

# Los territorios del cuerpo masculino entre pandilleros de Estados Unidos y las milicias de Brasil

---

Rodrigo Daniel Hernández Medina/Rodrigo Carrasco Granados  
Centro de Investigación y Docencia Económica/Centro de  
Crecimiento Integral y Derechos Humanos

## Resumen

En este artículo se analizan algunos elementos fundamentales en el proceso y las lógicas de masculinización de los hombres pertenecientes a algunas pandillas californianas y a las milicias brasileñas. Abordar estos dos grupos sociales desde una perspectiva de género implica comprender que forman parte de un proceso de territorialización histórico, en el que el análisis de símbolos, colores, vestimentas, corporeidades y narrativas históricas nos facilita comprender las diversas manifestaciones de la hipermasculinización. Con ello buscamos aportar al conocimiento sobre la relación del cuerpo con las masculinidades, la violencia y la territorialidad.

Palabras clave: cuerpo, violencia, masculinidad, territorialidad, pandillas, milicias.

## Abstract

This article analyzes some fundamental elements in the process and logic of masculinization of men belonging to some Californian gangs and Brazilian militias. Addressing these two social groups from a gender perspective implies understanding that they are part of a historical territorialization process, in which the analysis of symbols, colors, clothing, corporeality and historical narratives makes it easier for us to understand the various manifestations of hypermasculinization. This is how we seek to contribute to knowledge about the relationship of the body with masculinities, violence and territoriality.

Keywords: body, violence, masculinity, territoriality, gangs, militia.

## Introducción

En este trabajo entendemos al cuerpo como una encrucijada o un territorio atravesado por el racismo, la territorialidad y el colonialismo. Específicamente, se busca abonar a las investigaciones sobre las corporalidades masculinas, a partir de la "epistemología de las encrucijadas"; es decir, desde el "cruce" o "del encuentro" entre los "saberes subalternizados" y los "saberes canónicos", con los cuales se dialoga todo el tiempo (Simas y Rufino, 2019). Del mismo modo, siguiendo el trabajo de Mara Viveros Vigoya (2018), proponemos comprender cómo en contextos poscoloniales, las "ideologías raciales" se entrecruzan con la "dominación de género" al promover la subordinación de los hombres racializados (Ribeiro, 2022). Con esta categoría entendemos que las relaciones étnico-raciales y de clase establecen jerarquías entre los hombres, de tal forma que analizamos las masculinidades siempre en relación con su posicionamiento en el orden social (Ribeiro, 2022). Para ello se analiza un repertorio identitario específico y algunas formas en las que la violencia y los procesos de territorialización forjan simbólicamente las experiencias de la masculinidad en California y en Río de Janeiro.

Esto quiere decir que realizaremos una comparación entre las lógicas de jerarquización de las masculinidades de los pandilleros californianos y las de los milicianos brasileños. Consideramos que este ejercicio puede ser pertinente para reflexionar sobre la existencia, en ambos contextos, de mecanismos de representación racial estrechamente relacionados con la auto-representación de cada grupo. Asimismo, este ejercicio permitiría discutir sobre los procesos de masculinización/racialización de las corporeidades, la valencia diferencial de los cuerpos masculinos en relación con otros cuerpos, así como sobre los órdenes sociales, simbólicos e ideológicos que constituyen las subjetividades (Carrasco, 2022: 64). Ambos grupos, surgidos durante el desarrollo sociohistórico del crimen organizado y la "narcocultura" en el continente, comparten dispositivos de poder sexogenérico y racial que son fundamentales para la reproducción del capital económico y simbólico de organizaciones paramilitares y "criminales" (Núñez y Espinoza, 2017). Estos casos son relevantes porque muestran cómo la violencia se sustenta en dichos procesos de racialización y subordinación.

En ese sentido, es preciso señalar que existe una asociación entre masculinidad, violencia y agresividad tanto a nivel social como en un espectro de la bibliografía sobre género.<sup>1</sup> Si bien la masculinidad y los comportamientos vio-

<sup>1</sup> Esta asociación ha construido un continuum que también vincula riesgo-peligro-agresión como el eje de uno de los grandes debates feministas sobre cómo la dominación masculina se sustenta en la violencia física y simbólica (Gutmann, 1997; Connell, 2003). Al mismo tiempo, dicho continuum atribuye a los varones características específicas, en oposición al núcleo de ternura maternal femenino (Badinter, 1997). Incluso, se ha pensado el ser hombre como factor de riesgo para la salud, por la violencia que subyace a la masculinidad (De Keijzer, 1997 y 2003).

lentos tienen una profunda relación con diversos procesos históricos de territorialización, debemos atender el llamado a matizar las experiencias de los hombres en función de sus contextos culturales, de la clase, la etnicidad o la raza (Amuchástegui y Szasz, 2007; Rosas, 2007; De Keijzer y Rodríguez, 2007). Con ello se visibilizan los entrecruzamientos de la violencia con las jerarquías raciales y de género, así como los “conflictos de clase” (Núñez, 2017: 52) implícitos en la narcoviencia y su dimensión cultural, la “narcocultura”.<sup>2</sup> A la par se evidencian los mecanismos de consolidación de muy diversos y complejos modelos identitarios.

Empleamos, además, el concepto de “masculinidad hegemónica” como señalador de la existencia de diversas lógicas masculinas de subordinación.<sup>3</sup> Buscamos demostrar que existe un proceso para escalar en las jerarquías de los hombres, fundamental en contextos de territorialización y violencia, el cual denominamos como “hipermasculinización”. Asumimos que es resultante de la intersección entre clase, raza y género, así como de complejos y constantes reordenamientos de las masculinidades. En este proceso es fundamental comprender la obtención de privilegios vinculados, sobre todo, con el ejercicio de poder territorializante por medio de la violencia.

En ese sentido, las prácticas de violencia determinan que el ser hombre y el lograr una posición en la masculinidad dominante, sean elementos de un ejercicio performativo constante (Cruz, 2014). En ambos casos, analizaremos los procesos de inserción de ambos grupos en los órdenes jerárquicos masculinos, por medio de la identificación de los atributos necesarios para ser integrados a ellos. A su vez, la comparación entre los casos de pandilleros californianos y milicianos cariocas facilita un reconocimiento explícito sobre cómo operan las geografías de las masculinidades y los juegos territoriales entre lo local, lo regional y lo global.

A la vez es importante señalar que cada caso requiere de un tratamiento específico de las relaciones de género en contextos históricos determinados

<sup>2</sup> También se manifiestan traslapes con el folclor y otras categorías, tal como se puede identificar en el análisis de la construcción de la memoria entre varones ex-pandilleros. En este proceso, categorías como “hombre joven” se entienden como intersecciones entre el género, la sexualidad, la clase, la etnia y la edad. Asimismo, en las narrativas sobre las experiencias en la pandilla y las prácticas de violencia, el “ser hombre” aparece como un ejercicio performativo para consolidar una posición en la masculinidad dominante (Cruz, 2014).

<sup>3</sup> Ese concepto se ha utilizado típicamente para homogeneizar los distintos modelos de la masculinidad y explicar el comportamiento violento como consecuencia de las ideas de que los hombres son no emocionales, independientes, no cuidadores, agresivos y no pasionales (Connell y Messerschmidt, 2013). El concepto muestra que las masculinidades benefician a los varones del ejercicio del poder obtenido con base en privilegios institucionales, en desventaja de las mujeres, las infancias y las corporalidades disidentes, aunque es fuente de experiencias individuales de alienación, sufrimiento y dolor. Para ejercerlo se requieren atributos, como el de la virilidad, así como de otros modelos de comportamiento, valores y prácticas que generan relaciones de dominación entre los propios hombres y hacia las mujeres (Wigdor, 2016).

(Connell y Messerschmidt, 2013). Para conseguirlo, nos aproximamos a conocer la forma de vida de estos grupos desde la historia oral y las historias de vida de algunos de los miembros ex integrantes de pandillas de California y de milicias en Brasil. Se recurrió a la observación participante y a la directa, a entrevistas semi-estructuradas, estructuradas y a la exploración etnográfica de sus territorios. Con esto buscamos abonar al estudio de la relación entre la masculinidad hegemónica, territorialidad, género y violencia con el análisis de narrativas y elementos simbólicos surgidos en torno al cuerpo masculino.

## En el cuerpo y en el barrio. Fronteras, colores y símbolos de la masculinidad entre pandilleros de California

Los pandilleros tienen una forma de exteriorizar la masculinidad mediante símbolos, signos, y gestos que se expresan en su cuerpo, en la calle, en las paredes, en sus colecciones privadas, en sus carros, en sus casas, en su vocabulario, y en su vestimenta. Forma parte de un lenguaje "oculto", pero conocido entre los miembros de la misma pandilla y de pandilleros opuestos, que, por un lado, expresa un sentimiento nacionalista que remonta a sus orígenes, en los grupos indígenas de los países de procedencia, por ejemplo, símbolos "aztecas" o "mayas". Por otro lado, su masculinidad también está codificada simbólicamente por la violencia en la que viven, y de la cual muchos creen que no pueden salir.<sup>4</sup> De hecho, las luchas entre barrios determinan la construcción de círculos de reciprocidad y prestigio, en donde el violentado, el agresor, y la misma violencia cambian de sentido constantemente en forma de venganzas y revanchas que, incluso, se colectiviza.

Estamos conscientes de que privilegiar la violencia en el estudio de las pandillas refuerza el estigma que pende sobre ellos y sobre los territorios de donde son originarios, como lugares y personas "donde un tiempo de barbarie se volvió eterno" (Monteiro, 2016). No obstante, la violencia determina que, por ejemplo, la mayoría de los hombres pandilleros demuestren una predisposición a la pelea a través de movimientos corporales tan cotidianos como el caminar. A esto se refieren algunos de nuestros interlocutores cuando afirman que "se demuestra la masculinidad" "como si estuviera nadando al caminar" o "como cuando un guajolote o gallo esponja sus plumas y alas cuando se enoja".

<sup>4</sup> Si bien Breneman (2011) documentó bastantes casos de retiro y rehabilitación de pandilleros, entre las pandillas existe la creencia de que sólo se puede salir del barrio a través de la muerte. A ello se suma el hecho de que la membresía a la banda es un rol social finito, dependiendo del grado de violencia en el que se involucran, por lo cual la muerte puede ser un factor limitante de la duración de dicha membresía (Rodgers, 1999). Esto implica que las relaciones entre la vida y la muerte se conviertan en formas de construcción de sentido de las pandillas (Perea, 2008).

Además de posturas y movimientos del cuerpo, la masculinidad se reivindica a partir de elementos más profundos y detalles sutiles como el significado de los tatuajes. Estas marcas de tinta son únicas porque varían en contenido y estilo dependiendo del barrio, la clica, la pandilla, el sector y el color que den identidad al colectivo. A los tatuajes se suman diferentes marcas, como cicatrices y las historias que éstas cuentan. Ambos símbolos corporales operan como fronteras encarnadas, al identificarlos como miembros de un grupo o como elementos de un territorio, al mismo tiempo que los separan de "los otros". Dicha separación también está codificada en términos de género, pues supone que el grupo de autoadscripción social, es decir, la pandilla propia, materializa su dominio territorial sobre otras a partir de la feminización de los otros miembros de pandillas.<sup>5</sup> Esto implica una lógica de hipermasculinización expresada en rasgos diacríticos de las relaciones sociales, pero también encarnada en la corporeidad de los varones. Sin olvidar que la polisemia de los símbolos corporales o "fronteras encarnadas" no se limita a la hipermasculinidad, sino que también supone una identidad sociocultural específica.

A partir de las transformaciones políticas, legales, sociales y morales que ocurrieron en California durante el siglo xx, surgieron diversos movimientos sociales y grupos organizados, entre los cuales se encuentran las pandillas.<sup>6</sup> Son identificados por colores o tatuajes que marcan su piel y fueron integrados al cuerpo colectivo a partir de un ritual de iniciación, por lo cual generan una profunda fidelidad al barrio y se construyen relaciones de solidaridad y jerarquías masculinas. A la par, la construcción de las masculinidades como reflejo de la feminización del enemigo, está codificada en términos de prestigio.

Un ejemplo claro ocurre en la oposición entre dos pandillas, en la dicotomía azul-rojo, presente en los imaginarios de las bandas californianas. Duran-

<sup>5</sup> Esto se ratifica en el hecho de que, a pesar de que se ha documentado la existencia de disidencias sexuales al interior de las pandillas, existen normas de no aceptación de homosexuales. Se asume que esto corresponde al ideal de masculinidad que marca las relaciones de género y sexualidad de los varones pandilleros. Al mismo tiempo, se contrasta la masculinidad propia por medio de ataques verbales y simbólicos cargados de contenido homófobo contra los enemigos (Tager y Argueta, 2019).

<sup>6</sup> Estados Unidos tiene una larga historia de violencia; a lo largo del tiempo han existido distintas formas de "violencia social" que se vinculan con procesos históricos específicos, como la "cultura de armas", el esclavismo y el "vigilantismo" estadounidense, es decir, con raíces en los siglos xviii y xix (Lane, 1976). En los últimos 150 años se identifican cinco períodos críticos que han afectado el desarrollo organizacional y social de las pandillas: 1) la expansión de la producción industrial, 2) la gran oleada de inmigraciones, 3) la desregulación del mercado de drogas ilícitas, 4) la escalada de encarcelamientos masivos y 5) la proliferación de actividades de mercado monopólicas. Cada periodo involucra cambios socio-estructurales que afectan y transforman las organizaciones criminales, pero siempre ha habido dos factores comunes a lo largo del tiempo, como la pobreza y la falta de oportunidades para mejorar la movilidad económica (Sánchez-Jankowski, 2003). A la par se han desarrollado varios estereotipos de los "latinos criminales", junto con los de los "afroamericanos", en una narrativa que es tan dominante en la sociedad estadounidense, que su uso puede lograrse a través de imágenes no necesariamente encarnadas por latinos o afroamericanos (Romero, 2001).

te mucho tiempo se pensó que la enemistad entre el azul y el rojo era mortal, lo que generó, en ambas pandillas, códigos de honor para refrendar la unión de grupo donde la hipermasculinización era fundamental. Por ejemplo, esto determinaba demostrar la hombría al momento del "bautizo" o rito de iniciación para convertirse en pandillero, lo cual significaba manifestar mayor fortaleza física que los contrarios. En ese sentido, la oposición azul-rojo produjo que el prestigio masculino no fuera individual sino colectivo. La construcción de estas lógicas de hipermasculinidad por los conflictos entre dos bandas, trascendieron hasta las zonas más remotas de California y se mantenían incluso al interior de la cárcel.

El caso que analizaremos en este artículo está situado en una ciudad llamada Modesto, ubicada aproximadamente a 104 millas, a 1:47 minutos de San Francisco, justo al norte del Valle Central, estado de California, que colinda con condados más pequeños como Turlock, Ceres, Manteca, Salida y Stockton. Dicha población ha atestiguado la llegada de un sinnúmero de migrantes mexicanos procedentes principalmente de Sinaloa, Michoacán, y Nayarit, y algunos más procedentes de Oriente y Oriente Medio, como Afganistán, India, Irak, Irán, Siria, etc. Del mismo modo, Modesto y Stockton han sido las ciudades donde se ubican los territorios más extensos de un grupo de pandilleros conocido como "Norteños" o "Rojos". En Modesto registramos distintas narrativas sobre las lógicas de hipermasculinización entre pandillas.

Por ejemplo, aquí es ampliamente conocido que los pandilleros pertenecen a un barrio, responden a tatuajes y han pasado por un rito de iniciación, etc. De hecho, numerosas personas se sienten atraídas por todos estos elementos y hacen amistad con algunos "Norteños", sin llegar a pertenecer al barrio, por lo cual se dice que forman parte de las clicas. En ese sentido, son equiparados con la Mara Salvatrucha, la XV3, la M-18,<sup>7</sup> la Border Brothers — Hermanos de la Frontera—, los Jinetes del Norte, etc.<sup>8</sup> Del mismo modo, en Modesto y

<sup>7</sup> Comprendemos que el término "Mara 18" puede ser problemático para algunos autores, pero la equiparación nos fue reportada por uno de los informantes. Del mismo modo, nos indicó que las Maras se dividen en dos grandes grupos que se identifican como MS-13 y M-18, que se originaron en Los Angeles y diversas áreas de California. Esta narrativa podría ser exclusiva de nuestro informante, no obstante, tanto la existencia de la M-18 como su relación con la MS-13 ya fue documentada por diversos autores (Bolden, 2014; Dammert, 2017; Gallego, 2008).

<sup>8</sup> Las Maras "históricas" surgieron en la década de los ochenta, con un incremento en los flujos migratorios centroamericanos a Estados Unidos, especialmente por salvadoreños que salieron huyendo de la "guerra civil" en su país de origen, quienes se agruparon bajo el nombre de Mara Salvatrucha 13. Inicialmente establecieron una rivalidad, como parte de una serie de "conflictos étnicos" con las pandillas ya existentes conformadas por personas de origen mexicano y conocidas como Barrio XV3. Tras acabar la guerra civil salvadoreña, el gobierno estadounidense deportó a miles de centroamericanos entre 1998 y 2004, con lo cual llegaron las maras "angelinas", principalmente la Mara Salvatrucha 13 (MS-13) y en menor medida algunos miembros de Barrio XV3 (Iñiguez, 2009). Mejor conocida como Barrio 18, actualmente sus miembros ya se encuentran en 36 estados, así como en Canadá, México y Centroamérica. Se trata de grupos y clicas semiautónomas que no responden a una autoridad central. La membresía no requiere etnicidades o nacionali-

Stockton, la masculinidad de los “Rojos” se construye simbólicamente en oposición a la de los miembros de “La Mafia Mexicana”.

Los definen como aquellos que pertenecieron a un barrio y se encuentran en la cárcel procesados con cadena perpetua por los delitos que cometieron. En este imaginario de las lógicas hipermasculinas, el estereotipo de los hombres pertenecientes a la “Mafia Mexicana” se constituye en la idea de que se encargan de reclutar a miembros de las pandillas del sur o “Sureños”, que se caracterizan por el tatuaje de una mano negra con las iniciales ME o MEC (mexicano encerrado o mexicano encerrado en la cárcel). El simbolismo de esta marca es que se tiene que ganar con trabajo, consiste realmente para ellos un privilegio y símbolo de superioridad.<sup>9</sup> Este bando opera desde adentro de las cárceles y controla una gran variedad de contrabando, prostitución y manejo de drogas.

En gran número de localidades de California se piensa que el primer grupo de pandilleros que se conformó fue el de los Sureños o Azules (Southerner o Southsider), y se dice que se caracterizan por vestir de azul, así como poseer automóviles y casas del mismo color. Para ellos es importante jamás vestir una prenda o portar un objeto rojo, ni tampoco algo que tenga que ver con prendas vaqueras o charras, además de que llevan en su cuerpo tatuajes con símbolos “aztecas” o “mayas”, además del número 13 la letra M y la letra S de Sureños.

Algunos tatuajes comunes representan al dios Huitzilopochtli, a guerreros “mayas” o “aztecas” y diversos elementos culturales prehispánicos. Un tipo de marca muy conocido es el de tres puntos o 3 Dots, que hacen honor a la vida loca: sexo, drogas y alcohol. Aunque especialmente los tres puntos exigen cierto grado de visibilidad, por ejemplo en las manos, la frente, el cuello, la sien, las mejillas o el estómago, todos los tatuajes forman parte de un lenguaje de carácter público que forma parte del performance de los pandilleros. También representan sucesos que han vivido en su “vida loca”: la cárcel, el hospital o el cementerio. Las lágrimas tatuadas en el rostro también son un elemento ya conocido que está vinculado con la muerte; si está cubierta de tinta es porque mató a una persona y si sólo presenta el contorno, porque le mataron a alguien. Algunos también llevan marcas de labios en el cráneo o

---

dades específicas, pero se identifican por grafitis que representan las numerologías maya y romana para el 18, el mismo número escrito en español o el conjunto “666” (Howell y Griffiths, 2018).

<sup>9</sup> El término *Sureño* se originó en los sesenta en el sistema penitenciario de California, durante la llamada “Guerra de los Zapatos”. A partir de este evento se conformó Nuestra Familia (NF), cuyo territorio se concentraba en el norte de California, mientras que la Mafia Mexicana (EME) permaneció controlando el lado sur. Fue así como surgió la oposición Sureños-Norteños, la cual se consolidó en el sistema penitenciario, pues los pandilleros latinos que entraban a la prisión debían abandonar sus nombres individuales de barrio, así como sus rivalidades previas y alinearse como Sureños, bajo el mando de la EME, o como Norteños, respondiendo a NF (Howell y Griffiths, 2018).

cuello.<sup>10</sup> También, llevan tatuado en su frente, brazos, o el cráneo, el número de la lada local de sus números telefónicos, aunque esto no es específico de los Sureños, pues, esto puede ser un atributo de cualquier pandillero.

De acuerdo con la región y el tiempo histórico surgieron categorizaciones de identificación endógenas y exógenas para ciertos estereotipos de varones integrantes de bandas. Por ejemplo, en el sur de los Estados Unidos se pasó del *pachuco* al *tirilón*, después a *tarzán*, y en orden histórico, posteriormente aparecieron las categorías de *pelado*, *zoot suiter*, *cholo*, *pelón*, *tumbao* y *tumbaíto*. Las categorías endógenas más comunes en orden temporal fueron *patas*, *homies*, *barrio*, *soldados*, *gangueos*, *ganga*, *clíca*, *mara* y *mareros* (Trapaga, 2015). Sin embargo, el epíteto exógeno de "cholo" con el paso del tiempo se convirtió en una categoría "externa", con la cual se les nominalizaron e identificaron desde diversos ámbitos de la sociedad hegemónica (Trapaga, 2015).

La imagen del pandillero de vestimenta holgada se consolidó con la utilización de los Zoot Suits en la década de los cuarenta. Tuvo una actualización estilística en los setentas y ochentas principalmente, lo cual se sintetiza en un testimonio que nos compartió un cholo californiano en el que señaló la transición de los zapatos de charol a los *converse* o "tenis de tortuga o torta". Los pandilleros, identificados genéricamente como "cholos", controlaban los barrios periféricos de las grandes urbes norteamericanas, caracterizados por un largo abandono estatal, factores socioeconómicos asociados a la migración y afectaciones directas de las políticas de exclusión racial (Corrêa do Lago, 2007). Tenían bajo su control el contrabando, la venta de droga, el robo de carros, el asalto a mano armada, pero también la generación de una identidad que se manifestaba codificada con pintas en las paredes. Para las comunidades ajenas a la realidad de las bandas, esas pintas eran pensadas como una epidemia, mientras que para "los cholos", más pintura en la ciudad equivalía a la ampliación de las fronteras territoriales.

Las miradas que a lo largo del tiempo han retratado a los pandilleros como parte del estereotipo del "cholo" siempre han estado matizadas por una situación de privilegio racial y de clase. En esa perspectiva, los tatuajes en el rostro, que representan las sutilezas de los códigos morales y estéticos de las pandillas, eran vistos como parte de un "inventario", del que también formaban parte las paredes "rayadas" de los barrios y naciones, de donde eran ori-

<sup>10</sup> Los tatuajes no sólo son símbolos selectos que demuestran la membresía y lealtad a la pandilla, sino que funcionan como medio de empoderamiento, a pesar de que refuerzan y retan las divisiones sociales existentes (Phillips, 2001). Además, leídos en conjunto con los grafitis se pueden clasificar como una "práctica literaria pública", por su contenido, su "naturaleza" y su función de acuerdo con un modelo semiótico desarrollado en México. Esto significa que los pandilleros se cubren de ciertas prácticas literarias que expresan comúnmente valores compartidos por medio del uso de formas culturalmente reconocidas en su contexto social (Aguilar, 2000).

ginarios los pandilleros. La visibilidad del rostro tatuado no era simplemente una forma de mostrar la aceptación de su barrio, sino que se trata de un símbolo que representa la solidaridad fraterna de su pandilla, incluso de ser una marca carnal de territorialidad. No obstante, ante la mirada de la sociedad hegemónica, el tatuaje, especialmente en lugares no convencionales para la estética blanca estadounidense, como el rostro, ha sido largamente un motivo de rechazo social. Esta reprobación emerge de la carga histórica que tienen dichas marcas en la cara, pues hablan del presente y el pasado de las pandillas en torno a los sistemas penitenciarios del mundo.

De acuerdo con nuestros informantes, en el comienzo sólo existía un barrio, el bando de los azules.<sup>11</sup> Se dice que con el paso de los años, en la ciudad de Shular, justo en la prisión de Salinas, hubo rechazo de algunos miembros de las pandillas para aceptar a mexicanos, migrantes latinos y personas que no tenían alguna liga con Estados Unidos, por lo que decidieron separarse y crear su propio barrio, que durante décadas ha sido competencia violenta de los Azules. Este barrio se denominó Norteños o Rojos y se extendió a lo largo y ancho del Valle Central y norte de California.

Como parte de la narrativa mítica de la oposición Norteños-Sureños existe una caracterización dicotómica de la parafernalia pandillera. Se dice, por ejemplo, que los Norteños también llevan consigo elementos y símbolos que les da reconocimiento y les permite diferenciarse de los Azules, entre ellos, el color rojo de sus carros, la vestimenta, sus casas. Un elemento más son sus tatuajes de águilas, de un machete empapado en sangre, de estrellas de cinco picos, de las "F" de Fresno, el número 14, los perros bulldogs, y la letra N, símbolos que es común observar entre los miembros de este grupo.<sup>12</sup> Aquí es

<sup>11</sup> En la metodología histórica de la tradición oral se denomina "fallas de la memoria" a ciertas "omisiones" o "confusiones" en los testimonios, especialmente en aquellos que son parte de una cadena de transmisión del conocimiento. Para poder analizarlos es preciso identificar el grado de distorsión que pueden presentar y generar explicaciones respecto a los motivos sobre los cuáles el "fallo" se manifestó de una forma u otra (Vansina, 1965). En este caso, como ya se explicó en la nota 6, la historia de las pandillas estadounidenses puede rastrearse hasta el siglo XIX, por lo cual la referencia a un "barrio primigenio" debe entenderse más bien como una suerte de mito fundacional que se transmite oralmente entre distintos sectores juveniles de las pandillas californianas.

<sup>12</sup> Sabemos que "los Fresno Bulldogs" son la única banda de hispanos que no se adscribe a ninguno de los conglomerados de pandillas; no obstante, en la narrativa mítica de la dicotomía Norteños-Sureños, todos los que no son "propios" son categorizados como parte del espectro de "los otros", en este caso, potenciales enemigos. En ese sentido, la antropología ya ha discutido teóricamente sobre la complejidad de la topografía que existe entre el sí mismo y la otredad. La construcción esencialista de un "otro", que no sólo es un adversario, sino que encarna una negación de los valores intelectuales y estéticos propios, se realiza como un "objeto pasivo de representación" y como "objeto activo de amenazas" (Balibar, 2005). De este modo, el "otro" construido en las narrativas míticas de los ex-pandilleros entrevistados para este artículo, no es realmente o "puramente exterior", sino que se trata de una construcción donde el "otro" es esencialmente "imaginario". Esto no significa que el "otro" "Norteño" o "Sureño" sea una ficción, o una mera proyección mental, sino que refleja la idealización de las relaciones sociales que se pretende o se deben mantener con dicho "otro" (Balibar, 2005). Así, la idea de nuestros informantes de que los Fresno Bu-

fundamental aclarar que, en el imaginario californiano, se sabe de la existencia de un criterio racial de exclusión que caracteriza a los Norteños, dando preferencia para la membresía a personas "americanas" o "blancas", a pesar de que en las últimas décadas han admitido a mexicanos o chicanos. Esto, según algunos de mis interlocutores, es mal visto por algunos miembros de las pandillas del sur, quienes acusan a los adversarios de promover el racismo.

Esto sería una clara muestra de que las "ideologías raciales" se entrecruzan con la "dominación de género" al promover la subordinación de los hombres racializados. Así, la oposición entre Norteños y Sureños está caracterizada en función de las relaciones étnico-raciales y de clase que establecen jerarquías entre los varones californianos, de tal forma que las masculinidades de los pandilleros reflejan su posicionamiento en el orden social. La existencia de lógicas raciales de jerarquización en las masculinidades de los integrantes de las bandas californianas no pudo haberse consolidado sin una serie de mecanismos de representación racial estrechamente relacionados con la autorrepresentación de cada grupo. Con ello se evidencian diversos procesos de masculinización/racialización de las corporeidades.

## Etnografía de los pandilleros

Mi acercamiento con algunos ex-pandilleros se debió a mi trabajo en la construcción, como migrante en California, Estados Unidos. Si bien en un inicio no se trató de un proyecto de investigación formal, constantemente escuché gran número de historias que, desde una formación antropológica, me resultaban bastante interesantes. A lo largo del tiempo y de la convivencia laboral comencé a escuchar las conversaciones sobre "el pasado" pandillero de mis compañeros de trabajo con un enfoque etnográfico. Es decir, cuando me percaté de que las tradiciones, roles, valores y normas de las bandas fueron internalizados generando ciertas regularidades en las narrativas sobre algunas conductas individuales o colectivas, empecé un registro informal de ciertos detalles que me parecieron interesantes.

En una ocasión, un hombre de tez morena y rostro arrugado, con tatuajes semi borrados, entre pláticas mencionó que había estado en "la pinta" y, cuando pregunté qué significaba, me explicó que en las pandillas así se refieren a la cárcel. Entonces comenzó a hablar sobre su "pasado" como pandillero y sobre los crímenes que lo hicieron llegar a la cárcel o "la pinta". También me contó que, del mismo modo, su ayudante principal formaba parte de la clica, a pesar de no haberse bautizado. Días después, otro compañero me platicó su travesía por uno de los barrios de Sureños en Salinas, California. Ambas personas provenían del barrio de los Azules.

---

Ídops se encuentran envueltos en el espectro performativo de los "Norteños", involucra a ambos grupos como parte de una "otredad" específica.

Posteriormente, en un evento ajeno al trabajo, vestí una playera en la que se hacía visible uno de mis tatuajes del brazo, donde se observan las fechas del nacimiento de mi familia en números mayas. Desde que llegué al evento, un personaje notable con sombrero blanco y playera roja deportiva no dejaba de verme. Al paso de media hora se acercó a mi lado, y su mirada insistente comenzó a incomodarme. En un momento de música baja, y silencio de la gente, me dirigió la palabra con una pregunta referente a mis tatuajes. Me preguntó: —¿Qué significa el tatuaje que traes en el brazo? A lo que respondí fuertemente: —Es un número, más bien varios números que contienen las fechas de mi familia. Él me preguntó de vuelta: —¿Qué números son? Yo le dije: —Son el número 12, 13, 24, 25 y 30. Son números mayas. Él me dijo: —Ya decía yo que no tenías facha de cholo o contrario. Esos números sólo se los tatúan los pandilleros del sur. A lo que comenzó a platicarme más sobre otras bandas, esta vez, las contrarias, los Nortños. Ésta ha sido la única persona del bando de los Rojos con la que tuve la oportunidad de platicar; también es ex-pandillero.

¿Cómo llegaron las personas al barrio? Cuando llegué de México, llegué desde muy pequeño, mis papás me trajeron y no conocía a nadie. Aunque fui a la escuela, batallaba con el idioma, no me gustaba estar encerrado ahí dentro con los maestros; prefería salir con algunos amigos a la calle. La calle se convertía en nuestra segunda, no, más bien nuestra primera casa. En la calle, los mismos camaradas empezamos a conocer a otros que andaban igual que nosotros, un poco más grandes; ellos ya andaban iniciados en este pedo; poco a poco te van metiendo, invitando a fiestas. Nombre, qué fiestas, llenas de drogas, mariguana, perico, viejas, de todo. Todo ese ambiente te llena, te satisface y hace que entres a ello. Hay feria, hay mujeres, no hay responsabilidades cuando inicias. Hasta que te bautizan y formas parte de ello, ya entran las responsabilidades (pandillero 01).

Yo estaba solo; fueron muchos años sin mi familia, sin nadie, ni pareja. Me aburría en la casa, caí en el estrés, en la depresión. Un día me agarré una bicicleta para comenzar a salir un poco más. Una vez que salí, me topé con algunos camaradas en las calles; bueno, no los conocía, pero los empezaba a mirar siempre en las esquinas; cuando pasaba en mi bicicleta, los saludaba hasta que con el tiempo me saludaban y me detenía con ellos. Esos *weyes* eran pandilleros, pero yo ya traía un pasado de cholo en el DF bien cabrón; fui asaltante así que ya mas o menos me olía las manías de estos cabrones. Así poco a poco me uní con ellos hasta que me bautizaron (pandillero 02).

La iniciación de los pandilleros ocurre, en primer lugar, mediante la socialización con personas del barrio que ya están adentro. Poco a poco se van creando lazos de amistad que los llevan a insertarse un poco más. Hay factores como las drogas, la prostitución, el quiebre de las reglas, el rechazo del hogar que son parte elemental de estas decisiones.

Una vez que estás en el barrio ya no puedes salir; incluso, cuando te bautizan, tus hijos ya inmediatamente forman parte de él. Tienen que ser considerados como tal; al menos que ellos no quieran, se respeta (pandillero 02).

A mí me *saltaron* un día en el que ya casi no había raza en el barrio y necesitábamos hacerle frente a los Norteños. En el barrio saltar o bautizar significa que te golpean entre todos por un minuto, o 13 segundos. Te golpean con todas sus fuerzas y tienes que aguantar. Otros no quieren ser golpeados y tienen que ir a matar a un rival, o tienen que ir a dispararles a los contrarios. Cuando te *saltan* te preguntan que si tienes un nombre o apodo con el que quieres ser reconocido; si no tienes, te golpean en la cara, te desmayan y te ponen un nombre ellos; por eso es mejor decirles cómo quieres que te nombren. Con el nombre, vienen los tatuajes, los tres puntos primero o el número 13 (pandillero 02).

Es bien importante tener valor para tatuarte; es una marca que no te puedes quitar en la vida; quitártela es causa de muerte, de traición, pero si te la dejas, si la llevas puesta, es causa de arresto. Debes de tener huevos, ser valiente, esto no es para niñas. Aquí el que se ve más débil se lo lleva la chingada. N'ombre, en ningún aspecto se te debe notar el miedo, para nada; tienes que caminar bien, con porte, con la mirada en alto, no agacharte. Nunca quitarte la ropa floja. Ése también es símbolo de traición al barrio (pandillero 03).

Que no se te pegue lo azul, si ya eres de los Rojos, vistes de rojo a huevo. N'ombre carnal, vestirse de azul sería la muerte. Hay que hacerle honor al barrio en todos los sentidos (pandillero 04).

Este rito de paso entre las bandas podría explicarse mediante lo que señala Montesinos (2002) referente al vínculo con la identidad, pues, al compartir ciertos rasgos, el individuo se compromete a seguir designios que la colectividad acepta como válidos. En este sentido, la sociedad, o, en este caso, el grupo, proyecta mediante el imaginario colectivo un estereotipo para cada género, una forma de ejercer la identidad genérica que determina el deber ser de hombres y mujeres; es decir, lo que para Bourdieu (2000) es el "orden de las cosas", donde cada individuo aprende el rol asignado, el compromiso que tiene

con su medio social y que, a su vez, permita mantener o hacer perdurar un orden establecido.

Para los pandilleros, la interacción entre los géneros es de vital importancia. Los hombres mencionaron que las mujeres “pueden estar” en el espacio público, o en el privado, pero supeditadas al “dominio sexual” masculino. Por ende, expresan que son como una “prenda” o que “pertenecen” a alguno de los varones de la banda, con lo cual aluden a un supuesto rol confinado a las esquinas de lo sexual. Al mismo tiempo, indican que ellas frecuentan las “esquinas” y la convivencia con la pandilla, donde performan ciertos elementos de la masculinidad del grupo, como las posturas corporales, el habla, ciertos movimientos, así como formas de caminar y vestir.<sup>13</sup> De este modo, por medio de la implementación de lógicas y “códigos hipermasculinos” (Sáez, 2005) por parte de hombres y mujeres, el “otro” se “feminiza” y, por lo tanto, se inferioriza. La implementación de éstos, en el contexto de la oposición Norteños-Sureños, patenta además las lógicas de racialización que marcan la experiencia subjetiva de la masculinidad pandillera.

## Masculinidades cariocas: malandros, bandidos, traficantes y policías militares

Carioca es el gentilicio de los habitantes de la “Ciudad Maravillosa” y las zonas conurbadas de Río de Janeiro. El concepto “masculinidades cariocas” refiere a las distintas premisas, normas y formas que organizan a las corporalidades, principalmente de los varones, de dicha región, al privilegiar algunos atributos físicos o comportamentales sobre otros. De ellas surgieron diversos modelos de masculinidad, socialmente legitimados, que se diferencian entre sí por sus padrones de hegemonía —distribuidos en ambientes sociales específicos—, pero que se superponen por su vinculación con el crimen, el narcotráfico y la violencia (Hernández, 2020). Antes de definirlos es crucial señalar que su traslape está determinado por una jerarquía racial y de clase.

Así pude identificarlo en el barrio de Copacabana, Duque de Caxias, de la zona conurbada de Río de Janeiro, cuando conocí a Vinicius Santos en una encrucijada. Por ser mexicano me rebautizó como *Ligeirinho* —el nombre bra-

<sup>13</sup> Aunque para los pandilleros las mujeres y los adversarios ocupan papeles sexuales subordinados, la alusión emic de la masculinidad de ellas debe entenderse como una suerte de estrategia de género, de una forma de agencia y de una manera de adquirir privilegios reservados a los hombres; es decir, de una forma de insertarse en las lógicas de hipermasculinización (Gutmann, 2002; Meyers, 2002). Sobre este tema ya se han realizado investigaciones que buscan comprender las políticas y estéticas de las “cholas” o de las “chicas malas”, sugiriendo que no debemos pensar en la existencia a priori de un sujeto generizado antes del maquillaje y la vestimenta pandillera; es decir, no debemos asumir la existencia de una “niñita” debajo de un performance de masculinidad. Al comportarse “muy machas”, las mujeres usan las herramientas del performance de género masculino para reforzar las fronteras del proyecto heterosexual y visibilizar lo que se entiende en su pandilla como epítome de la masculinidad (Mendoza-Denton, 2010).

sileño del ratón Speedy González — y me dijo que ése era el primer paso para entender a la *malandragem carioca* o al *povo de rua*; es decir, a malandros, bandidos y traficantes.<sup>14</sup> La diferencia entre malandros y bandidos es histórica, pues el primer término es “antiguo”, mientras que el segundo refiere a un modelo “actualizado”. Los malandros fueron tan importantes en la vida cotidiana de la primera mitad del siglo xx que, incluso, se convirtieron en entidades espirituales importantes para las religiones de origen africano.<sup>15</sup> Zé Pelintra es una figura icónica de los malandros en Río de Janeiro, representado como un hombre negro, joven, que manifiesta cierta aversión al trabajo, a la disciplina, al rol de proveedor, además de una fuerte disposición para el sexo, las peleas, las riñas con navajas y el asesinato. Por otra parte, la *bandidagem* se asoció con el narcotráfico, puesto que, ser bandido, constituye la entrada de niños y jóvenes, carentes, en las actividades ilegales del narco, un proceso que se ve facilitado por el dinero fácil, la seducción del riesgo/aventura, la ilusión de ejercer el poder por las armas y la identificación con la imagen del “bandido héroe” (Cecchetto, 2004). La diferencia crucial entre ambos modelos son las armas, pues los bandidos las emplean, pero de fuego, signo inequívoco de que la entrada de ellas aumentó la violencia en las favelas de Brasil (Zaluar, 2019).

En la jerarquía masculina de favelas, barrios y *comunidades* cariocas, los malandros y bandidos se encuentran por “debajo” de los traficantes, lo cual se hace patente en el calibre de las armas que utilizan estos últimos. Las armas permiten a hombres muy jóvenes realizar un despliegue de “autoridad masculina” para estructurar sus relaciones con los *moradores* de los lugares donde ejercen su comercio, construyendo narrativas, en torno al respeto, que impactan directamente en los “otros” hombres favelados (Penglase, 2010). Así legitiman su influencia en un territorio determinado, generalmente de una a tres favelas, y su autoridad es aceptada por los habitantes. Dicha aprobación no está mediada sólo por la violencia coercitiva, sino también por la habilidad de los traficantes para manipular los discursos locales sobre la masculinidad y las relaciones sociales entre hombres.

<sup>14</sup> La *malandragem* tiene una historia común a los barrios, favelas y otras periferias. Surgió cuando la población negra fue desplazada a las zonas circundantes de los centros urbanos en crecimiento, por las grandes oleadas migratorias durante el periodo de industrialización a principios del siglo xx. En ese contexto, la figura de jóvenes negros armados que gustan de estar en las calles, andar en pandillas, que tienen una vida “loca”, se vinculó con la criminalidad en los conceptos de “malandro” y “bandido”, los cuales se vieron transformados con los cambios sociales e históricos de Brasil (De Souza, 2015).

<sup>15</sup> En la Umbanda y el Catimbó se *cultúan* sin la perspectiva despreciativa del concepto “malandro”. Forman un conjunto de entidades sagradas, masculinas y femeninas, que vivieron en la marginación. Su sacralización se relaciona con el *orixá* mensajero, el dueño de las calles y de las encrucijadas, Exú. Permiten la comunicación entre el mundo sagrado y el profano, interviniendo en la vida cotidiana de formas ambiguas (Júnior y De Andrade 1989; De Sousa, 2020).

Malandros, bandidos y traficantes privilegian atributos físicos y comportamentales que pueden interpretarse como típicos de la masculinidad hegemónica, pero son mayoritariamente varones negros dentro de una jerarquía racista que privilegia a los blancos. De hecho, en numerosas ocasiones, estos tres modelos de masculinidad se nutren del estereotipo del *negão*, un término de difícil traducción que condensa un buen número de los significados asociados a las masculinidades negras. Esta categoría racial, históricamente relacionada con la sexualidad de los hombres negros, fijó una serie de representaciones negativas desde el periodo esclavocrata, que los retrató como grotescos, hipereróticos, violentos, rebajados a pura corporalidad sexualizada (Restier, 2017; Uzel, 2019). Por estos motivos permanecen en un nivel jerárquico inferior a otros modelos de masculinidad hegemónica, predominantemente blancos, como el de la Policía Militar.

Aunque la predominancia de blancos en esta institución es ligera, ha sido un vehículo de movilidad social para los afrobrasileños, lo cual reproduce la jerarquía racial en la medida que los *praças* son mayoritariamente negros.<sup>16</sup> La masculinidad policial es “incuestionable”, pues se cree que se debe ser “hombre de verdad” para soportar el combate contra la criminalidad. Al igual que los malandros, los bandidos y los traficantes, los policías militares definen la masculinidad de acuerdo con sus vínculos positivos o negativos con diversos varones dentro de la jerarquía masculina urbana. Esto se manifiesta en la creencia policial de que son los traficantes quienes diseminan la violencia, por lo cual ellos tienen el “derecho” de realizar prácticas violentas y represoras que inciden en la configuración urbana de las jerarquías masculinas. Ejercían su hegemonía a través de la violencia, hasta que hace algunos años, surgió un nuevo modelo de masculinidad que los desplazó.

## Milicianos y evangélicos. “Nuevas” masculinidades, nuevas hegemonías

Durante la dictadura militar surgieron cambios en la estrategia de control de los grupos traficantes, que detonaron el surgimiento de las milicias. Uno de mis interlocutores principales, a quien adjudiqué el pseudónimo de *Vinicius* para proteger su identidad, me explicó que son organizaciones de ciudadanos, ex-policías, ex-militares y agentes de seguridad con relaciones con las autoridades políticas. Me dijo también que gran parte de la población evangélica piensa a los milicianos como el “brazo armado de Dios” en la guerra espiritual emprendida por las iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales contra el “demonio afrobrasileño” (Plaideau, 2006). Esta creencia surgió de una representación de la zona conurbada de Río de Janeiro como “peligrosa”.

<sup>16</sup> *Praça* en la jerga policial se usa para nombrar a los delincuentes “favelados”.

Aunque efectivamente se registran altos índices de criminalidad, esto se debe a la prensa que, entre las décadas de 1950 y 1980, destacaron a la "Ciudad Maravillosa" como un lugar extremadamente violento.<sup>17</sup> Si bien no podía obviarse la violencia cotidiana que sufrían los habitantes, darle tal magnitud reforzó su imagen como lugar de "barbarie eterna" (Monteiro, 2016: 215). Por ende, tal imaginario de región sin ley, caótica y desordenada, determinó la intervención militar durante la época de la dictadura por medio de grupos de exterminio (Santos, 2014). El ejemplo paradigmático es el Escuadrón de la Muerte, reportado por la prensa como un grupo de policías que se deshacían de marginales que ya no tenían "recuperación" (De Mello, 2017).<sup>18</sup> Estaban entrenados para matar y su objetivo era todo aquel que entrara en la construcción social de *malandro* o *bandido*.

De ese modo obtuvieron un "carisma positivo" y, a finales de la década de 1960, se transformaron al recibir apoyo político del régimen militar, y financiamiento de comerciantes y empresarios. Eso significó que los grupos de exterminio se integraron en la organización barrial popular y en las redes locales de poder surgidas de una vida al margen de los servicios públicos. En la década de 1970 comienzan a matar con mayor frecuencia e impunidad, pues se insertan en las estructuras y dinámicas del ejército. Posteriormente, en la década de 1980, la estructura de seguridad del Estado de la cual dependían los escuadrones de la muerte incorporó civiles para trabajar como *matadores*. La misma estructura institucional se volvió *gerenciadora* de los grupos de exterminio.

A lo largo de las décadas de 1980 y 1990, promovidos por la dictadura militar, fueron electos como prefectos, *vereadores* y diputados con el discurso particular de *mata-dor: bandido bom é bandido morto* (Souza Alves, 2003). Fue entre 1995 y 2000 que se delineó el perfil actual de los *milicianos* al convertirse en estructuras de poder específicas a través de una serie de alianzas entre representantes locales, el ejército, la policía militar, los líderes del tráfico de drogas y los pastores de algunas iglesias evangélicas, estableciendo redes de influencia política que se mantienen vigentes hasta hoy (Souza Alves, 2002; 2004). Para los inicios del 2000, las milicias ya estaban establecidas en diversas regiones del país. De esa forma consolidaron un gran poder porque, además de su vinculación a la estructura de seguridad pública del Estado, se conformaron como empresas de seguridad privada (Souza Alves, 2003). En general, lo que facilitó la rápida acepta-

<sup>17</sup> Ese prejuicio de que la violencia es intrínseca a la región se debe a su poblamiento desorganizado por migrantes rurales, negros y pobres (Souza Alves, 2003; Da Silva, 2014).

<sup>18</sup> A mediados de la década de 1950 reclutaron miembros del Escuadrón Motorizado de la Policía Especial, creada en la dictadura de Vargas para formar un Grupo de Diligencias Especiales, que portaban las siglas E.M., con un cráneo y dos tibias enlazadas. Sus intervenciones eran llamadas por la prensa de "cacería", pues terminaban sistemáticamente matando a los sospechosos de algún crimen, por lo cual gozaban de una suerte de "carisma positivo", catalizando una violencia neutralizada en el personaje de justiciero violento contra la lentitud e ineficacia de las autoridades (Misse, 2008).

ción social y crecimiento de las milicias fueron los discursos políticos que dirigieron a la población en contra del narcotráfico.

Curiosamente comparten un lenguaje común con traficantes, malandros y bandidos. Se aprende cotidianamente pues es vital “saber leer el movimiento”; es decir, conocer las dinámicas de las *bocas de fumo* —puntos de venta de drogas—, la circulación de *bondes* —cargamentos—, las funciones de ciertos miembros de las redes de tráfico: gerentes, soldados, aviones y *olheiros* —halcones—, y estar al pendiente de las rutas de los mototaxis.<sup>19</sup> Las milicias tienen un *modus operandi* distinto al de los “escuadrones de la muerte” de la dictadura, por lo que representan una superación de los modelos de actuación tanto del tráfico como de los grupos de exterminio (Nascimento, 2019). Así se puede ver en la narrativa de un miliciano a quien pude entrevistar en mi estancia de campo en Duque de Caxias, en 2019.

El tráfico ya quedó del otro lado, te puedes sentir seguro en tu estancia aquí porque aquí ahora es milicia. Los vecinos nos organizamos, los que somos hijos de militares y ex-militares o algunos que son policías y otros fuimos ex-policías, tenemos de todo, hasta bomberos. Sacamos de aquí al tráfico, ya quedó del otro lado. Aún hay, no te voy a negar, pero quedó lejos de aquí, o encerrado en los cerros, metido en las favelas; puedes andar tranquilo porque aquí es milicia. De este lado es milicia y del otro lado es tráfico; si quieres un consejo, no vayas allá, no vayas y menos tú que traes mochila, eres de fuera y andas haciendo tu investigación aquí; allá es tráfico y pueden pensar que eres un espía (Henry, 39 años, ex-policía).<sup>20</sup>

Esta narración es muy importante porque legitima la presencia de la milicia al hipermasculinizar a sus fundadores, reproduciéndose por ello en varios barrios y favelas. Se dice que, aunque la zona es tranquila hoy en día, antes era disputada para el tráfico de drogas, “había guerra”, muchos muertos y violencia. En dichos relatos, los milicianos “pacificaron” la región al “eliminar bandidos”, tal como me lo comunicó un ex-militar que mora en el barrio de Copacabana. Me dijo que para evitar interferir en la tranquilidad de los moradores, primero se lanzan advertencias a los “bandidos”, hasta que acumulan

<sup>19</sup> La *gíria* o jerga cambia dependiendo de la facción histórica de la que se esté hablando. El tráfico de drogas en Río es dominado por cuatro facciones históricas: el Comando Vermelho (CV), el Tercer Comando (TC), el Tercer Comando Puro (TCP) y los Amigos de los Amigos (ADA). Venden marihuana, cocaína y crack, y disputan entre sí el control de varias ciudades brasileñas (Taylor, 2017).

<sup>20</sup> Es importante señalar que la presente cita es una traducción de un testimonio, emitido en portugués, y registrado en diario de campo durante el trabajo en el Bairro de Copacabana, en la ciudad de Duque de Caxias, a finales del 2019. Aquí, además de transcriptor y traductor, el etnógrafo juega un rol determinado por una corporalidad extranjera y ajena al barrio. Si bien existe un grado de ficcionalización en la narrativa para evitar la identificación del informante, se puede adivinar un *performance* de género de quien emite la narrativa. De Henry también emerge la construcción de las categorías de hipermasculinidad (milicianos versus traficantes), como un elemento importante de socialización masculina en contextos de exclusión social (barrios, favelas).

varias y se colocan en una lista de "limpieza". Ésta se hace en días específicos, generalmente cuando se programan eventos multitudinarios: partidos de fútbol o fiestas del carnaval. Al parecer su control es tan efectivo que, además de vender seguridad, también controlan el uso de agua, gas, casas, terrenos e, incluso, muchas veces grupos de traficantes "acorralados" pagan renta por grandes áreas en las *comunidades* para el desarrollo del mercado de drogas (Prieto, 2012; Souza Alves, 2016; Araujo, 2019). Las milicias ganaron gran aceptación de esta forma, aunado a que muchos milicianos son adeptos de iglesias pentecostales locales.

Generalmente se trata de iglesias evangélicas "neopentecostales" que se adaptaron a las mismas estructuras de poder generadas en Río de Janeiro durante la dictadura militar, a las que se incorporaron grupos de exterminio dictatoriales (Souza Alves, 2016; 2002). Esto determina que piensen al tráfico como uno de "los males del mundo" contra el que deben luchar los "verdaderos hombres". Aquí es importante señalar que las iglesias evangélicas han mantenido una estrecha relación con los militares a lo largo de su desarrollo histórico, del que los pastores han incorporado, paulatinamente, un modelo de masculinidad hegemónica, conocido como coronelismo.<sup>21</sup> Se trata de una masculinidad caracterizada por carisma y amabilidad envueltos por un proceder hipermasculinizado y autoritario. Este "nuevo" modelo hegemónico de las masculinidades cariocas se distribuye popularmente, de manera vertical, haciendo uso de violencia coercitiva.<sup>22</sup> Se sustenta en la hipermasculinización y la militarización en función de un combate "espiritual" contra el demonio o contra la violencia de los "injustos".

Así, las masculinidades evangélicas de los milicianos constituyen una apropiación moderna y una suerte de regionalización de la ideología judeo-cristia-

<sup>21</sup> Como una referencia identitaria se caracteriza por la intensidad emocional en las relaciones con los otros, actitudes impositivas y por la legitimación social. Quien tiene actitudes "coronelistas", manifiesta saber lo que es bueno para la comunidad (Machado, 2014).

<sup>22</sup> Puede parecer extraño que un proceso o fenómeno sociocultural se expanda de forma vertical, dado que generalmente existen negociaciones de valores y significados que no siempre fluyen desde las élites político-religiosas hacia las personas sin acceso al poder político. Sin embargo, el contexto evangélico de las periferias urbanas de Río de Janeiro ha determinado que la imagen de los ex-bandidos se vuelva central en la constitución de circuitos simbólicos y territoriales en los que la criminalidad, la religión y el poder político se entrelazan. En dichos espacios periféricos, reconfigurados por el imaginario evangélico, los políticos de dicha fe han aprovechado la transformación redentora de los "bandidos" y de los territorios del crimen por medio de rituales y narrativas específicas. De este modo, desde las cúpulas políticas evangélicas que dominan los imaginarios evangélicos de las periferias católicas se disemina una serie de patrones de masculinidad que buscan hegemonizar a todos los que se identifican con ellos. La cuestión es que la conversión evangélica en estas iglesias periféricas no significa "erradicar" el modelo de masculinidad de los "bandidos", sino "encaminarlo", su aplicación, hacia la implantación terrenal por medio de una suerte de milicia cristiana, del gobierno celestial (Birman y Machado, 2012).

na sobre sobre el cuerpo de Cristo.<sup>23</sup> Si bien esto parece remitir a la promesa de Jehová de dar a los hijos de Abraham la tierra prometida a costa de violencia intra e intercomunitaria, se trata más bien de una adherencia al mensaje individualista de la "teología de la prosperidad" (Lima, 2012). Entonces, la adopción de lo evangélico como criterio de jerarquización de las masculinidades o "código hipermasculino" es sólo una muestra de cómo los principios de la cosmología neoliberal fueron incorporados por los varones brasileños.

## Consideraciones finales

Entender las normas que guían los procesos de hipermasculinización de los hombres es un punto de partida para comprender algunas aristas de la violencia urbana. Las lógicas de la hipermasculinidad se manifiestan en la construcción de narrativas —históricas o contemporáneas— sobre los cuerpos y experiencias de los varones del grupo de pertenencia. Siguiendo a Santana (2019), en estos relatos se resaltan cualidades de sí mismos, de sus compañeros o de sus ancestros, que los presentan como "más masculinos" y, por ende, justifican la hegemonía de su modelo de masculinidad. No obstante, como se pudo apreciar en este artículo, los códigos hipermasculinos que alientan el uso de violencia, característica común de varios grupos armados, son resultado de mecanismos coloniales de racialización.

Esto es porque la principal estrategia de dominación con la que cuenta el colonialismo es la racialización de los cuerpos (Meriño, 2018). Tanto en Brasil como en Estados Unidos ha existido una diferencia jerárquica entre poblaciones que derivó de la diferencia entre colonizadores y colonizados. Ésta, valga la pena recordarlo, siempre estuvo justificada a través de prácticas y discursos centrados en demeritar los cuerpos de los colonizados. En el periodo colonial de ambos países, el proceso de racialización, columna vertebral del racismo, proyectaba una dimensión cultural que naturalizó el despliegue de la violencia como medio de intervención para corregir, rectificar o pacificar los cuerpos colonizados (Meriño, 2018). Por lo tanto, se desarrollaron sistemas de representación, conformados por códigos y símbolos de "masculinización racial" (Restier, 2022), que derivaron en prácticas de dominación y sometimiento del "otro". Tal como se mostró aquí, dichos sistemas presentan ciertas

<sup>23</sup> La perspectiva patriarcal y androcéntrica de la imagen de Jesús Cristo hace que la masculinidad sea percibida como una característica esencial del propio ser divino, o al menos más cercana a lo divino que la femineidad. Estas percepciones elevan al humano "masculino" a una suerte de norma, dado que Jesús es el modelo ideal de masculinidad, pues el cuerpo de Cristo es uno de hombre. A partir de las ideas de lo sagrado y lo profano se exige a los sujetos una manera de pensar y actuar, así como una negociación de su masculinidad en función de su identidad religiosa. Por esto, la experiencia de la conversión al evangelismo pentecostal y neopentecostal es distinta entre hombres y mujeres, pues los primeros entran a la religión debido a situaciones que amenazan su identidad masculina, tales como las dificultades financieras, desempleo y subordinación. Por otro lado, las mujeres entran en momentos de conflicto familiar y necesidades materiales (Mesaque, 2019).

continuidades en la “narcoviolenca”, que contextualiza a los milicianos brasileños y a los pandilleros californianos.

Esto se puede apreciar en el hecho de que ambas bandas conforman una compleja trama de hombres racializados, que se organiza a partir de masculinidades “complementarias” y “rivales”. Sin embargo, se diferencian, entre muchas otras cosas, por la forma en la que se mueven universos de deseos y admiración, de acuerdo con codificaciones de género y religiosas específicas. Asimismo, los juegos entre solidaridades y jerarquías que se desarrollan en ambos grupos, distintos entre sí, permiten identificar variaciones en el funcionamiento del mecanismo de representación racial y sus articulaciones diferenciales con las imágenes autoproducidas por hombres racializados. Del mismo modo, aunque ambos grupos adquieren las lógicas de hipermasculinización de manera precoz durante la socialización de los niños, desarrollan códigos hipermasculinos diferentes.

Esto ocurre en la medida que los jóvenes crecen en contextos distintos donde se desarrollan particulares formas de gestionar la violencia y diversas “narcoculturas”, así como grupos armados propios de cada región (Taylor, 2017). Así, pandilleros y milicianos incorporan mecanismos coloniales de racialización sustentados en codificaciones corporales —estéticas y de género— que varían en función de los contextos sociohistóricos, los grupos étnicos, los nacionalismos y las configuraciones culturales que han existido en Brasil y Estados Unidos. Este ejercicio comparativo muestra cómo la racialización y las lógicas de hipermasculinización observan una continuidad no sólo en la conformación de regímenes iconográficos o de imaginarios raciales colectivos, sino en la producción y gestión de violencia por distintos tipos de grupos armados. Por medio del análisis del papel del género en la organización de los grupos “criminales” o “paramilitares”, pretendemos contribuir a debates teóricos o etnográficos más amplios sobre el cuerpo y el ejercicio de la violencia en contextos coloniales y poscoloniales.

## Referencias bibliográficas

- Aguilar, Jill A., 2000, “Chicano Street Signs: Graffiti as Public Literacy Practice”, artículo presentado en el Annual Meeting of the American Educational Research Association, Nueva Orleans, Louisiana, 24 al 28 de abril, University of Southern California, recuperado de: <[https://www.academia.edu/21848689/Chicano\\_Street\\_Signs\\_Graffiti\\_as\\_Public\\_Literacy\\_Practice](https://www.academia.edu/21848689/Chicano_Street_Signs_Graffiti_as_Public_Literacy_Practice)>, consultada el 14 de diciembre de 2022.
- Amuchástegui, Ana e Ivón Szasz (coords.), 2007, *Sucede que me canso de ser hombre. Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, México, El Colegio de México.

- Antonio, Mariana Dias, 2020, "Dos rios do Rio aguarda de arquivos: o Esquadrão da Morte como problema", en *II Seminário de Estudos Históricos da Universidade Federal do Paraná O fazer histórico e(n)tre conflitos: pensando o presente*, Curitiba, UFPR, pp. 359-375.
- Araujo, Marcella, 2019, "As obras urbanas, o tráfico de drogas e as milícias: ¿quais são as consequências das interações entre o trabalho social e os mercados ilícitos?", *Journal of Illicit Economies and Development*, vol. 1, núm. 2, pp. 53-66.
- Badinter, Elisabeth, 1997, *XY: On Masculine Identity*, Nueva York, Columbia University Press.
- Balibar, Etienne, 2005, "Difference, Otherness, Exclusion", *Parallax*, vol. 11, núm. 1, pp. 19-34.
- Birman, Patricia y Carly Machado, 2012, "A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, núm. 80, pp. 55-69.
- Bolden, Christian L., 2014, "Maras: Central American Youth Gangs", en J.M. Miller (ed.), *The Encyclopedia of Theoretical Criminology*, EUA.
- Bourdieu, Pierre, 2000, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Brenneman, Robert, 2011, *Homies and Hermanos. God and Gangs in Central America*, EUA, Oxford University Press.
- Carrasco Granados, Rodrigo, 2022, "Acerca de los restos humanos. Reflexiones desde la antropología física en el norte de México", tesis de Maestría en Antropología Física, EAHNM, Chihuahua, México.
- Cecchetto, Fátima Regina, 2004, *Violência e estilos de masculinidade. Violência, Cultura e Poder*, Río de Janeiro, FGV Editora.
- Connell, Robert W., 2003, "La organización social de la masculinidad", en *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, Barcelona, Paidós Ibérica, pp. 31-54.
- \_\_\_\_\_ y James W. Messerschmidt, 2013, "Masculinidade hegemônica: repensando o conceito", *Revista Estudos Feministas*, vol. 21, núm. 1, pp. 241-282, recuperado de: <<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000100014>>.
- Corrêa do Lago, Luciana, 2007, "A 'periferia' metropolitana como lugar do trabalho: da cidade-dormitório à cidade plena", *Cadernos IPPUR*, núm. 2, Río de Janeiro, pp. 9-28.
- Cruz Sierra, Salvador, 2014, "Violencia y jóvenes: pandilla e identidad masculina en Juárez", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 76, núm. 4, pp. 613-637, recuperado de: <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-25032014000400004&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032014000400004&lng=es&tlng=es)>, consultada el 14 de diciembre de 2022.

- Dammert, Lucía, 2017, "Gang Violence in Latin America", en Peter Sturnet (ed.), *The Wiley Handbook of Violence and Aggression*, EUA, John Wiley & Sons Ltd.
- De Keijzer, Benno, 1997, "El varón como factor de riesgo", en Esperanza Tuñón (coord.), *Género y salud en el sureste de México*, Villahermosa, Ecosur/UJAD.
- \_\_\_\_\_, 2003, "Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina", en *La salud como derecho ciudadano: perspectivas y propuestas desde América Latina*, Lima, Perú, Foro Internacional en Ciencias Sociales y Salud, pp. 137-152.
- \_\_\_\_\_, y Gabriela Rodríguez, 2007, "Hombres rurales: nueva generación en un mundo cambiante", en Ana Amuchástegui e Ivón Szasz (coords.), *Sucede que me canso de ser hombre. Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, México, El Colegio de México.
- Gallego Martínez, Pedro, 2008, *La Mara al desnudo*, Málaga, Editorial Sepha.
- Gutmann, Matthew C., 1997, "Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity", *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, núm. 1, pp. 385-409.
- \_\_\_\_\_, 2002, "Las mujeres y la negociación de la masculinidad", *Nueva Antropología*, vol. 18, núm. 61, pp. 99-116.
- Hernández Medina, Rodrigo Daniel, (2020), "Memoria y Olvido del terreiro da Goméia", tesis de Maestría en Historia Internacional, División de Historia-CIDE, México.
- Howell, James. C. y Elizabeth A. Griffiths, 2018, *Gangs in Americas Communities*, California, SAGE Publications.
- Iñiguez, J. Martín, 2009, "Las maras: de pandillas a crimen organizado internacional", en Raúl Benítez Manaut *et al.* (eds.), *Atlas de la seguridad y la defensa de México 2009*, México, Casede.
- Júnior, Pordeus e Ismael de Andrade, 1989, "Trabalho e malandragem-sincretismo de um herói civilizador", *Revista de Ciências Sociais*, vol. 20-21, núm. 1-2, recuperado de: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/9684>>.
- Lane, Roger, 1976, "Criminal Violence in America: The First Hundred Years", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 423, núm. 1, pp. 1-13.
- Lima, Diana, 2012, "Prosperity and Masculinity: Neopentecostal Men in Rio de Janeiro", *Ethnos. Journal of Anthropology*, vol. 77, núm. 3, pp. 372-399.
- Machado Galvão, André Luís, 2014, "O coronelismo como referência identitária: um estudo sobre as narrativas de Wilson Lins", Salvador, Bahia, Brasil.

- Mello Neto, David Maciel de, 2017, "'Esquadrão da morte': Uma outra categoria da acumulação social da violência no Rio de Janeiro", *Dilemas. Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, vol. 10, núm. 1, pp. 132-62.
- Mendoza-Denton, Norma, 2010, "'Muy Macha': Gender and Ideology in Gang-girls' Discourse about Makeup", *Ethnos. Journal of Anthropology*, vol. 61, núm. 1-2, pp. 47-63.
- Meriño Guzmán, Roberto, 2018, "Colonialismo, racismo y cuerpo: apuntes críticos desde Frantz Fanon", *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, núm. 29, pp. 119-135.
- Mesaque Martins, Alberto, 2019, "Masculinidades no Reino de Deus: corpo, gênero e representações sociais de homem entre frequentadores da Igreja Universal do Reino de Deus", tesis de Doctorado em Psicologia, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas-Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Meyers, Diana T., 2002, "Gender Identity and Women's Agency: Culture, Norms, and Internalized Oppression Revisited", en *Gender in the Mirror: Cultural Imagery and Women's Agency*, recuperado de: <<https://doi.org/10.1093/0195140419.003.0001>>, consultada el 15 de diciembre de 2022.
- Misse, Michel, 2008, "Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro", *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, vol. 8, núm. 3, pp. 371-85.
- Monteiro, Linderval Augusto, 2016, *Retratos em movimento: vida política, dinamismo popular e cidadania na Baixada Fluminense*, California, Editora FGV.
- Montesinos, Rafael, 2002, *Las rutas de la masculinidad. Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Nascimento Babo de Mendonça, Michelle, 2019, "Grupos de Extermínio na Baixada Fluminense e Milícia no Rio de Janeiro", *Ciências Jurídicas e Sociais Aplicadas*, vol. 2, núm. 2, pp. 36-43.
- Núñez Noriega, Guillermo, 2017, "'El mal ejemplo': masculinidad, homofobia y narcocultura en México", *El Cotidiano*, núm. 202, pp. 45-58, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32550024005>>, consultada el 14 de diciembre de 2022.
- \_\_\_\_\_ y Claudia Esthela Espinoza Cid, 2017, "El narcotráfico como dispositivo de poder sexo-genérico: crimen organizado, masculinidad y teoría queer", *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, vol. 3, núm. 5, recuperado de: <<https://doi.org/10.24201/eg.v3i5.119>>.
- Oliveira, Jonas Henrique de, 2010, "Masculinidade na polícia militar: Com a palavra os homens", *Fazendo Gênero 9*, Universidade Federal de Santa Catarina.

- Penglase, Ben, 2010, "The Owner of the Hill: Masculinity and Drug-Trafficking in Rio de Janeiro, Brazil", *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 15, núm. 2, pp. 317-37.
- Perea, Carlos Mario, 2008, "Pandillas: muerte y sentido", *URVIO. Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, núm. 4, pp. 23-34.
- Phillips, Susan A., 2001, "Gallo's Body: Decoration and Damnation in the Life of a Chicano Gang Member", *Ethnography*, vol. 2, núm. 3, pp. 357-388.
- Plaideau, Charlotte, 2006, "La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien. Lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d'une même pièce", *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, núm. 55, pp. 127-141.
- Prieto Bolaños, Carlos Felipe, 2012, "Violencia cultural en las favelas. Una aproximación al problema de las milicias y sus alianzas con agentes del Estado en Río de Janeiro 1995-2008", tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Ciencias Sociales-Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Restier da Costa Souza, Henrique, 2017, "Lá vem o negão: discursos e estereótipos sexuais sobre os homens negros", en *Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress* (anales electrónicos).
- \_\_\_\_\_, 2022, "A masculinidade *Gangsta* e seus contornos", *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, vol. 5, núm. 16, pp. 339-346.
- Ribeiro, Letícia, 2022, "As Cores da Masculinidade: Experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América, de Mara Viveros Vigoya", reseña en *Cadernos Pagu*, núm. 65, recuperado de: <<https://doi.org/10.1590/18094449202200650014>>, consultada el 16 de diciembre de 2022.
- Romero, Mary, 2001, "State Violence, and the Social and Legal Construction of Latino Criminality: From El Bandido to Gang Member", *Denver University Law Review*, vol. 78, núm. 4, pp. 1081-1118.
- Rosas, Carolina, 2007, "El desafío de ser hombre y no migrar. Estudio de caso en una comunidad del centro de Veracruz", en Ana Amuchástegui e Ivón Szasz (coords.), *Sucede que me canso de ser hombre. Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, México, El Colegio de México.
- Rodgers, Dennis, 1999, "Youth Gangs and Violence in Latin America and the Caribbean: A Literature Survey", *Latin America and Caribbean Region Sustainable Development Working Paper*, núm. 4, Washington, World Bank Group.
- Sáez, Javier, 2005, "Excesos de la masculinidad: la cultura *leather* y la cultura de los osos", en Carmen Romero Bachiller *et al.* (eds.), *El eje del mal es heterosexual. Figuras, movimientos y prácticas feministas queer*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 137-148.
- Sánchez-Jankowski, Martín, 2003, "Gangs and Social Change", *Theoretical Criminology*, vol. 7, núm. 2, pp. 191-216.

- Santana, Daniel, 2019, "Indigenous Masculinities and the Tarascan Borderlands in Sixteenth-Century Michoacán", tesis de Doctorado en Filosofía, University of Texas, El Paso.
- Santos de Souza, Marlucia, 2014, *Escavando o passado da cidade: história política da cidade de Duque de Caxias*, Duque de Caxias, CAPPH-Clio.
- Silva Amaro de Almeida, Tânia Maria da, 2014, *Olhares sobre uma cidade refletida: Memória e Representações de Santos Lemos sobre Duque de Caxias (1950-1980)*, Duque de Caxias, Associação dos Amigos do Instituto Histórico.
- Simas, Luiz Antônio y Luiz Rufino, 2019, *Fogo no mato. A ciência encantada das macumbas*, Río de Janeiro, Mórula Editorial.
- Sousa da Silva, Rodrigo de, 2020, "Zé Pelintra: Concepções sobre a Umbanda e o Malandro", *Revista Em Favor de Igualdade Racial*, vol. 3, núm. 2, pp. 133-45.
- Sousa Silva, Francisco Rejanio de, 2020, "Uma leitura de elementos representados no culto evangélico pentecostal procedentes das práticas culturais da Umbanda", tesis de Maestría Interdisciplinar en Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção.
- Souza Alves, José Cláudio, 2002, "Violência e religião na Baixada Fluminense: uma proposta teórico-metodológica", *Revista Rio de Janeiro*, núm. 8, pp. 59-82.
- \_\_\_\_\_, 2003, *Dos barões ao extermínio: uma história da violência na Baixada Fluminense*, Duque de Caxias, CAPPH-Clio.
- \_\_\_\_\_, 2004, "Religião, violência e poder político numa favela da Baixada Fluminense (Rio de Janeiro, Brasil)", *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 6 núm. 6, pp. 153-178.
- \_\_\_\_\_, 2016, "Baixada Fluminense: reconfiguração da violência e impactos sobre a educação", *Movimento. Revista de Educação*, vol. 0, núm. 3, pp. 1-28.
- Souza, Lucas Henrique de, 2015, "De malandro a bandido: a metamorfose do outro urbano no cinema brasileiro", tesis de Licenciatura en Cine y Audiovisuales, Universidade Federal de Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu.
- Tager Rosado, Ana Glenda y Otto Argueta, 2019, *Relaciones, roles de género y violencia en las pandillas en El Salvador, Guatemala y Honduras*, San Salvador, Heinrich Boll Stiftung.
- Taylor, Alice, 2017, "Isso aqui nao e vida pra voce: masculinidades e nao violencia no Rio de Janeiro, Brasil", (informe), Canadá, IDRC-CRDI, recuperado de: <<https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/handle/10625/56319>>.
- Trapaga de la Iglesia, Iban, (2015), "Las gangas mexicanas: entre lo propio y lo extraño", *Boletín Científico de la Escuela Superior Atotonilco de Tula*, vol. 2, núm. 3, s.p., recuperado de: <<https://doi.org/10.29057/esat.v2i3>>.

- Uzel, Marcos, 2019, "O estigma do super negão: sexualidade em debate numa peça do Bando de Teatro Olodum", en Felipe Henrique Monteiro Oliveira (ed.), *Nudez em cena. Insurgência dos corpos*, São Paulo, Pimenta Cultural, pp. 88-103.
- Vansina, Jan, 1965, *Oral Tradition as History: A Study in Historical Methodology*, USA, Routledge.
- Viveros Vigoya, Mara, 2018, *As cores da masculinidade. Experiências internacionais e práticas de poder na Nossa América*, Rio de Janeiro, Papéis Selvagens Edições.
- Wigdor, Gabriela Bard, 2016, "Aferrarse o soltar privilegios de género: sobre masculinidades hegemónicas y disidentes", *Península*, vol. 11, núm. 2, pp. 101-122, recuperado de: <<https://doi.org/10.1016/j.pnsla.2016.08.003>>.
- Zaluar, Alba Maria, 2019, "Nexos entre droga, violência e crime organizado", *Revista Brasileira de Sociologia*, vol. 7, núm. 17, pp. 55-76.