pareja sentimental entra al ambiente familiar, saluda a su mamá y a su papá, convirtiéndose en parte de una convivencia que mezcla afecto y miedo. En este caso, el reconocimiento se organiza a partir de una

relación donde el poder de personas armadas, se vuelve protección, compañía y presencia afectiva.

Esta perspectiva de género permite cerrar este análisis mostrando que la cultura buchona no produce una sola forma de reconocimiento, cada cuerpo ocupa una posición distinta frente a la mirada social. Los hombres son valorados cuando proyectan firmeza y proveeduría, en tanto que las mujeres son reconocidas cuando logran presencia estética. Y en los vínculos sentimentales entre hombres, el reconocimiento se construye en una zona más ambigua, donde el poder armado, el afecto y la protección se mezclan dentro de la vida cotidiana. Por eso, la cultura buchona debe comprenderse como un campo desigual de reconocimiento, donde ser visto puede dar prestigio, pero de igual manera puede producir exposición, juicio y riesgo.

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

Llegar a este punto no significa haber terminado un simple documento. Significa volver a mirar y sentir lo que en aquellas entrevistas se expresó y se vivió, es decir, esas risas que no paraban, gestos que mostraban múltiples sentires y miedos que hablaban con lágrimas. Aunado a esto, la algarabía y los silencios de las calles, conversaciones que no pudieron ser grabadas, algunas que fueron canceladas y otras que quedaron solamente en la memoria. Esta investigación no se escribió desde la comodidad, por el contrario, se construyó desde un territorio cercano, doloroso y querido a la vez.

Si se dijera que en esta investigación la cultura buchona se entiende solamente como moda, apariencia, imitación del narcotráfico o como consumo, sería una explicación que se queda corta. Que te vean, te respeten y te tomen en cuenta es donde lo buchón aparece como una forma de reconocimiento social situada. Esta respuesta emerge en un lugar donde las oportunidades no siempre llegan, donde el futuro se ve inalcanzable y donde la violencia se vuelve parte del paisaje. Ahí, la palabra "véanme" cobra una fuerza enorme.

En el transcurso de este trabajo, lo que se dice de la figura buchona fue haciéndose visible en la ropa, en los corridos y en la estética. Sin embargo, apareció algo menos visible, lo cual se manifiesta en las formas de caminar, en los gestos de seguridad, en las relaciones de protección, en las maneras de hablar, en no pasar desapercibido y en el deseo de no ser menos. Esta manera en la que apareció esta figura fue una de las certezas más fuertes, detrás de una estética hay una búsqueda de valor, detrás de un estilo hay una necesidad de presencia y de autenticidad, y detrás de un “aquí estoy” hay jóvenes que intentan mantenerse en medio de un contexto lleno de dificultades.

La inquietud que surgió para la formulación de este planteamiento del problema en esta investigación fue comprender la manera en que se construyen las identidades y las representaciones de esta figura buchona en jóvenes dentro de un contexto periurbano. Cuando se plantea la pregunta de investigación durante el transcurso del desarrollo de este trabajo, dicha pregunta tuvo connotaciones más allá de lo académico. Se volvió una interrogante que envolvió la vida diaria, las formas en que las y los jóvenes aprendían a moverse en su propio

entorno, esos códigos que usan para expresar quiénes son y las maneras en las que buscan ser respetados y respetadas.

Desde un inicio, el problema mostraba que no se reducía a una lectura superficial ni descriptiva de cómo se es buchón, debido a que esta identidad y su representación no se limitan a cómo se viste una persona o qué tipo de música escucha. Lo relevante fue comprender por qué esos signos son importantes, es decir, por qué una camisa, un gesto, una gorra, un corrido, unas uñas postizas o una forma de caminar pueden tener tanto peso en la vida cotidiana. En el trabajo de campo se fue construyendo esa respuesta, toda vez que esos signos son importantes porque ayudan a que las demás personas interpreten cómo deseamos ser leídos, permitir ubicarse, distinguirse, acercarse o marcar distancia ante un grupo social. Asimismo, la figura buchona no se vive de una sola manera, las y los jóvenes la afirman con orgullo, en otras ocasiones la rechazan o la usan parcialmente, mientras existen quienes la critican aunque comparten ciertos gustos y prácticas.

Esta diversidad de posicionamientos en los que se sitúan las y los jóvenes es importante porque rompe con la idea de que lo buchón es una identidad y una representación homogénea. En el caso de las mujeres, además, la figura buchona en Villa Unión puede operar casi como sinónimo de una mujer deseable, arreglada, moderna y visible, cuya presencia se construye a través de la ropa, el cuerpo, el maquillaje, la seguridad al caminar y la capacidad de atraer miradas. Más bien, la figura buchona aparece como una representación abierta, que es discutida y negociada en la vida diaria.

La sindicatura de Villa Unión, además de ser el lugar donde se hizo la investigación, es el suelo donde se pisó, se caminó y se sintió. Mientras más se avanzaba en la recolección de las entrevistas, más se mostraba que la figura buchona no se puede separar de esta sindicatura para ser explicada. No bastaba con escuchar corridos, mirar la ropa que se porta, las formas de hablar y jóvenes transitar, se requería obligatoriamente mirar las calles, la colonia como entorno donde habita este ámbito juvenil, las familias que las sostienen y el miedo que muchas veces no se dice, pero se entiende. Hablar de esta comunidad, es hablar de gastronomía y tradiciones, pero de igual manera implica hablar de una comunidad afectada por la falta de servicios, inestabilidad laboral, de escuelas en condiciones desiguales, de gente que aprendió a

saber por dónde caminar y saber cuándo el ambiente está tranquilo para poder llevar su rutina diaria.

Esta doble cara que presenta esta sindicatura terminó dándole un sentido a esta investigación, donde una camioneta puede ser paseo, necesidad, protección o amenaza. Y donde también una canción puede levantar el ánimo y al mismo tiempo recordar que existe una cercanía con la violencia y la incertidumbre. En este sentido, el entorno fue parte de la respuesta y no el fondo del problema. A partir del recorrido que se hizo en esta localidad, al contemplar sus calles y sus escenas, se pudo entender que lo buchón no puede separarse de la búsqueda del reconocimiento. El construir una presencia en un lugar, es un pilar donde muchas veces el respeto se gana en la mirada de los demás, en el arreglo, en la seguridad, en la relación que se tiene con las demás personas, en la palabra y en la capacidad de no quedar por debajo.

Esta investigación se trabajó mediante algunos conceptos que ayudaron a ordenar esa experiencia, aunque el trabajo de campo fue quien marcó el camino. Como primer concepto, la identidad fue la que permitió ver la manera en que las y los jóvenes se nombran, se acercan o se alejan de lo buchón. Las representaciones sociales fueron las que ayudaron a comprender por qué esa figura se reconoce, se juzga y se comenta en la vida cotidiana. Y por último, la mirada desde la perspectiva de género ayudó a observar que no todos los cuerpos cargan con el mismo peso, puesto que las masculinidades suelen medirse por su firmeza, su capacidad de respuesta y soporte, mientras que las feminidades suelen evaluarse por su presencia, por su arreglo, su reputación y la vigilancia que cae sobre ellas. A su vez, están los casos que narraron los hombres que tienen relaciones sentimentales con otros hombres, los cuales permitieron ver que la cultura buchona atraviesa el deseo, el afecto, la protección, el miedo y la cercanía con personas armadas, sin la necesidad de imponer una definición de identidad de género, la cual ellos no nombraron.

Este trabajo logró responder a la pregunta inicial al mostrar que las identidades y las representaciones sociales se construyen desde la vida diaria, desde lo local y desde la necesidad de tener visibilidad. La hipótesis se sostuvo y tomó afinidad, lo buchón no siempre expresa un vínculo directo con el narcotráfico. En la mayoría de los casos funciona como un lenguaje de aspiración, presencia, pertenencia y valor personal en un contexto donde las

oportunidades resultan insuficientes o limitadas. Sin embargo, también quedaron algunas limitantes, puesto que esta investigación no construyó trayectorias largas de vida, ni profundizó en redes sociales, instituciones o escuelas. Tampoco se pudieron desarrollar con mayor amplitud los vínculos afectivos entre hombres dentro de este contexto narcocultural, por lo que esas rutas quedan como horizontes posibles para seguir pensando la relación entre violencia, género y reconocimiento en las juventudes. La importancia aquí, es mirar con seriedad una parte de este mundo social que la mayoría de las veces se juzga demasiado rápido.

Esta tesis fue atravesada por una experiencia personal, al ser oriundo de dicha localidad. La guerra que se ha suscitado en el estado de Sinaloa tuvo sus comienzos en agosto de 2014, la misma fecha en la que este trabajo comenzó a realizarse. Mientras transcurría el proceso de esta investigación, la violencia dejó de ser solamente un contexto de investigación y comenzó a tocar algo más cercano, un entorno personal. Se experimentaron pérdidas materiales, amenazas y llamadas telefónicas en las que se intentó contactar para la incorporación hacia las prácticas ilícitas. Estos hechos no detuvieron el proceso de realizar este estudio, pero sí transformaron radicalmente la manera en el que se escribió, obligando a una redacción más cuidada, medida en lo que se puede decir, y el reconocer que investigar estos temas implica una responsabilidad que va más allá de lo académico.

A este proceso se suman ausencias que pesan y marcan. Durante este camino, de una manera externa a este trabajo, desaparecieron amigos y otros murieron por la violencia y la inseguridad que se vive. En relación con esta investigación, cuando se estuvo haciendo el trabajo de campo se interactuó con personas que después de algunos meses fueron privadas de la libertad y no se volvió a saber de ellas. Por ética y seguridad se omitieron detalles que permitan reconocerlas, no obstante, dar cuenta de ello queda como presencia en esta tesis en forma de silencios, en los límites de lo que no puede decirse y en la conciencia de que detrás de cada persona que fue entrevistada existe una vida que debe ser cuidada y respetada.

Por eso, dar cierre a esta investigación no significa dejar atrás lo vivido, implica reconocer que Villa Unión no es solo un lugar de estudio, es un territorio que está atravesado por un contexto de fiesta, trabajo, orgullo, memoria, miedo y heridas que aún siguen abiertas. Este trabajo fue escrito con entrevistas, observación y análisis, pero de igual manera se forjó

con cuidado y el sentimiento de respeto. No se busca romantizar la figura buchona ni justificar la violencia que la rodea, se busca comprender por qué las y los jóvenes encuentran en esa figura una forma de mostrarse, sostenerse y sentirse alguien frente a las demás personas en medio de la precariedad, el riesgo y la falta de oportunidades.

La investigación se encamina hacia una pregunta más amplia: ¿Cómo construyen dignidad las y los jóvenes cuando el futuro se siente incierto? Aquí, la figura buchona aparece como una respuesta riesgosa, ambigua y contradictoria, la cual tiene fuerza porque ofrece reconocimiento donde otras formas de reconocimiento han fallado, porque el entorno la alimenta y porque permite decir “aquí estoy” en un lugar donde ser visto puede significar pertenencia, protección o respeto. Se termina este trabajo con una certeza, consistente en que detrás de cada camiseta, cada gorra, cada corrido, cada arreglo corporal, cada gesto, cada manera de hablar y cada mirada firme, hay jóvenes que están buscando un lugar en el mundo. De esta manera, esta investigación no lo explica todo, pero sí deja en claro que esas experiencias de vida importan, que sus historias merecen ser escuchadas y valoradas, y que el contexto donde se realizó el estudio debe ser comprendido con seriedad, respeto y humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Almanza Avendaño, A. M., Romero Mendoza, M., & Gómez San Luis, A. H. (2025). Talk About Crime Among Young People in Northern Mexico: The Impact of Drug Trafficking in the Neighborhood. *Societies*, 15(16), 1-23.
- Alvarado Vázquez, R. I. (2017). El buchón: ¿una imagen juvenil o una expresión cultural y urbana de Sinaloa?. *Ciencias sociales*, 137-157.
- Alvarado Vázquez, R. I. (2025). La identidad del sinaloense. El sinaloense de Culiacán. *Revista en Ciencias Sociales del Pacífico Mexicano*, 33-66.
- Alvarado Vázquez, R. I., & Zaldívar Colado, A. (2021). La violencia generada por la construcción de identidades predatorias en el bachillerato de Sinaloa, México. *Hexágono Pedagógico*, 1-30.
- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*. Morata.
- Angulo, B. (19 de septiembre de 2024). En Pueblos Unidos, Villa Unión y Elota han llegado hombres baleados a pedir atención médica: Salud Sinaloa. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/culiacan/en-pueblos-unidos-villa-union-y-elota-han-llegado-hombres-baleados-a-pedir-atencion-medica-salud-sinaloa-FG8585896>
- Apodaca Cabrera, A. S., & Fortanell Trejo, B. (2023). Emma Coronel y la feminidad buchona en redes sociodigitales. Formas de resignificar a la mujer en el narcotráfico. *Comunicación Y Sociedad*, 1-30.
- Armenta Iruretagoyena, F. A. (2016). Transgresión y autorreferencia. Un acercamiento etnográfico al disfrute de narcocorridos desde una ciudad del norte de México. *Mitologías Hoy*, 14, 271-286.
- Asociación de Academias de la Lengua Española. (s. f.). Buchón. En Diccionario de americanismos. <https://www.asale.org/damer/buch%C3%B3n>
- Astorga A., L. (2004). *Mitología del "narcotraficante" en México*. Plaza y Valdés.
- Valdez Bátiz, J., Esparza Bernal, V. H., & Burgos Dávila, C. J. (2023). Narrativas juveniles sobre el narcotráfico en Sinaloa: ingreso, riesgos y planes a futuro. *Frontera Norte*, 23(04), 1-16.

- Barrón, C. (9 de noviembre de 2015). Celebran a San Juan, "El protector". *Noroeste*.
<https://www.noroeste.com.mx/buen-vivir/celebran-a-san-juan-el-protector-LHNO356841>
- Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Becerra, A. (2022). El estudio de la narcocultura mexicana: trayectoria y enfoques. *Aisthesis*, 24-48.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida*. Edicions Bellaterra.
- Bonilla Torres, E., Isidro Morales, A. F., & Xolalpa Avalos, Y. (2020). Narcocorrido y violencia armada: el surgimiento del Buchón en el estado de Sinaloa. *Revista Semestral de los Estudiantes de la Licenciatura en Historia*, 37-50.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- CNN en Español. (13 de marzo de 2025). Así fue el "Culiacanazo", la fallida operación de 2019 para capturar a Ovidio Guzmán. CNN México.
<https://cnnespanol.cnn.com/2025/03/13/mexico/asi-fue-culiacanazo-fallida-operacion-2019-capturar-ovidio-guzman-orix>
- Connell, R. (2015). *Masculinidades*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Córdoba, N. (2011). *La narcocultura: Simbología de la transgresión, el poder y la muerte. Sinaloa y la "leyenda negra"*. Servicios Editoriales Once Ríos.
- Cornelio Cerino, G., & Cornelio Patricio, E. (2024). La narcocultura en México: La situación de niños, niñas y adolescentes. *Amicus Curiae: Revista Electrónica De La Facultad De Derecho*, 22-29.
- Corral Avitia, P. A. (2017). Simbolismo del diseño interior en la narco arquitectura. En A. Pineda, *Nuevos mecenazgos en la producción del arte, diseño y arquitectura popular* (págs. 63-91). Mandorla.

