



espacio abierto

Cuaderno Venezolano de Sociología



Auspiciada por la International Sociological Association (ISA),
la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)
y la Asociación Venezolana de Sociología (AVS)

Vol.24
Julio - Septiembre
2015

3



Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología
Vol.24 No.3 (julio - septiembre, 2015):141-158

El cuerpo malandro. Violencia e identidad masculina en el barrio.

Pablo Caraballo

Resumen

De acuerdo con las estadísticas, los principales perpetradores de la violencia en Venezuela son hombres jóvenes que habitan el “barrio”. Pero también son ellos sus principales víctimas. El propósito de este trabajo es analizar la dimensión simbólica y expresiva de esta violencia, asociada a la figura del “malandro”, y las alternativas que, desde lo público y desde los propios jóvenes, harían viable su contención. En ese sentido, se discute el modo en que otras identidades masculinas actualizan el ideal de género prescrito y, aun sin renunciar a la lógica del respeto masculino, ponen en práctica discursos alternativos que cuestionan los patrones internalizados de violencia. Sostenemos que el reconocimiento y estructuración de las comunidades formadas alrededor de estos otros discursos identitarios permitiría avanzar en una política más efectiva de disminución de la violencia, siempre que su implementación se asuma desde un enfoque integral que atienda aquellas condiciones contextuales que hacen posible la persistencia del problema.

Palabras claves: Malandro; violencia; jóvenes; masculinidades; prevención; género

Recibido: 14-04-2014 Aceptado: 09-05-2015

The rogue body. Violence and male identity in the neighborhood.

Abstract

Statistics and numbers in Venezuela show that the highest violent perpetrators are young men coming from popular working-class slums and ghettos. Nevertheless, it's important to note that these men are also the primary victims of such violence. The purpose of this paper is to analyze this violence's expressive and symbolic dimensions linked to the image of the "malandro," and the options and alternatives that, from the public eye and the young people themselves, would make its containment possible. We discuss the way other masculine identities bring up to date the archetype of the prescribed gender and, even without renouncing the logic of the male pride, put into practice other discourses that challenge internalized patterns of violence. We uphold that the acknowledgement and organization of the communities built around these other identity discourses would allow them to move forward in a more effective policy for decreasing violence, as long as its implementation is carried out from a comprehensive focus that supports those contextual conditions that make possible the persistence of the problem.

Keywords: Rogue; violence; youth; masculinities; prevention; gender.

Introducción

El incremento de la violencia en Venezuela a partir de la década de 1980 propició que la figura del *malandro* cobrara fuerza en el imaginario nacional como "entidad amenazante" por excelencia (Zubillaga y García Ponte, 2012); síntesis local de la recalcitrante relación entre juventud, masculinidad y violencia en el contexto de las clases populares. Desde entonces, los discursos políticos, las ciencias sociales y la sociedad en general, han hecho de él un objeto de análisis y reserva. Principal fuente del "terror cotidiano" (Ferrándiz, 2004) que justifica la creciente sensación de inseguridad y el encierro en fortalezas domésticas por parte de la clase media-alta, de acuerdo a un "modelo de confinamiento amenazante" (Zubillaga, 2012), expresión de subjetividades alteradas por el miedo (Romero Salazar, Molina y Del Nogal, 2006).

Junto al estigma y al repliegue de la ciudadanía, las estadísticas muestran que si bien los principales perpetradores de la violencia social son estos *hombres jóvenes que habitan el barrio*, también son ellos sus principales víctimas. Por un lado, en el año 2000, mientras la tasa de homicidios por cada cien mil habitantes a nivel nacional era de 33, la tasa para jóvenes varones fue de 255; y en el 2004, el homicidio se convirtió en la primera causa de muerte en hombres de 15 a 34 años (Zubillaga y García Ponte, 2012). En 2009, de un total de 19.113 asesinatos, 14.921 (79,07%) fueron cometidos por hombres¹. Según la misma fuente, el 81,13% de las personas asesinadas para ese año fueron de género masculino y la mayor victimización se ubicó en los estratos más pobres (IV y V) (83,64% de los homicidios, 73,47% de las lesiones) (INE, 2010). A estos datos hay que sumarle los homicidios (no contabilizados) por “resistencia a la autoridad” que, entre 1999 y 2006, alcanzaron la cifra de 11.523 personas fallecidas: casi todos, jóvenes varones “en una situación de presunto enfrentamiento con la policía” (Zubillaga y García Ponte, 2012:302).

El propósito del presente ensayo es analizar la *dimensión simbólica y expresiva* de esta violencia y las alternativas que, desde el espacio público y desde los propios jóvenes, harían viable su contención. En la primera parte, siguiendo a David Matza, proponemos entender la violencia como resultado de una situación de deriva que posibilita la transgresión y motiva la demostración pública de los signos asociados al modelo prescrito de masculinidad. En el segundo apartado, se discute el modo en que otras identidades masculinas se “ganan” el *respeto* a través de prácticas y discursos alternativos. Las comunidades juveniles que se construyen en torno a estas *identidades alternativas* generan espacios de legitimación y resistencia, alejados de la violencia. Sin embargo, su estructuración depende del reconocimiento y apoyo del Estado y la sociedad. Con base en la aproximación a algunas de estas comunidades (más o menos organizadas), analizamos los aspectos que hacen posible el cuestionamiento práctico de patrones internalizados de violencia en los jóvenes varones que las conforman.

Deriva, masculinidad y violencia

La “desviación” como fuente de estatus dominante propicio que la tradición criminológica positivista considerase al sujeto desviado como un otro radicalmente distinto del resto de la sociedad (Becker, 2014)². Frente a esta postura, Matza (2014) propone el concepto de *deriva*, entendido como proceso que conduce laxamente a la infracción pero no la determina, en sentido estricto. Para este autor, el *sujeto derivante* es aquel que “no está obligado ni comprometido a cometer sus actos, pero que tampoco es libre de elegirlos” (Matza, 2014:72). No hay un condicionamiento estructural en su acción: “el delincuente existe *de manera transitoria* en un limbo situado entre la convención y el crimen” (Íd.:73;

- 1 Sólo el 0,35% (66) de los homicidios fueron cometidos por mujeres. El 3,69% (706) fueron cometidos por hombres y mujeres en conjunto (INE, 2010).
- 2 De acuerdo con Becker (2014:53), la adscripción pública a una categoría específica vinculada a una desviación real o imaginada (sea “delincuente”, “drogadicto”, “homosexual” o “malandro”) “tiene el efecto de producir una profecía autocumplida”: el sujeto es llevado a convertirse en lo que se asume que, en esencia, siempre ha sido dada su desviación.

cursivas en el original), entre la libertad y el control externo. La neutralización³ debilita la adhesión a los controles sociales y hace al sujeto *libre* para transgredir el orden legal y *derivar* hacia la delincuencia.

