

SER HOMBRE NEGRO Y JOVEN: CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES MASCULINAS ENTRE SECTORES POPULARES EXCLUIDOS EN CALI (COLOMBIA)^(*)

Fernando Urrea Giraldo¹

Pedro Quintín Quilez²

La gente es muy racista. Más que todo los blancos. O sea, uno sale para otros barrios y hay veces que, como uno es negro, piensan que todos los negros son ladrones y empiezan a mirarlo mal. Uno les pasa al lado, a un riquito, uno que tenga más o menos, y se le esquivan a uno pensando que uno los va a robar. [En Cali] cuando uno sale por el centro, que la gente va a comprar su ropa, lo ven a uno así. Unos negritos así, y ‘¡No! Este me va a robar’, y también uno siente. Mauricio, joven negro, 19 años, barrio Charco Azul.

Cali es una ciudad mestiza en términos raciales, en la que no puede desconocerse que operan relaciones interraciales con amplio mestizaje a lo largo de todas las capas sociales de la población. Sin embargo, como veremos, los procesos de exclusión social en Cali tienen un componente de segregación socio-racial del espacio urbano (Barbary, 1999 y 2000; Urrea, 1999; Urrea y Murillo, 1999), a la vez que las mismas relaciones interraciales están marcadas por un racismo, entre sutil y explícito, que también afecta a los grupos negros y mulatos de clase media, incidiendo negativamente en sus posibilidades de movilidad social (Bruyneel y Ramírez, 1999).

Nuestra atención se dirige hacia el análisis de algunas formas de sociabilidad que atañen a la elaboración de identidades masculinas entre hombres negros menores de 25 años en sectores populares, residentes en algunas de las áreas más pobres de la ciudad con la mayor concentración de población negra-mulata. Nos interesa la relación entre las dimensiones de la sociabilidad, las condiciones de exclusión con segregación espacial de orden socio-racial y la producción de subjetividades. Quiere ser una mirada en la que el contexto social forma parte del juego de interacciones a escala micro y, por lo mismo, es central en la construcción de las figuras masculinas deseadas y asumidas. Así, el artículo presenta primero algunos datos generales de las poblaciones estudiadas, analiza la producción de determinadas figuras masculinas hegemónicas entre los jóvenes negros, sigue con la presentación de nuevas figuras que aparecen como fisuras a esa identidad hegemónica, y sugiere una serie de conclusiones a la manera de hipótesis de trabajo.

(*) Este texto hace parte del proyecto Cidse-Univalle, “La construcción social de las masculinidades entre jóvenes negros de sectores populares de la ciudad de Cali”, bajo responsabilidad de los autores por parte de Univalle, y la participación de Fernando Murillo y Antonio Murillo (Mahambo) de la organización Ashanty, realizada dentro del programa Prodir III, de la Fundación Carlos Chagas (São Paulo), 1999-2000. En la elaboración del artículo colaboraron los estudiantes de sociología Hernán Darío Herrera Arce y Lewinson Palacios Abadía.

¹ / Sociólogo, Profesor Titular, Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali.

² / Antropólogo, Profesor Asociado, Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali.

Este texto asume la crítica que Peter Ratcliffe (1999) hace a las investigaciones que establecen correlaciones simples y mecánicas entre indicadores macro de segregación social y los procesos subjetivos en que se manifiesta las dinámicas de “exclusión”; en especial cuando se crean agrupaciones analíticas a partir de los datos macro que no se corresponden necesariamente con aquellas que ordenan los procesos micro:

“La investigación académica continúa influenciando el pensamiento en esta área. Un conjunto importante de temas está concernido con las necesidades y aspiraciones de diferentes comunidades. Estos últimos grupos a veces son asumidos erróneamente no sólo como homogéneos internamente sino culturalmente estáticos e imbuidos de ciertos valores tradicionales y de actitudes fijas. Esta estereotipación, si no es mostrada (por la investigación) sería sesgada, y puede ser problemática en el sentido en que adopta un conocimiento de sentido común que tiene reales efectos materiales en términos de una panoplia de *procesos de exclusión*” (Ratcliffe, 1999: 17 [traducción nuestra]).

Igualmente quisiéramos matizar una posible interpretación que fácilmente se podría desprender de la lectura de este texto: la de que nuestros entrevistados son individuos “incompletos” cuyas vidas giran en torno a la construcción y reivindicación de una identidad particular –individual o colectiva–, tal y como suele pasar cuando se estudian jóvenes (cf. Amit-Talai y Wulff, 1995) y/o minorías étnicas o raciales (Mistry, 1999).

UNAS POBLACIONES POBRES, NEGRAS Y JÓVENES

Según la encuesta del Banco Mundial-Cidse, los hogares afrocolombianos³ constituyen el 37.2% de los hogares de Cali. Sin embargo, en los cuatro conglomerados geográficos las variaciones son importantes⁴: la franja oriental de la ciudad concentra el 48% de los hogares afrocolombianos y ellos representan el 45% de los hogares de ese conglomerado; el centro oriente el 24% del total de los hogares afrocolombianos y el 38% de los hogares de esa área urbana; mientras en la zona de ladera apenas residen el 8% de todos los hogares afrocolombianos, siendo el 28% de los hogares en esta zona y finalmente en la zona del corredor de clases medias, medias-altas y altas, habitan el 20% de los hogares afrocolombianos con un 28% de los hogares de este conglomerado. En cuanto a la distribución de la población total por conglomerados, hay una significativa sobreparticipación de los hogares afrocolombianos en la franja oriental, una casi igual participación de hogares

³ / Aquel en que por lo menos un miembro del grupo familiar primario ha sido clasificado fenotípicamente por los encuestadores como “negro” o “mulato”. Sobre esta metodología, también usada por la encuesta Cidse-IRD, véase Urrea, 2000.

⁴ / Cali puede ser dividida en cuatro corredores urbanos que conforman regiones que combinan al imaginario moral de la ciudad y condiciones *objetivas* de calidad de vida, diferenciales de ingreso, estructuras ocupacionales, etc.; a ellos les corresponden también patrones socio-históricos de desarrollo urbano muy distintos: a) zona de ladera, en su mayor parte un área residencial precaria en terrenos muy pendientes y erosionados, con una gran concentración población en altos niveles de pobreza; b) franja oriental, conformada por antiguos terrenos anegadizos y lagunas, bordeando el río Cauca, la segunda región con los peores niveles de pobreza; c) zona centro-oriente, conformada por barrios de clases medias-medias, medias-bajas y bajas, son sectores populares típicos con asentamientos estables y urbanizados; y, d) corredor central de la ciudad, que se extiende de norte a sur, de clases medias-medias, medias-altas y altas, con las mejores condiciones de urbanización (Urrea, 1997; Urrea y Ortiz, 1999; Henstchel, 2000).

afrocolombianos y no afrocolombianos en la zona centro oriente y una caída en la participación de hogares afrocolombianos en las de ladera y corredor.

Ahora bien, en términos socio-raciales (fenotípicos), el 32% de la población de la ciudad es negra-mulata –un 13% negra y un 19% mulata. En el caso de la franja oriental esta población alcanza el 40%, mientras en la zona centro oriente es del 31%, en ladera el 22.4% -destacando aquí la población mulata- y en corredor el 24%. En el caso de la franja oriental las categorías “negro” y “mulato” juntas constituyen un valor porcentual mayor que las otras dos categorías significativas, “blanco” (37%) y “mestizo” (22%). En definitiva, el eje que se desplaza desde el centro hacia el nororiente y suroriente de la ciudad marca un aumento considerable de la población negra-mulata, sobre todo negra. Por otra parte, el eje hacia la ladera (occidente) es más mulato y mestizo, con una participación también de población blanca; la población mestiza participa tanto en la franja oriental como en la zona del corredor central y de ladera; finalmente, la población blanca es dominante en el corredor medio-alto, parte de la zona de ladera y en algunas comunas del centro oriente. Se evidencia así la existencia de una segregación espacial socio-racial, con incidencia en los patrones de desigualdad social⁵.

Por otro lado, la población negra-mulata es más joven que la blanca-mestiza, para el conjunto de la ciudad, y tiene índices de masculinidad totales ligeramente menores. Los tamaños promedio del hogar son ligeramente mayores en los afrocolombianos (4.5 frente a 4.2 personas por hogar en los no afrocolombianos). Además, se constatan datos significativos de desigualdad social: los hogares afrocolombianos presentan una mayor concentración en el primer quintil de ingresos, así como los índices de hacinamiento promedio son también más altos. Igualmente hay una acumulación desigual de la población menor de 20 años en el primer quintil de ingresos (un poco más del 60% de la población masculina en los hogares afrocolombianos del primer quintil que viven en el oriente es menor de 20 años, mientras las mujeres alcanzan un poco menos del 50%). Lo sobresaliente es que se trata de una población muy joven asociada a condiciones de extrema pobreza y con una sobre participación de población masculina en edades menores a los 20 años. Cabe destacar que se trata de una población masculina extremadamente joven y con un fuerte desbalance de figuras masculinas en edades superiores a los 20-25 años, lo cual es un elemento que incide, como veremos, en la construcción de las subjetividades masculinas de los jóvenes negros a partir de la

⁵ / Lo anterior amerita matices a partir de la relativa alta mestización de los hogares afrocolombianos, dado que ellos contienen por lo menos un 18% de miembros blancos, mestizos y de otras características. Este mestizaje es una expresión de dinámicas interraciales presentes en todos los ámbitos de la ciudad. Además debe tenerse en cuenta que los límites de la categoría “mulato” son difíciles de fijar.

recurrencia de una fuerte competencia entre pares, especialmente si –como es el caso- una buena parte de ellos está por fuera del sistema escolar y las condiciones de trabajo son precarias, especialmente en un contexto donde se da también la segregación laboral en términos socio-raciales, con peores ocupaciones y más escasas posibilidades de encontrar empleo para los afrocolombianos (cf. Urrea y Ramírez, 2000; Urrea, 2000).

EL GHETTO, UNA COMUNIDAD INVENTADA EN EL ORIENTE DE CALI

Aquí en el ghetto

Aquí del Ghetto
no entran extranjeros
a no ser que sean duros
y se ganen el respeto del Ghetto
díganme si no es cierto,
he visto con mis ojos
muchos bravos que se han muerto
con su boca llena de tierra
y su rostro incompleto
por la falta de respeto al Ghetto”
(Coro)
“Aquí en el Ghetto
es primero quien es tropelero
sólo los vivos sobreviven
a todo este mierdero
Les quiero rapear
Cómo es el Ghetto
Es oscuro, es peligroso,
Mejor dicho es un infierno
a veces ni el mismo diablo
asoma por aquí sus cuernos...

Mi barrio

Mi barrio que va
mi barrio es mi barrio (bis)
mi barrio que va
no es el escenario
donde se roba y se mata
la gente a diario
como lo escriben en la prensa
y lo dicen en la radio
o se ve en la TV
medios falsarios
mi barrio no es nicho
ni cuna de sicarios
no es un albergue de los mercenarios
mi barrio que va
mi querido ghetto
es un hogar
y como tal merece respeto...
...gente que madruga
a cumplir con un horario
365 días del calendario
sin descanso diario a diario
trabajando fuertemente
por un injusto salario
luchando para comer...

Fragmentos de líricas rap, grupo Ashanty, Diciembre 1999, Charco Azul, Cali.

Al preguntársele a los jóvenes del barrio Charco Azul (franja oriental de Cali) qué significa “ghetto”, expresión que se usa frecuentemente en los temas musicales, dan respuestas del siguiente tono: “es el barrio bajo”, “barrios de negros”, “la gente de los barrios del Distrito de Aguablanca”, “la gente de por aquí”, “donde hay muchos ladrones”, “la gente pobre o humilde”, “barrio donde se vive la violencia”, “Ghetto por ser negro y pobre, esos nombres se los colocan a las invasiones⁶”. Al lado aparecen las que hacen referencia a la existencia de lazos de vecindario, en el sentido de residir entre “gente como uno”: “para mí la palabra es por ser negros y pobres, porque las personas negras somos de sabor y hacemos lo que nosotros queremos y no lo que las otras personas quieren, y también por pobres porque todos somos humildes y tenemos el mismo nivel de vivienda y no nos

⁶ / Asentamientos ilegales, con condiciones precarias de acceso a servicios públicos y con baja calidad de vivienda.

importa y como todos somos iguales en el ghetto entonces hacemos lo que queremos”. Precisamente este tipo de visión es la que se expresa en la segunda lírica, donde son resaltados los valores del vecindario y del trabajo. En ambas líricas se expresan las condiciones de la exclusión social.⁷

El ghetto reúne dos caras ambiguas en el proceso social de percepción y autopercepción: una cara de afirmación de los componentes negativos, que se oponen al resto de la ciudad por exclusión; la otra, de afirmación positiva, por la cual se resaltan los aspectos coincidentes con los del conjunto urbano, pero que al mismo tiempo son negados por las precarias condiciones de vida. Hay una autopercepción como población excluida del conjunto de la ciudad, la cual se ha venido construyendo a partir de un sentido de alteridad desde diversos espacios urbanos por quienes no viven en los barrios de la franja oriental. Se trata de un mecanismo de estigmatización de ciertos espacios urbanos a la manera de “regiones morales” peligrosas. Como anota M. Agier (1999: 147) en relación con una lírica de rap que hace referencia a la existencia “del monstruo de Charco Azul”, “los autores presentan el monstruo como una metáfora de la exclusión del barrio, considerando (es la explicación que los autores le dieron al investigador) que el mismo barrio era visto como una forma monstruosa en la mirada del resto de la ciudad”.

Se trata así de un dispositivo de exclusión por alteridad radicalizada que produce imágenes en doble juego entre los estigmatizadores y los estigmatizados. Este imaginario que se teje alrededor de una serie de barrios del oriente de Cali, está asociado al elemento socio-racial: en forma visible la presencia de población negra es allí mayor que en el resto de la ciudad. En contrapartida, hay una relación entre espacios de sobreconcentración de población negra-mulata y el uso de la expresión “ghetto” por parte de los jóvenes. Por supuesto, hay un factor de base pre-existente: la mayor pobreza en esas áreas de especial concentración racial (esta afirmación no debe llevar a desconocer a la zona de ladera, con características sociales similares –aunque con menos peso de la población afro- y donde también el rap es una forma expresiva con cierta presencia, aunque allí la expresión ghetto está menos extendida). En segundo lugar, la estrecha relación en las representaciones entre pobreza y color de piel está indicando que la producción de un imaginario “moral” excluyente y los procesos de segregación socio-racial y económica no son separables o autónomos. La asociación para determinadas áreas residenciales entre pobreza y color de piel está indicando que si bien la

⁷/ Un elemento a destacar es la denuncia a los medios de comunicación en forja de esa imagen del barrio, crítica que es planteada también por jóvenes de otros barrios, tanto de clases populares como de medias, quienes son capaces de matizar las características atribuidas a estos barrios y de denunciar las condiciones de exclusión vigentes en la ciudad,

desigualdad social se sustenta en factores de clase, no puede reducirse a esta dimensión. Esto quiere decir que la discriminación racial bajo la modalidad de segregación socio-espacial opera en la ciudad como un dispositivo que afecta la desigualdad entre las clases. Según Wade (1993 y 1999), refiriéndose a la experiencia del grupo Ashanty y de los barrios de mayoría negra del Distrito de Aguablanca, “el racismo y la mayor parte de los problemas generales de pobreza y violencia eran experimentados en forma unificada, sin poderse separar en problemas de “raza” y “clase” o identidad y recursos materiales (...) Sugeriría que la experiencia es vivida de una manera integrada pero en constante tensión con objetivaciones las cuales fragmentan la experiencia en los componentes de raza y clase.”

Se trata de un fenómeno de segregación espacial con una fuerte estigmatización a partir de lógicas particulares de exclusión en el sentido señalado por N. Elias (1997), junto a la dispersión -con presencia difusa pero visible, sobre todo a un nivel individual más que colectivo- de hogares afrocolombianos de clases medias, con altos niveles de escolaridad y vinculación socio-laboral en carreras técnicas y profesionales. En el caso de estos últimos hogares la discriminación racial se experimenta a través de dispositivos más sutiles, a escala de la estructura ocupacional en empleos calificados, en los niveles de ingresos dentro de esos empleos y en la jerarquía social de cargos de mando empresarial⁸ y del mismo sector público, donde se hace visible una desigualdad a partir del color de piel, pero permitiendo procesos de movilidad social ascendente articulados a mecanismos de mestizaje. No es casual por ejemplo que entre los hogares afrocolombianos de los quintiles de ingreso cuatro y cinco la presencia racial sea casi exclusivamente mulata y muy poca negra. Se trata por tanto de un tipo de racismo que, a la vez que integra a través del mestizaje jerarquizado y del *blanqueamiento* en las capas sociales medias y altas, segrega en las capas populares (Wade, 1993)⁹.

En Cali la expresión anglosajona “ghetto” procede del rap y del movimiento “hip-hop” de Estados Unidos y Europa. Los grupos raperos la han incorporado en sus letras desde inicios de la década de los noventa, existiendo algunos antecedentes de mediados de los ochenta por parte de grupos como Ashanty¹⁰. Aunque su expansión está asociada de alguna forma a la influencia de los medios

(cf. Muñoz, 1999). Una rápida mirada a las formas en que estos barrios son presentados en la prensa local evidencia un grave proceso de estereotipación y estigmatización.

⁸ / Sobre la poca o ninguna presencia de grandes o medianos empresarios negros en la región, cf. Urrea y Mejía, 2000.

⁹ / Todo ello significa que la expresión “ghetto” utilizada por estos jóvenes no es estrictamente equivalente a su uso en sociedades con un tipo de racismo histórico institucionalizado, como es el caso de la sociedad norteamericana o en el modelo del “apartheid” sudafricano; en otras palabras, no podemos asimilarlo a los modelos de segregación socio-racial americano o sudafricano donde se presenta cierta homogeneidad socio-racial. Para la discusión sobre el “ghetto” negro americano y otras experiencias de discriminación racial urbana, consúltese a Loïc J.D. Wacquant (1993A y 1993B).

¹⁰ / Los integrantes de Ashanty – hombres negros en la franja etárea entre los 25 y 30 años -, han terminado el bachillerato y hecho cursos postsecundarios, aunque no continuaron estudios universitarios. En el contexto barrial, sus

masivos de comunicación y a las modas culturales que participan de circuitos tanto comerciales como “alternativos”, los raperos caleños resignifican el término “ghetto” de acuerdo con sus experiencias. Ello ha facultado ampliar su uso en el Distrito y en las comunas vecinas, deslizándose de las canciones al lenguaje corriente. Lo interesante es que dicha expresión parece permitirles captar y expresar adecuadamente las condiciones de su existencia: alta proporción de población negra-mulata, extrema pobreza, sobrepeso de la población juvenil, altas tasas de deserción escolar, vinculación temprana al mercado laboral y, por lo tanto, altos índices de desempleo o subempleo – rebusque en actividades tanto lícitas como ilícitas-, así como existencia de una violencia extrema.

Los grupos de pares (llamados “parches” o “combos”) de hombres negros y mulatos en edades pre-adolescentes y adolescentes -incluyendo también a jóvenes mestizos y blancos que viven en esos barrios- son un espacio social por excelencia de puesta en acción de las (auto)representaciones. En dichos grupos se ha (re)producido y extendido el término “ghetto”. Se trata de una creación colectiva que trabaja como elemento clave en la constitución de una comunidad imaginada o inventada (Anderson, 1991), articulada en este caso alrededor de la música rap y del movimiento “hip hop”, los que operan a su vez como vehículos culturales de invención de identidades de los sectores juveniles excluidos en otras ciudades con alta segregación socio-racial, étnica, por grupos de origen o debido a condiciones socioeconómicas de intensa marginalidad social (cf. Weller, 2000; Garcia Castro y Abramovay, 2000):

“O rap é mais do que somente lazer e consumo: o rap é o símbolo da juventude revolucionária da periferia e um instrumento que “fala a verdade de cara” ou seja, que denuncia as desigualdades e as injustiças vividas enquanto negros e moradores de bairros periféricos. O rap é também uma forma de “desabafo” e partilha das experiências vividas. Deste modo as experiências individuais passam a ser divididas e trabalhadas com os outros integrantes da banda e com o público, fazendo do rap uma espécie de terapia de grupo..... E é este sentimento que gera uma satisfação de estar cantando para um público, onde a letra de um rap não é apenas a história de um indivíduo, mas a história de muitos outros jovens que estão ouvindo e cantando uma música juntamente com a banda” (Weller, 2000: 9).

EN TORNO A LAS MASCULINIDADES DE LOS EXCLUIDOS

La muerte es una constante en la vida cotidiana de las personas que viven en los barrios populares de Cali, pero especialmente para los hombres menores de 25 años. Su presencia forma parte del cálculo en las estrategias de sobrevivencia de las familias: la mayoría de las madres sabe que en cualquier momento le puede llegar la noticia de la muerte violenta de su hijo. No es que ellas y los demás miembros de la red familiar acepten pasivamente dicha situación; por el contrario, son

integrantes se constituyen en una especie de “intelectualidad cultural”. Ellos además reciben la influencia de ONG’s y de organismos de cooperación y se articulan a programas sociales, desarrollando una gran capacidad en la elaboración y gestión de propuestas locales (cf. Wade, 1999).

continuas las prevenciones que hacen a los hijos sobre los riesgos que corren, incluso con choques verbales y a veces con situaciones de violencia menor en la casa, a la vez que incrementan los esfuerzos por buscarles alternativas cuando abandonan el sistema escolar. Sin embargo, las madres y demás miembros del hogar se dan cuenta que la situación no cambiará mientras continúen residiendo en el barrio. Pero la violencia se puede constituir también en un elemento constitutivo de identidad. D. Poole (1991), en su estudio sobre Chumbivilcas (Cusco, Perú), aporta elementos analíticos para comprender por qué los más pobres –vistos en la región también como más atrasados y “salvajes”- hacen énfasis en la violencia a la hora de distinguirse respecto a otros grupos regionales, lo que les permite así construir una serie de “valores consensuales de identidad y comunidad moral”.

Dos jóvenes hermanos negros, Sidney y Michel, son representativos de la puesta en juego de una masculinidad centrada en la hombría, la bravura, y en el constante desafío en el que la vida puede perderse. Ambos se identifican de forma explícita como “aletosos”. El aletoso es una figura masculina que hace parte del ghetto, mientras que a la figura opuesta, el “gomelo”, se la excluye del mismo: “para los jóvenes del Distrito de Aguablanca los aletosos son del ghetto, pero un gomelo no puede pertenecer al ghetto” (Fernando Murillo, co-investigador).

Sidney es un caleño de 17 años, que estudió hasta 5° de primaria y vive temporalmente en Charco Azul, en una casa propia de la abuela, con la madre, una tía materna de 23 años y un hermano menor, Michel -15 años y con una escolaridad también de 5° de primaria. Ambos hermanos son desertores escolares. La abuela y la madre nacieron en la zona rural de Tumaco, en las riveras de un río donde tenían una finca. Las dos migraron directamente desde la zona rural a Cali hacia finales de la década del sesenta y formaron parte de los primeros invasores de tierras urbanas en Charco Azul, junto a otras gentes negras procedentes de Tumaco. La mamá tiene 43 años, estudió 5° de primaria y trabaja en una casa de familia; la abuela materna, con 3° de primaria, también trabaja en lo mismo, aunque ahora está desempleada. Entre las dos sostienen el hogar. De su padre no saben nada. Ambos hermanos se dedican al rebusque ilícito, básicamente en la forma de pequeños hurtos y atracos.

Sidney

Aunque reconoce los esfuerzos que la madre ha hecho por criarlos, no acepta de buen grado las advertencias le hace respecto a las actividades ilícitas en que anda en estos últimos tiempos. Entre los 10-14 años se dedicó a la venta de frutas y jugos en el centro de la ciudad, así como se empleó

en pequeños empleos ocasionales, aportando sus ingresos al hogar. Sin embargo, y quizás por influencia del grupo de pares (algo que otros jóvenes del barrio también expresan, incluido su hermano Michel), el rebusque ilícito se convirtió después en una mejor alternativa: *“estos trabajos dan (ventas de frutas, jugos, etc.), pero en el rebusque uno se hace la plata en un día”*. El rebusque es también, para él, un asunto de “hombres”, que marca el pasaje al mundo de la calle y del grupo de pares, y una mayor independencia respecto a la esfera de la casa y el grupo doméstico.

Ahora bien, los dos hermanos siguen dependiendo de la familia. Los ingresos que logran a través del rebusque “duro” (participación en robos zapatillas, ropas, bicicletas, motos, electrodomésticos, joyas, carteras o maletines de transeúntes, etc., y en ocasiones asaltos a buses) no entran a formar parte de los gastos del hogar. Con ellos hacen algunos aportes al sustento del hijo(a) en asuntos muy puntuales (leche, pañales, ropa, etc.), y eso bajo presión de la misma madre y la familia de la joven que embarazaron. Pero sobre todo los ingresos son gastados en ropa y zapatillas para su uso personal, en diversión, y en obsequios para la muchacha con quien mantienen algún romance o relación erótica -por supuesto diferente a la mujer que han embarazado.

Pese a cierta ambivalencia respecto a estas actividades delictivas -*“quiero trabajar en lo que sea. No quiero más robar, porque eso es hasta pecado, ¡hasta pesar me da, hay veces!”*-, sin embargo encuentra una justificación suficiente a sus ojos: *“nadie roba a nadie. Si yo le digo a un man ‘entrégume’ (un objeto) y él me lo entrega, es porque quiere. Porque todos dos tenemos las mismas huevas (testículos)”*.

La participación en estas actividades, asociadas a la exposición a peligros y hasta a la muerte violenta, se articula a una concepción particular del hombre y de la hombría. Sidney afirma no temer a la muerte, y como ejemplo de hombre pone a uno de los compañeros del parche que *“ya se murió, era el más parado, el que encañonaba y todo, el que se encendía con los tombo (policías). Ese era el más hombre. No le daba miedo, lo respaldaba a uno. Él decía, ‘no se azaren que todo es conmigo’. Él tenía 19 años cuando lo mataron”*. Y aunque Sidney afirma que él nunca ha herido a nadie, sí enfatiza que *“en su parche nadie es cagado (miedoso), todos son decisión”*. Frente al parche la hombría se demuestra haciendo “vueltas” (actividades delictivas). Pero si esa es la tabla de medición de la hombría, lo cierto es que él no siempre está a la altura: a veces prefiere que le digan *“cagado, peo (cobarde) y no de carácter (hombre decidido), porque de carácter más de uno está allá bajo tierra”*. Atributos asociados a esas actividades, como tener un arma, son también señales de hombría; en este caso el arma sirve para hacerse respetar como hombre, *“ porque de esa*

forma todo el mundo lo va a tratar serio". Dentro del parche se clasifican entre sí según el cumplimiento de los acuerdos y la fidelidad al grupo. La traición es evaluada como falta de hombría y acarrea graves consecuencias –venganzas que van desde la expulsión del grupo hasta la muerte-; en el fondo domina la idea de hacerse respetar también por los compañeros.

Los robos son distintivamente masculinos, pues *"uno puede más que ellas. Son muy fáciles de coger. En algunos casos uno se escapa y a ellas las cogen. Me ha tocado que devolverme. Uno es más vivo. Ellas son muy bobas, no corren nada, uno es más parado"*. Esfera masculina puesto que los atributos asignados a las mujeres no son allí convenientes.

Según Sidney, aún cuando los hombres pueden aceptar la invitación de una mujer para salir a bailar, no es aceptable que sea ella la que tome la iniciativa en la relación erótica, pues se la considerará "bandida", "fufurufa" o "perra" -la excepción es si se trata de la pareja con quien viven y con quien tienen hijos. Pero por otro lado el hombre no puede ser "bobo": si una mujer se lo pide, debe acceder pues ese es un indicador de hombría, *"los hombres que no se van con esas mujeres dejan de ser hombres"*. El temor a ser calificado de "poco hombre", tanto por parte de la mujer rechazada o insatisfecha como por parte de otros hombres, es una amenaza constante; dentro del parche el más hombre es aquel que más mujeres conquista.

A partir de los estilos y gustos Sidney establece diferentes categorías de personas. Por ejemplo, en el grupo prefieren la salsa, en cambio el *"trance no, porque es como de los gomelos"*, y continúa: *"el gomelo es como bobito y uno es más aleta, uno sabe más que el bobito"*. La "pinta" (vestimenta, accesorios y acicalamiento del cuerpo) es otro diferenciador, aún cuando hay prendas que ambos tipos de jóvenes usan: *"Las zapatillas nunca pasan de moda. Hay muchas zapatillas bacanas y caras de 300 y de 250 mil, pero yo no le meto toda esa plata, mejor me compro un fierro (revólver) y le saco más plata. Los gomelos son otra cosa: cogen los pantalones y los tapean (rasgan) en la bota y los usan achingados (ajustados al cuerpo). Yo los uso anchos"*. Antes del nacimiento de su hijo el dinero que conseguía era exclusivamente para comprarse ropa y para sus gastos personales, pero desde que nació su hijo se ve presionado por la madre del bebé, por la madre de la chica y por su propia madre a dejar un remanente de los ingresos que consigue con el rebusque; aun con frecuencia su madre y su abuela asumen con frecuencia los gastos para el bebé.

Según Sidney los aletosos son jóvenes de sectores populares, "de barrios pobres", mientras que los gomelos son más de clases mejor asentadas ya que poseen más recursos. Pero también entra una

dimensión racial: *“Los gomelos tienen más. Los aletosos somos pobres. Los gomelos viven en barrios buenos, (como) Villa del Lago, y además los gomelos son blancos, negros casi no”*.

Michel

En Michel la concepción de hombre está marcada por la posibilidad de hacerse respetar y de imponerse sobre los demás, tanto dentro del grupo de pares como fuera de él. Así, la hombría se reconoce en ciertas situaciones extremas: *“cuando vamos a ganar (a robar), salir carácter, salir decidido (sin miedo) a lo que vamos a hacer”*; se la demuestra generando actitudes de imposición hacia los demás. En consecuencia, el temor es un sentimiento que no se puede mostrar ni siquiera en el parche: *“el más bravo es el que lo encañona, el que va carácter, porque va más de uno que va cagao. Si uno le sale primero y lo coge hay que llevarlo porque va carácter”*.

Nuevamente se teje la hombría en relación con la violencia, especialmente en la calle más que en los espacios del hogar. La construcción de la figura masculina se da a partir de la calle y de los valores que ahí se promueven; en ningún momento se menciona la educación en el hogar como aporte importante en la construcción de modelos de identidad: *“yo aprendí viendo a Harold, un amigo mío, ¡ ufj! Ese man cuando los coge hay veces le da puño. Entonces yo aprendí viéndolo a él y allí más de uno lo respeta allá en el barrio”*. El modelo es el del hombre que más pelea, roba, anda con las mejores “pintas”, tienen las mejores mujeres y es respetado por todos por ser peligroso. En una época, algunos de los integrantes del parche al que pertenece Michel se vieron relacionados con las violaciones de algunas jóvenes del barrio o de sectores vecinos. Pareciera que de esa forma querían mostrar su poderío y hombría en el barrio.

Pero esa imagen del hombre de la calle parece incidir en la construcción del modelo del hombre de la casa: aquel que puede defender su hogar de cualquiera que esté interesado en irrespetarlo, molestando o agrediendo a algún miembro de la familia. El hombre es quien, hacia fuera, sale a defender el honor familiar, hacia fuera, y quien es respetado en el seno de la casa. Sin embargo esta imagen no se asocia a la generación de recursos para el hogar: *“tener a todo bajo cuerda. Si pasa un problema en la casa, salir el hombre. El hombre salir carácter a evitar los problemas o a pelear, a guerrear por la familia”*. A pesar de que Michel no genera ingresos, supuestamente pelea por su familia: él se considera el hombre de la casa. Como en el caso de su hermano, el dinero que consigue es utilizado para compra ropa y zapatos para estar bien presentado, para “tirar percha”. Pero además el hombre de la casa no hace oficios del hogar. A aquellos que los hacen los considera

“niñeras”, siendo catalogados como menos hombres. El hombre de la casa, a su entender, solo debe “comer, dormir y ver televisión”. Eso sí, debe salir a defender el “honor” de la casa.

La participación en delitos de alto riesgo constituyen otro marcador reconocido por Michel: existen “trabajos” para los más “hombres” -como los asaltos que él realiza en ese momento. Asegura que desde que desarrolla esta actividad se considera mucho más “hombre” que antes, cuando vendía frutas: *“era menos hombre. Era un miedoso. Pero yo no me creo hombre, hombre para pelear con un man más grande que mi, que ya tenga la huevas bien puestas. Pero sí me hago respetar de todo mundo”*. Expresa que los ingresos generados por el rebusque ilícito se reparten equitativamente: no importa quién sea el más “hombre” o quién sea el más “parado en la vuelta”; sin embargo, ello se contradice con otras versiones que explican que el dueño del arma de fuego tiene derecho a una parte mayor. Sí reconoce, por otra parte, que el dueño del arma más efectiva es casi siempre considerado como el más “hombre” .

El temor es en general considerada una actitud que marca una menor hombría. Quien lo muestra o reconoce tenerlo se convierte en cobardía. Se teje un constante juego de temores y acciones alrededor del ideal del hombre más “parado”, del más hombre: uno siempre debe estar dispuesto a “echarse p’adelante”. Sin embargo, la jerarquía existente en el parche –como ha sido descrita para este tipo de asociaciones, cf. la obra ya clásica de Whyte, 1955- es relativamente estable, en este caso en una estructura de “cacicazgo”. En consecuencia, el “cacique” es quien impone las normas y las actividades a ser desarrolladas, pero sobre todo quien asume las mayores responsabilidades y, en situación extrema, quien debe asumir los mayores riesgos. Sea en pequeños robos o en acciones de mayor calibre, se percibe la necesidad permanente de demostrar la hombría a través de actos: es la forma de estar posicionado en el interior del parche y demostrarle fidelidad al mismo, aunque no sea algo que en todo momento se esté dispuesto a realizar: *“yo no mantengo aficionado (asfíxiado). Hay días que me dicen que la vamos a hacer y yo digo ‘¡No, Ahorita qué voy a robar!’ Yo soy carácter. Yo robo, pero en el barrio más de uno lo quiere monopolizar de que roba... Cualquier robo sale un combo bravo, somos como ocho”*.

El otro gran momento de puesta en escena de la masculinidad es en los distintos momentos de ocio, en especial la rumba. De nuevo se reitera la idea de que el más hombre es el más “parado”; en este caso *“más hombre es el que consigue sus hembras que tales y toma también y pa’ delante. Hay manes que están tomados y caen ya, ya están tirados. Hay manes que toman y siguen parados en la raya y con sus hembras ahí al lado que tales”*. No obstante, ello se debe acompañar del “hacerse

respetar”, en especial en los retos (agresiones, burlas,...) que se reiteran en las fiestas. El hombre *“sigue siendo hombre por lo que vale y es. Llegar carácter donde vaya; donde vaya, llegar decisión. El que se la pique a loco hay que mandarlo de operación. Ése es más hombre siempre”*. Hacerse respetar es tanto defenderse uno mismo como defender fielmente a los amigos y compañeros de grupo, así como a las mujeres que los acompañan.

En cuanto a las relaciones con las mujeres, Michel tiene novia “oficial”, así como otras amigas. La oficial es aquélla a quien se va a visitar a su casa casi todos los días, en especial los fines de semana, y a quien es importante dedicarle tiempo para conquistarla, al punto que no es prioritario tener relaciones sexuales con ella. A ella hay que cuidarla, y se espera que sea una muchacha de casa: *“original es cuando tiene su virgito ahí, no anda con uno ni con otro; si es una mujer que haya estado con uno y con otro no sirve (...) claro, porque no mantiene en corrinches (situaciones vergonzosas o en habladurías), ni con groserías ni pichangas (promiscuidades). Por allá salen bochinches que la colocan a mamar, ... en cambio a ella nunca le han salido bochinches así. Esa peladita es dura, no ve que yo ya la he tocado que tales y esa peladita nada”*. Por el contrario, a las otras, consideradas de menor importancia, se las clasifica como “bandidas”; con ellas se tienen casi exclusivamente relaciones sexuales. Por lo general, y a diferencia de la novia oficial, son ellas las que deben ir a visitarlo. El tipo de actividad erótica desarrollada marca no sólo nominalmente sino moralmente a las mujeres: mientras es bien visto que el hombre sea “bandido”, a la “bandida” se la identifica como “perra”, “fufurufa” y “puta”.

En los tratos con las mujeres, la violencia parece jugar un papel importante. Según Michel, a las mujeres hay que pegarles para que respeten a los hombres; no sólo es normal, sino que, a su entender, a ellas les gusta que les peguen. Contra esta imagen de la mujer sumisa, surge otra figura femenina, la de la “igualada”. Los hombres hoy en día se sienten “igualados” y en algunos casos superados por las mujeres, ya que ellas están participando en las mismas actividades de los hombres. Él trata de marcar de manera permanente las diferencias entre hombres y mujeres, sobre todo en el campo erótico y en otras esferas de la vida cotidiana en donde ellas deben jugar un papel casi anónimo y de completa pasividad, y para ello se apoya en los castigos físicos: *“ellas tratan sí, tratan de igualarlo a uno, pero uno las calma, uno les mete su golpe y las calma”*.

Al igual que su hermano, se identifica con la figura del aletoso: *“Ser aletoso para mí es vestir lámpara, vestir camisa por fuera, buzos así sabrositos y caminar lámpara y todo el que se la pique a loco sacarle cuchillo y desafiarlo a pelear, eso es ser aletoso. A mí si es como si ganara más fama cuando me dicen aletoso, lo respetan a uno en el barrio, dicen que es una lámpara, a uno lo*

*respetan, le dicen ‘vos sos una lámpara, una aleta’. ‘Una realeta’, les digo yo’*¹¹. Para Michel, los aletosos no tienen género, ya que también hay mujeres y homosexuales “aletosos”, pero esta apreciación no es compartida por su hermano, para quien el hombre de prácticas homoeróticas es un “gomelo”. Estas diferencias de apreciación indican precisamente la ambigüedad de las clasificaciones y su continua redefinición a nivel empírico.

Como su hermano, rechaza en general a los hombres con prácticas homoeróticas, a pesar de que asume que entre los compañeros del parche quizás *“hay algún marica. No, no hay problema, después que sea carácter en sus hechos”*, es decir, que se comporte adecuadamente en las actividades del grupo. Por otro lado, los homosexuales pueden ser aceptados ocasional y discretamente para establecer una relación de prostitución ocasional. Aunque discursivamente se asevera que quien tiene una relación homoerótica pierde su hombría, reconoce que en el parche hay quienes las practican a escondidas por dinero. Incluso Michel deja entrever que esa alternativa existe y puede ser apetecible: *“cuando yo los veo así que me van diciendo ‘Ay papi, usted está muy bueno’, yo de una vez le saco mi palo (el garrote). ¿Cómo me va a estar diciendo que yo estoy bueno?”*. Pero advierte inmediatamente que *“si me ofrecen plata tampoco... Aunque si me ofrecen unas diez lucas (diez mil pesos)... ¡Sí, diez luquitas!”*.

En definitiva, ser de “carácter” se convierte en aquello que distingue al hombre. En una perspectiva cercana a la de M. Herzfeld (1995), en su estudio sobre resentimiento colectivo y reconocimiento mutuo entre los griegos (1995), la idealización pragmática de la figura del aletoso, para estos jóvenes desertores escolares de sectores populares excluidos, opera mediante la inversión de los valores negativos en positivos. Pero en esta inversión hay un efecto marcado de “exageración”, a partir del hecho de dar juego a una hombría colectiva apoyada en el grupo de pares, cuyos miembros son quienes evalúan en las acciones riesgosas al más “hombre”. La valentía es osadía para las acciones violentas. Un “hombre carácter”, “parado”, “echado p’adelante” es aquel que juega con una lógica que enfatiza el riesgo: no es que la vida no importe –nuestros entrevistados no dejan de expresar temor a perder la vida– sino que esa representación de la masculinidad implica poner constantemente en marcha acciones riesgosas para el individuo y para el grupo de pares.

LAS FISURAS: LA EMERGENCIA DE OTRAS MASCULINIDADES

¹¹ / Pareciera, sin embargo, que el estilo “aletoso”, por razones de seguridad y de protección, habría venido decayendo. Sí se usan aún formas particulares de hablar o de caminar y, sobre todo, de reaccionar ante cualquier agresión.

Otros jóvenes, también del barrio, en las entrevistas dejan entrever formas distintas de modelar y plantear su identidad. Y en ese proceso parecen forzar las fronteras en que ella se establece en el barrio que acabamos de ver. Se trata de chicos y chicas que con sus palabras expresan el deseo de escapar a las constricciones y coerciones que en ese ámbito están vigentes, y para quienes las rendijas del barrio aparecen como demasiado estrechas. Son también del "ghetto" pues en él mantienen relaciones -familiares y de amistad-, viven, sueñan, esperan; quieren, aspiran quizás, a ser de otro lado y de otra manera... "deseo infinito", dirá J. Duvignaud, que nos acerca a esa condición, la anomia, tan cara a la sociología:

“Muerto muy joven, un filósofo del siglo pasado olvidado por los doctores de la universidad, Jean-Marie Guyau, sugirió el término de ‘anomia’ para las situaciones y para los hombres al borde de un mundo que termina y de un mundo que apenas comienza, y para los cuales no existe aún ninguna definición, por lo que escapan así a todo concepto. Matrices de emociones, de pasiones, de pensamientos que anticipan lo venidero, aquello que place al sentido común. Una difícil e incierta anticipación de aquello que puede ser pero que, sin embargo, aún no es.” (Duvignaud, 1995: 171 [trad. nuestra]).

Si además nos aproximamos a algunas interpretaciones realizadas desde los estudios de género, en concreto a algunas que revisan los procesos de conformación de identidades de género, se nos abren vías cuanto menos sugerentes. Así, L. Alcoff, en un intento por trascender las limitaciones de los dos enfoques en lucha dentro de las teorías de género (el “feminismo cultural”-esencialista- y el “feminismo posmoderno” -nominalista-) propone el concepto de “posicionalidad”: el género es una de las posiciones desde las que se actúa, se hace práctica:

El concepto de mujer como posicionalidad muestra cómo las mujeres usan su perspectiva posicional como un lugar desde el que los valores son interpretados y construidos más que como un lugar de una serie de valores ya determinados.” (Alcoff, 1994: 117 [trad. nuestra]).

En ese tomar posición hay un proceso de demarcación, que ella llama de identidad, un punto de partida –cambiante a su vez- y cuyo uso puede ser metodológicamente adecuado para nuestros análisis pues desestima las propuestas de orden positivo o empiristas que creen poder investigar o establecer una teoría de la subjetividad simple (Alcoff, 1994: 113). Entronca así con la propuesta de de Lauretis (“Alice Doesn’t”, 1984; cf. de Lauretis, 1992), quien se preocupa por el proceso continuo (histórico, biográfico) de construcción de la subjetividad, la que cambia constantemente, es continuamente renovada a partir de las interacciones con el mundo, mediante lo que ella llama “experiencia” –la que no es ni puramente biológica, ni totalmente libre-, “un complejo de habitus resultantes de la interacción semiótica de nuestro `mundo externo` y nuestro `mundo interno`, el constante engarce de un yo [*self*] o de un sujeto en la realidad social.” (cf. Alcoff, 1994: 108-110; cita de la p. 109; cf. de Lauretis, 1992: 259-260).

Algunos valores y comportamientos surgen evidentemente del carácter restrictivo de las actividades que un sujeto realiza (más evidentes para ciertos grupos subordinados (por ejemplo, la crianza de los hijos en las mujeres), lo que implica la tendencia a “esencializar” y solidificar ciertos patrones: actividades diferenciales que, sin embargo, no quedan nunca estrictamente enjauladas en las categorizaciones vigentes o al uso (así sean de clase, raza o, también, de género) en una determinada sociedad. Las actividades y las categorizaciones, así pertenezcan a diferentes esferas, pueden entrar en contradicciones y en tensión (por ejemplo, pueden existir grandes diferencias entre las mujeres, a partir de tener en cuenta, por ejemplo, solo las condiciones raciales y de clase). Pero las categorías no se disuelven fácilmente, no son de por sí flexibles. Y aquellas referidas al género no son una excepción: se basan en lo que G. Rubin (1986: 97) llama “sistema sexo-género”, del “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas.” Ese sistema establece clasificaciones asimétricas y categorías de género, así como asigna determinados roles a cada uno, so pena de pasar a ser incluido dentro del otro o –cuando existen- o a ser sumado a categorías alternas –igualmente rígidas-. Su transformación, aunque posible, no es sencilla, y supone conflictos, como muchos han reclamado contra las tendencias teóricas reproductivistas (cf. Dollé, 1998).

Aplicado en forma similar desde algunas entradas feministas que postulan un orden sexual rígido, ello les ha sido también criticado: no habría una única posición desde el cuál los sujetos viven el mundo, ni tan siquiera los hombres. Ubicados siempre en procesos sociales, en situaciones cambiantes, las identidades de género y los regímenes de control que definen la “normalidad” no establecen mecánicamente la perspectiva adoptada por el individuo: todos tenemos en algún momento una mirada masculina//femenina/gay//lesbiana, aparte de que pueden existir diferentes formas de vivir individualmente cada una de esas identidades sexuales (cf. Burston y Richardson, 1995); además, esas perspectivas están atravesadas por otras dimensiones (p.e., raza o clase). Más que posiciones fijas, tendríamos entonces flujos, desplazamientos constantes (Hall, 1994; Evans y Gamman, 1995). Así, en los últimos tiempos surgen nuevos códigos visuales para la expresión de la masculinidad, modelos simultáneos, en ocasiones no del todo bien delimitados (ni tan siquiera binarios), indefinidos y, a veces, incluso contradictorios (cf. Nixon, 1997: 304-314 y 327-329).

En el caso de estos personajes que ahora presentamos, su presencia da lugar a una fuerte tensión social que es por ellos expresada oralmente en términos (trágicos y/o cómicos) individuales -como acontece por lo general al inicio de los procesos de cambio social, a la espera de que el cambio se convierta en rutina y se generalice (cf. Duvignaud, 1991: 32-36). Y si, para el caso de los creadores

culturales la salida de la casa y el aprendizaje de la escritura se convierten en "autobiografemas" a partir de los que se relatan esas rupturas (Ramírez Lamus y Muñoz, 1995: 10), nos preguntamos ¿cuáles son los "autobiografemas" con que nuestros entrevistados expresan las suyas? Veamos un ejemplo a modo de ilustración.

Edwin “Mancini” Angulo

Residente en una de las casas más pobres del barrio Sardi, Edwin, de 17 años, está dedicado al modelaje, mundo en el que se hace llamar “Mancini”. En su relato biográfico se observan todas las tensiones y constricciones que encuentra en el barrio así como su intento de huida vía el modelaje, actividad que aun no le genera ingresos, lo que hace que dependa de su mamá, con quien vive. Mancini estudió hasta 11º grado y asistió a cursos de modelaje en una academia, y ha sido animador juvenil en el barrio. Gracias al modelaje ha conocido otros ambientes por fuera del barrio, donde tiene también amigos de clases medias bajas. La figura de Mancini es muy relevante si se tiene en cuenta además que su padre estaría mucho más cerca del modelo de masculinidad hegemónica en un barrio popular¹².

Destaca en primer lugar su mayor escolaridad. Esta situación a su parecer lo pone en ventaja frente a sus vecinos de Sardi, pero en su comunidad es considerado como una persona débil o frágil que la gente del barrio asocia con una condición homosexual (la que él niega totalmente), ya sea por su manera de caminar, por el uso del cabello alisado, las lentes de contacto y la ropa ceñida al cuerpo (vestimenta que es usual entre los “gomelos”; por el contrario, los jóvenes del barrio visten zapatillas, camisetas y pantalones relativamente anchos). Por ello es sometido a burlas en su barrio, *“yo, como todos los negros, tengo una cola grande. Me coloqué un pantalón ajustado y me decían que tenía silicona. Me dicen ‘la barbie’, ‘Naomy Campbell’, el ‘modelo de la noche’, me silban”*¹³. La percepción como persona débil le ha causado continuas agresiones violentas en el barrio, bien para robarle, bien para maltratarlo. Él manifiesta con orgullo que no le preocupan dichos comentarios; por el contrario, los toma como una afirmación de su condición diferente al resto de los jóvenes del barrio. Pues explica, además, que en el grupo de amigos y amigas modelos lo estiman y admiran, y lo tratan con cariño por ser el más joven, *“en el modelaje me dicen “príncipe” por ser el más joven del grupo”*.

¹² / El padre, hoy en prisión, fue líder de un famoso “grupo de limpieza” que operó entre 1992 y 1997 en estos barrios. Estaba conformado por personal residente en su mayor parte en Sardi, hombres negros adultos y jóvenes, siendo financiado por los mismos vecinos. El grupo evolucionó hacia otras actividades relacionadas con el narcotráfico y el sicariato –asesinos a sueldo.

¹³ / Su figura es, para otros entrevistados, una especie de paradigma de lo que no puede ser aceptado. Mancini es, según la descripción de un joven líder rapero, un “plasti-pobre” o “gomelo pobre”. El término “plasti” hace referencia a ser “plástico”, o sea, superficial, “light”. Los “gomelos” son identificados como jóvenes “plásticos” y “homosexuales”.

Mancini se sale de los patrones establecidos para el barrio. En términos de condiciones, además de su mayor nivel educativo, el núcleo familiar (pese a faltar el padre) es bastante compacto y los varones realizan labores domésticas con asiduidad. Por otra parte, el barrio se aleja, tanto mental como físicamente, del mundo que vive y quiere vivir Mancini. La casi totalidad de sus amigas y amigos no son de este barrio ni de la zona cercana; con ellos pasea y visita otras partes de la ciudad, escucha otras músicas, baila otros ritmos y en otras discotecas¹⁴. Nunca, ni cuando era niño, ha participado de parches del barrio.

Pero veamos algunas de sus actitudes. Así por ejemplo, en su definición del ser hombre en los diferentes espacios del barrio observamos que usa términos que ha incorporado a partir de una serie de factores externos al barrio y muy seguramente creados y transmitidos a partir del grupo de compañeros de modelaje. Ser hombre *“es manejar un criterio social, físico, estético, la seguridad en el sostenimiento de una familia, y el desenvolvimiento en la sociedad”*. Su respuesta es más cercana a las de un grupo de mujeres entrevistadas en esta misma investigación que al modelo antes presentado para los jóvenes del barrio. Según él, existen varias categorías de hombres asociados con ciertos comportamientos: *“conozco muchos; el patán, el amable, el elegante, clásico, deportivo, estudiado”*. Ser hombre, según explica, no pasa por la violencia; al contrario, los actos violentos contra las mujeres son situaciones de poca hombría. Su explicación es que los comportamientos dependen de los niveles educativos formales, así como de otras formas de educación, principalmente en el interior de la familia: *“yo creo que no es si se hace o se vuelve sino que se da así mismo por la educación, por la forma en que vives, hombre no es el fortachón, hombre es para el amigo, el vecino, el conocido, el que apoya, el que colabora, el que regaña, el que explica. Sólo se hace a medida del tiempo y con muchas cosas que la vida le va dando. (...) claro, muchísimas, el hombre paciente, comprensivo, tolerante, que escucha y comprende lo que le dicen. No el hombre que sin oír ya está actuando contra alguien sin ninguna explicación”*.

Consecuentemente, en el barrio estos modelos no se cumplen, y expresa su desacuerdo, por ejemplo con la diferenciación sexual del trabajo (igual que frente a otros tipos de comportamientos,

¹⁴/ Claro que ese mundo exterior no es necesariamente un paraíso terrenal. Aún cuando describe sus muchas amistades blancas, refiere también múltiples situaciones de discriminación racial (en el trabajo, pero incluso por parte de sus compañeros) que, cree, ha aprendido a superar. Es consciente, sin embargo, que en determinadas circunstancias, su condición racial puede ser convertida en un factor positivo, pues en ocasiones *“se busca la imagen no del negro “fino” sino del “rústico”, antes los negros que ingresaban al modelaje se hacían cirugías; ahora no, en Europa se busca el negro “original”, “natural”, ñato, narizón,*

como la paternidad irresponsable): *“lastimosamente en Sardi y en el Distrito de Aguablanca viene gente del Pacífico y se ha creado la imagen de que el hombre ni barre, ni limpia porque eso es de las mujeres. El hombre que no trabaja se vuelve un holgazán porque está sin trabajo y si barre malo, si cocina malo. Muchos creen que el hombre “hombre” es el que no hace nada, simplemente trabaja y mantiene la casa, o si no trabaja a dormir o a ver el partido”*. El piensa que las diferencias entre los hombres y las mujeres no existen en cuanto al manejo de las tareas domésticas, las cuales el entrevistado realiza diariamente sin importar lo que piensan los demás jóvenes de su edad en el barrio: *“a nivel personal soy el hombre que se levanta por la mañana arregla una cama, prepara un desayuno para la casa, y luego salgo a hacer mis diligencias personales”*.

El modelaje, vista en el barrio como actividad propia de mujeres o de homosexuales, es para él también oficio de hombres. En términos de orientación sexual, y aunque la suya no la hace explícita, la desliga de la noción de masculinidad: *“Creen que, por ejemplo, si alguien es homosexual deja de ser hombre. Pero no, estas personas en su vida cotidiana son hombres comunes y corrientes. La opción de los muchachos es agredirlo a uno porque creen que lo que uno hace no lo trabajan los hombres. (...) hay hombres que les gusta el otro hombre, mas nunca han perdido su masculinidad, pero hay unos que quieren ser parecidos o iguales a la mujer, optan por pintarse, ponerse pelucas, vestidos... hay muchos que se ven muy masculinos y en su intimidad a nivel personal, sentimental son otra cosa, son señores que andan con pantalón y hablan fuerte, caminan recto y a nivel sexual son distintos”*.

Quizás, como proponía R. Hoggart (1990 [1957]: 26) se trate de casos encajables dentro de esas "biografías excepcionales" que -en su interpretación- escapaban a los estreñimientos de clase (y que, por tanto, no eran representativos de la condición obrera); sin duda las circunstancias particulares de la vida de cada uno de estos jóvenes ofrecen indicios para correlacionar las rupturas con las condiciones y demandas más generales del barrio. Pero insistimos en que, al mismo tiempo, se trata de la apertura de posibilidades de un orden y mundo distintos por la vía del cambio suscitado por la anomia, por lo menos si la tomamos en su versión como "teoría generalizada" que plantea Duvignaud¹⁵.

de boca grande. Me he sentido discriminado pero no en todo el esquema, posibilidades de surgir las hay, en Colombia son muy pocas”.

¹⁵ / Duvignaud (1991: 50 y ss.) distingue entre la teoría limitada de la anomia -las actitudes y comportamientos estadísticamente marginales, los residuos deleznable de los procesos sociales- y

Pero los procesos de cambio y mutación implican un complejo de pasos, con avances y retrocesos, idas y vueltas, difícilmente legibles como lineales. Las situaciones anómicas son sentidas, tanto para los que las viven directamente como para aquellos que son interpelados socialmente por ellas, de forma ambigua y tensionante: las sombras del pasado pesan, pues aun se piensa bajo el anterior modelo y se actúa bajo él; la ruptura es siempre en primer lugar individual y coloca al sujeto por fuera de los acomodados del orden social; y, por último, se trata primeramente de matrices de actitudes nuevas que se expresan sobre todo en la imaginación y el deseo antes que en la acción (Duvignaud, 1991: 64-67). Ello matiza no tanto las posibilidades de la ruptura como los alcances de su expresión. En otras palabras, esas actitudes "anómicas" antes referidas pueden ser identificadas, en términos psico-sociales, con aquellos comportamientos "distónicos" (G. Devereux) que, entre ciertos grupos sociales, llevan a algunos individuos a vivir angustiosamente esas tensiones que resultan de quedar ubicados por fuera de categorías sociales reconocidas, validadas o aceptadas:

“... a cambio de esta cerrazón, el individuo exótico recibe cierta seguridad de la que el miembro de la cultura occidental no puede disponer. No es libre ‘para’, pero está en gran medida libre de la angustia de la nada: su sociedad tiene previstas todas las posibles salidas, incluso aquellas más indefinidas, como pueda ser la homosexualidad”. (Cardín, 1989: 44).

No es extraño que la huida del barrio se convierta en un camino a seguir, así sea a nivel de expectativas de futuro (como en el caso de la joven) o a nivel de práctica y cambio de vida (Mancini, ayudado por su madre, viajó hace aproximadamente dos meses a Bogotá para tratar de abrirse camino allí en el modelaje).

Las tensiones y resquebrajaduras de la identidad dominante

En una sección anterior veíamos como la identidad masculina dentro del barrio era reforzada, precisamente, por contraste con estas figuras en los límites: las figuras del homosexual, del gomelo o de las mujeres "igualadas". Pero la presencia de estos modelos “negativos” crea también temores: pues esos jóvenes "distintos" son y viven en el barrio, se les tiene cerca, se crean lazos y relaciones mutuas. Aunque negados en primera instancia, están junto a ellos constantemente y su presencia muestra que, en el fondo, son también como ellos. Así, los relatos de otros entrevistados dejan entrever las tensiones; veámos un par de ejemplos, relacionados especialmente, por límites de espacio, con la homosexualidad.

Es el caso de **Biloncho**, hombre negro de 24 años, nacido en Tumaco pero que ha pasado la mitad de su vida en Cali y reside ahora en Sardi. Dado su muy bajo nivel de escolaridad, su subsistencia la

la teoría generalizada -mediante la que esas actitudes y comportamientos son interpretados como puntos de inflexión y motores de los cambios y las mutaciones sociales.

ha suplido mediante trabajos poco cualificados en la construcción, como mesero y, sobre todo desde hace 2 o 3 años, mediante todo tipo de rebusque, especialmente con pequeños recados y mandados que hace a los vecinos del barrio. Pero entre otras actividades, ha apelado también a la prostitución homoerótica, especialmente en salas X del centro de la ciudad, y en ocasiones dentro del barrio. Ahora bien, según el entrevistado hacerle el amor a otro hombre no le quita lo hombre, más bien el problema es de quién se lo deja hacer; o sea, el amante pasivo es quien pasa a ser mujer: *“si uno le está haciendo el amor a otro pues sí, ya el que se lo deja hacer es mujer”*. Y aclara que hay hombres que se acuestan con otros hombres y tienen sus familias, y que le han salido hombres así y le piden que les haga el amor. La iniciación sexual y vida erótica y amorosa del entrevistado ha sido más amplia con hombres que con mujeres desde los 13 años. No tiene hijos. Aparentemente le ha ido mejor con hombres que con mujeres: *“yo no me la rebusco así (que lo demanden otros hombres), sino que tuve un tiempo que era como de malas para las mujeres y me salía mucho, sí. Entonces yo soy un pelado de alta temperatura y me tocaban cualquier visaje y ¡lleve p’al rancho! Hay veces por satisfacerme lo hacía”*.

Aunque lo acepta en la entrevista, en público ha disimulado todas estas actividades, o las acepta discretamente cuando está con amigos muy cercanos. Lo que sí niega a las claras es su orientación homosexual: *“hay homosexuales hombres y declarados. El declarado es el que anda con ropa de mujer y el reservado es el serio. A mi me lo pidió el reservado yo le dije que no. A mi me tienen que coger entre varios, ¡me tienen es que matar! Desde que me salieron con esa yo me he abierto (retirado)... porque de pronto un fierro (un revolver) y quede tocado. Yo tengo entendido que el que da es cacorro.”* Por lo mismo acepta su opción de “cacorro”, *“pues cacorro (el hombre que penetra al otro hombre) es el hombre”*. Aclara que *“yo ya me porto serio porque desde que esa loca me salió que tales que yo (pedirle que se dejase penetrar), porque pueda que uno esté de malas y le salga uno que le gusta 50 y 50, por eso trato de evitar”*.

Por último, ciertas tensiones se irían generalizando y complejizarían los procesos de socialización, por los menos así aparece en el caso de los entrevistados más jovencitos, como es el caso de **Mauricio Jr.**, joven negro de 15 años y residente en Charco Azul, quien se siente aún en tránsito hacia el mundo de los adultos y la hombría. Para él el hombre es, en primer lugar, el que cumple en la cama: *“como hay mujeres que dicen que malo p’al huevo entonces hay que ponerlas a traquear para poder que ellas digan “éste sí es bueno para la cama”*. Para mí esto es ser hombre, hay muchas mujeres que uno ha hecho el amor con ellas y le dicen a uno que malo p’al huevo, lo recochan así”. Hay que demostrar que se es “hombre”, pero en la cama, para que la mujer se sienta

bien y le diga a las otras mujeres y hombres que estuvo con un “verdadero hombre”; de lo contrario, el joven se verá sometido a todo tipo de comentarios que cuestionan su hombría. Idea dominante, se debe evitar que le recochen a uno, pero en segundo lugar aparece la idea de que nadie se la monte a uno, es decir, la de hacerse respetar por los amigos y vecinos. Pero en su relato aparece inmediatamente la idea de que también el hombre debe ser responsable de su familia, trabajar por mantenerla dignamente; expresa entonces su intención de formar un hogar apacible, criando un par de hijos. La ambigüedad de los espacios le lleva a distinguir entre esferas de hombría -la calle y la casa- cuyos distintos requerimientos no aparecen a sus ojos como contradictorios.

Enfatizando en la idea de que es en el espacio público donde uno es medido y calibrado, tiene expresiones ambiguas acerca de los homosexuales: son hombres, pues tienen órganos genitales de hombre, y se les acepta como tales, pero no pueden formar parte del ámbito inmediato y cotidiano en que él se mueve, pues existe el riesgo de ser identificado con ellos: *“un amigo de saludo, no que parche conmigo, ¡nooo! Porque la gente va a pensar que yo también soy marica, únicamente de saludo, pero de andar nada. Son humanos igual que uno pero están deshonrando la hombría”*. Pero también acepta la posibilidad de tener relaciones homoerótica si como contraparte se consigue dinero, así esa relación implique la asunción de ciertos riesgos: *“sí, que se los comen por plata, a mí que un marica me diga te doy tanto, por hay unos 50, yo me lo como, porque es plata que me está dando, me pongo un condón”*. Tal práctica no deshonra ni pone en entredicho su hombría. Pero también advierte el riesgo en el que puede colocarse: *“hay maricas que le dan plata a uno para que se los culeen y cuando uno terminó, “volteáte que a vos te toca”. Y uno se tiene que dejar o si no le dan duro, ¡hay maricas que tienen una fuerza! De pronto me queda gustando y me vuelvo como él. Dios hizo los hombres para que le dieran a la mujer, no para que otro hombre se dejara dar de otro”*.

ALGUNOS PLANTEAMIENTOS FINALES

Creemos que una serie de ideas conclusivas se desprenden de todo lo expuesto aquí:

A) Es en un contexto de fuerte presencia de violencia que estos jóvenes construyen modelos de identidad específicos: la violencia es un factor que marca la conformación de sus masculinidades, así como para el conjunto de los demás actores sociales que residen en los barrios populares. Un joven no puede “hacerse hombre” sin que esté en juego el poder que inspira temor, ya sea para el control territorial frente a otros grupos y para coaccionar a otros hombres en la ejecución de los delitos, ya sea frente a los miembros del propio grupo (hombres y mujeres) para hacerse “respetar”.

La hombría está cercana a la exposición al riesgo (incluso mortal): no importa quien le rete a uno, debe enfrentársele siempre. Para ello, disponer de un arma, pero sobre todo ser capaz de ponerla a funcionar, se convierten en elementos claves. Se vive en un ambiente envolvente de riesgo real, que es también autosostenido por los mismos jóvenes.

B) En cuanto a la incidencia del componente socio-racial en las condiciones de vida de estos jóvenes, es claro que no se observan diferencias entre estos jóvenes negros y los otros jóvenes, mestizos y blancos, de los sectores populares. En términos de “hallazgos”, las características son comunes a las de los jóvenes de barriadas pobres de cualquier ciudad. Sin embargo, hay un elemento que complica el análisis -analizado en otro documento de tipo más contextual (Urrea, 2000). Se trata de la intensa autopercepción de exclusión, según la expresión de los mismos jóvenes negros -hombres y mujeres-, de vivir en el “ghetto”. Por otra parte, hay que recordar el factor sociodemográfico de una población masculina mucho más joven que la femenina y con una concentración de los hombres superior al 60% en edades inferiores a los 20-25 años. Esto constituye un elemento presente en la construcción de las subjetividades en la medida en que puede favorecer la presencia de una situación de fuerte competencia y disputas entre pares, especialmente en un contexto de alta deserción escolar masculina. Si las anteriores subjetividades son construidas en un contexto de fuerte segregación socio-racial y exclusión social por parte del resto de la sociedad, el énfasis se hace sobre aquellos atributos que no sólo caracterizarían al barrio, sino especialmente sobre aquéllos que hacen al barrio diferente: surge el reconocerse como residente de un barrio “que sí suena” pero por un cúmulo de aspectos negativos. La idea de “ghetto”, espacio propio así no sea maravilloso, es contrapuesta al mundo exterior. En él se combinan el “infierno” y el “cielo” de la vida barrial con lazos de vecindario y de solidaridad.

C) En la producción de las subjetividades, a partir de la autopercepción como segregados por parte de los jóvenes, el término “ghetto” sería una clave semántica de comunidad inventada. Podríamos adelantar como hipótesis que en la resignificación de “ghetto” – captada a través de las entrevistas - es probable que ciertas percepciones de masculinidad estén más asociadas a formas excluyentes respecto a una oposición de conductas masculinas versus femeninas o de “poco hombre”. Por lo mismo, son más visibles los sentimientos colectivos homófobos entre los grupos de pares y, también de ese modo, las individualidades que se separan de la “norma”, son percibidas y vividas de una forma más intensa. El primero significando una masculinidad de “ghetto”, agresiva, de sectores populares excluidos, marginados, mientras el segundo es construido como negación de “hombría”, cercano a comportamientos femeninos y “homosexuales”, como negación de la

condición de joven negro de barriada. Se crea así una sobre-representación de ciertos atributos masculinos relacionados con las expresiones del “parado”, de hombre “carácter”, del “frentero”, que en buena medida sintetiza la figura del “aletoso” contrapuesta a la del “gomelo”. Se produce así un tipo de masculinidad en un mundo excluido. Pero la tensión entre los dos modelos, “aletoso” frente a “gomelo”, es vivida con ansiedad, tanto por unos como por los otros. Por debajo de esa dicotomía podría percibirse la presencia de la polaridad derivada de la segregación espacial: entre “aletosos”, los de adentro del “barrio bajo” frente a los “gomelos”, los de “barrios buenos”, cruzándose así los ingredientes de clase social y discriminación racial.

D) En términos de identidad de género, el modelo hegemónico que parece dominar entre los jóvenes varones del barrio es rígido en el sentido que no admite situaciones ambiguas: las mujeres “igualadas” son rechazadas, de la misma forma que las expresiones discursivas homofóbicas son reiteradas. La cercanía con individuos cuya hombría esté en duda es asumida como peligrosa: persiste el temor a ser identificado socialmente con ellos. Ahora bien, existen ciertas posibilidades de juego con el modelo: aún los jóvenes más “duros” admitirían mantener relaciones homoeróticas (siempre que no implique ser penetrados) si se trata de una relación monetaria. Una masculinidad desafiada en el contexto colectivo (por exclusión racista y desigualdad social) y desafiada en el espacio inter-género (las mujeres a las que tienen acceso se comportan crecientemente en forma más autónoma) se relacionaría con una afirmación de los atributos masculinos antes mencionados, mediante mecanismos de inversión en la escala valorativa y de imagen en el campo micro al punto de radicalizar o extremar una serie de comportamientos “masculinos”.

E) Aunque no se puede establecer un vínculo mecánico entre las condiciones estructurales y los procesos de creación de subjetividades y de identidades, es evidente que éstas son construidas también a partir de las experiencias de vida y las posiciones que socialmente los individuos ocupan. Por un lado, la mayor recurrencia de ciertos modelos (masculinidades conformadas sobre la violencia y la idealización pragmática de algunas figuras, los “aletosos”) está relacionada con las condiciones de vida marginales y de exclusión que estos jóvenes ocupan en el contexto caleño; pero igualmente, las discontinuidades que se evidencian también están asociadas al hecho de que, sin embargo, las posibles experiencias de los jóvenes de sectores populares en Cali hoy en día pueden ser disruptivas respecto a las modalidades hegemónicas de las masculinidades de la exclusión. La presencia de grupos culturales, como Ashanty, por un lado, o de figuras que están en los límites del barrio, como el caso de Mancini, son ejemplo de esas otras experiencias que son vivibles en el barrio. En la dirección anterior: los jóvenes de estos barrios no son homogéneos. Se observan

fisuras y fugas en el orden de las sociabilidades, no obstante la aparente asociación que aparece a primera vista, entre el contexto de pobreza, violencia y exclusión y una forma de vivir la masculinidad de los jóvenes bajo moldes en los que se privilegian las imágenes de virilidad-fuerza y coacción como elementos de la hombría y la subordinación de las mujeres a la esfera doméstica al servicio de los hombres, con discursos recurrentes de tipo homófobo e incluso acciones de violencia ejercidas en contra de las mujeres y contra aquellos hombres que se apartan del patrón de comportamiento modélico. Las fisuras y fugas, a menudo individuales, se dan tanto en el orden de las prácticas como en el de las actitudes y, especialmente, de las expectativas. Aparecen *contrafiguras*, tanto masculinas como femeninas, que se disocian de la “norma”. La presencia de personajes que desafían ese orden y ponen en cuestión los estereotipos dominantes de la masculinidad así como los roles tradicionales domésticos de mujeres y hombres muestran que la dinámica micro-social en el barrio es muy compleja; y aunque esas versiones diferentes están asociadas a proyectos de movilidad social individual que implican búsquedas de formas de vida y expresión por fuera del barrio, se convierten en actos de desacato al “sistema de sexo-género” dominante en el barrio y, por eso mismo, fuertemente rechazados. Estos jóvenes son quizás, usando palabras de Duvignaud, compuertas de una exclusiva que puede llenar esos barrios de aguas distintas.

BIBLIOGRAFÍA

AGIER, Michel (1999) L'invention de la ville: banlieues, townships, invasions et favelas, Éditions des Archives Contemporaines, France.

ALCOFF, Linda (1994) “Cultural feminism versus post-estructuralism: the identity crisis in feminist theory”, en N.B. Dirks et al. Culture/Power/History. A reader in contemporary social theory, Princeton U.P., Princeton, pp. 96-122 [1ª ed. 1988].

AMIT-TALAI, Vered y WULFF, Helena (1995) Youth cultures: a cross-cultural perspective, Routledge, London.

ANDERSON, Benedict (1991) Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism. Verso, London [2ª ed. Aumentada, 1ª ed. 1983].

BURSTON, Paul y RICHARDSON, Colin (1995) “Introduction”, en P. Burston y C. Richardson (eds.) A Queer Romance. Lesbian, Gay Men and Popular Culture, Routledge, London, pp. 1-9.

BARBARY, Olivier (1999) “Afrocolombianos en Cali: ¿Cuántos son, donde viven, de donde vienen?”, en Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali. Estudios sociodemográficos. Documentos de trabajo no. 38, CIDSE – IRD, Universidad del Valle. Cali.

BARBARY, O. (2000) “Mesure et réalité de la segmentation socio-raciale: Une enquête sur les ménages afrocolombiens à Cali”. Inédito, Marseille, 26 páginas.

BARBARY, O.; RAMÍREZ, Hector Fabio; URREA, Fernando (1999) “Población afrocolombiana y no afrocolombiana en Cali: segregación, diferenciales sociodemográficos y de condiciones de vida”, en Desplazados, Migraciones Internas y Reestructuraciones Territoriales. Centro de Estudios Sociales –CES, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

BARBARY, O.; BRUYNEEL, Stephanie; RAMÍREZ, H.F.; URREA, F. (1999) Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali. Estudios sociodemográficos, Documentos de trabajo no. 38, CIDSE–IRD, Universidad del Valle. Cali.

BRUYNNEL, S.; RAMIREZ, H.F. (1999) “Comparación de indicadores de condición de vida de los hogares afrocolombianos y no afrocolombianos en Cali”, en Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali. Estudios sociodemográficos. Documentos de trabajo no. 38, CIDSE–IRD, Universidad del Valle. Cali.

CARDÍN, Alberto (1989) Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos, Tusquets Editores, Barcelona [1ª ed. 1984].

DE LAURETIS, Teresita (1992) “La tecnología del género”, en C. Ramos (comp.)El género en perspectiva, Universidad Autónoma de México, México, pp. 231-278 [1ª ed. Inglés, 1986].

DOLLÉ, Jean-Paul (1998) “Histoires de domination”, en Magazine Littéraire 369: 32-33, octubre de 1998, Paris.

DUVIGNAUD, Jean (1991) Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia, Icaria, Barcelona [1a. ed. francés, 1973 y 1986].

DUVIGNAUD, J. (1995) L'Oubli ou la chute des corps, Actes Sud, Paris.

ELIAS, Norbert (1997) Logiques de L'exclusion. Fayard. France.

EVANS, Caroline y GAMMAN, Lorraine (1996) “The Gaze revisited, or reviewing queer viewing”, en P. Burston y C. Richardson (eds.) A Queer Romance. Lesbian, Gay Men and Popular Culture, Routledge, London, pp. 13-56.

GARCIA CASTRO, Mary y ABRAMOVAY, Miriam (2000) “Civil society, culture and youth in Brazil -sucesses and limits”, versión inédita, Salvador (Bahia), 27 páginas.

HALL, Stuart (1994) “The Question of Cultural Identity”, en The Polity Reader in Cultural Theory, Polity Press, Cambridge, pp. 119-125 [1ª ed., 1992].

HENTSCHEL, Jesko (2000) “Social Development”. Capítulo 4 del “Informe del Banco Mundial sobre Pobreza y Desarrollo en Cali”, en prensa, Washington.

HERZFELD, Michael (1995) “It takes one to know one. Collective resentment and mutual recognition among Greeks in local and global contexts”, en R. Fardon (ed.) Counterworks, Routledge, London, pp. 124-142.

HOGGART, Richard (1990) La cultura de la clase obrera, Grijalbo, México [1ª ed. Inglés, 1957].

MISTRY, Reena (1999) “Can Gramsci theory of hegemony help us to understand the representation of racial minorities in western television and cinema”, University of Leeds (www.theory.org.uk).

- MUÑOZ, Sonia (1999) Jóvenes en discusión. Sobre edades, rutinas y gustos en Cali, Fundación Restrepo Barco/Social/ProcivicaTV, Bogotá.
- NIXON, Sean (1997) “Exhibiting Masculinity”, en S. Hall (ed.) Representation. Cultural Representations and Signifying Practices, SAGE, London, pp. 291-336.
- POOLE, Deborah (1991) “El folklore de la violencia en una provincia alta del Cusco”, en H. Urbano (comp.) Poder y violencia en los Andes, CBC, Cusco, pp. 277-297.
- RAMÍREZ LAMUS, Sergio y MUÑOZ, Sonia (1995) "Introducción", en Trayectos del consumo. Itinerarios biográficos y consumo cultural, Escuela de Comunicación Social, UniValle, Cali.
- RATCLIFFE, Peter (1999) “Housing inequality and `race`: some critical reflections on the concept of `social exclusion`”, en Ethnic and Racial Studies 22 (1): 1-22, Routledge, London.
- RUBIN, Gayle (1986) “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en Nueva Antropología, vol. VIII no. 30: 95-145, México [1ª ed. Inglés, 1975].
- URREA, Fernando (1997) “Dinámica sociodemográfica, mercado laboral y pobreza urbana en Cali durante las décadas de los años 80 y 90”, en Coyuntura social, FEDESARROLLO/Instituto SER de Investigación, Número 17: 105–164, Bogotá.
- URREA, F. (1999) “Algunas características sociodemográficas de los individuos y hogares afrocolombianos en Cali, en Afrocolombianos en el área metropolitana de Cali. Estudios sociodemográficos. Documentos de trabajo no. 38, CIDSE–IRD, Universidad del Valle. Cali.
- URREA, F. y MURILLO, Fernando. (1999) “Dinámicas de poblamiento y algunas características de los asentamientos populares con población afrocolombiana en el oriente de Cali”, en: Desplazados, Migraciones Internas y Reestructuraciones Territoriales. Centro de Estudios Sociales - CES, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá .
- URREA, F. y ORTIZ, Carlos Humberto (1999) Patrones Sociodemográficos, Pobreza y Mercado Laboral en Cali, documento de trabajo para el Banco Mundial. Cali.
- URREA, F. y MEJIA, Carlos Alberto (2000). “Innovación y cultura de las organizaciones en el Valle del Cauca”, en VV.AA. Innovación y Cultura de las Organizaciones en Tres Regiones de Colombia, Colciencias/Corporación Calidad. Bogotá.
- URREA, F. y RAMÍREZ, H.F. (2000) “Cambios en el mercado de trabajo de Cali (Colombia), reestructuración económica y social del empleo de la población negra en la década del 90: un análisis de segregación socio-racial a partir de las transformaciones más recientes del mercado de trabajo”, ponencia a ser presentada en el III Congreso Latinoamericano de Sociología del Trabajo, Buenos Aires, 17-20 de Mayo.
- URREA, F. (2000) “Relaciones interraciales y clases en la construcción de ciudadanía: el caso de Cali (Colombia)”, ponencia presentada en el I Simposio Internacional “O desafio da diferença. Articulando gênero, raça e classe”, Salvador de Bahia, Universidad Federal de Bahia, 9-12 de abril.

WACQUANT, Loïc. (1993A) “Banlieues françaises et ghetto noir américain. Éléments de comparaison sociologique”, en M. Wieviorka (dir.) Racisme et Modernité, Éditions La Découverte, Paris, pp. 263-277.

WACQUANT, L. (1993B) “De l’amérique comme utopie à l’envers”. En La Misère du Monde, 169-204. Sous la direction de Pierre Bourdieu. Editions du Seuil, Paris

WADE, Peter (1993) Blackness and race mixture: The dynamics of racial identity in Colombia. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

WADE, P. (1999) “Making cultural identities in Cali Colombia”. En: Current Anthropology, vol 40, Number 4.

WELLER, Wivian (2000) “A construção de identidades coletivas através do HipHop: uma análise comparativa entre rappers negros em São Paulo e rappers turcos-alemães em Berlim”, ponencia apresentada en el I Simposio Internacional “O Desafio da diferença: articulando gênero, raça e classe”, Salvador de Bahia, 9-12 de abril.

WHYTE, William F. (1955) Street Corner Society. The social structure of an Italian Slum, University of Chicago Press, Chicago [1ª. Ed. 1943].