- De la Torre, R. (2022). El poder de las imágenes en el ethos barroco latinoamericano. *Ciencias Sociales y Religión*, 4, 1-32.
- Denzin, N. K. (2017). *Sociological Methods*. Routledge.
- El Economista. (12 de mayo de 2022). Gobernador de Sinaloa Rubén Rocha remueve a Héctor Cuén como secretario de Salud. *El Economista*.
<https://www.eleconomista.com.mx/politica/Gobernador-de-Sinaloa-Ruben-Rocha-remueve-a-Hector-Cuen-como-secretario-de-Salud-20220511-0101.html>
- El Universal. (11 de mayo de 2022). Destituyen a Secretario de Salud de Sinaloa por no retirar demandas contra periodistas. *El Universal*.
<https://www.eluniversal.com.mx/estados/destituyen-secretario-de-salud-de-sinaloa-por-no-retirar-demandas-contra-periodistas/>
- Esparza Bernal, V. H., & Burgos Dávila, C. J. (2025). Juventudes escolarizadas en contextos de violencia criminal: estudio sobre la construcción de proyectos de vida. *Pedagogía Social Revista Interuniversitaria*, (47), 221-234.
- Fernández Velázquez, J. A. (2010). Breve historia social del narcotráfico en Sinaloa. *Revista Digital Universitaria*, 1067-1079.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Morata.
- Garcés Marrero, R. (2019). La Santa Muerte en la ciudad de México: devoción, vida cotidiana y espacio público. *Cultura y Religión*, 13(2), 103-121.
- García Reyes, K. (2022). The ‘Real Man’ in the Global War on Drugs: Narco versus Militarised Masculinities. *Journal of Illicit Economies and Development*, 4(2), 191-203.
- García, A. (27 de agosto de 2023). El cochito tatemado de Villa Unión, un estilo diferente de prepararlo y degustarlo. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/mazatlan/el-cochito-tatemado-de-villa-union-un-estilo-diferente-de-prepararlo-y-degustarlo-DL4683050>
- García, G. (11 de septiembre de 2025). Localizan a un hombre ejecutado a balazos en Villa Unión, Mazatlán. *Los Noticieristas*.
<https://losnoticieristas.com/policiaca/2025/09/localizan-a-un-hombre-ejecutado-a-balazos-en-villa-union-mazatlan-885628/>
- Gaspar Reséndiz, N. (23 de octubre de 2024). La muerte de Cuén, el traslado de “El Mayo”, la guerra: FGJ y FGR enredan lo enredado. *Sin Embargo*.

<https://www.sinembargo.mx/4565870/la-muerte-de-cuen-el-traslado-de-el-mayo-la-guerra-fgj-y-fgr-enredan-lo-enredado/>

- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial.
- Giménez Montiel, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. (Vol. 1). CONACULTA / Instituto Coahuilense de Cultura.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes .
- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday Anchor Book.
- González Arellano, S., Larralde Corona, A. H., & Cruz Bello, G. M. (2021). El periurbano en México: Identificación y caracterización sociodemográfica y territorial. *Papeles de población*, 27(108), 119-145.
- González Velázquez, E., García Villada, E., & Knepper, T. D. (2019). The Cult of Santa Muerte: Migration, Marginalization, and Medicalization. *Comparative Philosophy of Religion*, 2, 63-76.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel* (Vol. 1). Biblioteca Era.
- Guevara, L. (10 de agosto de 2023). ¿Quién creó los corridos tumbados? Natanael Cano vs. Peso Pluma. *El Universal*. <https://www.eluniversal.com.mx/tendencias/quien-creo-los-corridos-tumbados-natanael-cano-vs-peso-pluma/>
- Grossberg, L. (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro*. Siglo XXI Editores.
- Guíza, M. (9 de noviembre de 2015). Destacan falta de apoyo. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/buen-vivir/destacan-falta-de-apoyos-PDNO310294>
- Hakim, C. (2011). *Capital erótico. El poder de fascinar a los demás*. Titivillus.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envió editores.
- Hernández Estrada, D. G., Delgado Cruz, A., & Palmas Castrejón, Y. D. (2021). Motivaciones e intención de visita frente a la situación de inseguridad por el narcotráfico. Estudio de las percepciones del turista de Mazatlán, México. *CienciaUAT*, 86-101.
- Herrera Beltrán, C. (12 de diciembre de 2006). El gobierno se declara en guerra contra el hampa; inicia acciones en Michoacán. *La Jornada*.

- <https://www.jornada.com.mx/2006/12/12/index.php?article=014n1pol§ion=politica>
- INEGI. (2020). *Archivo histórico de localidades*. <https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/>
- INEGI. (2024). *Mapa municipal de Mazatlán*. https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/geografia/imagen_cartografica/map_top_municipal/794551129340_geo.pdf
- Izcara Palacios, S. P. (2014). *Manual de investigación cualitativa*. México: Fontamara.
- Jiménez, E. (5 de abril de 2025). Chapitos o Mayiza, ¿Quién va ganando la guerra?: así se ve el mapa de los territorios dominados por ambos bandos. *Infobae*. <https://www.infobae.com/mexico/2025/04/05/chapitos-o-mayiza-quien-va-ganando-la-guerra-asi-se-ve-el-mapa-de-los-territorios-dominados-por-ambos-bandos/>
- Jiménez, J. (28 de mayo de 2025). Con ansias esperan agricultores de Villa Unión las aguas de "Alvin" ante sequedad en el campo. *Los Noticieristas*. <https://losnoticieristas.com/agricola/2025/05/con-ansias-esperan-agricultores-de-villa-union-las-aguas-de-alvin-ante-sequedad-en-el-campo-817963/>
- Jodelet, D. (1997). *Les représentations sociales*. Presses Universitaires de France.
- Juárez, P. (23 de octubre de 2019). “Ya soltaron al Iván, falta nomás el Ovidio”: el misterio de la participación de Archivaldo Guzmán, el otro hijo del Chapo, en el infierno de Culiacán. *Infobae*. <https://www.infobae.com/america/mexico/2019/10/23/ya-soltaron-al-ivan-falta-nomas-el-ovidio-el-misterio-de-la-participacion-de-archivaldo-guzman-el-otro-hijo-del-chapo-en-el-infierno-de-culiacan/>
- Kimmel, M. (2013). *Angry white men. American masculinity at end of an era*. Nation Books.
- Kingsbury, K., & Chesnut, A. (2020). Not Just a Narcosaint: Santa Muerte as Matron Saint of the Mexican Drug War. *Int J Lat Am Relig*, 4, 25-47.
- Larrosa Fuentes, J. S. (2020). The neoliberal Houdini who escaped from (poverty and) prison: Chapo’s narcocorridos, political communication and propaganda. *Media, War and Conflict*, 15(1), 99-117.
- León Olvera, A. (2019). *La Feminidad Buchona: performatividad, corporalidad y relaciones de poder en la narcocultura mexicana* [Tesis doctoral, El Colegio de la Frontera Norte].

- Leyva, E. (13 de junio de 2021). Rocha Moya obtuvo 624 mil 225 votos y Morena se lleva 50% del Congreso: IEES. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/culiacan/rocha-moya-obtuvo-624-mil-225-votos-y-morena-se-lleva-50-del-congreso-iees-FD1063052>
- Lizárraga, M. A. (11 de octubre de 2015). Muestra Villa Unión atractivos históricos y gastronomía. *Entre Veredas*. <https://www.entreveredas.com.mx/2015/11/muestra-villa-union-atractivos.html>
- Loera Salcedo, N., & Zepeda López, J. S. (2023). Representaciones sociales de jóvenes universitarios acerca del narcotráfico y la narcocultura en Nayarit. *Intersticios sociales*, (25), 337-368.
- Martínez, A. (7 de junio de 2025). Con narcomanta acusan a supuestos mandos de la Defensa de apoyar a los Cabrera Sarabia y a El Mayito Flaco en Sinaloa. *Infobae*. <https://www.infobae.com/mexico/2025/06/08/con-narcomanta-acusan-a-supuestos-mandos-de-la-defensa-de-apoyar-a-los-cabrera-sarabia-y-a-el-mayito-flaco-en-sinaloa/>
- Marx, K. (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels.
- Marx, K., & Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. Grijalbo.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. University of Chicago Press.
- Mendieta Ramírez, A. (2019). Violencia y delincuencia en México: el uso político del miedo. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, (17), 182-206.
- Mondaca Cota, A. (2012). *Narcocorridos, ciudad y vida cotidiana: espacios de expresión de la narcocultura en Culiacán, Sinaloa, México*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente .
- Mondaca Cota, A. (2018). La fenomenología de la narcocultura y su universo simbólico. *Graffylia*, 73-89.
- Moscovici, S. (2008). *Psicología social, 1 - Influencia y cambio de actitudes , Individuos y grupos*. Paidós Mexicana.
- Murguía, N. G. (2018). Narcocorridos: Music, Defiance, and Violence in Transnational Contexts. *Capstone Projects and Master's Theses*, 1-31.
- Najar, A. (1 de julio de 2017). México: 19 personas mueren en una de las jornadas más violentas que ha vivido el estado de Sinaloa en los últimos años. *BBC Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-40470774>

- Noroeste. (14 de noviembre de 2015). Disfrutan miles el desfile de Carnaval de Villa Unión. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/buen-vivir/disfrutan-miles-el-desfile-de-carnaval-de-villa-union-CPNO790424>
- Noroeste. (1 de agosto de 2018). Localizan cuerpo en estado de descomposición en Villa Unión. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/mazatlan/localizan-cuerpo-en-estado-de-descomposicion-en-villa-union-DYNO1137235>
- Noroeste. (10 de agosto de 2024). Este es el texto íntegro de la carta firmada por ‘El Mayo’ Zambada. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/nacional/este-es-el-texto-integro-de-la-carta-firmada-por-el-mayo-zambada-XB8223514>
- Noroeste/Redacción. (8 de noviembre de 2015). Matan a 10 aquí en 7 días. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/seguridad/matan-a-10-aqui-en-7-dias-OANO233951>
- Núñez Noriega, G., & Espinoza Cid, C. (2016). El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría queer. *Revista Interdisciplinaria De Estudios De Género De El Colegio De México*, 3(5), 90-128.
- Núñez González, M. A. (2018). Masculinidades y condición de clase en la narcocultura: los "pesados" y los "tacuaches". *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 12(1), 81-96.
- Núñez González, M. A., & Núñez Noriega, G. (2019). Masculinidades en la narcocultura de México: "los viejones" y el honor. *Región y sociedad*, 31(e1107), 1-23.
- Núñez Noriega, G. (1999). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. Miguel Ángel Porrúa.
- Osuna, C. (27 de noviembre de 2024). El calvario de familiares de jornaleros desaparecidos en La Urraca. *Ríodoce*. <https://riodoce.mx/2024/11/27/14-dias-de-calvario-para-familiares-de-jornaleros-desaparecidos-en-la-urraca/>
- Papenfuss, M. (2023). Santería in Catemaco, Mexico. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 9, 375–394.
- Parés i Casanova, P.-M. (2009). Análisis comparativo entre razas de palomos buchones en base a características morfológicas. *Revista de Investigaciones Veterinarias del Perú*, 20(1), 10-20. <https://doi.org/10.15381/rivep.v20i1.529>

- Peate, A. (01 de November de 2023). El Narco Está de Moda': Corporeality, Gender Violence and Narcocultura in Culiacán, Sinaloa. *Bulletin of Hispanic Studies*, 100(10), 1027-1051.
- Ramírez Paredes, J. R. (2012). Huellas musicales de la violencia el “movimiento alterado” en México. *Sociológica*, 27(77), 181-234.
- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. (s. f.). Buchón. En Diccionario de la lengua española. <https://dle.rae.es/buch%C3%B3n>
- Regalado, B. (13 de mayo de 2019). Villa Unión, una sindicatura estancada en el desarrollo. *Debate*. <https://www.debate.com.mx/mazatlan/Villa-Union-una-sindicatura-estancada-en-desarrollo-20190513-0188>.
- Reguillo Cruz, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles: Estrategias del desencanto*. Norma.
- Reporteros Asociados. (7 de enero de 2018). Regresan las balas a Villa Unión; una en plena avenida internacional. *Reporteros Asociados*. <https://rasnoticias.com/regresan-las-balaceras-a-villa-union-una-en-plena-avenida-internacional/>
- Reyes, B. (8 de noviembre de 2015). Especial: Violencia disparada. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/buen-vivir/especial-violencia-disparada-ACNO300536>
- Ríodoce. (22 de febrero de 2017). Asesinan a un hombre en Villa Unión. *Ríodoce*. <https://riodoce.mx/2017/02/22/asesinan-a-un-hombre-en-villa-union-2/>
- Rivera, M. (21 de marzo de 2017a). Muere hombre que fue baleado en un hotel de Villa Unión. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/seguridad/muere-hombre-que-fue-baleado-en-un-hotel-de-villa-union-JVNO1075194>
- Rivera, M. (11 de agosto de 2017b). Desplazados piden un terreno dónde vivir. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/mazatlan/desplazados-piden-un-terreno-donde-vivir-FTNO1094890>
- Ruiz Ramírez, R., Zapata Martelo, E., & García Cué, J. L. (2021). Contexto social y bullying en preparatorias rurales. El Fuerte, Sinaloa. *Voces de la Educación*, 1-23.
- Salas, C. (4 de julio de 2025). El inicio de una narcoguerra que perdura: así fue la primera gran ruptura del Cártel de Sinaloa. *Infobae*. <https://www.infobae.com/mexico/2025/07/04/el-inicio-de-una-narcoguerra-que-perdura-asi-fue-la-primera-gran-ruptura-del-cartel-de-sinaloa/>

- Sánchez, I. (5 de abril de 2025). Balacera en Sinaloa deja cuatro muertos y un soldado herido. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/noticia/2025/04/05/estados/balacera-en-sinaloa-deja-four-muertos-y-un-soldado-herido>
- Sanz, J. H. (14 de octubre de 2015). Bloquean madres de familia carretera federal. *Noroeste*. <https://www.noroeste.com.mx/buen-vivir/bloquean-madres-de-familia-carretera-federal-GLNO827357>
- Sindicaturas, S. (2012). Villa Unión Mazatlán, Sinaloa. *Villa Unión revista*, 11.
- Solís González, J. L. (Febrero de 2013). Neoliberalismo y crimen organizado en México: El surgimiento del Estado narco. *Frontera Norte*, 25(50), 7-34.
- Soneira, A. J. (2006). La teoría fundamentada en los datos (Grounded Theory) de Glaser Strauss. En I. Vasilachis de Gialdino (Ed.), *Estrategias de investigación cualitativa* (págs. 153-173). Gedisa.
- Soria Romo, R. (2017). Impacto de la violencia e inseguridad en la competitividad de los Estados mexicanos. *Economía, Sociedad y Territorio*, 17(54), 279-307.
- Soto Dávila, O. F., & De Los Ángeles, J. (2023). Streaming, ritualidad y domesticidad en la escenificación de la narcoestética. *2do Congreso Universal de las Ciencias y la Investigación* (págs. 100-239). Universidad Técnica de Ambato.
- Taylor, S., & Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Tello Ibarra, J. (2023). Juventudes mexicanas en el mundo narco: cavilaciones desde la tentación social en la era digital. *Revista De Ciencias Sociales*, (179), 13-25.
- Trejo, G., & Ley, S. (enero-junio de 2016). Federalismo, drogas y violencia. Por qué el conflicto partidista intergubernamental estimuló la violencia del narcotráfico. *Redalyc*, XXIII(1), 11-56.
- TVP Noticias. (19 de febrero de 2018). Se inundan de aguas negras en Villa Unión. *TVP Noticias*. <https://tvpacifico.mx/noticias/202484-se-inundan-de-aguas-negras-en-villa-union>
- Valencia Flores, J. C., Hernández Reyes, M., & Madueña Molina, J. (2024). Narcotráfico, Narcocultura y su influencia en los adolescentes de nivel secundaria en Culiacán, Sinaloa. En M. Martha Perez Fonseca, R. Reyes Rios, M. De La Luz Hernandez , A.

- Armenta Solís, & G. Martínez Hernández , *Una Mirada a la Investigación Multidisciplinaria* (pág. 167). Editorial CID.
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. Melusina.
- Valencia, S., y Falcón, L. (2021). Narcomodernidades: de endriagos a CEO's. En D. Santos López, A. Vásquez Mejías, y I. Urgelles Latorre (Eds.), *Narcotransmisiones: neoliberalismo e hiperconsumo en la era del #narcopop* (pp. 39-52). El Colegio de Chihuahua.
- Valencia, S., y León Olvera, A. (2019). De profesión, femeninas: género, prostética y estéticas como trabajo contemporáneo. *Cuadernos de Literatura*, 23(46), 24-46. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl23-46.dpfg>
- Valenzuela Arce, J. M. (2014). *Jefe de Jefes: Corridos y narcocultura en México*. El Colegio de la Frontera Norte.
- Valenzuela Arce, J. M. (2019). *Trazos de sangre y fuego: Bionecropolítica y juvenicidio*. Bielefeld University Press.
- Valenzuela Arce, J. M. (2023). *Corridos tumbados. Bélicos ya somos, bélicos morimos*. Net ediciones .
- Valenzuela Arce, J. M. (2024). Poderes sicarios y vidas amortajadas. En J. M. Valenzuela Arce, & J. C. Ayala Barrón (Eds.), *Vidas amortajadas: Poderes sicarios, violencias y resistencias sociales* (págs. 15-28). Tirant lo blanch.
- Valenzuela Arce, J. M. (2025). *Las morras tumbadas. No necesitan de un cabrón para sentirse amadas*. Ned ediciones.
- Valenzuela Arce, J. M., & Valenzuela Arámburo, P. (2023). *Todo lo santo es profano. Mística popular transfronteriza: Jesús Malverde, Santa Muerte, Niño Fidencio y Juan Soldado*. El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de San Luis/ Universidad de Sinaloa.
- Van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and Context. A sociocognitive approach*. Cambridge University Press.
- Villaplana Ruiz, V., & León Olvera, A. (2022). *#NetNarcocultura. Estudios de género y juventud en la sociedad red. Historia, discursos culturales y tendencias de consumo*. Universidad Autónoma de Barcelona = Universitat Autònoma de Barcelona, Institut de la Comunicació.

ANEXOS

Guiones de entrevistas

1. Guion de entrevista para hombres

Datos personales y vida cotidiana:

2. Plátame de ti: ¿cómo eres y cómo te describes?
3. ¿Cuántos años tienes y qué haces actualmente en tu vida?
4. ¿Dónde vives y desde cuándo vives ahí?
5. ¿Cómo es un día normal para ti, desde que te levantas hasta que te duermes?

Territorio y experiencia de vivir en Villa Unión:

6. Si alguien que no conoce este lugar te preguntara cómo es vivir aquí, ¿qué le dirías?
7. ¿Qué es lo que más te gusta de vivir aquí?
8. ¿Qué es lo que menos te gusta de vivir aquí?
9. ¿Sientes que vivir aquí ha influido en cómo eres?
10. ¿Crees que la gente de afuera tiene una idea de cómo es vivir aquí?
11. ¿Alguna vez has sentido que te miran o te tratan diferente por dónde vives, cómo hablas o cómo vistes? Si la respuesta es sí, ¿te da igual o de qué manera te afecta?

Identidad, gustos y formas de representación:

12. ¿Qué cosas crees que te representan o te identifican?
13. ¿Qué música te gusta escuchar?
14. ¿Por qué te gusta ese tipo de música? ¿Qué sientes cuando la escuchas?
15. ¿Cómo te gusta vestir?
16. Cuando consideras que alguien está bien vestido, ¿qué es lo primero que notas?

Aspiraciones y futuro:

17. ¿Cómo te imaginas tu vida en unos años?
18. ¿Qué cosas te gustaría lograr o cambiar en tu vida?
19. ¿Qué significa para ti salir adelante?
20. ¿Crees que se pueda salir adelante donde vives o es difícil?

Violencia y vida cotidiana:

21. En el día a día, ¿qué tan presente sientes la violencia que se vive aquí?
22. ¿Crees que con el tiempo te acostumbras a ciertas cosas? Si la respuesta es sí, ¿a cuáles?
23. De lo que escuchas en la música y de lo que ves a tu alrededor, ¿hay algo que te motive o influya en tu manera de vivir?

Figura buchona:

24. Aquí se usa la palabra buchón. ¿Tú cómo entiendes esa palabra?
25. ¿Qué significa para ti ser buchón?
26. Con la idea que se tiene de lo buchón, ¿te identificas de alguna manera con eso o no? ¿Por qué?
27. ¿Crees que otras personas te considerarían buchón? ¿Por qué?
28. Si alguien quisiera entender cómo es vivir donde tú vives, ¿qué crees que debería saber?

Guion de entrevista para mujeres

Datos personales y vida cotidiana:

29. Cuéntame un poco de ti: ¿cuántos años tienes y qué haces actualmente?
30. ¿Desde cuándo vives aquí en la colonia?

- 31. ¿Cómo es un día normal para ti aquí?
- 32. ¿Cómo describirías a las y los jóvenes de aquí?

Territorio y experiencia de vivir en Villa Unión:

- 33. ¿Qué significa para ti crecer en Villa Unión?
- 34. ¿Qué es lo que más te gusta de vivir aquí?
- 35. ¿Qué es lo que menos te gusta?
- 36. Si alguien que no conoce este lugar te preguntara cómo es vivir aquí, ¿qué le dirías?
- 37. ¿Qué cosas crees que te representan o te identifican?
- 38. ¿Alguna vez has sentido que te miran o te tratan diferente por cómo hablas, cómo vistes o por dónde vives?

Vestimenta, cuerpo y reconocimiento:

- 39. ¿Crees que la forma de vestir influye en cómo te tratan aquí?
- 40. ¿Qué tipo de ropa o estilo llama más la atención aquí?
- 41. ¿Cómo se diferencia el estilo de un hombre buchón del de una mujer buchona?
- 42. ¿El cuerpo de las mujeres aquí es observado o juzgado? ¿De qué manera?
- 43. ¿Qué cosas hacen que una mujer sobresalga en este lugar?

Figura buchona y valoración social:

- 44. Cuando escuchas la palabra “buchona”, ¿qué imagen te viene a la mente?
- 45. ¿Aquí se usa esa palabra? ¿Se usa como burla, como orgullo o depende del contexto?
- 46. ¿Qué diferencia hay entre una mujer buchona y una que no lo es?
- 47. ¿Crees que ser buchona da ventajas? ¿Cuáles?
- 48. ¿Quiénes son las mujeres más admiradas aquí? ¿Por qué?

Respeto, reputación y relaciones:

49. ¿Qué tiene que hacer una mujer aquí para que la respeten?
50. ¿Qué cosas hacen que una mujer pierda el respeto?
51. ¿Importa con quién andas, ya sea pareja o amigos, para tener estatus?
52. ¿Qué opinas de las mujeres que tienen pareja relacionada con ese mundo?
53. ¿Eso cambia cómo son vistas por los demás?

Violencia y vida cotidiana:

54. Cuando pasan convoyes o revisiones, ¿cómo lo viven ustedes?
55. ¿Sientes que las mujeres viven la violencia diferente que los hombres?
56. ¿Te da miedo, te acostumbras o simplemente es parte de la vida aquí?

Aspiraciones y futuro:

57. ¿Qué tipo de vida te gustaría tener en unos años?
58. ¿Crees que aquí hay formas rápidas de salir adelante? ¿Cuáles?

Guion complementario en vínculos sentimentales entre hombres

1. Háblame un poco de ti: ¿cómo eres, cuántos años tienes, dónde estudiaste y dónde vives actualmente?
2. ¿Qué haces en tu vida diaria, desde que te levantas hasta que termina tu día?
3. ¿Con quién vives y cómo es tu relación con tu familia?
4. ¿Tienes pareja actualmente?
5. ¿Tu pareja es de Villa Unión o viene de otro lugar?
6. ¿Cómo describirías la relación que tienes con él?
7. ¿Cómo conviven cuando se ven?
8. ¿Él va a tu casa o tú vas a verlo a otro lugar?
9. ¿Cómo reacciona tu familia ante esa relación?

10. ¿Te has sentido cuidado, protegido o acompañado dentro de esa relación?
11. ¿Hay algo de esa relación que te genere miedo, preocupación o cuidado?
12. ¿Tu pareja te ha regalado ropa, dinero u otros objetos?
13. ¿Qué significado tienen para ti esos regalos?
14. ¿Cómo te gusta vestir?
15. ¿Qué tipo de música escuchas?
16. ¿Qué sientes cuando escuchas corridos o música vinculada al ambiente buchón?
17. ¿Qué opinas de los buchones?
18. ¿Tú te consideras buchón? ¿Por qué?
19. ¿Crees que ser buchón te ayuda a tener presencia frente a otras personas?
20. ¿Crees que otras personas te ven como buchón?
21. ¿Qué opinas de la violencia que se vive en Villa Unión?
22. ¿Te has acostumbrado a ciertas situaciones relacionadas con ese ambiente?
23. ¿Cómo imaginas tu vida en unos años?
24. ¿Qué te gustaría lograr o cambiar en tu vida?
25. ¿Qué mensaje le darías a otros jóvenes de Villa Unión?