El joven transgresor, según Matza (2014:252), no ignora o le niega validez a la ley, sino que “existe en antagonismo simbiótico con ella”. En términos similares, Pedrazzini y Sánchez (1992) definen al malandro como un sujeto integrado a la sociedad, pero que ha desarrollado las habilidades necesarias para “ir y venir, de lo formal a lo informal”. Un doble registro que expresa el debate permanente entre las convenciones legales y la ilegalidad: “en ruptura con la sociedad formal, sus usos y sus costumbres, se reconcilia con ella cuando sus estrategias lo necesitan” (Íd.:142). El aprendizaje de estas habilidades está vinculado al barrio, en la medida que las dinámicas formalmente institucionalizadas no satisfacen sus necesidades de inclusión y los mecanismos de integración social se ven deteriorados. Las relativas privaciones materiales están contenidas en dinámicas simultáneas de inclusión-exclusión respecto a los beneficios que ofrece la sociedad moderna, que establece fronteras difusas e ineficaces que incentivan el contacto con el otro, pero potencian el resentimiento y las frustraciones (Young, 1999).

En este contexto de ambivalencias, la masculinidad cumple una doble función en el proceso de derivar hacia la violencia: por un lado, lo posibilita y, por el otro, lo motiva a modo de reivindicación pública. En un primer sentido, las ideas compartidas en torno a la masculinidad aseguran la perdurabilidad de los preceptos y argumentos del grupo de varones que hacen *pasible de neutralización* a la ley y a los controles normativos. Según Matza (2014), la delincuencia juvenil se sustenta sobre la inferencia mutua de los jóvenes acerca del compromiso hacia sus preceptos subculturales: la “bondad” o la necesidad de delinquir. Comparten la idea de que sus pares están verdaderamente comprometidos con sus acciones. Los imperativos de masculinidad funcionan aquí, no como detonantes de la infracción, sino como “impedimento de hacer pública la evaluación de los actos delictivos” (Matza, 2014:104). Expuestos a la valoración de los otros varones —convertidos en el jurado de una legitimación necesariamente homosocial (Kimmel, 1997)—, se ven conminados a silenciar los cuestionamientos ante sus acciones y las de sus compañeros.

En su condición de “aspirantes”, los jóvenes no cuentan con mecanismos visibles de adhesión al ideal de virilidad que subscriben y las filiaciones “inherentes a la adultez” aún son tenues, lo que genera una mayor *angustia de masculinidad* (Matza, 2014:106-107). Son percibidos (y se perciben a sí mismos) como seres deficitarios —que aún no alcanzan ni la adultez ni la hombría—, susceptibles de feminización, lo que los conduce a “un ejercicio de constantes demostraciones” (García Villanueva y Ito Sugiyama, 2009:98). La primera demostración es el silencio. Guardar silencio permite declarar su aceptación al ideal de masculinidad para, de ese modo, formar parte del grupo de varones que a su vez confirman entre ellos la convicción de que es esa la manera verdaderamente válida

3 Según Matza (2014: 111), ciertas creencias sociales funcionan como condiciones atenuantes “bajo las cuales la delincuencia es permisible”, prolongando la inaplicabilidad de la ley más allá de su punto permitido, pero respetando las líneas contenidas en sus principios generales (Íd.:114). Este proceso, que llama neutralización, es aquel que posibilita la deriva (es decir, la liberación del condicionamiento moral). Sobre las “técnicas” de neutralización puede consultarse Sykes y Matza (2008).

(natural) de *ser* hombre, concediéndose luego la “gratificación derivada de los permisos de una masculinidad precoz” (Matza, 2014:241).

Pero, al instigar constantemente la frágil masculinidad de sus miembros, el grupo termina también por *motivar la demostración práctica*. La instigación tiene la propiedad de vulnerar la coherencia de su yo masculino (en los términos de Giddens, 2000) y, en consecuencia, la demostración funciona como “símbolo de la potencia restaurada” (Matza, 2014:266), que permite recobrar la sensación de confianza básica sobre la que se sostiene la seguridad ontológica (Young, 1999; Giddens, 2000)⁴. La angustia que desencadena la vergüenza de la insuficiencia, el miedo a ser “feminizado” (Bonino, 2002), es un estado equiparable a lo que Matza (2014) llama *desesperación*, que afecta directamente la sensación de control respecto al mundo externo y motiva la búsqueda de mecanismos de restablecimiento. Dadas las condiciones, la violencia de estos jóvenes puede entenderse como la necesidad de aplacar la angustia que generan las expectativas del entorno social internalizadas en ellos.

Muestra de ello es que la reivindicación de sí a través del acto transgresor (y particularmente de la violencia) puede, incluso, ser proporcional a la reacción o a la severidad de la sanción, si la hubiera. Por ejemplo, según Zubillaga (2005:42), el encarcelamiento “permite aumentar el rango en el régimen jerárquico de ascendencia entre varones” ya que confirma la “capacidad de resistencia guerrera”. La acción se traduce en el *respeto* de sus pares. En la medida que la pérdida de este respeto (entendido como honor, en el sentido tradicional) implica algo tan grave como lo es la muerte moral (Peristiany, 1968; Zubillaga, 2005; Predrazzini y Sánchez, 1992), es esperable que el conflicto entre éste y el apego a la legalidad sea resuelto en favor del primero.

Sin embargo, la demanda de reivindicación no tiene siempre la misma intensidad ni las mismas connotaciones. Los requerimientos simbólicos asociados a la violencia masculina, suelen incrementarse en el contexto del barrio. Nacer y vivir en el barrio es un atributo estigmatizante en sí mismo (según la definición de Goffman, 2003), lo que puede producir una mayor preocupación por el mantenimiento de la identidad masculina, constantemente asediada, en la medida que otros indicadores de género son obstruidos por las condiciones materiales⁵. El barrio, además, constituye un espacio permanente de “urgencia social”⁶,

- 4 Estos autores describen la modernidad tardía como un contexto de permanente inestabilidad que produce identidades precarias. A esto hay que añadir una generalizada sensación de reivindicaciones frustradas y expectativas no cumplidas (Young 1999). De acuerdo con Giddens (2006:108-109), el yo varón en particular es constitutivamente inseguro, lo que puede verse acrecentado en esta época pero no es exclusivo de ella.
- 5 En otros sectores de la sociedad el honor (o respeto) o bien se da por sentado o tiende a ser legitimado por otros medios. Aunque la violencia masculina no está del todo excluida, suele entenderse más bien como último recurso. En Venezuela, entre los indicadores de legitimación propios de los hombres de clase media-alta pueden incluirse la participación en altos cargos gerenciales o políticos, la obtención de títulos académicos y el consumo de bienes ostensivo (carros, alta tecnología). En los sectores populares observamos más bien que la identidad masculina está fuertemente ligada al cuerpo y a lo que se hace con él (el oficio de obrero frente al de gerente puede ejemplificar esta “distinción” de clase, en el sentido bourdésiano).
- 6 La noción de urgencia social está vinculada al concepto de “cultura de urgencia” de Pedrazzini y Sánchez (1992:34), que lo definen como un proceso relacionado a lo que llaman

donde proliferan mecanismos privados de resguardo y protección. Los hombres se ven obligados a fungir como sustitutos del Estado benefactor y el ejercicio (libre e informal) de esta autoridad tiene variadas consecuencias prácticas. Los hombres se convierten, aquí, en potenciales héroes de sus comunidades pero también en potenciales “azotes⁷”, en medio de rivalidades masculinas fraguadas entre malandros (a veces entre bandas), donde la proximidad contribuye a exacerbar la lógica del honor (o, más propiamente, del respeto).

El barrio es, por último, un escenario propicio para la inculcación de patrones de violencia, lo que se refleja en el contacto temprano con armas de fuego. De acuerdo con Zubillaga (2005), los jóvenes varones habitantes de estos sectores se hallan influenciados por una red de hombres que les “enseñan” la importancia del respeto como noción inherente a su identidad masculina, en un ambiente donde priva el “sondeo” incesante (según la acepción de Matza, 2014) y el acoso callejero de parte de otros varones que los retan a demostrar su hombría. Así, “la necesidad de hacerse respetar frente a otros pares que se experimentan y se suponen acechando” (Zubillaga, 2005:19) implica la incorporación, práctica y corporal⁸, de disposiciones vinculadas a la construcción de una masculinidad públicamente reconocida a través de la violencia y el control. El aprender desde pequeño a *hacerse respetar* en estos términos, institucionaliza la incapacidad de “procesar por otros medios la falta de reconocimiento” (Cerbino, 2011:16).

Ahora bien, la identidad del malandro, y su asociación con la violencia, debe entenderse a partir de procesos más amplios y dinámicas sociales complejas, que van más allá de las circunstancias del barrio. Según Matza (2014:150), la delincuencia se sustenta en un “delicado y precario equilibrio entre el crimen y la convención”. Por lo tanto, su estabilidad es posible por la reafirmación cultural de sus preceptos fundamentales. Del mismo modo, la violencia del malandro responde a nociones arraigadas en el barrio pero también en la sociedad en general y, particularmente, en las relaciones de género dominantes que legitiman el ejercicio del poder como derecho (y confirmación) de una masculinidad acabada.

El malandro se ubica, así, en una trama de relaciones donde la masculinidad, en tanto “nobleza” (Bourdieu, 2000) o “aristocracia” (Guash, 2008), supone una evaluación diferencial de las distintas “prácticas de género” (Connell, 1997), si bien todas perciben – en mayor o en menor medida – los dividendos de la autoridad que, como grupo, ostentan

“informalidad espacial”: “el proceso de formación de los barrios y grandes conglomerados de viviendas populares con sus diferentes variantes de formación o de origen. Igualmente se relacionan con la inexistencia cada vez más crítica de los servicios, con el crecimiento de la población joven cada vez con menos acceso a los mecanismos integrativos de la sociedad y con la obligatoria necesidad de construir otros, es decir, un nuevo modelo de socialización que se elabora por obligación y no por escogencia. Este proceso se vincula igualmente con los diferentes mecanismos de la economía informal, que se aprenden y se reproducen ya socialmente”.

- 7 En Venezuela, se llama “azote de barrio” al individuo que constantemente convierte a sus vecinos en víctimas de sus delitos, por lo general violentos.
- 8 Es, además, no consciente en el sentido de que no implica un distanciamiento objetivador o una conciencia concedora, sino un conocimiento práctico (Bourdieu, 1999:188). No llega a ser inconsciente ya que “podría no ‘tenerse en mente’ en el curso de la acción (dadas sus cualidades tácitas o supuestas) pero no hay ‘barreras cognitivas’ que separen esta conciencia práctica de la capacidad de traerla al discurso (Giddens, 2000:52).

(Connell, 1997; Guevara Ruiseñor, 2008). Esto supone la definición de una difusa (pero rigurosa) jerarquía entre hombres con base en el distanciamiento de la masculinidad hegemónica⁹, intersectada por condiciones particulares de existencia. La organización de identidades múltiples, pone al hombre del barrio (y más aún, al hombre joven del barrio, al malandro) en una posición de subordinación que exagera la defensa de su autoridad. Aunque su violencia puede llenar otros vacíos y cumplir otras funciones (más bien instrumentales o utilitarias), creemos que ésta está fundamentalmente motivada por la legitimación de su dominio, al hacer públicos los “méritos” para formar parte del grupo de hombres. De hecho, la violencia ha sido interpretada en otros contextos, como una reacción destructiva ante la merma de la autorización legítima del poder masculino (Connell, 1997; Young, 1999; Giddens, 2006).

Una expresión sintomática (y casi ritual) de esto son los enfrentamientos entre malandros. Pero la masculinidad de estos hombres se construye, además, en oposición a (y a través de la inferiorización de) otras masculinidades que sirven de referentes negativos. Por ejemplo, el “chigüire”, como sujeto incapaz de hacerse respetar (Zubillaga, 2005), confirma la precedencia social del malandro dentro del barrio; mientras que el menosprecio hacia el “sifrino” invierte la lógica dominante que pretende ponerlo por debajo a él¹⁰. El hecho de que en ambos casos se utilicen apelativos asociados a la orientación sexual (“marico”, “homosexual”) y a la transgresión de género (“mamita”, “mujercita”, “jeva”, “bruja”, “puta”), refleja que el criterio en el que se soporta esta diferenciación es una forma compleja de homofobia, basada en el cumplimiento de “las normas de género, sin que importe demasiado cuáles son sus opciones eróticas” (Guash, 2008). Estos *otros* varones son hombres feminizados (Bonino, 2002) a partir de los cuales se construye la masculinidad propia.

De igual modo, la confrontación del malandro con la policía no debe entenderse simplemente como un enfrentamiento entre quienes infringen la ley y quienes la hacen cumplir sino, también, como contexto de una mutua reafirmación identitaria. De acuerdo con Gabaldón (2010), los jóvenes “pobres” tienen menor poder de reclamo social lo que los hace más vulnerables a la acción policial, marcada además por la presencia de un control informal “que opera por medios altamente coactivos” (Íd.:21). Los policías construyen su propia identidad (en tanto hombres, en tanto policías) a través del dominio sobre sujetos pasivos¹¹. Así, por ejemplo, las “palizas” que, a modo de “ritual obligatorio”, los agentes les

9 La masculinidad hegemónica es definida por Connell (1997:39) como “la configuración de práctica genérica que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, la que garantiza (o se toma para garantizar) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres”. Es un organizador (normativizante) de la “construcción del psiquismo y cuerpo masculino”, inmerso en otras relaciones de poder (la clase social, la edad, la orientación sexual, la nacionalidad, etc.) (Bonino, 2002:11)

10 Los sifrinos son los jóvenes de las “urbanizaciones” de clase media-alta (Zubillaga y García Ponte, 2012). Se distinguen por su capacidad de consumo ostensivo y se les asocia, por lo general, cierta arrogancia vinculada a su procedencia de clase. El término “chigüire”, en cambio, tiene variadas connotaciones que van desde el adicto de crack incapaz de darse a respetar (Zubillaga, 2005) al sujeto que roba a gente de su propio barrio o a personas en una situación de desventaja económica mayor que él, lo que genera deshonra.

11 Es importante tener en cuenta que –además de lo dicho– en Venezuela los policías por lo general comparten con el malandro su procedencia de clase (en su mayoría son hombres

propinan a los jóvenes apresados una vez ingresan en los recintos de reclusión provisional (Moreno, 2011:128) evidencian la desproporcionalidad (y futilidad) del uso de su fuerza. Y, de ese modo, la acción policial (legítima pero muchas veces ilegal) genera la sensación de indefensión (Zubillaga, 2008) y, sobre todo, acentúa el sentimiento de humillación y de impotencia, al ponerle coto al respeto ganado¹².

Este orden de cosas funciona como caldo de cultivo para el surgimiento de la violencia que venimos analizando. Las prescripciones masculinas hacen posible y, a su vez, motivan la “exteriorización” de disposiciones incorporadas en el barrio. Pero, en última instancia, la manifestación de la violencia comporta la producción recursiva de la identidad de estos hombres jóvenes. La puesta en escena, aun si la entendemos como una acción eminentemente dramática, oculta un carácter performativo. Los sujetos existen en relación con el mundo que habitan y con arreglo a la posición que ocupan en él. Es en ese *estar* en el mundo donde se establecen las bases de lo que estos sujetos *son*. El contacto permanente con las tramas y sentidos masculinizantes de su entorno social, ponen en juego el mantenimiento de una identidad producida *a través del cuerpo* –de la *hexis corporal* o de lo que Giddens (2000) llama el “control rutinario del cuerpo” – que de esta manera queda naturalizada (Bourdieu, 1986), tanto como la violencia que se le asocia: modo privilegiado de *hacerse respetar* y defender su *natural* ascendencia social.

Identidades alternativas y espacios de resistencia

La identidad del malandro es un proyecto de género particular que se revela en prácticas muchas veces –pero no exclusivamente– violentas y al margen de la ley. Implica, también, un “porte” (Giddens, 2000), una manera de conducir (y producir) el cuerpo; formas de hablar, de caminar, de vestir que actualizan la economía del poder masculino, en medio de dinámicas “urgentes” que además exigen la reivindicación de su respeto. La expresión más clara de este proceso de inscripción corporal es el “*tumbaíto malandro*” al que hace referencia Ferrándiz (2002; 2004), receptor privilegiado de prejuicios sociales, “sospechas categoriales” (véase Young, 1999:77) e intervenciones policiales directas. El *cuerpo malandro* es la marca estigmatizante que se reconstruye cada tanto en los medios de comunicación y el imaginario social. Pero también es una representación autoproducida (Ferrándiz, 2004), subalterna y reactiva, que se encarna en los jóvenes que habitan el barrio mediante complejos procesos rituales, más o menos institucionalizados.

De acuerdo a lo dicho, la violencia expresiva es *una* parte fundamental de la producción del cuerpo malandro y de su identidad en tanto hombre, más no la única. Pero pese a la fuerza simbólica contenida en ella, los enfoques asumidos por el Estado para contrarrestarla tienden a privilegiar intervenciones desde la cultura y la “re-habilitación”¹³,

jóvenes que vienen de sectores populares urbanos) y, por lo tanto, su identidad (y los mecanismos para confirmarla) va de la mano con la de aquel.

12 Asimismo, genera una sensación de injusticia, por tanto la actuación de los policías (en tanto representantes del Estado y la ley) se percibe como arbitraria y no apegada a derecho (Gabaldón, 2010), lo que incrementa, a su vez, las posibilidades de neutralización (Sykes y Matza, 2008; Matza, 2014).

13 Nos referimos a las intervenciones que han abordado *directamente* el problema de la violencia

que evocan lo que Young (1999:54) llama una “nostalgia socialdemócrata” por el orden, la organicidad y la inclusión. Dichos enfoques convierten a los jóvenes en sujetos de tutelaje y disciplinamiento (Frítez, 2010) y exigen de ellos la renuncia pasiva a sus mecanismos de participación social. Reguillo (2004) lo ha definido como una “incorporación a cómo de lugar” que *incluye*, pero acalla sus cuestionamientos. Desperdiciando, así, el potencial que se oculta tras los códigos emergentes que comparten los jóvenes que habitan estos mismos contextos populares.

De este modo, los hombres que construyen sus identidades a partir de la pertenencia al barrio y en vinculación con la figura del malandro, son conminados a deslastrarse de los signos que les brindan reconocimiento, para ser “incluidos”, en la medida que la sociedad exige un *borramiento* de los mismos (en el sentido simbólico, pero también material, indicado por Cerbino, 2011), que no deja de ser violento. De acuerdo con Piña Narváez et al (2012:196; cursivas en el original), las tensiones resultantes se viven como una alternancia continua: “*un cerrar y abrir la puerta de lo legítimo y lo ilegítimo*”, un movimiento que va de lo normal-formal a la proscripción, rozando con la ilegalidad. Una descripción que coincide –no por casualidad– con la definición que Pedrazzini y Sánchez (1992) ofrecen del malandro. Se trata de identidades liminales entre lo aceptado socialmente y lo legitimado por su entorno inmediato. Jóvenes que reivindican su derecho a “no ser como los demás” a través de su vestimenta y adornos corporales (piercing, tatuajes) que subvierten la estética dominante y la presentación aséptica del cuerpo. Y perciben la adhesión a los códigos tradicionales como condición para participar en ámbitos que, de lo contrario, les serán negados (Piña Narváez, 2007). La representación del malandro como referente negativo del que, como veremos, les cuesta desidentificarse, expresa también las contradicciones implicadas en la relación de los jóvenes del barrio con la sociedad que los contiene.

A pesar de sus pretensiones declaradas, la negación sistemática por parte del Estado y la sociedad tiende a exacerbar y a justificar (a nivel práctico, más que discursivo) la violencia expresiva de los jóvenes, en vez de atenuarla. Frente a esto, creemos que el reconocimiento de sus mecanismos de filiación y participación, permite la creación conjunta de alternativas viables para estos sujetos. En particular, nos referimos a la estructuración de comunidades juveniles que posibilitan la contención de patrones internalizados de violencia, a través de la producción de otros medios de expresividad y, en ese sentido, funcionan “mecanismos benignos de control informal” (Gabaldón, 2007).

Entendidas como marco institucional de resistencia, estas comunidades se sostienen en la identificación mutua de sus miembros y en la valoración de una identidad compartida, articulada con códigos y sentidos comunes, intersectados por referentes locales-nacionales y globales, dinámicas de consumo, mercantilización y subalternidad (Piña Narváez, 2007). En la medida que canalizan demandas explícitas de reconocimiento social

juvenil en los sectores populares (cabe decir que son pocas y, en general, han adolecido de coherencia y sistematicidad, quedándose en acciones puntuales como el “rescate” de canchas, el desarrollo de campañas y charlas informativas, etc.). La política de redistribución de la renta petrolera implementada por el Estado venezolano a partir de los primeros años de la década del 2000, puede entenderse también como una forma *indirecta* de abordar este problema. Sin embargo, el incremento de la violencia muestra la insuficiencia de las intervenciones, en ambos niveles (véase Sanjuán, 2008).

a través de objetivos políticamente fundamentados, podemos hablar de una *resistencia estructurada*¹⁴ a partir de la cual los jóvenes conflictúan su desventaja social y posicionan discursos y prácticas reivindicativas desde sus “identidades proscritas” (Íd.).

Dos ejemplos de comunidades juveniles formalmente organizadas son Tiuna El Fuerte y el Paranpanpan de Catia. El primero es un colectivo de jóvenes activistas del arte público que opera en la Parroquia El Valle de Caracas. Autodefinido como espacio abierto a personas que se *resisten* a “formas de vida tradicionales” (Rosell, 2008), desde su creación, en 2005, El Tiuna desarrolla proyectos y actividades en diferentes ámbitos: artístico-cultural, socioproductivo, formativo-académico y de investigación. El Paranpanpan de Catia, por su parte, es una comunidad que promueve la construcción de identidades alternativas a partir de prácticas urbanas. De acuerdo con Piña Narváez et al (2012:195), el Paranpanpan busca “la cohesión y la identificación dentro de la diversidad, para la agitación y transformación del contexto que muchas veces los acorrara”. Fue creado en 2011, en la Parroquia Sucre (Caracas), con el apoyo del Programa Juventud y Transformación de la Universidad Nacional Experimental de la Seguridad (UNES), como proceso de investigación-acción participativa¹⁵.

La conformación de ambos espacios es el resultado de una politización más o menos espontánea y autónoma. La carga simbólica de la violencia es sustituida por prácticas artísticas o deportivas que permiten enaltecer el orgullo de sus miembros. Junto a los códigos culturales compartidos, los vínculos filiales se fundan en el cuestionamiento del orden social y de los presupuestos sobre los que se erige la estigmatización de la que son objeto, revirtiendo la sensación de humillación implicada en el hecho de *ser malandro* y venir del barrio. En el Paranpanpan, por ejemplo, el eslogan “En Catia nos lacreamos¹⁶”

14 Hablamos de *resistencia estructurada* para referirnos a la confrontación consciente ante un orden que se considera injusto o insuficiente, en contraposición a la noción de “resistencia desestructurada” que encontramos en Briceño-León y Zubillaga (2000). La resistencia estructurada es, pues, el resultado de un proceso de politización que logra hacer visible cuestionamientos y demandas latentes. Entendemos que la resistencia implicada en estas comunidades será más o menos estructurada en la medida que se explicita (en un sentido político y discursivo) un conflicto fundamental con el orden imperante.

15 Otros espacios organizados son el Parque Nuevo Circo (Caracas), Voces Latentes (Caracas), el Festival Otro Beta es Posible (Maracay). Todos estos están vinculados a la “cultura urbana”, término con el que se designa un heterogéneo conjunto de prácticas y códigos juveniles que giran en torno a deportes urbanos no tradicionales (como el skateboarding, el roller, el BMX y el scooter, entre otros), géneros musicales específicos (como el rap, asociado a la cultura del “hip hop”) o expresiones artísticas de calle (como el grafiti). Cabe decir que la tribalización lleva también a confrontaciones entre colectivos, sobre todo entre aquellos menos organizados. Lo que tiende reproducir jerarquías de género, en los términos antes analizados (por ejemplo, la feminización de los tukis por parte de los raperos como mecanismo de diferenciación y afirmación identitaria).

16 “Lacreamos” viene del término “lacría” que a su vez puede ser entendida de muchas maneras en contextos populares venezolanos. Originalmente su connotación es negativa. El Diccionario de la Real Academia Española define “lacría” como una persona depravada. Coloquialmente puede referirse a una persona que humilla a otra en público, que es mala y nociva. En la actualidad, se ha extendido su uso. “Un lacreo” refiere un momento de goce, un “bochinche”, así como “lacrearse una” suele significar una situación que genera orgullo. El diminutivo “lacrita” se usa en sentido peyorativo, en referencia a jóvenes populares, sinónimo de “malandro” o “tuki”. En una operación de resignificación, según indican Piña Narváez et al (2012), los jóvenes participantes del Paranpanpan de Catia se han apropiado del término

evidencia la apropiación de la *jerga malandra*, resignificada a través de un juego de palabras (“la creamos”, en el sentido de que sus habitantes también son agentes creativos). “Malandreo con la música, no malandreo con la pistola; malandreo a la conciencia de las personas” son versos que recoge Zubillaga (2008:205) de su abordaje a jóvenes raperos caraqueños, donde se expresan, también, las tensiones entre la identificación con el malandro (y su violencia), el barrio y la construcción de estas otras identidades.

En un vídeo colgado en YouTube por miembros de este mismo colectivo se puede leer como consigna “Pa’ que los del este vean que aquí no se está jugando carrito¹⁷”. La demarcación simbólica entre el Este de Caracas (zona de la clase media-alta) y el Oeste (caracterizada como zona de la clase popular) reafirma, así, el sentido de pertenencia a sus sectores de origen. Un caso similar, quizá más difuso pero no menos inductivo, es el de las “changas tuki”, devenidas estandarte de una generación de jóvenes (muchos de ellos menores de edad) atraídos por la música electrónica y las prácticas culturales asociadas a ésta¹⁸. Algunos de los temas más emblemáticos escuchados en las fiestas que congregaban a los tukis hacían referencia a los nombres de sus barrios (Cotiza, Petare) como única voz en medio de los sonidos maquinales que caracterizan a este género musical, produciendo la euforia del público.

En todas estas prácticas discursivas, superficialmente inocuas, hay una crítica subyacente (*performativa*, dice Reguillo, 2004), que interpela la “insuficiencia estructural” de las instituciones tradicionales y sus mecanismos de inclusión (con su compulsión ordenadora adversa al “desorden” del barrio y de los jóvenes), pero además hay una demanda de reconocimiento y respeto. Saber escucharla es el punto axial para la formulación de políticas públicas con y desde los jóvenes, entendidos como agentes de transformación y no simplemente como población receptora de programas de prevención. En este sentido, el reconocimiento, en términos simbólicos, es una condición indispensable para brindarles alternativas válidas a los jóvenes que habitan el barrio. Pero además es necesario el reconocimiento en términos legales, reduciendo el desbalance de poder del que son objeto y las asimetrías de las que son víctimas –frente a la acción policial, por ejemplo– (Gabaldón, 2007; 2010), y en términos sociales y políticos, aceptando su participación en los debates públicos.

“lacr” como sinónimo de rebelde, sujeto políticamente consciente, y lo contraponen al “malandro”.

17 “No jugar carrito” significa que se está siendo “serio”, no se está jugando, se están haciendo las cosas bien.

18 Según Torrevilla y Cámara (2015:13), lo “tuki” (o “tuky”) refiere a una “identidad cultural inédita” que, a mediados de la década del 2000, comenzó a tomar forma en los barrios caraqueños a partir del gusto por la “changa tuki”, género de naturaleza híbrida que, según estos autores, incluye otros más específicos como el hard fusion, el raptor house y el tuky bass. El baile es otro rasgo que caracteriza a este colectivo, que también deja ver su hibridez (parecido al break dance, se basa en la reinención constante de pasos y movimientos al ritmo de la música electrónica). Los tukis se reconocen (y los reconocen) por una manera particular de vestir que se distancia de otras culturas juveniles urbanas: usan colores fuertes, gorras llamativas y pantalones ceñidos a la altura de los tobillos (que llaman pantalones “tubitos”). Es luego del 2009 que el término “tuki” comienza a adquirir un sentido peyorativo (Id.:83), y se convierte en sinónimo directo de “malandro”.

Todos estos aspectos están vinculados unos con otros, aunque aluden a condiciones y niveles distintos. Por ejemplo, la carencia de un efectivo reconocimiento se puede observar en la poca atención que reciben los deportes urbanos por partes del Estado y el menosprecio de los códigos culturales vinculadas a estas prácticas. En nuestro trabajo de campo con jóvenes *skate* en Barcelona (Anzoátegui)¹⁹, encontramos que por el hecho de que éstos no son deportes “federados” –según se nos expuso– la capacidad de respuesta de los organismos competentes locales frente a las solicitudes del colectivo se ve restringida. Mientras tanto, sus practicantes son sutilmente anulados como interlocutores válidos al ser tachados de “vagos”, “mamarrachos”, “marihuaneros” y –por supuestos– “malandros”, debido a la forma en la que visten y por su evidente desprendimiento de las convenciones tradicionales.

Teniendo esto en cuenta, en Tiuna El Fuerte la articulación entre instituciones del Estado, universidades públicas, artistas e investigadores independientes²⁰ ha permitido el abordaje de la problemática juvenil y la violencia desde ópticas innovadoras, dándoles participación en igualdad de condiciones a jóvenes del barrio y a expertos. Juventudes Otras, una “plataforma de investigación social”, es expresión de este cruce de perspectivas y experiencias. Dicha articulación no solo legítima, desde el punto de vista de los jóvenes, las estrategias desarrolladas para prevenir la violencia sino que las hace más eficaces y sostenibles en el tiempo, ya que propicia la identificación de los participantes con objetivos que ellos mismos contribuyen a formular.

Ahora bien, si lo ilegal se ha instituido en un modo legítimo de acceso material a determinados bienes (Pedrazzini y Sánchez, 1992), que además son signos de referencia identitaria, la creación de alternativas reales debe tener en cuenta las demandas de participación de los jóvenes en las dinámicas dominantes de consumo. “¿Cómo hacerse *respetar* de verdad, siendo obrero?”, dicen Pedrazzini y Sánchez (1996:18-19), y sintetizan de ese modo la confluencia entre las dimensiones económica y simbólica de la construcción de identidades masculinas en contextos populares y, sobre todo, las dificultades de poner en práctica los discursos que exaltan una “pobreza honesta” asociada, por lo general, a la explotación laboral y la precariedad material.

En Tiuna El Fuerte esto ha guiado el desarrollo de iniciativas socioproductivas que brindan a los jóvenes oportunidades de generar ingresos económicos a través de oficios con los que se sienten identificados. El hecho de que estos oficios tengan un sentido para ellos, es un aspecto fundamental que debe considerarse. Además, la construcción de una infraestructura propia²¹ y su adecuada administración han hecho de El Tiuna una

19 Trabajo de campo con jóvenes practicantes de deportes urbanos realizado en Barcelona, durante el año 2013, en el marco del Programa Juventud y Transformación de la Universidad Nacional Experimental de la Seguridad (UNES) en Anzoátegui.

20 Puede accederse al registro gráfico de algunas de las actividades académicas realizadas por Tiuna El Fuerte en la siguiente dirección: <http://laboratoriodeartesurbanas.blogspot.com>.

21 El Parque Cultural Tiuna El Fuerte tiene una extensión de más de 9000 metros cuadrados. Fue diseñado por el arquitecto Alejandro Haiek y se construyó con contenedores industriales transformados en elementos modulares. Cuenta con auditorios, aulas de clase, áreas asistenciales y deportivas, talleres, laboratorios de producción, estudios de grabación, tiendas y comedores. Su “microurbano sustentable” refleja la relación simbiótica de este espacio con el entorno donde se ubica.

plataforma de “despegue” para otros proyectos e iniciativas privadas que permiten la generación de mayores ofertas laborales vinculadas a los sentidos del barrio y de estos jóvenes. En el caso del Parapanpan de Catia la sostenibilidad económica ha sido un obstáculo persistente para mantener en pie el programa. En una conversación con dos de sus miembros, un tema relevante fue el hecho de no haber consolidado mecanismos verdaderamente efectivos para generar ingresos a la organización y a sus participantes, dificultando la permanencia de los jóvenes ante la necesidad de buscar actividades económicamente productivas. Asimismo, el no disponer de una infraestructura propia también aparece como obstáculo al momento de implementar programas a largo plazo. De hecho, desde su creación, el Parapanpan se planteó como prioridad la demanda de un *skatepark* para el Oeste de Caracas²².

De estas experiencias podemos deducir que la sostenibilidad económica y la generación de alternativas productivas asentadas en un espacio físico acorde a sus objetivos son aspectos en los que el apoyo del Estado resulta casi indispensable. Sin embargo, creemos que es igualmente importante la promoción de prácticas autogestionarias basadas en las experiencias de sus miembros y en sus formas emergentes de organización. En todo caso, la función de las instancias de poder involucradas no debe ser directiva ni impositiva, y la politización no debe buscar la cooptación ni servir a fines instrumentales o partidistas. La autonomía es una condición importante para la consolidación de una base social, cultural y política que se soporte en las auténticas demandas de los propios jóvenes.

Es evidente, por otra parte, que tanto el apoyo como el reconocimiento del Estado tienen implicaciones conflictivas. El rechazo a la violencia dentro de estas comunidades puede considerarse, en sí mismo, una forma de resistencia más o menos estructurada, si tenemos en cuenta que en el barrio no existen incentivos para distanciarse de ella (Zubillaga, 2010:98). En el caso de muchos jóvenes raperos, el ímpetu expresivo de sus discursos involucra la tematización de la violencia como un problema susceptible de cambio (Zubillaga y García Ponte, 2012). En este punto radica la potencialidad de esas otras identidades en torno a las cuales se conforman estas comunidades juveniles. Sin embargo, sus dinámicas suelen implicar también transgresiones “leves” (pero frecuentes) de la ley y la autoridad del Estado así como una confrontación explícita con la policía, como agente represor. Por ejemplo, “rescatar” un celular, una gorra, una patineta, para venderla y rebuscarse” se refiere a robar o hurtar esos bienes y revenderlos al costo de las necesidades del momento. Una infracción legitimada por jóvenes que, no por ello, dejan de asumir explícitamente una posición política y consciente frente a su realidad (Piña Narváez et al, 2012:196). Asimismo, el uso de drogas ilícitas goza aquí de una mayor aceptación, lo que queda evidenciado en una famosa “changa tuki” cuyo coro llama explícitamente a su consumo (“fuma marihuana, con todos tus panas”).

El caso de la “movida tuki” es paradigmático en este sentido, ya que su origen está asociado a la ilegalidad de los *matinés* que se realizaban en barrios populares de Caracas,

22 Un *skatepark* es una infraestructura especialmente construida para practicar deportes urbanos. La demanda de estos espacios es una constante en la mayoría de las ciudades (tanto de Venezuela como de otros países) donde existen grupos de jóvenes adeptos de estos deportes. No obstante, la relación con el territorio para ellos no deja de ser un tema conflictivo, ya que los parques destinados a estas actividades se entienden, a veces, como una forma de confinamiento impuesto por el Estado, que pretende domesticarlos y que les niega el acceso libre a los espacios públicos (Márquez y Díez García, 2015).

cuyo público objetivo eran jóvenes en edad escolar y liceístas menores de edad. Según Torrevilla y Cámara (2015), su decaimiento a partir de 2007 se produce por la promulgación de la Ley Orgánica para la protección de Niños, Niñas y Adolescentes (LOPNNA) y la implementación de controles más estrictos por parte del Estado para limitar el acceso de esta población a dichos eventos (y al consumo de alcohol y drogas ilícitas que allí eran comunes). De igual modo, los deportes urbanos y algunas expresiones culturales juveniles (principalmente el grafiti) pueden llegar a considerarse actos vandálicos cuando atentan contra el mobiliario público. El apoyo a estas comunidades comporta, por lo tanto, dinámicas negociadas que, dentro de ciertos límites de reconocimiento y “empoderamiento” (en el sentido que Gabaldón, 2007, le da al término), hagan viable y sostenible su estructuración como espacios identitarios alternativos dentro del barrio, con el Estado.

Finalmente, un último aspecto sobre el que nos interesa avanzar es la redefinición de la masculinidad a través de la participación de los jóvenes en prácticas culturales, artísticas o deportivas que reivindican su identidad por medios no violentos. De acuerdo con Zubillaga (2010:100), estos espacios permiten el desarrollo de actividades expresivas que dramatizan “identidades alternativas a una masculinidad vinculada al poder y la dominación [...] típica de la masculinidad de la calle”. Pero, según creemos, esto no traduce un cambio estructural sobre las relaciones de género imperantes. Los jóvenes “*raperos*”, por ejemplo, se erigen como “*nobleza*” dentro del barrio (Zubillaga y García Ponte, 2012) en términos similares (igualmente machistas y androcéntricos) que el malandro “*azote*”.

Las identidades alternativas se construyen a partir de atributos y adscripciones distintas a la violencia física, pero se fundan también en la idea de ascendencia social masculina. Por lo general, retoman la confrontación con otras masculinidades, débiles y menospreciadas, y su validación se da fundamentalmente en términos homosociales. Es el caso de los deportes *skate*, practicados mayoritariamente por varones, que están ligados a la constancia y el riesgo de daño físico como signos de éxito y respeto entre pares, lo que supone la exposición pública al peligro. La mayoría de las mujeres asumen allí un papel secundario frente a las hazañas de los muchachos, son seguidoras o *grupies* (véase también Márquez y Díez García, 2015) o, en pocas oportunidades, practican actividades menos riesgosas (como el *roller* o patinaje tradicional sobre ruedas). Del mismo modo, en la movida tuki los signos identitarios son dinamizados por jóvenes varones (DJs, bailarines), quienes hacen la música que los identifica. Es cierto que colectivos más organizados y politizados (entre ellos, Tiuna El Fuerte y el Paranpanpan de Catia) promueven la participación activa de mujeres. Sin embargo, en la práctica las relaciones y los códigos culturales que definen a estas comunidades tiende a reproducir la razón del respeto y la lógica que motiva el ejercicio del dominio como disposición *naturalizada* en el hombre, limitando las posibilidades reales de desplazamiento de la violencia, aun cuando abren camino a su contención.

Conclusiones

La construcción de las masculinidades populares en Venezuela está ligada a la figura del malandro. Como proyecto de género, el malandro es el referente a partir del cual se producen los cuerpos de los jóvenes varones que habitan el barrio. Partiendo de los

planteamientos de David Matza, el presente ensayo analizó la dimensión simbólica de la violencia masculina en este contexto, tomando distancia de las aproximaciones que la entienden como respuesta a una propiedad estructural que implica la ruptura con el orden vigente (véase Moreno, 2011). Sostenemos, más bien, que la violencia del malandro *expresa* la necesidad de revertir un sentimiento de vulnerabilidad y humillación que reivindica, así, su legítima pertenencia al grupo de hombres –lo cual solo tiene sentido en el marco de jerarquías masculinas que trascienden el propio barrio–. Es, por lo tanto, el resultado de condiciones existenciales que la hacen *posible* y, a su vez, la motivan: la hacen *plausible*, pero no la determinan, en sentido estricto.

Asimismo, creemos que la formulación de políticas públicas para reducir esta violencia exige el reconocimiento de otras identidades que también están presentes en contextos populares. Identidades tensionados por el estigma de pertenecer al barrio y *ser malandro* pero que –de manera más o menos organizada y consciente– agencian espacios *alternativos* que cuestionan la violencia con la que se les asocia. Desde nuestro punto de vista, la viabilidad de una política pública con y desde los jóvenes populares debe plantearse a partir de una estrategia reticular que considere estas experiencias e iniciativas locales; ofrezca mecanismos de inclusión económica fundamentados en opciones válidas para los jóvenes (que no reproduzcan la tradicional concepción ordenadora y moralizante); y apoye sistemáticamente la generación de nuevos espacios cohesionados a nivel nacional. Finalmente, la dificultad que se le presenta al Estado, la sociedad y las ciencias sociales es el de comprender y reconocer al malandro (que es también, el tuki, el rapero, el lacra, etc.) como sujeto(s) legítimo(s), sin legitimar su ambivalencia ante el orden legal.

Hemos sugerido, por último, que el problema que subyace a esta violencia son las relaciones dominantes de género. Creemos que esto es cierto: el modo en que se construyen la(s) masculinidad(es) propicia disposiciones favorables al ejercicio de la violencia (no solo entre hombres, sino también hacia las mujeres, por ejemplo, o hacia masculinidades marginadas). Pero es evidente que esta predisposición solo llega a manifestarse cuando otras condiciones lo hacen posible y, en este sentido, el abordaje práctico no puede reducirse a las implicaciones simbólicas aquí analizada. Así pues, la debilidad de las instituciones encargadas de impartir justicia, las altísimas tasas de impunidad, la corrupción de los cuerpos de seguridad, el ambiente de conflictividad y los discursos polarizantes (tanto en el plano social como en el de la política formal) que incitan y legitiman el uso privado de la violencia, son factores que deben ser atendidos por el Estado de manera inmediata. Lo que exige asumir enfoques integrales que no descuiden el contexto más amplio donde la violencia emerge.

Referencias bibliográficas

- BECKER, H. (2014) **Outsiders. Hacia una sociología de la desviación**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- BONINO, L. (2002) “Masculinidad hegemónica e identidad masculina”. **Dossiers Feministes 6: Mites, de/construccions i mascarades**. Nro. 6, 7-35.

- BOURDIEU, P. (1986) "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo", en ÁLVAREZ-URÍA, F. y J. VARELA. **Materiales de sociología crítica**. Madrid: La piqueta.
- BOURDIEU, P. (2000) **La dominación masculina**. Barcelona: Anagrama.
- BRICEÑO-LEÓN, R. y ZUBILLAGA, V. (2000) "Exclusión, masculinidad y respeto. Algunas claves para entender la violencia entre adolescentes en barrios". **Nueva Sociedad**. Nro. 173, 34-48.
- CERBINO, M. (2011). "Jóvenes víctimas de violencias, caras tatuadas y borramientos". **Perfiles Latinoamericanos**. Nro. 38, 9-38.
- CONNELL, R. W. (1997) "La organización social de la masculinidad", en VALDÉS, T. y J. OLAVARRÍA (eds.). **Masculinidad/es: poder y crisis**. Santiago: Isis.
- FERRÁNDIZ, F. (2004). "Memorias afligidas. Historias orales y corpóreas de la violencia urbana en Venezuela". **Historia, Antropología y Fuentes Orales**. Volumen 1, Nro. 31, 5-27.
- FERRÁNDIZ, F. (2002) "Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano". **Alteridades**. Volumen 12, Nro. 23, 83-92.
- FRÉITEZ, L. (2010) "Inventando estrategias de prevención de última generación: jóvenes, barrio, comunicación y hip hop", en Consejo General de Policía. **Juventud, violencia y seguridad ciudadana**. Caracas: Autor.
- GABALDÓN, L. (2007). "Territorialidad, legitimidad y empoderamiento en la seguridad ciudadana y el control del delito en América Latina". **Espacio Abierto**. Vol. 16, Nro. 1, 119-134.
- GABALDÓN, L. (2010) "Empoderamiento juvenil y violencia policial", en Consejo General de Policía. **Juventud, violencia y seguridad ciudadana**. Caracas: Autor.
- GARCÍA VILLANUEVA, J. y ITO SUGIYAMA, M. (2009) "Hombre joven: Propuestas de una categoría para la investigación social". **La Ventana**. Nro. 29, 67-108.
- GIDDENS, A. (2006) **La Transformación de la Intimidad. Sexualidad, Amor y erotismo en las Sociedades Modernas**. Madrid: Cátedra.
- GIDDENS, A. (2000) **Modernidad e identidad del yo**. Barcelona: Ediciones Península.
- GOFFMAN, E. (2003) **Estigma. La Identidad deteriorada**. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GUASH, O. (2008) "Los varones en perspectiva de género. Teorías y experiencias de discriminación". **Asparkía**. Nro. 19, 29-38.
- GUEVARA RUISEÑOR, E. (2008) "La masculinidad desde una perspectiva sociológica. Una dimensión del orden de género". **Sociológica**. Nro. 66, 71-92.
- INE (2010) **Encuesta Nacional de Victimización y Percepción de Seguridad Ciudadana 2009. Documento técnico**. Caracas: Autor.

- KIMMEL, M. S. (1997) "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en VALDÉS, T. y J. OLAVARRÍA (eds.). **Masculinidad/es: poder y crisis**. Santiago: Isis.
- MÁRQUEZ, I. y DÍEZ GARCÍA, R. (2015) "La cultura skate en las sociedades contemporáneas". **EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales**. Nro. 30, 133-158.
- MATZA, D. (2014) **Delincuencia y deriva. Cómo y por qué algunos jóvenes llegan a quebrantar la ley**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- MORENO, A. (2011). "Los espacios de la violencia", en SEGOVIA, Y. y B. NATES CRUZ (comps.). **Territorios, identidades y violencias**. Mérida: ULA.
- PEDRAZZINI, Y. y SÁNCHEZ, M. (1992) **Malandro, bandas y niños de la calle. Cultura de urgencia en la metrópoli latinoamericana**. Valencia: Vadell.
- PEDRAZZINI, Y. y SÁNCHEZ, M. (1996) "Vida violenta y vínculos sociales de urgencia: Bandas de barrios en Caracas y gangs en los guettos americanos". **Fermentum**. Nro. 16-17, 9-33.
- PERISTIANY, J. G. (Comp.) (1968) **El concepto de honor en la sociedad mediterránea**. Barcelona: Editorial Labor.
- PIÑA NARVÁEZ, Y.; ANUEL, E.; PARRA, J. y A. LEÓN. (2012). "Identidades proscritas en el Paranpanpan. Avance de sistematización de experiencia". **Revista Comunes**. Nro. 2, 191-200.
- PIÑA NARVÁEZ, Y. (2007) "Construcción de identidades (identificaciones) juveniles urbanas: movimiento cultural *underground*. El hip hop en sectores populares caraqueños" en Mato, D. y A. Maldonado Fermín. **Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso.
- REGUILLO, R. (2004) "La performatividad de las culturas juveniles". **Revista de Estudios de Juventud**. Nro. 64, 49-56.
- ROMERO SALAZAR, A., MOLINA, I. y DEL NOGAL, J. (2006) "El Endurecimiento de la Ciudad: El Miedo a la Violencia Delictiva". **Question**. Vol. 10. N° 2. Mayo. La Plata, Argentina.
- ROSELL, M. (2008) **Tiuna El Fuerte. Parque Cultural**. Caracas: Tiuna El Fuerte/ UNICEF.
- SANJUÁN, A. M. (2008) "La Revolución Bolivariana en riesgo, la democratización social en cuestión. La violencia social y la criminalidad en Venezuela entre 1998-2008". **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**. Vol. 14, Nro. 3, 145-173.
- SYKES, G. M'C. y MATZA, D. (2008) "Técnicas de neutralización: una teoría de la delincuencia". **Caderno CRH**. Vol. 21, Nro. 52, 163-170.
- TORREVILLA, J. y CÁMARA J. (2015) **El bravo tuky**. Caracas: Libros Lugar Común.
- YOUNG, J. (1999) **La sociedad "excluyente". Exclusión social, delito y diferencia en la Modernidad tardía**. Madrid: Marcial Pons.

- ZUBILLAGA, V. y GARCÍA PONTE, M. T. (2012) “Líricas que denuncian el malestar: el rap de los jóvenes varones que habitan barrios populares en Caracas”, en SUÁREZ, H.; ZUBILLAGA, V. y BAJOIT, G. **El nuevo malestar en la cultura**. México: UNAM.
- ZUBILLAGA, V. (2012) “Violencia, subjetividad y alteridad en la Caracas del siglo XXI”, BRICEÑO-LEÓN, R.; CAMARDIEL, A. y O. ÁVILA. **Violencia e institucionalidad. Informe de Observatorio Venezolano de Violencia 2012**. Caracas: Alfa.
- ZUBILLAGA, V. (2010). “Pensar la prevención juvenil en Venezuela: Vislumbrar corrientes contrapuestas”, en Consejo General de Policía. Juventud, violencia y seguridad ciudadana, pp.91-104.
- ZUBILLAGA, V. (2008) “La culebra: una mirada etnográfica a la trama de antagonismo masculino entre jóvenes de vida violenta en Caracas”. **Akademos**. Volumen 10, Nro. 1, 179-207.
- ZUBILLAGA, V. (2005). “La carrera moral del hombre de respeto y armas. Historia de vida de jóvenes y violencia en Caracas”. **Revista Venezolana de Psicología Clínica Comunitaria**. Nro. 5, 13-52.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



espacio
abierto

Cuaderno Venezolano de Sociología

Vol 24, N°3 _____

Esta revista fue editada en formato digital y publicada en septiembre de 2015, por el Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve