

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE –ECUADOR

PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA

“JÓVENES NEGRO/AS”. CUERPO, ETNICIDAD Y PODER.
Un análisis etnográfico de los usos y representaciones del cuerpo.

ALFREDO SANTILLÁN CORNEJO

DIRECTOR: MAURO CERBINO

QUITO, OCTUBRE DEL 2006

INDICE	6
RESUMEN	8
CAPÍTULO I	10
ASPECTOS TEORICOS Y METODOLOGICOS DE LA INVESTIGACION.	
1.1 Balance crítico sobre los estudios de jóvenes en el Ecuador.	10
1.2 La corporalidad de las identidades juveniles y las jerarquías sociales.	16
1.3 Objetivos	18
1.4 Planteamiento teórico	19
1.5 Metodología de investigación	25
1.6 El barrio, los sujetos, el investigador.	28
CAPÍTULO II	33
LOS SENTIDOS DE AFIRMACIÓN ÉTNICA A TRAVÉS DEL CUERPO.	
2.1 El barrio como “lugar antropológico” para la sociabilidad juvenil.	33
2.2 El contexto sociocultural del Comité del Pueblo.	35
2.3 Los usos del cuerpo como prácticas de afirmación social.	40
2.3.1 El regaetón y la sociabilidad juvenil.	42
2.3.2 El “perreo” y la reputación en las jóvenes.	52
2.3.3 El “look rapero” y los asuntos de hombría.	57
2.4 La apropiación de los estereotipos corporales mediáticos frente al contexto racista de Quito.	64
CAPÍTULO III	67
LOS USOS DEL CUERPO, EL SENTIDO DE PERTENENCIA ÉTNICO-LOCAL, Y LAS FORMAS DE SOCIABILIDAD.	
3.1 La bomba y el sentido de pertenencia étnico - local.	67
3.2 La proxemia del cuerpo y la sociabilidad de los/as jóvenes negros/as	73
3.3 La proxemia del cuerpo y los vínculos de etnia y clase.	79
3.3.1 El habitus y el cuerpo juvenil	79
3.3.2 El cuerpo proxémico y el espacio habitado.	82
3.3.3 Los vínculos parentales y la noción de ‘comunidad emocional’	85

CAPÍTULO IV	88
“SER JOVEN NEGRO” ENTRE EL RACISMO, LA VIOLENCIA Y LA REIVINDICACIÓN DEL HEDONISMO.	
4.1. La violencia en las formas de discriminación racial.	88
4.1.1 Las experiencias frente al acoso policial.	89
4.1.2 Formas y aprendizajes de la violencia cotidiana.	92
4.1.2.1 Las destrezas en el oficio de guardia.	92
4.1.2.2. La violencia en las rivalidades entre jóvenes.	95
4.1.2.3. La violencia legítima de la autoridad	96
4.1.2.4 Códigos reguladores de la violencia naturalizada.	98
4.2 La “despolitización” de las experiencias de violencia.	101
CONCLUSIONES	107
REFLEXIONES PARA UNA POLÍTICA DE IDENTIDAD JUVENIL AFRO.	
BIBLIOGRRAFÍA	112

CAPÍTULO III

LOS USOS DEL CUERPO, EL SENTIDO DE PERTENENCIA ÉTNICO-LOCAL, Y LAS FORMAS DE SOCIABILIDAD.

3.1 La bomba y el sentido de pertenencia étnico - local.

Una de las primeras sorpresas en el trabajo de campo realizado fue el encontrar que la “bomba”, música y baile tradicional del Valle del Chota, era uno de los consumos musicales importantes entre los/as jóvenes negros urbanos. Sobre todo porque los primeros acercamientos a los lugares de encuentro de los/as jóvenes primaban consumos como el reggaetón y el hip-hop, es decir los estilos de moda vinculados a los circuitos internacionales de producción musical. Fue sobre todo a partir de las observaciones de campo en los centros de diversión como las discotecas que constaté que la bomba es un género musical ampliamente difundido entre la población negra, sobre todo proveniente del Valle del Chota. La vigencia de la bomba no es reciente, pues las organizaciones negras desde hace varios años la han tomado como una de las “expresiones culturales” del pueblo afroecuatoriano que debe rescatarse para reivindicar la presencia cultural como grupo étnico. El trabajo de Hernández (2005) muestra cómo el “rescate cultural” a través de grupos organizados para bailar bomba, es un elemento importante para la construcción de sentidos de pertenencia de la población afroserrana en Quito.

Lo que me pareció novedoso fue que la bomba sea parte de los consumos culturales en espacios como las discotecas del Comité del Pueblo, pues estos espacios son generalmente poco sensibles a músicas alejadas de los imperativos del mercado estandarizado de productos culturales. Pese a la popularización de la bomba en barrios con fuerte presencia de población negra, los/as jóvenes negros/as con los que he tenido contacto expresan diversas actitudes ante este género. Por ejemplo algunos de ellos, sobre todo los que están relacionados de alguna forma con las organizaciones de afroecuatorianos, reconocen en esta música un referente étnico siguiendo la línea del discurso de la revalorización de la identidad cultural. Para otros jóvenes, entre ellos los BS, la bomba representa un espacio de diversión reconocido como propio sin la presencia del discurso reivindicativo de la diferencia cultural. Estas dos actitudes

contrastan con una buena proporción de jóvenes que rechazan o por lo menos desvalorizan este género musical por considerarlo “tradicional” y por ende asociado a la “música típica” característica de los pueblos, en contraposición con los estilos musicales difundidos por las industrias culturales asumidos como lo actual y moderno.

La postura en la que se incluyen los BS sintetiza dos visiones sobre la etnicidad presentes en muchos/as jóvenes negros/as con los que pude tener contacto: por un lado muestra una construcción eminentemente práctica de la diferencia cultural expresada justamente en los usos corporales como una “forma de ser” de “los negros”, y por otro lado muestra también una marcada apatía frente al discurso de las organizaciones afro que reclama el reconocimiento étnico en una sociedad fuertemente discriminadora¹⁰. En todo caso es claro que la bomba forma parte de sus repertorios culturales y su aceptación sugiere interpretarla como una forma de reconocimiento étnico-local en la capital, que sobrepasa el sentido reivindicativo que le dan las organizaciones afroecuatorianas. La bomba, antes que ser significada como algo propio y exclusivo de los negros, representa para estos jóvenes un espacio de diversión, muchas veces más intenso que el formado por otros géneros musicales.

El propósito de este capítulo es justamente analizar como a partir del uso que le dan los/as jóvenes, la bomba mediatiza formas de sociabilidad juvenil a través de las formas contemporáneas de bailarla, muy distinta al baile tradicional. El intenso contacto corporal con el que se la baila, evidencia la construcción de sentidos de pertenencia a una especie particular de “comunidad emocional”, más allá del sentido que tiene esta noción en los estudios sobre culturas juveniles, en tanto incluye vínculos como el parentesco y la identificación étnica .

Para desarrollar esta afirmación empiezo por hacer una descripción de los cambios observados en el formato musical, para relacionarlo con la forma en que los/as jóvenes la bailan. La bomba es un tipo de música propia del Valle del Chota que presenta importantes particularidades con relación a los rasgos comunes de la música afroamericana en la costa del Pacífico. La bomba presenta una fusión entre un importante elemento percusivo, como rasgo común a la música de origen africano en

¹⁰ Sobre las demandas del movimiento afroecuatoriano ver: de la Torre; 2002)

general y el acompañamiento de una mixtura melódica y armónica entre la música de origen andino y la influencia de la música europea impuesta en la colonia. Así, el esquema musical de la bomba tradicional se constituye por dos o tres tambores llamados “bomba”, el acompañamiento armónico de guitarra y requinto, y la voz que lleva la melodía.

Durante los meses del trabajo de campo, se evidenció una fuerte difusión de la bomba impulsada en gran medida por los propios músicos en los barrios con una fuerte presencia de población afroserrana. El trabajo de dichos músicos en diversas agrupaciones, una de las más importantes es “Raíces Negras”, muestran un proceso de “urbanización” de la bomba en el cual se evidencia importantes cambios en diversos aspectos del formato musical tradicional. En general el tambor “bomba” ha sido reemplazado por las congas y bongós propios de los géneros caribeños, se han incluido instrumentos electrónicos como sintetizadores, y el bajo eléctrico, pero se mantiene el protagonismo del acompañamiento en guitarra y los “punteos” del requinto que le dan la sonoridad particular de fusión entre la influencia africana, andina y europea.

Este cambio en el formato musical al mismo tiempo que “actualiza” la bomba, es decir que le da un sonido más parecido a la “música latina” difundida por las industrias musicales, la intención de volverla una música eminentementeailable ha producido una aceleración del tempo, a tal punto que las bombas que se escuchan actualmente son considerablemente más rápidas que las bombas tradicionales y, al menos de las bombas que se escuchan en las discotecas del Comité del Pueblo y Carapungo, son estrictamente instrumentales.

Sin embargo, el ritmo mucho más frenético, los cambios generacionales y la influencia de los bailes de moda, han provocado una sustitución del baile tradicional de esta música, folclorizado como “el baile de la botella” (en el que las mujeres exhiben la destreza de equilibrar una botella en la cabeza al compás de la música), por una forma de baile no convencional, en tanto no puede ser catalogada en ninguno de los estereotipos de baile prefabricados, pues los/as jóvenes la bailan adaptando pasos de la salsa y principalmente del reggaetón al nuevo ritmo más acelerado.

El siguiente testimonio reconstruye de alguna manera este proceso:

Luís:

“Nosotros aquí empezamos a escuchar bomba desde que cantaron los “Raíces Negras”, porque de mi grupo son dos que tienen los papás que cantan en los Raíces Negras. Es música muy movida, nos gustó mucho y empezamos a bailar, llevamos al bar, pero al principio no querían, pero comenzaron a bailar así, después de unos quince días la gente mismo pedía bomba, pegó tan rápido también porque era nuevo. Después nos fuimos a Carpuela, en el Valle [del Chota], y ahí es la música más rápido porque es ya casi para llegar a Colombia, la música que llega acá viene de Colombia, entonces ya vinieron bombas peruanas porque no solo aquí tenemos bombas, cantan también en Perú, pero es solo instrumental, porque es bien movido, entonces pusimos aquí y les gustó más, entonces la gente ya no le sorprende bailar bomba porque gusta traer nueva música, bombas movidas es lo que más les gusta, hay también bombas románticas (...)

De la observación de campo, en “Jamz disco bar”, cuando hay “buen ambiente” apenas suena la bomba los/as jóvenes se predisponen corporalmente para llevar el ritmo acelerado, crece el ánimo colectivo a través de risas y gritos en tanto ese crea una ocasión singular para demostrar las destrezas corporales para el baile ya que la música en cuestión, al no tener un modelo de baile estandarizado, demanda la invención de pasos, técnicas, y modos de llevar el ritmo que evidencian un fuerte sentido lúdico de los/as jóvenes expresado a través del cuerpo. De esta forma, aunque los sets de bomba son cortos con relación a los de los demás géneros musicales, constituye momentos en que se produce mayor euforia y energía colectiva pues se rompe el modelo de baile en parejas que se mantiene en los otros tipos de baile.

A demás el sentido de diversión se acentúa en estos momentos pues circulan bromas y risas entre amigos/as que generalmente ridiculizan la forma en que determinadas personas bailan. Igualmente las miradas recorren el lugar poniendo atención a cómo “resuelve” cada joven el desafío de seguir el ritmo, lo que intensifica la presión por demostrar el dominio sobre el cuerpo. Todo esto puede sintetizarse en las palabras de algunos jóvenes consideran los sets de bomba “un momento que se presta para armar más relajo”.

De la observación de campo se pueden diferenciar tres usos del cuerpo utilizados en este baile, usos que no constituyen una tipología sino que más bien suelen sucederse indistintamente, dependiendo del ambiente que se haya formado.

El primero consiste en adoptar la posición básica del perreo, la mujer de espaldas pegada al hombre o separada a escasos centímetros, y sobre esta posición se sigue el ritmo acelerado de la bomba. En este esquema corporal se reconstruye el carácter sensual del perreo, pero de acuerdo a la intensidad de la bomba que demanda movimientos mucho más frenéticos. De esta forma si bien se mantiene la erotización del contacto físico entre las nalgas de la mujer con la pelvis del varón, al llevar una cadencia más acelerada, la simulación del coito lento se convierte en la recreación de un encuentro sexual mucho más acelerado e impetuoso.

En algunas ocasiones la mujer se sostiene con las manos en algún punto de apoyo, con lo que se logra llevar el ritmo únicamente con los movimientos de cadera gracias al balance del cuerpo apoyado. Estos puntos de apoyo pueden ser los pilares del lugar, una banca alta o cualquier objeto en que la mujer pueda inclinarse un poco y sostenerse. De esta forma, gracias al punto de apoyo la mujer tiene mayor estabilidad lo que le permite llevar el ritmo básicamente con la cadera que roza insistentemente la pelvis del varón obligándolo a seguir el movimiento impuesto por ella. Esta forma de usar el cuerpo requiere un nivel alto de confianza entre la pareja que baila, por lo general jóvenes que son amigos íntimos o enamorados. Así el sentido sexual explícito que adquiere este baile se rige al reconocimiento del acompañante como alguien con quien se tiene confianza y por tanto está permitido el contacto físico.

Una segunda forma de bailar la bomba es el hacer dos filas, una de hombres y una de mujeres que se ubican frente con frente. Este uso del cuerpo implica una especie de reto en cuanto a mantener un paso uniforme entre los/as integrantes de cada fila. El aspecto lúdico en este formato gira en torno a identificar y mantener el paso que es cambiado de vez en cuando por alguien de la fila quien realiza alguna innovación que los demás están obligados a seguir. Este formato de baile no es el más común, lo he podido observar pocas veces en relación a los otros dos. Lo importante en este caso es que implícitamente contiene la intención de evitar el contacto físico, es decir que se convierte en un baile no erótico y más bien es usado para demostrar las destrezas en el baile.

Este uso del cuerpo es característico de los adolescentes que generalmente se distinguen por un uso del cuerpo “más tímido” que los jóvenes de mayor edad, lo que refuerza el papel del uso del cuerpo como indicador de madurez y autonomía, y por tanto elemento de prestigio, entre los/as jóvenes. Este recato sobre el contacto físico recae con mucho mayor peso sobre las mujeres. Tanto en el reggaetón como en la bomba el que una mujer “de la espalda” (se ponga delante del varón) indica que está dispuesta al contacto físico por lo que se espera que ella conduzca la sensualidad del baile. De esta forma, mantener la distancia en la bomba indica no estar dispuesta a la intensidad del roce corporal que la posición del perreo conlleva. También se observa algunos varones, sobre todo en los más jóvenes, evitar bailar la bomba en cualquiera de sus formatos por temor a evidenciar sus pocas destrezas para el baile.

La forma de baile más representativa en tanto convoca a más jóvenes y genera un mayor sentido lúdico es “el trencito”. El uso del cuerpo en este baile permite adentrarse en las formas de sociabilidad de estos jóvenes y explorar más a fondo el tema del sentido de “comunidad emocional”. El trencito consiste en una formación de jóvenes en columna alternadamente hombres y mujeres que alcanza un número de entre 30 y 40 personas, en donde los cuerpos se juntan sobre la posición del perreo. El tren recorre la pista de baile y va haciendo “paradas” en diferentes puntos de apoyo del lugar en donde la chica que comanda el tren (por lo general una de las jóvenes reconocida por ser considerada de las más sensuales y de las que tienen mejor cuerpo) ubica un punto de apoyo para sostenerse y sacude su cuerpo fuertemente para que todos los integrantes del tren se muevan de acuerdo a los movimientos que ella provoca. La chica que comanda el tren en tanto está sostenida, tiene mayor control sobre sus movimientos pero el resto de participantes intentan mantener el equilibrio y el ritmo al mismo tiempo, para lo cual buscan sostenerse de otros cuerpos, lo que intensifica aún más los roces, agarrones, empujones, y “mandes de mano”.

Esta exacerbación del contacto físico, de la fricción de los cuerpos dentro de una unidad que es el tren, hace que las ideas de recato, individualidad y pudor sobre el cuerpo se desvanezcan. Participar en él implica estar dispuesto/a a tocar el cuerpo de los otros y también a ser tocado/a, muchas veces en las zonas del cuerpo “sexualizadas”, si cabe el término. En este sentido, el trencito, tiene también un importante contenido erótico, pues a más de que se vuelve un espacio de “mandar mano” intencionalmente o no, las

sacudidas corresponden al movimiento del perreo de simular el coito a un ritmo mucho más intenso, pero que en este caso, dicho movimiento lo realizan varias personas juntas.

En la gran mayoría de entrevistas el hablar de esta forma de baile genera más risas y comentarios informales que explicaciones o reflexiones al respecto. La mayor constante de los relatos es que se convierte en un momento importante de diversión en donde se muestra la confianza y unidad entre amigos/as que es lo que permite el intenso contacto físico. Sin embargo, algunos jóvenes reconocen que es un espacio que se puede aprovechar en tanto el caos provocado sirve para tomar contacto con los cuerpos femeninos, sobre todo de las chicas reconocidas como portadoras de “los mejores cuerpos”.

La permisividad del contacto físico que caracteriza al trencito, no es un evento excepcional en la sociabilidad de estos/as jóvenes, al contrario en diversos espacios y momentos las mujeres permiten a sus amigos tocar partes de su cuerpo como las nalgas, dentro del sentido lúdico y la moralidad basada en la confianza que tiene para ellos/as la amistad.¹¹ Por ejemplo para muchas de las mujeres negras con las que he conversado informalmente el pudor no es un valor privilegiado en la significación del cuerpo. Si bien, como se mostró en el capítulo anterior, existen códigos que limitan y sancionan ciertos usos corporales considerados “exagerados”, también se desvaloriza el excesivo “encubrimiento” o “recato” del cuerpo al significarlo como timidez. En el caso de los hombres el compartir objetos de aseo personal, la ropa, o en otro ámbito la importancia de los juegos de fortaleza física, entre otras prácticas, revelan que el contacto físico no es algo tolerado sino que es constitutivo de la sociabilidad juvenil. La descripción abre el camino para indagar en la proxemia del cuerpo como característica fundamental de las interacciones entre jóvenes negros/as.

3.2 La proxemia del cuerpo y la sociabilidad de los/as jóvenes negros/as

Estas formas de usar y actuar el cuerpo, que puede ser definidas como proxémicas en tanto se basan en la cercanía y el contacto físico, materializan y vuelven visibles los

¹¹ Hernández (2005; 149), presenta un interesante juego erótico entre jóvenes afroserranos/as en el que aparecen estas características de confianza y erotismo en la amistad., el “cheve-cheve”, que consiste resumidamente en un intercambio alternado de parejas para besarse luego de un ciclo de coplas.

valores que caracterizan las formas en que los/as jóvenes negros/as se relacionan entre sí, en donde un elemento primordial es la solidaridad de grupo que cohesiona a los/as integrantes en una “comunidad de iguales”. Este tipo de sociabilidad ha sido estudiada como una de las características más importantes de las culturas juveniles actuales, pero en este caso particular, quiero proponer que el sentido de identidad colectiva que construyen estos jóvenes se asienta por un lado en los vínculos de parentesco que los/as une y por otro lado la sociabilidad proxémica es producto también de la socialización de valores sobre el cuerpo a través del vínculo parental.

Varios de los estudios sobre culturas juveniles en América Latina ponen énfasis en que las dinámicas actuales de sociabilidad entre los jóvenes se enmarcan dentro de los cambios sustanciales provocados por la posmodernidad en todos los ámbitos de la vida social. Algunos fenómenos que ejemplifican claramente estos cambios serían la pérdida del sentido de pertenencia de los referentes nacionales de identidad, la desterritorialización de las identidades, la virtualidad de las relaciones sociales gracias a las nuevas tecnologías, entre los más importantes. (Ver: Tutiven, et.al. 1998, Gallegos 2001, Silva 2002, Feixa, 2000, entre otros) La hipótesis de la tribalización, analizada en el capítulo primero, es la interpretación más generalizada como la respuesta de los jóvenes a las características de la sociabilidad posmoderna.

En términos generales, la línea de argumentación de estos trabajos postula que los cambios en la dinámica del capitalismo de consumo, basado en la obsolescencia acelerada de los bienes y el desarrollo de las telecomunicaciones, van acompañados de cambios en las formas de sociabilidad entre las personas y particularmente entre los jóvenes. Algunos ejemplos paradigmáticos de este proceso serían las comunidades transnacionales de consumidores o las comunidades virtuales del chat. En este contexto el resurgir del “tribalismo” estaría dado, según Silva (2002), por las tendencias a la homogeneización cultural y al anonimato en las que se pierde el sujeto al volverse indiferenciado dentro de una sociedad masificada. Dentro de esta línea, Tutiven (et. al. 1998; 109) plantea que los motivos para agruparse han dejado de ser motivos racionales, conscientes, propositivos, un “horizonte de sentido compartido” como en el caso de las ideologías sociales y políticas que caracterizaron a jóvenes en las décadas de los sesenta y setenta. En su lugar el impulso a agruparse estaría dado mayormente por el

compartir emociones, sin una finalidad explícita del agruparse, sin un propósito definido de antemano.

Esta interpretación de la sociabilidad de los jóvenes la comparten otros autores como Juan Claudio Silva, para quien la tribalización se convierte en la respuesta de los jóvenes a las tendencias globales que desestructuran los referentes más “próximos” de identificación. Así para este autor, las nuevas culturas urbanas, sobre todo las juveniles, adoptan esta forma de vuelta a lo tribal que es caracterizada de la siguiente manera:

“[tribalización] con apego a los viejos mecanismos de identificación de los que pueblan un territorio común, con códigos éticos y sociales propios, ajenos al sentido de la funcionalidad característica de las sociedades industrializadas, con fisicalidad proveniente del encuentro –y a veces también de la agresión- de los cuerpos, con emocionalidad desarrollada en el encuentro cercano, inmediato, festivo con otros que, como él o ella, recorren la ciudad en busca de sus pares” (Silva 2002, 122)

Así la ‘territorialidad’, la ‘fisicalidad’ y la ‘emocionalidad’ pueden entenderse como tres características de las actuales formas de asociación de los jóvenes como respuesta a los cambios de las sociedades contemporáneas que llevarían al gregarismo y la atomización de los individuos, más aún si tomamos en cuenta los efectos asimétricos de estos cambios en las sociedades dependientes. A estas características de la sociabilidad juvenil puede sumarse la ausencia de un proyecto futuro, lo que Tutiven describe de la siguiente manera:

“las fuerzas de juntarse se animan por “atmósferas” que dependen más del evento situacional y pulsional, que de una ética del objetivo, del “deber ser”, de la misión o la finalidad (...) Las culturas juveniles encarnan estas solidaridades emocionales, que giran en torno a intensidades compartidas, en un concierto de rock o en un partido de fútbol” (Tutiven, Op. Cit: 108).

Dentro de esta línea de interpretación, el análisis del cuerpo ha sido uno de los pilares importantes en este argumento, en tanto prácticas juveniles como las “barras bravas” en el fútbol, o las adscripciones identitarias como los rokeros (con el baile mosh como síntoma de su fuerte sentido de “comunidad emocional”), los raperos o los “cabezas rapadas” de otras ciudades de América Latina han sido tomados como ejemplos paradigmáticos de esta forma de sociabilidad.

Para dar cuenta de este fenómeno, Cerbino (et.al. 1998; 70) utiliza la noción de “cuerpo excesivo”, “un cuerpo que no puede quedarse quieto o ensimismado y que siente la necesidad de contacto (...) que rebasa los límites de la piel”. Esta categorización del cuerpo toma como ejemplo paradigmático la práctica del mosh, un baile característico de las diversas tendencias dentro del rock basado en el contacto físico mediante golpes y empujones. Cerbino lo describe como un espacio en donde “los cuerpos a través de los roces y golpes, se ex –ceden, (del latín ex –cederse “ir más allá” y también “entregar”) en sus vibraciones recíprocamente (...) es un cuerpo que no puede ser contenido, controlado, y que se desata liberando energía en la envoltura de la masa” (Ibíd. 70). Este tipo de corporalidad pone en evidencia la importancia de la afectividad de las comunidades emocionales en donde prima la intensidad y vitalidad que provocan los momentos de fuerte contacto corporal.

Esta interpretación de las formas en que los jóvenes interactúan entre ellos a través de la corporalidad puede servir de soporte para matizar las reflexiones críticas sobre la racionalización y enajenación del cuerpo en las sociedades industrializadas expuesta por autores como Sennett (1997), Le Breton (2002), o Baudrillard (1982) En esta dirección las formas de sociabilidad de los/as jóvenes, intensamente corporales, podrían ser tomadas como prácticas de resistencia al proceso de individualización y racionalización que se instaura sobre el cuerpo. Cabe tomar precaución al pensar el sentido contrahegemónico que pueden tener las prácticas juveniles, pues es claro que los imperativos de la moda y el culto al cuerpo en general se vuelven dispositivos de domesticación de la corporalidad cada vez más sutiles. Sin embargo creo factible explorar cómo la performatividad del cuerpo de los/as jóvenes negros/as se distancia de las representaciones dominantes del cuerpo disciplinado, discreto, reservado.

Según Le Breton (2002, 97) la sobrevaloración moderna de la privacidad se instaura en el cuerpo y lo lleva hasta el punto de su negación “promovida al rango de institución social”. La civilización occidental moderna se caracterizaría por la constante actitud de “evitamiento del cuerpo”, evitar emanar y recibir olores y ruidos de los otros mediante continuos “rituales de discreción”. A más de esto, las relaciones entre individuos estarían marcadas por una proxemia distanciada regida explícita o implícitamente por una especie de prohibición del contacto físico. La discreción y el evitamiento de las

miradas y del tacto hacia otros cuerpos bajo la supremacía del respeto a la privacidad de cada sujeto.

Sin embargo, esta característica del cuerpo moderno no resulta totalizante, pues la tribalización juvenil podría interpretarse como una forma de resistencia a estos principios modernos de control sobre el cuerpo. A más de esto, la misma heterogeneidad de los/as jóvenes hace que la proxemia sea una característica mucho más presente en los jóvenes de sectores populares que en los jóvenes de clases altas.

Como sostiene Tutiven:

“ciertas conductas sociales de jóvenes populares son más orgánicas cuando salen a la plaza, al parque, a la calle. Buscan el contacto, la reunión informal, ocasional, pero no por ello menos vital, con sus dosis de violencia y otra de compañerismo. Se encuentran, se agrupan, sin previos planes, sin tener un sistema de comunicación rígido, planificado, sino oral costumbrista, proxémico, emocional, donde el mapa es cualquier rincón de la ciudad” (Tutiven, op. cit 130)

Los datos presentados en esta investigación, guiada en parte por estas ideas, puede contribuir como ejemplo de que en los jóvenes de clases populares y en este caso particularmente los/as jóvenes negros/as, los usos del cuerpo están muy lejos de responder a los principios de racionalización, discreción y privacidad que caracterizan al cuerpo moderno. Entre los/as jóvenes negros/as con quienes he tenido contacto prima la vivencia del cuerpo que integra a los otros, como se verá más adelante, prácticas como hablar a gritos, hacer alboroto, empujarse, etc. son una de las características que ellos/as asumen como propia, y que los diferencia de los/as “no negros/as”.

La proxemia corporal a la que hago referencia puede ejemplificarse en distintas formas de “actuar en grupo” como estrategia para resolver distintas situaciones. Por ejemplo “el braveo” consiste en asumir entre varios jóvenes una actitud belicosa a través de la cual se puede dejar de pagar pequeñas cosas como el pasaje del bus, el almuerzo, o cigarrillos en una tienda. Otro uso estratégico de la proxemia es la táctica de “tumba puertas” para entrar a algún espectáculo público. Estas situaciones que si bien contiene dosis de violencia son significadas más desde un sentido lúdico antes que del riesgo que conllevan, y sobretodo reflejan el vínculo de “estar juntos” permanentemente.

El siguiente testimonio describe con detalles la estrategia de “tumba puertas”:

Mauro:

“Ese día nadie tenía para la entrada, nosotros fuimos de “excursión” no más, fuimos el Peli, el Vinicio, el Henry, el Diego, yo, y el resto. El Rolando y algunos tenían las entradas, nosotros solo fuimos a ver que se tocaba allá, y ya. Fuimos, y como el Henry empezó a decir “tumbale la puerta al chapa” y había así la gente [gesto de manos indicando muchedumbre] y era Tego Calderón la gente estaba bien animosa. Que “tumbale al chapa” y la gente ha dicho “tumba puertas, tumba puertas” y viendo que hicimos la foca la gente empieza a empujar la puerta durísimo y diciendo “tumba puerta”, “tumba puerta” la abrieron. La policía nos lanzó gas, corrimos, pero nos faltaba empujar otra puerta más, ya para entrar al Coliseo, porque la primera que entramos solo era al patio del Coliseo, nos faltaba la más dura. Hemos de haber estado unas 50 o 60 personas, así ¿qué no íbamos a abrirle las puertas? Los de adelante fueron los que más chuparon gas, entonces de ahí la otra puerta igual “tumbale la puerta, tumbale la puerta” los chapas igual y “pum” la puerta botada, ahí en esa parte fue que nos lanzaron más gas y ya para llegar a la puerta del man que estaba cantando nos lanzan más y le llegó a Tego. El gas lanzaron desde la primera hasta la última puerta que entramos y cómo ya nos metimos, ya no pudieron sacarnos, ahí no más se quedaron los policías, algunos nos andaban buscando, pero qué iban a encontrar entre tan millón de gente que estaba ahí, y nosotros también nos metimos entre la gente entonces no nos iban a coger. Después de tanto gas algunos tosían, pero la mayoría de la emoción de estar ahí con Tego Calderón no se le paró bola al gas, comenzamos a reír, a gritar, que casi la mayoría ya estaba ronco, era una emoción.... Primera vez que hacemos tumba puertas en un concierto así de grande, hemos hecho otras veces pero en lugares más pequeños, aquí en el Comité o en Carapungo”.

Este relato permite explorar el uso estratégico de la proxemia. Para estos jóvenes la fisicalidad de los contactos no es solamente una característica ‘per se’ de la sociabilidad juvenil, sino que en determinadas circunstancias es aprovechada para diversas situaciones, como las descritas anteriormente, pero también en escenarios de violencia explícita como las peleas entre grupos o ante batidas policiales, que se detallarán en el siguiente capítulo.

Los estudios sobre culturas juveniles apuntan a que la proxemia es una característica distintiva de los jóvenes opuesta a la “forma de ser” de los adultos vista como más “respetuosa”, “educada”, “formal”, etc, expresada implícitamente a través del cuerpo. Sin embargo dos aristas poco exploradas en esta corporalidad y que son fundamentales para entender las prácticas juveniles de los/as jóvenes negros/s se constituyen, por un

lado, los valores sobre el cuerpo socializados por las filiaciones culturales de etnia y clase, y por otra parte, los condicionamientos de la existencia material, sobre todo el espacio físico en el que se desarrollan sus actividades cotidianas.

3.3 La proxemia del cuerpo y los vínculos de etnia y clase.

3.3.1 El habitus y el cuerpo juvenil

Una primera entrada para explorar la relación de los comportamientos juveniles con los valores y normas sobre el cuerpo interiorizados a partir de la socialización del grupo étnico, es analizar el sentido de “negritud” que reconocen estos/as jóvenes. El reconocimiento étnico que manifiestan los BS no solo tiene que ver con las imágenes mediáticas de la negritud tomadas de EEUU o Puerto Rico, sino que el grupo parental es fundamental en su sentido de identificación racial. Los siguientes testimonios dan muestra de esto.

Diego:

“Ser negro especialmente es lo mejor para mí, me siento orgulloso de ser negro, no es que yo sea racista o cosas así pero para mí ser negro es propio, es lo mejor. Los negros tenemos un estilo de hacer las cosas, o sea tenemos un estilo bien propio de manejarnos, de caminar por la vida y eso a mí me gusta, la gente negra es bien propia. O sea también hay gente blanca que “jode tiro”, propia la man, pero de ahí para allá no me gusta, joden bacano o sea son chéveres... pero igual es más propio ser negro y punto”.

Paola:

[Ser negra] “Para mí es lo máximo ¿Sabes qué me gusta de ser negra?, que no soy como las otras negras. Hay otras negras como yo. Las negras, por lo general, siempre quieren hacerse más que otras, y más bravas que otras mujeres. Si hay un relajó, también le quieren caer a una, mientras yo quiero separarlas a todas ellas para que las otras se vayan más tranquilas. Cuando hay un motivo, sí, que le den un coscacho, pero no todas ahí metidas...,[las negras] son así montoneras, escandalosas”.

Peli:

“Cuando nos reunimos entre todos los del grupo y los papás también, ahí si que se arma el bullicio, es que los papás de los mi grupo son bien amigos y nos llevamos entre todos, así nosotros armamos relajó con los

papás también, en año nuevo estuvimos reunidos con los papás, eso si que era escándalo, tomamos, bailamos, reímos, hasta el otro día...”

Estas expresiones muestran de distinta forma la relación de los comportamientos juveniles con la pertenencia étnica. Diego recalca en su testimonio que “*los negros tienen una forma más bacana de joder*”, que difícilmente es definible con palabras y que los diferencia de los “blancos”. Nótese que la comparación está en función del espacio-momento lúdico de “la joda”, es decir básicamente de los momentos de intensa sociabilidad entre jóvenes. Esta autopercepción de la negritud coincide con los estudios de Hernández (2005) y de la Torre (2002) en donde los entrevistados hablan de su cultura como una especie de “personalidad” colectiva caracterizada por cualidades como “ser frontales”, “alegres”, de “sangre caliente” no solo por el gusto por la música y el baile sino también por enojarse fácilmente cuando alguien los/as provoca. En palabras de Hernández por ejemplo:

“Hombres y mujeres, jóvenes y adultos/as, coinciden en señalar que una de las principales características de la población negra es ser “calientes” o que la sangre les hierve; una “calentura” que la relacionan también con su carácter, como con su forma de actuar y con su vida sexual” (Hernández, 2005; 122)

Por otro lado, si bien las palabras de Paola revelan que si bien no todos/as los negros/as se reconocen en estas características, pues ella “*no es como las otras negras*”, igualmente reconoce como el carácter impetuoso y la bravura características del grupo étnico. Estas características se concentran en el despliegue corporal característico de la negritud expresado en el “*ser montoneras*”. Igualmente las palabras de Peli remiten a que la “forma de ser” de los negros es compartida entre padres e hijos/as, la alegría y el bullicio es un rasgo intergeneracional dado por la “negritud local”, es decir presentada como característica de la población negra tanto de Esmeraldas como del Valle del Chota, a partir de la cual se diferencian de los “no negros”.

De esta forma la característica “excesiva” de los/as BS, es cualidad no solamente dado por la condición juvenil sino que tiene relación directa con la incorporación de valores y percepciones sobre el cuerpo a través del habitus étnico. El habitus, como “esquemas de percepción y acción” (Bourdieu 1991) guía las formas de usar y representar el cuerpo y justamente esta performatividad corporal es reconocida como particularidad inherente

de los BS frente a los distintos grupos de jóvenes del barrio, sobre todo respecto a la corporalidad desestimada de “los longuitos”, es decir de los mestizos.

Para Bourdieu la misma hexis corporal conlleva “*la mitología política realizada, incorporada, convertida en disposiciones permanentes, manera duradera de mantenerse, de hablar, de caminar, y, por ello, de sentir y pensar.*” (Bourdieu, 1991: 119) En este sentido el cuerpo es socializado desde su nacimiento, y el mundo cultural se encarna en él, de tal forma que la apología del contacto físico, el cuerpo festivo, lúdico que caracteriza a estos/as jóvenes, materializa también la “calentura”, la frontalidad, la bravura, etc, en definitiva las significaciones a través de las cuales la población negra representa su especificidad cultural. De esta forma el habitus étnico es validado y reforzado en las experiencias como jóvenes lo que implica una continuidad cultural entre generaciones.

Por otra parte, la estrategia de “tumba puertas” en la que se juntan jóvenes negros no solo del Comité del Pueblo sino también de otros barrios, muestra que el sentido de pertenencia étnico no se agota en el círculo de amigos o conocidos sino que se amplía a otros jóvenes reconocidos como pertenecientes al mismo mundo, no solo por los rasgos fenotípicos, sino por los códigos lingüísticos y principalmente códigos corporales como la forma de vestir, la actitud, el comportamiento, que son los elementos que en las palabras de Diego dan contenido a “*la manera de andar en la vida*” distintiva de los negros. En este sentido, si bien existe rivalidad entre los grupos de jóvenes negros por el reconocimiento lo que implica estrategias de diferenciación entre ellos, esta necesidad de diferenciación se asienta en el reconocimiento de un *ethos* compartido que se visibiliza en determinadas circunstancias creando vínculos de reconocimiento efectivos, como la entrada al concierto antes descrita.

Bajo la idea de habitus, me parece importante hacer una lectura de la incorporación de algunas prácticas corporales provenientes de las imágenes de consumos culturales de moda como los videos musicales y las películas protagonizadas por personajes negros/as. Usos del cuerpo como los saludos con los puños, los tatuajes, las trenzas, los pañuelos, y otras marcas corporales, son apropiaciones de códigos corporales difundidos a través de los mass media, pero no son apropiaciones arbitrarias ni tienen únicamente un fin estratégico dentro de las disputas de prestigio que establecen los

jóvenes. Estas formas de llevar el cuerpo son percibidas como susceptibles de ser apropiadas gracias al habitus que se constituye en el principio que orienta el consumo cultural. (Bourdieu; 1998) Estos usos son leídos como consumibles en tanto sintonizan con los valores sobre el cuerpo socializados por el grupo parental, como por ejemplo la “calentura” expresada en la virilidad del cuerpo masculino, la “desinhibición” del cuerpo femenino, o la “frontalidad” que se conjuga perfectamente con el discurso del hip-hop o del regaetón.

Así estas apropiaciones al tiempo que marcan una diferenciación generacional frente a los adultos, son también un modo de reconocimiento de una continuidad con el grupo parental, en tanto confirman la socialización del cuerpo provista por la pertenencia étnica. Si bien la imagen de “ser rapero/a” en muchos casos es censurada por los adultos por asociarla estereotípicamente a prácticas ilícitas, principalmente el consumo de drogas, (lo que se traduce en el aparente descuido de la apariencia, “andar fachoso”), pero esta censura conlleva más una valoración moral de la apariencia que una trasgresión de los/as jóvenes a los valores asignados al cuerpo por el grupo parental.

3.3.2 El cuerpo proxémico y el espacio habitado.

Por otro lado me parece importante explorar la relación entre los usos del cuerpo observados en los/as BS con la morfología de su propio espacio habitado. Siguiendo las ideas de autores como Le Breton (2002) pero sobre todo Sennett (1997), la organización del espacio en que se habita se convierte en un arbitrio capaz de producir comportamientos sociales. Siguiendo esta reflexión, el cuerpo se adecua a la organización del espacio de las grandes metrópolis marcado por principios como la racionalización, individualización y visibilización de los sujetos. Al referirse a las formas en que la ciudad moderna ejerce control sobre el cuerpo de los sujetos, Le Breton afirma:

“el cuerpo, que se transparenta como una filigrana en este tipo de casa y en ciertos tejidos urbanos totalmente dominados por la circulación de los automóviles, parece un simulacro: cuerpo funcionalizado, racionalizado, recortado, según una ideología de las necesidades que lo separa en pedazos y lo priva de la dimensión simbólica que lo envuelve” (Le Breton 2002: 108)

Si bien el espacio urbano del Comité del Pueblo tiene poca relación con la morfología de las grandes metrópolis actuales, la idea de cómo se adecua el cuerpo al espacio físico y lo vuelve un espacio habitado es bastante útil para analizar la proxemia del cuerpo en los/as jóvenes negros/as.

El Comité del Pueblo se compone de una avenida principal, de cuatro carriles (dos por cada lado) en la cual confluyen una serie de calles estrechas, generalmente de un carril, demasiado angostas para que circulen vehículos grandes. En los días y horas de mayor circulación de gente, la avenida principal se llena de comerciantes de distintos productos: víveres, ropa, zapatos, comida preparada, etc, lo que hace que en general el espacio público, particularmente la acera y la calle, se conviertan en lugares de fuerte interacción social pues albergan gran cantidad de gente realizando un si número de actividades, desde la compra y venta de productos hasta el simple hecho de pasear para encontrar personas conocidas. A más de esta gran presencia de gente en las calles y aceras, las callejuelas transversales a la principal son canchas de fútbol de los niños y jóvenes, las esquinas son lugares de reunión no solo de jóvenes sino también de adultos. En síntesis el espacio público es un espacio densamente habitado con una gran cantidad de estímulos sensoriales. El barrio constituye un complejo paisaje visual y sonoro en donde sobresalen, los cruces de miradas, los roces entre transeúntes, las reuniones informales de personas en las aceras, la música a alto volumen que circula en todas las direcciones por los locales comerciales y por los puestos de venta de música y videos “piratas”, los olores del expendio de comida preparada, etc. son manifestaciones de la vitalidad que atraviesa el espacio físico. Esta vitalidad hace que se diluyan las ideas de privacidad e individualidad que caracteriza al espacio urbano de las grandes ciudades actuales.

También es importante reconocer que la relación familia-casa en este barrio pocas veces responde al esquema de la familia nuclear, pues en general se trata de familias ampliadas en viviendas de pocos cuartos, en donde no existe una demarcación tajante de espacios para cada integrante del hogar. Se comparte habitación entre hermanos, primos o amigos, la televisión se encuentra en algún lugar (sala o comedor) en donde todos se reúnen a ver un programa o película. También la ausencia de espacios de diversión dentro de la casa hace que los niños y jóvenes se desplacen a las calles y parques para entablar diversas actividades recreativas.

En el caso de los integrantes de los BS que viven juntos, el departamento consiste en un único ambiente que es al mismo tiempo dormitorio, sala, comedor, y cocina, hay dos camas en donde se acomodan los cuatro “dueños de casa” pero generalmente pasan y duermen allí más personas. La “cama común” resultante está lejos de ser una experiencia atípica u ocasional, sino que se vuelve una experiencia cotidiana. Si bien en este caso el hacinamiento es producto de la necesidad de abaratar costos, tampoco es muy distinto de las condiciones en las que vivían en sus respectivos hogares familiares.

Estas condiciones materiales hacen que la idea de privacidad sea bastante difuminada entre los BS, por lo que el contacto corporal dentro de los espacios privados está en cierto sentido “naturalizado”. De esta forma la proxemia observada en los usos del cuerpo es también una proxemia obligada, en el sentido de que no solo obedece a una interiorización de valores sobre el cuerpo, sino que está fuertemente marcada por las imposiciones del espacio físico.

Esto no significa que las carencias económicas determinen una resignada valoración positiva sobre el contacto físico, pues como se vio anteriormente la etnicidad juega un papel importante en la permanencia de los valores y prácticas que promueven la fisicalidad de las relaciones interpersonales. Por esto me parece que más bien se trata de una interdependencia entre los constreñimientos materiales y el habitus incorporado cuyo resultado es la familiaridad de la proxemia que hace que el hacinamiento en que han vivido varios de los BS en los últimos años no sea visto como un problema de falta o violentación de la privacidad. Esto conduce a pensar que las ideas modernas de evitamiento del cuerpo e individualidad, si bien son hegemónicas y constituyen el deber ser del cuerpo actual, no están en el horizonte de percepción y acción de estos jóvenes en tanto han experimentado una socialización marcada por la imposibilidad de personalizar los espacios.

Sin embargo una particularidad de los BS es que algunos de sus espacios de trabajo se caracterizan por distintas formas de racionalización del cuerpo. En el caso de dos de ellos que trabajan en fábricas, reconocen la formalidad que amerita su empleo, sobre todo por la rutinización y mecanización de los movimientos durante largas jornadas de trabajo. En otros casos, el espacio laboral está constituido por la racionalidad de los bienes de lujo, como en el caso de uno de ellos que ha trabajado en un taller automotriz

de vehículos caros, o como guardia de seguridad en una joyería exclusiva. Igualmente algunas de las jóvenes trabajan en el servicio doméstico en casas de familias de clases medias altas y por ende reconocen adecuar sus comportamientos a estos lugares.

De las conversaciones informales se desprende que en estos espacios se imponen usos corporales marcados por la discreción, los modales, la “buena presencia”, etc, esta corporalidad es asumida como necesaria para el trabajo pero generalmente es vista como ajena y hasta opuesta a “su” forma de manejarse en los espacios propios, es decir el uso excesivo y proxémico del cuerpo.

3.3.3 Los vínculos parentales y la noción de ‘comunidad emocional’

Con esta reflexión sobre la particular fisicalidad de las relaciones sociales entre los/as BS se puede repensar la noción de “comunidad emocional” como categoría para describir la sociabilidad juvenil en las sociedades actuales. El estudio de caso aquí expuesto, muestra claramente que las comunidades emocionales de jóvenes se forman no necesariamente por la necesidad de cohesión de la tribalización como respuesta a la masificación indiferenciada de las sociedades post-industriales, sino que esta forma de sociabilidad se constituye también por las redes sociales de parentesco y/o vecindad que tienen un carácter más duradero, que la eventualidad que supuestamente caracterizaría los encuentros juveniles. En el Comité del Pueblo, y seguramente en otros barrios populares, los grupos de jóvenes comparten mucho más que el gusto y consumo de ciertos bienes y prácticas culturales: música, moda, bailes, etc, sino que están insertos en redes sociales más amplias, por lo que cada integrante de un grupo no es un átomo que se une al conjunto sino cada individuo debe ubicarse como nodo en todo un complejo entramado de relaciones sociales.

A diferencia de lo que plantea Tutiven sobre el impulso posmoderno (sin historicidad ni finalidad) que incentiva a los jóvenes a juntarse y formar parte de una comunidad emocional, en el caso de los BS comparten también una historia común, la filiación étnica, la inserción en el barrio como emigrantes o hijos de emigrantes e incluso las mismas dificultades de inserción y movilidad social producto de la racialización estigmatizante hacia la población negra. Esto se evidencia en lo que ellos llaman “conocerse desde chiquitos”. De esta forma los lazos de amistad entre jóvenes muchas

veces están condicionados por los lazos de amistad que han construido sus padres, sobre todo mediante las relaciones de compadrazgo como mecanismo necesario para acceder a diferentes recursos como vivienda, trabajo, educación, etc.

Por tanto la comunidad emocional que constituyen estos/as jóvenes trasciende los instantes de encuentro y se convierte en un vínculo permanente que funciona como soporte de pertenencia más allá de los momentos y circunstancias en los que se juntan. En esta dinámica la fisicalidad es el elemento que mediatiza el vínculo afectivo, muchas veces establecido por las relaciones de parentesco. Así, es a través del contacto corporal que se materializa el sentido de adscripción al grupo y que a su vez se constituye en el medio principal de la sociabilidad.

Por otro lado es a partir de estas redes que se teje la continuidad con el mundo adulto ya que las relaciones entre jóvenes están ligadas también a las redes de parentesco y vecindad de familiares como padres/madres y tíos/as. Si bien existe la necesidad de una diferenciación generacional que se construye a partir de la incorporación de los bienes de consumo “propios de los jóvenes” como la música de moda, la ropa, y otros objetos simbólicos, se mantiene una continuidad con la cultura parental en tanto estas formas de ser joven reconstruyen valores y formas de usar el cuerpo ligadas tanto a la incorporación de un habitus étnico como a los condicionantes de la pertenencia socioeconómica.

Una idea final completa la discusión sobre la pertinencia de la categoría de comunidad emocional para describir la sociabilidad de los jóvenes negros. La definición de la negritud ligada a la “calentura” hace referencia también a una suerte de “estado emocional” propio de los/as negros/as, una especie de carácter o temperamento común. En tanto los/as BS reproducen esta auto-percepción refuerzan el sentido emocional de su propia constitución como grupo, así el vínculo afectivo que los cohesiona es parte de la caracterización de su pertenencia étnica, por lo que la cultura parental aporta esta significación sobre la cual se constituye el grupo.

Por tanto la emocionalidad como característica “posmoderna” propia de la sociabilidad juvenil pierde tal sentido en el caso de los/as jóvenes negros/as, ya que en este caso, tal característica no refleja una particularidad juvenil sino que es compartida por el grupo

más amplio. De esta manera, el sentido intergeneracional de esta característica lleva a reconocer la importancia de la filiación étnica en la construcción de la corporalidad de los/as jóvenes negros/as.

CAPÍTULO IV

“SER JOVEN NEGRO” ENTRE EL RACISMO, LA VIOLENCIA Y LA REIVINDICACIÓN DEL HEDONISMO.

“Lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee, como un saber que uno puede mantener delante de sí, sino algo que se es” P. Bourdieu (1991: 125)

4.1. La violencia en las formas de discriminación racial.

Analizar las formas de representar y usar el cuerpo de los jóvenes negros en relación con las condiciones materiales y simbólicas de exclusión que experimentan, implica retomar la vivencia del racismo. Varios estudios al respecto plantean que las formas de discriminación racial operan comúnmente a través de mecanismo sutiles que deniegan a los sujetos estigmatizados las mismas oportunidades que al resto de ciudadanos. (Ver: de la Torre, 2002) Sin embargo para los BS muchas de las experiencias directas de discriminación racial tienen como marco general fuertes connotaciones de violencia física, lo que muestra cómo la jerarquía generacional se constituye en un factor adicional de vulnerabilidad frente a racismo.

Si bien este marcado componente físico de la discriminación racial sugiere hasta cierto punto “victimizar” a los sujetos violentados quisiera plantear el análisis en otro sentido, esto es cómo aparecen los relatos de acoso policial en las narraciones de estos jóvenes. Durante las conversaciones se evidenciaba una de las diferencias más notorias entre yo y los jóvenes informantes, los relatos de acoso policial que en mí generaban indignación al evidenciar la ausencia de garantías mínimas de respeto a las personas, eran contados casi como hechos anecdóticos dentro de las múltiples situaciones de riesgo que habían vivido.

Esto lleva a pensar que la violencia en sí no es una experiencia extraña a estos jóvenes, al contrario es parte integrante de su cotidianidad. Incluso enmarca las construcciones

de masculinidad a través de las cuales los jóvenes negros buscan también afirmarse como “varones” como un eje fundamental de sus formas de reconocimiento.

En este sentido sus experiencias de discriminación racial, no son vistas como algo fuera de lo común por lo que generalmente son minimizadas y menos aún estas vivencias son significadas como manifestaciones del racismo estructural de la sociedad ecuatoriana. Incluso varias veces hubo cierta resistencia a conversar directamente sobre el tema más que un recelo, era una especie de extrañeza o indiferencia. En la mayoría de sus relatos se pone énfasis en la convivencia entre la población negra y mestiza como una característica del el barrio desde su formación, lo que implica que al menos las oportunidades de educación e incluso algunos tipos de empleo son similares para ambos grupos. Por tanto desde su visión, lo determinante para conseguir una vivienda, un trabajo, un préstamo, etc. son las redes sociales con las que se cuentan y por ende la racialización no es vista como un elemento que dificulte el acceso a estos bienes o servicios..

Si bien reconocen que existe “desconfianza” hacia los negros por el estereotipo del negro como ladrón, también afirman que si alguien es “fresco” (tranquilo), no es “dañado” como otros jóvenes que sí “dan motivo”, nadie les va a “hacer menos” en ninguna situación. Sin embargo, al hablar sobre las situaciones de riesgo como parte de las experiencias de vida que merecen ser contadas aparece el tema del acoso policial como una clara muestra de la discriminación racial que reproduce la policía en su trato con los jóvenes negros.

4.1.1 Las experiencias frente al acoso policial.

Quizás la ironía más grande de ser joven negro y vivir en el Comité del Pueblo es que a la entrada de este barrio luce vistosamente el edificio del DINAPEN (Dirección Nacional de Policía Especializada en Niños/as y Adolescentes) que en principio es la institución encargada de brindar seguridad a los menores de edad. Sin embargo los relatos de los jóvenes negros apuntan a que los personeros de esta institución reproducen el estereotipo que delincuentiza a los jóvenes negros y es el principal lugar donde muchos de ellos han sido detenidos y maltratados sin motivo. Para visualizar esto con mayor claridad valen los siguientes relatos:

Mauro:

“Especialmente en el Comité la policía a uno le tiene de ladrón, porque es negro, realmente si le ve a un negro adentro, en la invasión, “eres negro, te vas preso”. La invasión es la zona más peligrosa, y así nos cogen [gesticula una toma del brazo], nos tratan mal a nosotros, ellos dicen que son las personas así del orden, pero sin ningún motivo nos empiezan a tratar mal, rara vez se va a encontrar un policía honrado. A veces van a la discoteca unos de aquí, de la DINAPEN. La mayoría de los de DINAPEN ya nos conocen a nosotros que somos la famosa “ebullición”, como nosotros siempre hacemos la bulla. Nos preguntó si somos del Comité, nosotros dijimos que sí y nos pidieron la cédula. Querían llevarse a alguien preso, sólo para que el dueño de la discoteca les de plata. Sólo es por la plata. No por lo que tenían que ir a hacer.”

Paúl:

[Los policías] “Cuando tienen que actuar no actúan, son un caso estos de aquí. Cuando hacen batidas, yo sé que piden los papeles y todo, pero ya se les da y ahí mismo maltratan. A mí me cogieron una vez en batida, nos cogieron a toditos, yo era menor de edad, no tenía la cédula y estábamos toditos. Y adentro, por no saberse el número de cédula, les pegan. A mí me cogieron, me dieron contra la pared y a lo que regreso a ver se me cerraron los ojos por completo, cuando ya vi, ya estaba en el camión donde me estaban pegando, y me quedó una señal. Yo tengo una señal aquí (señala la frente), porque el que estaba a cargo del operativo me reconoció y por eso se ensañó más. Es que yo tuve un error, porque en la calle sabemos estar hechos los que peleamos. Ni sé cómo se asomó una piedrota así, una piedrísima. Como ya han estado viendo que estábamos una galladísima y estaban viendo lo que hacíamos y de nosotros nadie se dio cuenta que el camión ya estaba a la entrada no más, a una cuadrita. El camión ha estado ahí, escondidito. Yo seguía con la piedra y le hago así al man como si le fuera a dar y ahí oímos que comenzó a sonar “bum bum bum bum” por todos lados. El Ejército venía con todas las pistolas en mano. Ya estaba claro. Si nosotros hacíamos algo más, iban a matarnos. Vino un montoncísimo de esos policías como militares. Como yo estaba con la piedra, dije “voy a correr”. Yo que salgo dando algunos pasos, pasan “bum” me cogen y dicen “el que se mueva le pego un tiro”. Yo no sé, pero yo le solté a la piedra. Justo viene donde mí un policía altote, un altísimo. Me agarró y me dio contra una columna. Yo estaba chumadito, yo que me doy la vuelta ya estaba con los ojos cerrados. Me lanzaron bastantísimo gas. Cuando cerré los ojos ya me subieron al camión. Yo dije, me han de subir a una camioneta, porque a veces vienen los de la DINAPEN en camioneta, y sabe haber una manada. Yo dije me han de subir sólo a la camioneta, todo bien, cuando que no, me veo en el camión, porque ya me iba pasando poco a poco, me salían las lágrimas, me iban lanzando humo de tabaco, y ya iba viendo bien. En esa batida que te cuento, era ese mismo teniente el que me reconoció y me pegó una paliza.

Yo entre mi decía “son abusivos”. Yo sé que la policía cuida a los menores de edad, pero con nosotros no demuestran.

Estos relatos muestran claramente el acoso policial a los jóvenes negros, bajo la imagen de “posibles” delincuentes, que es la base para las detenciones sin motivo, el uso innecesario Y excesivo de la violencia, y la intimidación para someter a los “sospechosos”. Las batidas frecuentes en las discotecas del Comité del Pueblo y de Carapungo tienen generalmente fuertes dosis de agresión sea directamente a través de golpes o mediante la intimidación y la amenaza. Estos operativos se dan tanto en el horario nocturno de las discotecas y también en las matinés para menores de edad.

La dinámica de las discotecas es tener oleadas de popularidad y los dueños de estos lugares afirman que las batidas policiales “coinciden” siempre con la época en que una discoteca está en su máximo apogeo y rentabilidad económica. La explicación de los propietarios es que la policía aprovecha las batidas ya que bajo el pretexto de controlar la circulación de armas y/o drogas y la presencia menores de edad e indocumentados, su real propósito es recibir las coimas de los dueños para que no haya “problemas” con el local.

Esta investigación no pretende buscar la contraparte de estos relatos, es decir la versión de la policía sobre estos hechos, sino que se centra en el trabajo del investigador de escuchar relatos marcados por la espontaneidad y por la predisposición de los jóvenes de contar abiertamente sus experiencias con la policía. En general la policía es una institución que aparece constantemente en sus experiencias de represión, en donde la característica de su accionar es el abuso de la fuerza. Esta forma de ejercer autoridad es aceptada por los jóvenes en los momentos mismos en que los policías actúan, pues en los relatos no aparecen formas de desacato o reclamo a las acciones policiales. Sin embargo es claro que la policía constituye una institución carente de legitimidad, no tanto por el autoritarismo sino más bien por considerarla inoperante en las ocasiones en consideran se debería actuar como es el caso de las actividades delincuenciales de “La Invasión” como el narcotráfico y el desmantelamiento de carros que según los habitantes del barrio, se da a vista y paciencia de la misma policía.

Por otra parte la estrategia de “tumba puertas”, descrita anteriormente, y otras experiencias similares son significadas como formas de “verles las huevas”¹² a los policías y que son importantes por invertir la situación de poder desigual que caracteriza la intervención policial. Sin embargo la percepción que tienen estos jóvenes de la policía presenta también paradojas. Es interesante ver que la labor de la policía es su aspecto más “técnico”, es decir las formas de requisar a las personas, sus conocimientos para detectar “irregularidades”, los métodos para someter a los insurrectos, etc, es también parte del aprendizaje de estos jóvenes en su desempeño como guardias privados de seguridad. De esta forma en su espacio laboral los saberes policiales juegan un papel importante.

Por otro lado, para amigos cercanos al grupo, pertenecer a la policía se ha constituido una oportunidad de empleo si es que se logra el bachillerato que es el requisito principal. De esta forma “hacerse policía” es una buena opción laboral tanto para hombres como mujeres sobre todo por que se tiene cierta seguridad en un oficio de alto riesgo, como el acceso a servicios de salud, comisariato, jubilación, etc. Para los jóvenes que se desempeñan como guardias de seguridad privados, si bien los sueldos pueden ser similares y en algunos casos hasta mayores a los de un policía, corren iguales o mayores riesgos sin ningún tipo de aseguramiento. Los riesgos de este oficio son una de las principales experiencias de violencia que experimentan estos jóvenes y que valen la pena tratarlas con mayor profundidad.

4.1.2 Formas y aprendizajes de la violencia cotidiana.

4.1.2.1 Las destrezas en el oficio de guardia.

La facilidad para conseguir trabajo como guardia de seguridad condensa la racialización hacia los jóvenes negros ya que materializa el imaginario que les asigna cualidades “naturales” para ciertos trabajos, a partir de dos rasgos fundamentales: la corporalidad “idónea” de los negros para tareas físicas, y su “bravura” y predisposición a la violencia. Creo importante insistir que en la percepción de varios jóvenes, el acceder a este empleo no constituye un mayor conflicto sino que es visto como una oportunidad de trabajo

¹² Esta expresión significa “burlarse de”.

asequible por la creciente demanda de seguridad privada y porque cuentan con redes sociales para ello, es decir tíos, vecinos o amigos que han desempeñado o desempeñan este empleo y que pueden articular sus “contactos” para insertarlos. Este proceso de inserción implica desarrollar técnicas para el uso de la fuerza pero también valores y actitudes para los enfrentamientos, en definitiva una profesionalización informal en los saberes prácticos del oficio. Los siguientes relatos muestran las experiencias de violencia en este campo:

Mauro:

[peligrosidad del oficio de guardia] A ratos hay peligro a ratos no hay. Más claro, no es primera vez que yo tengo el peligro allá. Una vez igual, hubo una pelea que yo le saqué a un man que le apuñalaron en el hombro adentro de la disco, eso pasó un domingo que estábamos el Peli y yo, el Peli estaba en la puerta y comenzaron a gritar “eh, eh, eh” y le apuñalaron a un man. Yo no sabía quien fue porque yo estaba afuera, el Peli estaba por otro lado, y yo estaba afuera y voy y le saco al equivocado, al apuñalado yo le saco. Me dice “ayayay ayayay”, “cual ayayay, sale de aquí” le digo empujándole; después me dice “vea, vea” y me indica la puñalada en el hombro, y le digo “quien te hizo eso, ven indicame” y el man me va ha indicar, yo que voy a cogerle al otro man “pun”, me saca un cuchillo, yo dije “ya me dio”, pero como uno ya le sabe al tino, “pun, pun” le golpeé a ese man, y no soltaba el cuchillo, yo tenía un miedo así bastantísimo, yo si para eso antes era bien maricón, yo le decía “suelta el cuchillo, suelta el cuchillo” y el otro “no, que no”, y yo ya me quité y empezó ha hacer así [lanzar cuchilladas] a todo el mundo, y ya me quería picar directo. Yo dije este no va a salir y adentro de la discoteca no puedo lanzar gas, no podía hacer nada. Entonces le digo “espérate un ratito, ya te saco” y les dije a unos manes que hacen limpieza que hagan una bomba y que no le dejen salir, si el man se salía iba a dar a otro con el cuchillo, entonces yo fui a traer unos “palitos” que nos dan, y con ese palo ya salió, le di uno en la pierna y ya salió.

Vinicio:

[Cómo surgen las peleas en la discoteca] Lo primero es que comienzan ya a pelear, una gente está al lado de ellos y comienzan a mandarse indirectas, a veces con unas caras, y como uno ya se les conoce, ni cuenta se saben dar de que nosotros ya estamos vigilándoles, como nosotros la mayoría nos escondemos detrás de los parlantes, sabemos estar ahí o si no nos subimos encima de los parlantes para ver, como es oscuro eso no se sabe ver muy bien, y así les sabemos ver, uno de nosotros se va al un grupo y el otro al otro y se les dice “estesen quietos” y dicen “vea, ellos están comenzando” y les respondo “como uno no sabe cual mismo comienza por eso les decimos a los dos”, y ya se van los manes y es como si me fuera a pasar algo mismo, cosa que me quedo en la mitad y “pum” los dos grupos se comienzan a dar, conmigo ya no es primera vez que me

pasa todo a mí [risas], se comienzan a dar y yo no sabía qué hacer, a mí también me tocó seguirles dando porque gas no podía lanzar adentro y antes llegó mi primo (Mauro), llegó el Peli, y un man que se llama Alfredo, un amigo del grupo de nosotros, llegó el Rolando, algunos llegaron a ayudarme porque era una pelea bestia. Les sacábamos para fuera y otra vez se regresaban a seguir dándose, fue una peleísima, que ya ahí fueron a sacar los palos que tenemos, y los manes cuando les ven a esos palos se abren. No había como sacarles a todos porque eran bastantes, entonces lo que hicimos fue sacarles a los dos con los que era el problema, los que se dieron bien y esos fueron los que yo les cogí, yo les cojo brevesito la cabeza porque es la forma más rápida de cogerles, igual así mismo se pelean justo en mi lado cosa que me dicen los panas “vos estás de mala suerte”. Igual así se pelearon unos dos, igual el man le pateó al otro y me llega un pataso a mí, y el otro me llega un puñete a mí, me llegan a mí, yo les cogí a los dos brevesito de la cabeza y les fui sacando, el Mauro llegó cuando yo les tenía ya controladitos, mi primo ya ha visto y viene breve a ayudarme cuando yo ya les cogí.

Mauro:

[Sobre el aprendizaje de las técnicas de pelea] Yo antes era una persona bien miedosa para todo, me acuerdo que hace dos años me peleé en la “cancha de la ocho”, y me pegó un blanquito, no me pegó sino que esos manes son hecho roscas, son como piedras, usted les golpea, les golpea, y no caen, o sea no les duele, yo peleaba, peleaba, peleaba, y el man no caía, entonces él me ganó por la resistencia, porque yo ya no sabía como darle. Así fui aprendiendo, y ya sabiendo un poco más me fui a la discoteca; más claro me fui solo como de prueba, la primera vez yo era con un miedo (risas), yo me acercaba con un miedo, yo ya sabía con quien me iba a meter, entonces yo me acercaba así con un miedo, yo trabajaba antes con mi hermano mayor, me decía “anda tranquilo, mientras vos vayas tranquilo no te va a pasar nada”, y así, a veces yo me acercaba donde ellos y mi hermano tenía que estar atrás, porque ahí entré a trabajar a los 17 años y era menor de edad, yo tenía un miedo de qué me podían hacer y así poco a poco. Mi tío me enseñó a golpear (gesticula los golpes), había un man que era karateca, el man también me fue enseñando, como él actuaba yo veía todo lo que hacía, y así el miedo se me fue yendo, hasta que el siguiente fin de semana, el miedo yo ya tenía más bajo, pero igual, así para pelar solito no es tan fácil, si no está alguno de mis primos yo no peleo, pero así el miedo se me fue yendo poco a poco, y ahorita ya no tengo miedo.

Otro relato bastante ilustrativo del aprendizaje de los oficios de seguridad es la instrucción de uno de ellos como guardaespaldas.

Peli:

“Cuando me cogieron para guardaespaldas me enseñaron a manejar armas y todo eso, me enseñaron lo que es una “glow” se arma así (graficación

con las manos) de dispara así todo eso, eso me sirvió bastante, aprendí a disparar y todo. Me enseñaron también cómo proteger a alguien, cómo poner el cuerpo, esas cosas. Eso me ayudó, porque con instrucción me llevaron a trabajar en otros lados, el dueño me probó y trabajé en el Ferrisariato de La Prensa, de ahí trabajé en un Banco del Pichincha yo solito de guardia, ahí yo era el único guardia, andaba con un miedo, después volví de nuevo al Quicentro y ahí cuando estaba allí asaltaron la sucursal de la joyería que queda en La Marín, por eso me llevaron para allá, ahí si tuve miedo (risas), es que la Marín es la Marín, y ahí si me dieron arma cosa que andaba cargando el arma, les enseñé a los muchachos, todo el tiempo andaba con el arma.

4.1.2.2. La violencia en las rivalidades entre jóvenes.

La adecuación física para el oficio de guardia puede entender como una racionalización de experticias previas que han sido aprendidas desde la infancia en los enfrentamientos entre compañeros, amigos o enemigos que son bastante comunes. Muchos de estos combates no tienen una finalidad pragmática, es decir un justificativo racional para el uso de la fuerza, por el contrario muchas veces lo que está en disputa es el honor de aceptar un reto, demarcar límites a las ofensas o burlas verbales, o simplemente se reproducen como forma legítima de resolver las rivalidades entre los jóvenes del barrio. Esta socialización de la violencia hace que el cuerpo se vuelva depositario de saberes prácticos como la resistencia al dolor físico y al cansancio, o las formas de golpear o esquivar golpes, saber “cuadrarse” para una pelea, “correr picado” para escapar de alguna situación, etc.

Por ejemplo frecuentemente entre los jóvenes las ofensas verbales que desencadenan una bronca son provocaciones que intencionadamente buscan ese resultado como forma de desafiar y probar la hombría propia y de los otros. De varias conversaciones informales se desprende que los desafíos a la hombría son uno de los principales motivos de enfrentamientos entre jóvenes, y se enmarcan dentro de las formas de “ser respetado”, pues si alguien no acepta la provocación deja de ser respetado y es alguien a quien “siempre se le va a ver las huevas”. Las siguientes palabras relatan esta forma de probar la hombría:

Mauro:

(En una bronca) El grupo que gana es el respetado, el que pierde no es el respetado pero el que pierde es el que más sigue buscando hasta verle al

otro abajo. Póngase los Bayardos, peleábamos con ellos, y nos buscaban por todas partes hasta encontrarnos y golpearnos para ver quien mismo ganaba, y sabían decir “tiene que morir uno de ustedes para nosotros estar en la gloria”. Nosotros sabíamos estar entre dos a tres y ellos venían en manada de diez, veinte o treinta, con unos palos y los cuchillos y nosotros éramos a correr porque si nos quedábamos ahí, ahí si nos mataban porque es el cumplimiento de ellos, o sea más claro, ahí ya es una bronca directa, es una bronca que hasta que los manes ya no quieran no se termina.

Sin embargo es interesante ver que en los BS debido a su experiencia actual de valerse por sí mismos implica una posición intermedia entre juventud y adultez en la que las peleas “así no más” dejan de tener sentido, justamente por que implican un riesgo adicional al oficio de guardia que de por sí es peligroso y que en su proceso de adultez es visto ahora como innecesario. El siguiente fragmento ejemplifica bien esta nueva posición ante la violencia:

Paúl:

“Andar peleando así no más, es algo cuando uno es más joven. Es que la vida ya da giros, ya mucho problema también, puede pasarnos algo a alguno de nosotros, a veces cuando [otros grupos] nos mandan indirectas nosotros ya no peleamos, los más jovencitos nos quedan viendo y nos dicen “valen verga”, nosotros ya no les hacemos caso. Los que trabajamos en la discoteca peleamos, pero es por el trabajo que nos toca estar peleando”

4.1.2.3. La violencia legítima de la autoridad

Otra forma de socialización de la violencia es la aceptación del castigo físico como forma de autoridad legítima atribuida a quienes ocupen diversos lugares jerárquicos como pueden ser los padres y/o las madres frente a los hijos cuando se “portan mal”, los profesores ante los alumnos “malcriados”, la policía cuando persigue a un delincuente, o incluso el barrio cuando se lincha a un ladrón¹³.

De esta forma la violencia también es vista como un privilegio de quien ocupa roles de autoridad y que si bien requiere de la expropiación simbólica del derecho de los subalternos a ejercer la fuerza, tiene la característica de avalar la violencia como forma

¹³ En muchos locales comerciales del barrio se advierte a los posibles ladrones que serán linchados en caso de perpetrar un delito, y también circulan anécdotas de castigos similares a delincuentes ocurridos en el pasado.

aceptable de interacción social. Un ejemplo anecdótico para evidenciar este proceso de “naturalización” de la violencia lo constituye el origen del apodo de “Peli” de uno de los BS. Entre bromas y risas Peli explicaba en conversaciones informales que su apodo es una abreviación de “peligroso”, y que esta asociación no se debe tanto a que él tenga un carácter agresivo sino que más bien es una especie de traspaso del apodo de su madre, “la peligrosa” considerada una mujer “brava”, “peleona” y capaz de pegarse con cualquiera (“así sea hombre”). Es difícil intentar una imagen multifacética de esta mujer pues su reputación es bastante mitificada por las golpizas a sus hijos/as y por sus peleas a golpes con varias personas dentro del barrio. Lo que me interesa rescatar de esta anécdota es la socialización de la violencia como “herencia” más allá del sobrenombre sino en el sentido literal de traspaso de un derecho, la potestad de imponerse por la fuerza en determinada situación.

Esta anécdota también permite reconstruir la legitimidad de la violencia como forma de castigo impartida por la figura de autoridad familiar que no se agota en padre o madre, si no que puede extenderse a tíos/as, hermanos/as mayores, etc. El siguiente relato es representativo de las experiencias de varios/as jóvenes negros/as con relación a la violencia física ejercida por familiares, en estos los relatos similares a este que pude escuchar la “bravura” es una cualidad de la persona que ejerce autoridad y es la que legitima el uso del castigo físico.

Mauro:

A los trece años mi mami me metió una paliza que yo para que no me siga dando me metí debajo de la cama. Fue porque llegué de noche y ya tenía trece años, nos pegó a mi hermano y a mí, pero a él solo le pegó un poco y a mí me dio más porque yo me metí debajo de la cama y a ninguna mamá le gusta que se le corran, y yo me metí debajo de la cama y debajo de la cama cómo me daba con la escoba, pero ahí no podía darme muy bien y con la escoba era que me picaba, y yo “ay” gritaba (risas)

Por otra parte, esta investigación no buscaba indagar sistemáticamente sobre la experiencia escolar de los/as jóvenes negros/as, básicamente por la deserción escolar que caracteriza a estos jóvenes; por ende no cuento con testimonios que puedan dar cuenta de la violencia ejercida por los/as profesores/as y menos aún podrían enunciarse formas de violencia institucionalizada en el sistema educativo. Los pocos relatos recabados sobre la vida escolar, en el tema de violencia enfatizan las broncas entre

compañeros como hechos característicos de la experiencia en las instituciones educativas. Lo dejo como un punto a indagarse en investigaciones posteriores. Sin embargo, el hecho de que las broncas sean parte integrante de la vida escolar y que sean narradas como episodios memorables del paso por las instancias educativas revela que educación y violencia no estén del todo separadas, lo que en suma contribuye a la socialización de la violencia.

4.1.2.4 Códigos reguladores de la violencia naturalizada.

Sistematizando los ítems anteriores es claro que la violencia es parte de la cotidianidad de los BS desde la niñez, en tanto las experiencias sobre todo de violencia física se inscriben en espacios cotidianos que abarcan desde la familia hasta los bares y discotecas. En este contexto si bien las situaciones de riesgo a las que estos jóvenes están expuestos si bien se acrecientan por la vida “más en la calle” que llevan ahora, en ningún sentido son extrañas y por el contrario son ocasiones en las que se ponen en práctica y se refuerzan los saberes para manejarse dentro de diversas situaciones violentas. Así el peligro latente de sufrir lesiones graves en algún hecho violento es percibido como algo a lo que hay que “tener cuidado” pero en todo caso es “normal” en la vida de los jóvenes del barrio en general.

Estos relatos permiten adentrarse en los valores que atraviesan la corporalidad de estos jóvenes, valores que en gran medida son contruidos y alimentados por las experiencias de violencia. A partir de la información que arrojan estos testimonios más la observación de campo se pueden establecer algunos principios reguladores a través de los cuales estos jóvenes legitiman o rechazan distintas formas de violencia. Un criterio básico para considerar aceptables ciertos hechos violentos es la “proporcionalidad”. Por ejemplo un enfrentamiento entre fuerzas parejas que puede ser entre hombres de condiciones físicas similares, bandos del mismo número de personas o la utilización de las mismas armas, es reconocido como un hecho equitativo y por ende admisible. Otra forma en que se evidencia esta noción es en la legitimidad de tomar una represalia para equiparar los agravios. En este plano es reconocido a una persona el derecho a actuar con violencia como desquite a una ofensa o a una agresión física.

Otro criterio para discernir los hechos violentos como aceptables es el respeto al límite de la violencia. Este límite generalmente tiene dos variantes: en unos casos la retirada del oponente constituye el fin del altercado en otros casos el límite está dado por el daño ocasionado al adversario. De esta forma matar a alguien u ocasionarle heridas de gravedad son considerados formas de violencia totalmente rechazadas y como se verá enseguida, asociadas a la inmoralidad de los delincuentes. Estas consideraciones éticas sobre los hechos violentos permiten delinear una especie de “violencia ideal” que no solo llega a ser tolerable sino que es deseable ya que permite la defensa del honor, la compensación por agresiones recibidas, y las disputas por el reconocimiento y el prestigio social. La violencia en general genera estatus y a la vez brinda la oportunidad de demostrar mediante el cuerpo valores significativos como la hombría, el valor, la astucia, etc. Por esto los jóvenes negros encuentran en ella la posibilidad de materializar lo que Bourdieu llamaría sus “asuntos en juego”

A partir de estos principios morales los jóvenes con los que he trabajado autorregulan sus propias situaciones de enfrentamiento y desaprueban las formas “desiguales” de violencia frecuentes en el barrio como son el acoso policial, los asesinatos por robo, o las peleas entre pandillas en las que se busca eliminar al adversario.¹⁴ En estos casos según los informantes se irrespetan las nociones de proporcionalidad y finalización de un acto violento generando así resultados censurables como daños físicos severos e incluso la muerte.

Sin embargo en algunas ocasiones el salir triunfador en situaciones de violencia desproporcional es significado con un fuerte sentido de heroísmo, ya que demuestra las destrezas y la experiencia del combatiente. Los relatos de “broncas” con grupos que “irrespetan” estos códigos reguladores, como los “monos” (costeños) y los “colombianos”, (que son vistos como personas que no tienen recelo en matar a sangre fría), son los testimonios más relevantes que estos jóvenes construyen para contar su vida. Si hay hechos que la memoria registra con infinidad de detalles son las peleas

¹⁴ Las pandillas más importantes que se ubican a los alrededores el Comité del Pueblo son principalmente los “Bayardos” y los “Vatos Locos”. De los relatos de estos jóvenes se puede inferir que el Comité del Pueblo no es una zona fuerte de pandillas por la presencia de la DINAPEN, pero es importante señalar que en el sector de “la invasión” operan grupos mafiosos de mucho más alcance delictual dedicados al tráfico de drogas, armas y al desmantelamiento de vehículos robados.

callejeras, en donde el acto mismo de contar lo sucedido se vuelve un espectáculo por la teatralización de los hechos.

Pese a todo este marco normativo en el uso de la violencia, existen casos excepcionales en los que estas regulaciones pueden diluirse legítimamente, como ocurre en los linchamientos a delincuentes o las “palizas” dadas por los padres o madres a los hijos por “desobedientes”. En estos casos la violencia desproporcional se justifica en tanto queda a criterio de la autoridad que ejerce la violencia tomar la represalia que considere necesaria. En otros casos, delitos como el asesinato o la violación, según las conversaciones con jóvenes hombres y mujeres, ameritan la muerte del infractor a través del linchamiento o el derecho a la venganza del/la afectado/a. Como ejemplo vale mencionar una conversación informal a propósito de un caso de violación a una adolescente en la comunidad de Carpuela, un grupo de chicas detallaban formas de castigo físico como el despellejamiento o la incineración, que consideraban “justas” y “merecidas” para castigar con la muerte a un violador.

Los actos delincuenciales y las peleas callejeras también aportan elementos para la construcción de imaginarios sobre la violentación del cuerpo. Si bien la prensa amarillista aporta la reconstrucción pornográfica, en el sentido trabajado por Bourgois (2003; 12), de hechos de violencia ocurridos sea en el barrio o en zonas cercanas como La Bota, La Quintana, o Carapungo, la circulación de estas historias de boca en boca, bajo el formato “lo que le pasó a” determinada persona, no solo que socializa la violencia al recrearla en el discurso y las conversaciones cotidianas, sino que reproduce la naturalización de la flagelación del cuerpo como posibilidad real independientemente de la valoración como justa o injusta que se le de al hecho.

Después de todo lo expuesto anteriormente es posible sostener que el cuerpo de los jóvenes negros expresa material y simbólicamente la violencia social. Siguiendo los trabajos de autores como Bourgois (2003), y Wacquant (2001) es necesario entender la violencia cotidiana en su relación con la violencia estructural causada por los modelos económicos cada vez más globalizados. En este sentido la marginalidad y la exclusión son resultado de las dinámicas macrosociales que a su vez interactúan con las jerarquías raciales, generacionales y de género. En este contexto las condiciones de juventud,

racialización y pobreza que caracterizan a estos jóvenes interactúan recíprocamente lo que trae como consecuencia su alta vulnerabilidad a las diversas formas de violencia.

Así las marcas de heridas en peleas entre grupos de jóvenes demuestran las experiencias de violencia horizontal articuladas a la necesidad de mantener el honor masculino y en muchos casos como mecanismo para resolver los conflictos entre jóvenes. Esta necesidad vehemente por “ser respetado” responde justamente a las formas de negación sistemática de las oportunidades de movilidad social lo que se traduce en los BS paradigmáticamente en el oficio de guardia de seguridad, un trabajo que requiere arriesgar la vida para resguardar los bienes de los otros.

Igualmente las lesiones producto del maltrato policial son resultado de la violencia asimétrica y de la materialización de la racialización y la jerarquía generacional. Los procesos de securitización de las ciudades contemporáneas generalizan el temor y la desconfianza entre ciudadanos lo que justifica la intervención policial “por si acaso” cuando se ve a “alguien sospechoso”. Paradójicamente este proceso termina repercutiendo en la inseguridad de los jóvenes negros en general pues en ellos confluyen tanto la estigmatización racial como generacional lo que se evidencia en el persistente acoso policial del que son objeto.

4.2 La “despolitización” de las experiencias de violencia.

Una de las inquietudes directrices durante el trabajo de campo realizado era indagar en las formas explícitas y no explícitas en que las prácticas de los jóvenes negros, pueden cuestionar la posición subalterna que ocupan en el espacio social. En este sentido me parece importante poner atención en el hecho de que en el discurso oficial y extraoficial de estos jóvenes no se mencionen temas como la inseguridad y los riesgos que acarrea la condición étnica por el racismo estructural imperante, ni su posición socioeconómica marcada por las limitaciones en el acceso a fuentes de trabajo y movilidad social. Justamente uno de los propósitos de grabar un “demo” con sus canciones, era la posibilidad de registrar los discursos, las cosas importantes por decir que tenían estos jóvenes acerca de sus experiencias de vida y que merecían ser perennizadas en un disco. En ese sentido mi expectativa giraba en relación al primer contacto con los jóvenes que eran los debates de hip-hop y “break dance”. Es decir, que por el tipo de experiencias de

estos jóvenes y por la popularización del hip-hop y el rap con su consiguiente discurso crítico sobre el racismo, la pobreza, la violencia, etc, me parecía lógico que estas temáticas aparecieran en las canciones del grupo.

Sin embargo al momento de grabar, todas las canciones escogidas y ensayadas con tal fin se adscribían más al reggaetón y por tanto tenían como temática central la erotización del baile y la relación de pareja basadas en la sensualidad. Me sorprendió que para estos jóvenes los temas “conflictivos” de sus vidas no formaban parte de las cosas importantes por decir.

Si bien el crecimiento de la movida rapera hace que en el Comité del Pueblo la adscripción al hip-hop aparezca como el fenómeno juvenil más visible, pues los “hoperos” suelen ocupar las esquinas, las calles, los parques, etc realizando pequeños debates de “liriqueo” y break dance. Sin embargo gran cantidad de jóvenes negros se reconocen más en la mezcla de gustos musicales de los BS. De lo que se logró explorar en esta investigación para los/as jóvenes negros/as, temas como el racismo, la falta de oportunidades, y la desigualdad social son temas que no están presentes como una de sus preocupaciones prioritarias y hasta cierto punto son experiencias minimizadas en sus vidas. A pesar de esto, como se mencionó anteriormente no es gratuita la inversión de recursos que hacen estos jóvenes en las disputas por el respeto, el prestigio, y el estatus.

Volviendo al tema del demo, en el caso de los BS, el criterio implícito para la selección y construcción de letras de las canciones que se iban a grabar, fue confirmar su aceptación y reconocimiento en el barrio como el grupo alegre que “hace bailar a la gente” antes que como grupo abanderado de la crítica social, que pone en canciones las vicisitudes de la vida en las calles, como intentan presentarse otros grupos de jóvenes. Este lugar simbólico entre los jóvenes del barrio se corresponde a la “actitud de vida” que los BS asumen como su característica distintiva, que es la de “pasar siempre jodiendo”, destacarse por su alegría, por armar el relajo y la bulla.

El reggaetón conlleva varias similitudes con géneros como el rap y el hip-hop, a tal punto que cada vez se hace más difícil definir la frontera que los distingue. Sin embargo para los “raperos” el punto de disputa básico es que reggaetón “banaliza” los valores de

su estilo, sobre todo lo que para ellos es la legítima razón de ser del “liriqueo”, en tanto el “hacer letras” solamente tiene sentido cuando busca “decir la verdad”, y la “verdad” de la calle es justamente la violencia, el consumo de drogas, las pandillas, el acoso policial, etc. En su comprensión del mundo, tomar el micrófono implica un acto de poder, tener la potestad de que la gente escuche sus verdades, y en este sentido es fuertemente criticado el discurso del reggaetón que habla del ritmo, la sexualidad, la diversión, etc.

En oposición a esta lectura del estilo, como se mencionó al inicio, la actitud de los BS consiste en mimetizarse en la sensibilidad de varios géneros musicales, pero con la constante de preferir música con “buen ritmo” como la salsa, el vallenato, la bomba, etc, y marcan su diferencia con la “música chichera”, calificativo que agrupa a varios géneros de música de vertiente más andina como boleros, valeses, pasillos, de estilo rocolero que es identificado con los “longuitos”. Por tanto la opción de los BS de cantar reggaetón antes que rap o hip-hop revela esta estrategia de identidad, en tanto representa la forma de ser “caliente” asumida como característica distintiva de los/as negros/as a diferencia de los “apagado” de otros estilos asociados a los/as mestizos/as.

¿Cómo se relacionan las condiciones materiales de vida de los jóvenes negros, sobre todo sus experiencias de violencia con la construcción de etnicidad que remarca el estereotipo de la “sangre caliente” asumida como “propia” de la negritud?

Un caso interesante de la aparente evasión de los conflictos socio-raciales a través de la apología de estilos musicales que anteponen el disfrute y la diversión a la denuncia de la marginalidad es descrito en el contexto brasileño por Yúdice (2002; 164), con respecto a jóvenes en su mayoría negros y mulatos identificados con el estilo funk llamados los “funkeiros”. Según este autor “la música y el baile funk han sido una manera de abordar el racismo y la exclusión social y a la vez de disfrutar”. Esto significa que a través de este estilo los jóvenes negros reivindican lo placentero como lo central en la vida, desde un consumo que cuestiona el imaginario de que en el Brasil, las diferencias étnicas, socioeconómicas y generacionales se diluyen en una cultura popular única representada por el samba. En este sentido, el carácter político de los funkeiros no está en función de un contenido discursivo que aborde directamente el tema de la discriminación racial y la marginalidad sino en su distanciamiento frente al “consenso” cultural propio de la

ideología del Brasil como un país caracterizado por una “democracia racial” entre blancos y negros.

De esta forma la imagen del “Brasil cordial” en torno al manejo político del carnaval y el mestizaje sin tensiones expresado en la idea de democracia racial se contraponen a la estigmatización de los funkeiros como ejemplificación de “criminales, haraganes y parásitos” fruto de varios actos en que estos jóvenes violentan material y simbólicamente lugares emblemáticos como las playas de Sao Paulo y Río de Janeiro. La construcción de estos jóvenes como “peligrosos”, principalmente a través de los medios de comunicación, ha influido en la opinión pública a tal punto de una creciente legitimación de la ciudadanía de la “limpieza social” que estos jóvenes ameritarían. (Ibíd., 160)

En términos culturales los funkeiros gustan de música extranjera, recreada constantemente a partir de las mezclas gracias a la tecnología y las habilidades de los Dj's, y son protagonistas de bailes gigantescos y “orgiásticos” de multitudes de jóvenes (2000 personas generalmente) en discotecas llamadas “galeras”¹⁵. Para Yúdice las prácticas de diversión de los funkeiros expresan un fuerte sentido político en tanto buscan una ocupación del espacio que les es negado, en el que interrumpen para expresar su gusto, su estilo y una forma de placer “no impregnada de la identidad nacional” (Ibíd.; 164)

Algunos puntos de la reflexión de Yúdice sobre el caso de los funkeiros pueden extrapolarse para pensar la relación entre la exclusión social generalizada sobre los BS y su fervor por los estilos musicales que evocan el placer y el hedonismo. Una de las ideas centrales del argumento de este autor es que “las prácticas funkeiras ofrecen un nuevo perfil cognitivo, donde la cultura y la tecnología transnacionales se usan para sus propios fines que son claramente no políticos” (Ibíd.; 163) Este argumento enfatiza la agencia que expresan los jóvenes (sobre todo en condiciones de subalternidad) a través del consumo cultural, en donde los bienes son apropiados y recontextualizados de acuerdo a diversos intereses. En el caso de los BS, los imaginarios sobre lo “afrolatino”

¹⁵ Es importante el análisis que presenta este autor sobre el uso del término “galera” para designar a estos lugares en tanto hace referencia al hacinamiento de los esclavos negros traídos en las galeras de los barcos, que el contexto del funk, representa la multitud adscrita a este estilo.

de las industrias musicales sirven para construir su sentido de pertenencia étnico a partir de la exaltación de la negritud que éstas promueven, lo que en el contexto abiertamente discriminatorio como el de Quito, es una forma de disputar los sentidos hegemónicos estigmatizantes que estereotipan a los negros como delincuentes.

Pero visto con mayor profundidad, la reflexión de Yúdice apunta a pensar que la música y el baile son en sí mismas formas de comprensión del mundo a través de las cuales muchos jóvenes reconocen indirectamente la estrechez de oportunidades que deben o deberán enfrentar, y que al mismo tiempo son espacios de intensa sociabilidad y vitalidad pues en ellos construyen gran parte de sus relaciones interpersonales significativas como los vínculos afectivos y los grupos de pares. Pensado desde la sociología estos espacios evidencian la posición ambivalente del actor ante las estructuras sociales: en ellos los jóvenes expresan sus formas de rebeldía ante la marginación social y a su vez muestran la complicidad con la reproducción de las condiciones que les oprimen.

La idea de Yúdice que la música y las prácticas ligadas a ella como el baile o la moda constituyen para los jóvenes un “perfil cognitivo” que “es más una cuestión práctica que epistemológica” (Ibíd.; 163), es útil para entender la forma en que estos jóvenes interpretan sus condiciones de vida y las significan a través del cuerpo. Lo que es necesario reconocer es que esta “episteme práctica” está fuera de la lógica del actor colectivo racional, con un discurso argumentado que plantea programáticamente sus demandas de reconocimiento y por ende es susceptible de ser escuchado por las instituciones democráticas. Por el contrario los BS se muestran bastante indiferentes a los discursos del movimiento afroecuatoriano y sobre todo a la organización formal que una demanda reivindicativa requiere.

En este sentido la demarcación de su preferencia musical por los ritmos bailables de tendencia tropical, por ejemplo, sirve para marcar las diferencias entre jóvenes sobre todo con “los longuitos”, representados por consumos culturales como la música chichera. Una de las discotecas en la que ellos trabajan como guardias es parte importante del circuito de conciertos de los cantantes de tecnocumbia, por lo que conocen de cerca a los jóvenes que asisten, y generalmente ridiculizan su forma de vestir, de hablar, de bailar, etc. En este marco su reconocimiento étnico se construye a

partir del consumo de la música de tinte caribeño y se demarca la valoración positiva de la negritud a partir del capital corporal. De esta forma, la performatividad somática encierra toda una economía política del cuerpo al acentuar el hedonismo como el principio que condensa su especificidad cultural. Esta forma de identificación étnica permite a estos jóvenes disputar la racialización utilizando paradójicamente el esquema racial dominante para significar a los no negros, en este caso los mestizos desvalorizados bajo el calificativo de longo. Incluso bajo este esquema caben varios grupos de hip-hop de mestizos que son definidos como los “pata sucias” que justamente son los que en uno de los testimonios de Paola son significados como los que le “dañan a la moda” al tratar de “hacerse los raperos”.

La mayor contradicción de esta forma de reconocimiento étnico es que no apunta a desestabilizar el principio de clasificación racial a partir del cual se construye la jerarquía étnica, y más bien refuerza su propia racialización aunque en un sentido afirmativo. Esto en definitiva demuestra la imposibilidad de dejar a un lado completamente las construcciones hegemónicas sobre la negritud. Sin embargo quisiera resaltar que el nuevo orgullo étnico que construyen estos jóvenes con distintos materiales, como los productos de las industrias culturales y los repertorios culturales intergeneracionales, es determinante para su renuencia a la victimización que implicaría asumirse abiertamente sujetos de la discriminación racial.

Esto es importante para entender el “desinterés” por los temas conflictivos que atraviesan su experiencia cotidiana y la indiferencia ante los discursos de las organizaciones de afroecuatorianos. El privilegiar el disfrute y “la joda” como estilo de vida sintetiza tanto una forma de enfrentar la falta de oportunidades producto de la exclusión sistemática hacia los negros, como de rechazar la forma de plantear las reivindicaciones étnicas que apelan a describir una población desposeída, maltratada, invisibilizada, etc. por asumirla en cierto modo vergonzante o en todo caso menoscabada, en oposición a la altivez y el orgullo de identificarse como negros.

CONCLUSIONES

REFLEXIONES PARA UNA POLÍTICA DE IDENTIDAD JUVENIL AFRO.

A manera de conclusión de esta investigación quisiera aprovechar la síntesis de los argumentos expuestos para presentar algunas reflexiones acerca de las posibilidades de políticas de juventud que puedan significar no solamente el reconocimiento de la especificidad cultural de los/as jóvenes negros sino también incidir en la inserción en el mercado laboral en mejores condiciones.

A) Un primer punto que es necesario considerar es que para los/as jóvenes negros las industrias culturales proveen referentes de identificación ligados a la condición étnica, sobre todo a partir de las representaciones mediáticas de lo “afrolatino” que construyen las industrias culturales. Estos/as jóvenes encuentran en las celebridades de la música internacional una revalorización de la negritud a partir de la apología de la latinidad caracterizada por la sensualidad, la música tropical en distintas variantes y un *ethos* de vida ligado al presente inmediato antes que la proyección del futuro. La imagen de las celebridades representa para estos jóvenes una forma idea de movilidad social, es decir que dichos personajes se convierten en referentes del “éxito social” en tanto la iconografía que envuelva a estos/as personajes representa los objetos emblemáticos de la sociedad de consumo. A más de esto esta idea de latinidad, a través de géneros como el hip-hop o el reggaetón adquiere un sentido reivindicativo en tanto es asociada al “poder latino” que irrumpe y adquiere protagonismo en un espacio discriminador como Estados Unidos.

Estos mensajes proveen a los/as jóvenes negros de materiales simbólicos para construir sus propias formas de reconocimiento étnico-generacional, caracterizadas por una apropiación de los estereotipos tanto masculinos como femeninos de lo afrolatino, en donde la corporalidad condensa la encarnación de estas imágenes. El cuerpo pasa a ser el lugar material y simbólico a través de los cuales se construyen las formas de afirmación de los jóvenes. Para ellos/as lo valioso de la negritud radica principalmente en la corporalidad, en este sentido los usos y representaciones que los/as jóvenes hacen de su cuerpo, están guiados por la búsqueda de reconocimiento y prestigio social que se juega no únicamente en las cualidades per se del capital sexual, sino incluye distintos

saberes corporeizados que van desde las destrezas en el baile hasta técnicas de pelea, en el caso de los varones.

En este sentido una política de identidad juvenil afro debe considerar el sentido activo del consumo cultural, es decir reconocer la forma en las representaciones que los jóvenes hacen de su condición étnica está muy ligada a los productos mediáticos que no necesariamente son alienantes. Si bien las imágenes mediáticas reproducen el estereotipo racial en tanto “naturalizan” estas cualidades, para los/as jóvenes representan la valoración que se da a las cosas que “hacen los negros” (sobre todo la música y el baile) en otros contextos, lo que en el Ecuador resulta mucho más difícil por el carácter endeble de las industrias culturales locales.

A partir de la experiencia de haber grabado el demo y el documental, más la bibliografía acerca de otras experiencias “ciudadanía cultural” de jóvenes negros a partir del apoyo a las actividades creativas que realizan (Ver: Wade, s/f; Yúdice, 2002) me parece que reconocer el impulso creativo de los jóvenes podría significar abrir espacios para la socialización de los problemas de racismo, y por tanto podría servir para redireccionar los mensajes de las industrias culturales e incluso cuestionarlos. Pero solo es posible en tanto se comprenda la importancia que tienen estos consumos culturales para los jóvenes.

B) Del trabajo de campo realizado es claro que la filiación al grupo parental es uno de los anclajes culturales más importantes para estos jóvenes. La comunidad emocional juvenil se alimenta de la afectividad de los lazos de parentesco que generalmente existen entre los integrantes de un grupo. En este sentido su forma de ser jóvenes, adquiere formas similares a las características neotribales de las culturas juveniles, como la emocionalidad, la fisicalidad, en menor grado la territorialidad. Sin embargo estas características se alimentan profundamente de la pertenencia étnica y los vínculos parentales que ésta crea. Lo importante de esta característica es que provee a los/as jóvenes de un vínculo que trasciende la contingencia del encuentro como sucede con las tribus urbanas. De esta forma, si bien no existe un discurso reivindicativo que le de un sentido teleológico a la identificación étnica, las redes sociales que vinculan a estos jóvenes los hacen menos atomizados que otras dinámicas juveniles, y por ende éstos

vínculos pueden convertirse en una especie de “capital social” a partir del cual viabilizar cualquier iniciativa que sea aceptada y reconocida como valiosa por los/as jóvenes.

De esta forma, el sentido de pertenencia étnico de estos jóvenes no se explicita a través de un discurso que revalorice el origen común de los afrodescendientes, sino que se reconoce en el “carácter” de la negritud, entendido como cualidades ligadas al ímpetu y la frontalidad, que se materializa sobre todo en la forma de usar el cuerpo. En este sentido su reconocimiento étnico pasa por prácticas como el bullicio, el desorden, los empujones, etc. Elementos que constituyen la forma de “joder vida” de los/as negras. Esta forma de reconocimiento identitario abre la discusión sobre la “conciencia étnica” de la juventud negra. La indiferencia de los BS al discurso del rescate cultural de las organizaciones afro no puede interpretarse como una falta de conciencia étnica, sino que las formas que adquiere este discurso reivindicativo no sintoniza con la forma en ellos/as viven la negritud. De los relatos obtenidos es claro un sentimiento de orgullo de la negritud, ser negro es “ser propio”. Esto puede ser utilizado por las organizaciones afro para pensar formas de expandir su discurso reivindicativo en otros lenguajes sobre todo visuales.

La imagen de negro/as que despierta interés en los jóvenes es la de los videos musicales que se caracterizan por ser imágenes de un cultura callejera eminentemente urbana lo que se contradice con las imágenes del “rescate cultural” que promueven las organizaciones afro, en donde la imagen transmitida es una imagen rural de los negros tocando instrumentos tradicionales y un vestimenta poco significativa para los jóvenes. Esto constituye un desafío para las organizaciones afro, no se trata de desestimar la cultura ancestral afroecuatoriana sino de pensar en que el “look rapero” de los hombres y la ropa “sexy” de las mujeres son formas “no convencionales” de construir pertenencia étnica y que merecen ser reconocidas como parte de lo afroecuatoriano.

C) Finalmente me parece importante trabajar sobre el tema de racismo y violencia. Si bien el abuso policial, por la asimetría entre agresor y agredido, se constituye en la forma más preocupante en la que estos jóvenes experimentan la violencia, es necesario señalar también que la socialización de estos jóvenes incluye formas de violencia a través de la familia, el sistema educativo, el mercado laboral, e incluso entre los propios jóvenes. Esto implica pensar en la forma en que la racialización provoca flujos de

violencia en varias direcciones. Como señalan autores como Bergua (2004), Cerbino (2004), la violencia estructural genera formas de violencia cotidiana. La consecuencia práctica de esto es que los rituales de violencia se naturalizan y así como en ciertas ocasiones los jóvenes negros ocupan el rol de agredidos, en otras circunstancias invierten el rol y ocupan el rol de agresores. De esta forma la violencia se reproduce continuamente.

La mayor paradoja de esto es que la naturalización de la violencia crea el marco para los valores masculinos en los que los jóvenes se reconocen, es decir que sus construcciones de masculinidad están directamente ligadas a la violencia, y por tanto se vuelve una dimensión constitutiva de su construcción de identidad y de la forma en que valoran las cualidades masculinas.

Una luz sobre esta situación puede salir de los códigos que mantienen estos jóvenes para autorregular las situaciones de violencia. Los sentidos de preservación de la vida, de igualdad de fuerzas, y la asociación al trabajo (de guardia) antes que a una ética de vida, son formas a través de las cuales estos jóvenes mantienen cierto control sobre las situaciones violentas. Sus relatos de violencia si bien tienen un sentido épico, es decir que son vistas como experiencias emblemáticas de sus vidas, muchas veces recurren a ejemplificar finales “menos felices” con las vivencias de conocidos e incluso amigos cercanos que han muerto o están en la cárcel por situaciones parecidas.

Por otro lado los vínculos parentales también ofrecen un anclaje para su sentido de preservación. En conversaciones más informales muchos de ellos reconocen que la preocupación de las madres es un motivo para evitar meterse en algunas situaciones peligrosas, sobre todo ligadas al comercio de drogas y objetos robados que se da en “la invasión”. Estos vínculos funcionan como una “reserva moral” que utilizan estos jóvenes al evaluar situaciones de alto riesgo.

En este sentido una política hacia la juventud negra tiene que necesariamente afrontar el tema de la violencia, para lo cual entender las motivaciones e intenciones de los jóvenes para participar o no en situaciones violentas es fundamental. Los códigos reguladores aquí descritos, si bien son obtenidos de un estudio de caso muy particular, bien podrían

ser tomados como referentes para indagar con mayor profundidad en la forma en que los jóvenes significan estas experiencias.

Aparte de esto, si se toma la violencia como el marco en el cual los jóvenes construyen su identificación de género, es necesario pensar también en la “cultura del reto” en la cual estos jóvenes desarrollan las jerarquías juveniles. La forma en que el movimiento hip-hop, trasladó la lógica del enfrentamiento a espacios simbólicos como la música y el baile sigue siendo un ejemplo paradigmático de cómo los saberes juveniles son capaces de encontrar respuestas a sus propios conflictos. No se trata de reproducir este ejemplo mecánicamente sino que sirve para tomar en serio la agencia juvenil y su capacidad de producción social.

BIBLIOGRAFÍA

AMAYA, Adira; MARIN, Martha; 2000, *Nacidos para la batalla*, en, Nómadas 13, Bogotá, Universidad Central.

BAUDRILLARD, Jean, 1974, *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza & Janés.

BERGUA, José Ángel, 2004, *La necesaria e imposible autorregulación de la violencia. El caso de la violencia lúdica juvenil*, en Papers 74, pp.129-152.

BERNARD, Michel, 1985, *El cuerpo*, Barcelona, Paidós.

BOURDIEU, Pierre, 1998, *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.

_____, 1991, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

BOURGOIS, Philippe, 2003, *In Search of respect. Selling crack in El Barrio*, Cambridge, Cambridge University Press.

BRAIDOTTI, Rosi, 2000, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en al teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós,.

BUTLER, Judith, 2002, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.

CERBINO, Mauro, 2004. *Pandillas juveniles. Cultura y conflicto de la calle*, Quito Editorial El Conejo- Abya-yala.

CERBINO, M; CHIRIBOGA, C; TUTIVEN, C, 2001, *Culturas juveniles. Cuerpo, música, sociabilidad y género*, Guayaquil, Abya-yala, Convenio Andrés Bello.

CORDERO, Tatiana, 2002, *Jóvenes, cultura, estética*, Quito, Taller de Comunicación Mujer.

COMITÉ PRO AGUA POTABLE DE QUITO, 1990, *Comité del Pueblo. Historia de una gran conquista*, Quito, CPAP, Universidad Central del Ecuador.

DAYRELL, Juárez, 2003. *Cultura e identidades juveniles*, en Última Década No.18, Viña del Mar.

DE LA TORRE, Carlos, 2002, *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*, Quito, CAAP.

FERNÁNDEZ-RASINES, Paloma, 2001, *Afrodescendencia en el Ecuador. Raza y género desde los tiempos de la colonia*, Quito, Abya-yala.

FEIXA, C; MOLINA, F; ALSINET, C, (eds), 2002, *Movimientos juveniles en América Latina*, Barcelona, Ariel.

FEIXA, Carles, 1998, *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*, Barcelona, Ariel.

FLORES, Juan, 1998, *Recapturing History. The puerto rican roots of hip-hop culture*, en: Allen Ray, Wilcken Lois (ed.), *Island Sounds in the global city*, New York, the New York Folklore Society, The Institute for Studies in American Music,.

FOUCAULT, Michel, 2005, *Historia de la Sexualidad Vol 1*, Buenos Aires, Siglo XXI.

_____, 1999, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Madrid, Siglo XXI.

_____, 2000, *Vigilar y Castigar*, Madrid, Siglo XXI.

GALLEGOS, Karina, 2001, *Identidades colectivas urbanas, el caso de los metaleros*, Quito, Tesis, PUCE.

GEERTZ, Clifford, 2000, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

GONZÁLEZ, Daniel, 2002, *Rock, identidad e interculturalidad: breves reflexiones en torno al movimiento rockero ecuatoriano*, en Iconos No.18, Quito, FLACSO, pp.33-42..

GUERRERO, Andrés, 2002, *El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia, y transescritura*, en Guerrero Andrés, Etnicidades, Quito, FLACSO, pp.9-61.

HERNANDEDZ, Kattya, 2005, *Sexualidades afroserranas. Identidades y relaciones de género*, Quito, Abya-Yala, CEPALES.

hooks, bell, 1992, *Black looks, Race and representation*, Boston ,South end press.

LE BRETON, David, 2002a, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

_____, 2002b, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

LLES, Luis, 1998, *Dance Music*, Madrid, Celeste.

LIPOVETSKY, Gilles, 1986, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.

MAFFESOLI, Michel, 2000, *Nomadismo juvenil*, en, Nómadas No.13, Bogotá Universidad Central, pp.152-158.

MARÍN, Martha; MUÑOZ, Germán, 2002, *Secretos de mutantes. Música y creación en las culturas juveniles*, Bogotá, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores.

MARTÍNEZ, Ana, 2004, *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas*, en Papers 73, pp. 127-152.

MORENO, María, 2002. *Identidades juveniles: estudio de caso en dos colegios de Quito*, Quito, Tesis, PUCE.

MURATORIO, Blanca, 2003, *Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional*, en Pachacho Simón, (ed.), *Ciudadanía e identidad*, Quito, FLACSO, pp.361-375.

RAHIER, Jean Muteba, 1999, *Representaciones de gente negra en la revista vistazo, 1957-1991*, en *Iconos No.7*, Quito, FLACSO, pp. 96-105.

REGUILLO, Rossana, 2000a, *El lugar desde los márgenes. Música e identidades juveniles*, en *Nómadas 13*, Bogotá, Universidad Central.

_____, 2002b, *Cuerpos juveniles, políticas de identidad*, en Feixa C, Molina F, Alsinet C, (eds.), *Movimientos juveniles en América Latina*, Barcelona, Ariel.

SENNETT, Richard, 1997, *Carne y piedra, El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza.

SILVA, Juan Claudio, 2002, *Juventud y tribus urbanas*, en *Ultima década No.18*, Viña del Mar.

UNDA, René, 1996, *Identidad y Movimientos Sociales: proceso de constitución del movimiento rockero en Quito. El proceso de introducción del rock en Quito*, Quito, Tesis, PUCE.

WACQUANT, Loic, 2004, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Madrid, Alianza Editorial.

_____, 1999, *Un arma sagrada. Los boxeadores profesionales: capital corporal y trabajo corporal*, en, Auyero Javier (comp.), *Caja de Herramientas: el lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

_____, 2003, *Parias urbanos. Marginalidad a inicios del nuevo milenio*. Barcelona, Manantial.

WADE, Peter, s/f, *Trabajando con la Cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali*, en: De montes, ríos y valles. Identidades de gente negra en Colombia.

WILLIS, Paul, 1981, *Aprendiendo trabajar. Cómo los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid, Akal.

YUDICE, George, 2002, *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa