

Autor: DAVID BERNÁ. Antropólogo. Facultad de Ciencias políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.

Título: Construyendo Identidad. Raza y Sexualidad en los procesos performativos de construcción de la masculinidad entre los gitanos.

Abstrac:

Debido al énfasis en el papel "tradicional" de género, la "familia nuclear" y extensa, la procreación y su interrelación con los valores religiosos ultraconservadores, la pobreza y posición de clase y raza, la masculinidad para muchos gitanos adquiere una forma ambivalente y conflictiva. Como resultado la vida cotidiana de muchos gitanos, gays y heterosexuales se trasforma en una estresante negociación entre la identidad étnica y ethos grupal gitano y sus deseos sexuales, otras creencias y formas de pensar y estar en el mundo fuera del mismo.

En esta comunicación pretendo adentrarme, a partir de múltiples historias de vida, entrevistas y observaciones participantes llevadas a cabo en los últimos cuatro años, en los complejos procesos preformativos, constructores de la identidad masculina gitana en un contexto de alteridad étnica y de clase a partir de una visión interseccionalidad donde raza, clase, identidad y prácticas sexuales, se cruzan conformando a estos gitanos. Y a su vez me centraré en como esos procesos preformativos(Butler, 1991), que buscan reproducir la norma heterocentrada y patriarcal, son rotos y reinventados por muchos gitanos. Precisamente prestaré especial atención en como estas rupturas que sitúan a muchos gitanos en las fronteras de su contexto cultural y político se trasforman en diversas estrategias y formas de negociación, que terminan por cuestionar el sistema étnico y de género y crean a pesar de las voluntades de muchos nuevas posibilidades de ser y existir..

Palabras Clave: Sexo, Identidad, Raza, Gitanos, Interseccionalidad, Performatividad.

Construyendo Identidad. Raza y Sexualidad en los procesos

performativos de construcción de la masculinidad entre los gitanos.

David Berná.

En las últimas décadas diferentes análisis desde posiciones poscoloniales, decoloniales, feministas y queer remarcan que el racismo y la sexualidad convergen en ese espacio de domesticación y control que Foucault llamará biopolítico (McClintock, 1995; Young, 1995; Stoler, 2002). El cuerpo, la sexualidad, el género, la identidad y la raza se convertirán en un espacio donde producir los límites, los adentros y los afueras de sí mismos, siendo precisamente ese espacio bisagra donde se constituyen los y las otras. Autoras como Angela Davis o Creensaw situándose en el paradigma de la interseccionalidad ahondarán en esta cuestión, incidiendo en esa necesaria mirada interseccional donde los vectores raza, género, sexo, cuerpo, clase social, etc. no pueden ser vistos como realidades independientes, sino remarcando su interdependencia, y no como una suma, sino como un cruce constitutivo de los sujetos.

Stoller, A(1995), releendo y contextualizando al Foucault de 1976 en la cátedra en el Collège de France, nos desvelará las indisolubles imbricaciones existentes entre, el género, la sexualidad y la raza donde, a pesar de no centrarse especialmente en la sexualidad, sí se adentró la cuestión del Biopoder, es decir, en las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población. Foucault 1997 (Foucault, 1976: 183, 186, 188; 1997). Stoller(1995) subrayará cómo esa centralidad que toma la vida en la historia supone una centralidad de la sexualidad, y las especies y razas como objeto de las tecnologías políticas del poder. El Biopoder supondrá la puesta en marcha de unas tecnologías de poder que construirán, a través de mecanismos de domesticación, cuerpos racializados y sexualizados, "una gramática racial implícita sustentaba los regímenes sexuales de la cultura burguesa" y que supondrá un lugar privilegiado del poder colonial (Stoler, 1995:12).

Desde perspectivas feministas, esta unión nos remite a las construcciones sobre la naturaleza del S.XVIII donde ambas categorías pasarán a ser esencializadas como "naturales", incuestionables e inamovibles. (Guillaumin, 1992) (Dorlin, 2006).

En estos minutos lo que pretendemos mostrar es precisamente cómo, para hablar de masculinidades gitanas, necesitamos mostrar las convergencias histórico-políticas entre la raza¹ y el sexo, las tecnologías coloniales internas en Europa hacia los gitanos y hacia el disciplinamiento de los cuerpos. Cuando hablamos sobre gitanos en Europa, las categorías de raza y sexo se ven claramente enlazadas. De hecho, no podemos pensar en un grupo basado en una identidad colectiva diferenciada si no ponemos nuestra atención en el modelo de género y las reglas sobre sexualidad que articula: el género y la sexualidad no son uno, sino múltiples, y dependen de unas formas culturales concretas y de los espacios semiótico-materiales en que habita en cada grupo humano.

Ignorar estas imbricaciones nos llevaría a realizar análisis descontextualizados y anacrónicos. Tristemente este rumbo nos conduciría a seguir repitiendo las lógicas de producción de conocimiento de esas estructuras de poder que han perseguido, asesinado y esclavizado a los gitanos durante tantos siglos. En la actualidad encontramos multitud de discursos más o menos encubiertos donde se presente a hombres y mujeres gitanas de forma esencialmente sexualizada y generizada: ellos como machistas, violentos y ellas como víctimas, madres, prostitutas y un largo etc.

Seguidamente nos introduciremos de forma más concreta en las formas que toma esa categoría que llamamos masculinidad, esa identidad que llamamos hombre heterosexual entre los gitanos españoles.

Los análisis y datos etnográficos en los que se basa este artículo son fruto de

¹ Utilizaré en todo el texto la palabra "raza" en lugar de "etnia" (y "racial" en lugar de "étnico") siguiendo los debates de Romero Bachiller (2003) y Wacquant (2007: 31 n.4), para quienes es importante recordar que "1) la identidad a la que se llama racial no es sino un caso particular de la etnicidad [...], es decir un principio históricamente construido de clasificación social; [y que] 2) el haz de relaciones sociales y simbólicas designada por la "raza" (o el "color") varían fuertemente según las sociedades y las coyunturas históricas, y de acuerdo con los mecanismos de (re)producción del racismo como modo de dominación que apela a la naturaleza como principio de legitimación." Desde una perspectiva constructorista similar, Guillaumin (1992: 55) afirma que la raza "no es un dato espontáneo de la percepción, [sino] una idea construida, lentamente construida, a partir de elementos que pueden ser tanto rasgos físicos como costumbres sociales, que pueden ser tanto particularidades de orden lingüístico como instituciones jurídicas, y que, bautizadas con el nombre de "raza", se agrupan y homogeneizan bajo el dictado de que todas estas cosas son en definitiva fenómenos biológicos".

En resumen, hablamos de la raza huyendo de análisis culturalistas que definirán a los negros como raza, a los magrebies como etnia, partiendo de cómo estos grupos y sus integrantes son construidos como especie social diferenciada por parte de las lógicas y dinámicas de las sociedades mayoritarias donde habitan o transitan.

mis investigaciones desde el año 2000 -con la UMH- con diferentes grupos de gitanos de la geografía española hasta mi actual investigación de tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid.

A lo largo de la historia vemos cómo los gitanos han sido contruidos, narrados a través de las diferentes formas discursivas -leyes, literatura, poesía, pintura, oralidad, etc.-, desde la más extrema otredad. Los gitanos han sido representados como los grandes otros europeos, muchos años antes incluso que los otros llegados desde la colonia -africanos, orientales, americanos, casi a la par que con los judíos y los “moros”-. Desde su salida del norte de la India (alrededor del siglo IX d.c.) hasta la actualidad, la historia de los gitanos, como grupo marginalizado sin acceso al poder frente a otros grupos con dominio geopolítico de un determinado territorio, ha estado marcada por una esencialización de su diferencia y por los sucesivos intentos de las sociedades mayoritarias de borrar todo símbolo diferenciador, criminalizando la gitaneidad y situándola en el espacio de la heterotopía, junto a la locura o el crimen (Santos, 2005). Estas prácticas de control y sometimiento de la población y de los cuerpos de los gitanos han tomado diferentes formas dependiendo del momento histórico e incluyen la esclavitud en la zona balcánica, el envío a galeras, la esterilización, el exterminio nazi o los grandes intentos de control y aniquilación cultural sufridos en la Península Ibérica.(Berná, D. 2010)

Desde el siglo XIV encontramos narraciones de viajeros, militares y eclesiásticos que hablarán de la extrema otredad de esos grupos de extraños que viajaban en caravanas y acampaban en las afueras de la ciudades. Desde esas primeras descripciones, esas primeras construcciones discursivas alterizantes, la unión entre la sexualidad y la raza ha estado presente. Y dentro de estas descripciones la mujer gitana ha tenido un papel primordial a lo largo de toda la historia, como también ha ocurrido con otras realidades culturales alterizadas como los africanos, cuyo claro ejemplo es la Venus de Hottentoe, o con los afroamericanos en la cuba colonial como nos narra Verena Stolke(1992). Los modelos heteropatriacales establecen mayoritariamente su posición en relación con otro –mayoritariamente un varón–, a partir de las mujeres, tal como nos recuerda Anne-Marie Fortier, siendo finalmente éstas leídas no en función de sí mismas, sino de un varón -padre, marido, hijo,

hermano, etc.- Por cuestiones de limitación de tiempo y formato no puedo extenderme todo lo que desearía en este punto, pero sí adelantar unas pequeñas muestras de cómo aconteció.

Si hablamos de las conocidas leyes antigitanas peninsulares vemos que dentro de estos intentos biopolíticos de control de la vida de los gitanos, la mujer (sus vestimentas y comportamientos) tomarán una gran centralidad. En la pintura, desde el siglo XVI, encontramos multitud de obras donde se ilustra a la mujer gitana, siempre ocupando ese espacio que define por oposición lo que no debe ser la mujer blanca europea respetable. La mujer gitana aparecerá pintada como la bruja, la ladrona, la erótica y sexualizada, medio vestida, lasciva, animalizada, que no tiene la protección de un hombre, etc. Su raza-color, formas de cuerpo, etc.- y sus comportamientos sexuales y genéricos estarán siempre enlazados. Si hablamos de literatura no hace falta correr muy lejos. Tenemos a Cervantes, pero también a multitud más que seguirán estas mismas lógicas de alterización del poder.

Éstas han sido las dinámicas históricas que persisten hasta la actualidad. Eso sí, actualizándose con los cambios e intereses de las lógicas de las estructuras de poder de cada momento. Los gitanos han encarnado a esos otros, y las normas de género y sexualidad han sido centrales, en cuanto que gitanos. Los gitanos en un diálogo, imposible de escapar, con esos empujes discursivos y legales de la sociedad mayoritaria han construido un ethos cultural basado en la diferenciación constante y cotidiana. Esta diferenciación alcanza toda la vida de los gitanos y gitanas. Estos se subjetivizan como un grupo étnico diferenciado de ese otro grupo compuesto por los que llaman *payos*, *jambos* o *castellanos*. De hecho, como apunta Gay y Blasco (1999: 179, traducción propia), los gitanos “producen evidencias constantes del hecho de que, de entre todos los españoles, ellos son los únicos que saben cómo se debe vivir. Su gitaneidad(4) penetra cada aspecto de la vida cotidiana hasta el punto que todas las actividades diarias pueden desarrollarse gitanalmente”.

Dentro de este ethos diferenciador vemos claramente la unión entre raza y género y sexualidad. Como he podido observar en mis investigaciones, el género y la sexualidad se encuentran entre las principales variables

diferenciadoras. Los roles y normas referentes al género y la sexualidad aparecen definidos con una gran claridad y los mecanismos de control desarrollados para que éstos se cumplan están presentes de múltiples formas en cada momento de la vida de la mayoría de gitanos y gitanas.

Como se ha podido intuir en estas páginas, ni el sexo, el género, el color de la piel, el lenguaje, la religión o los ancestros son un a priori esencial inscrito consustancialmente en las identidades étnicas o grupos, en cambio son resultado de construcciones culturales, de relaciones y conflictos interétnicos, y todo ello envuelto en relaciones de poder y dominación como podemos extraer releando al Foucault de 1976. La producción de las diferencias étnicas requiere de reconocimientos, definiciones y refuerzos sociales y políticos; y tanto asunciones individuales como colectivas para que empiece a ser real. De forma similar los cuerpos masculinos y femeninos no son automáticamente el resultado de una significación de ser hombre y mujer, sino de la unión de todas estas variables que han acontecido en la vida e historia de los gitanos y gitanas.

Y todo esto lo podemos atisbar por ejemplo en el hecho de que a la totalidad de los gitanos y gitanas con los que he realizado mis investigaciones al preguntarle por su especificidad y diferencia para con los payos, siempre han puesto en primer lugar cuestiones referentes al género y la sexualidad. Por ejemplo, destacan el rol de madre y cuidadora, la pasividad sexual de las mujeres, el rol de cuidador del hombre, su actividad sexual, su capacidad de ejercer la violencia para defender al grupo, la capacidad reproductiva, etc.

Como vemos, la masculinidad gitana trasciende el espacio de las normas referentes a las prácticas de género y a la sexualidad, convirtiéndose en un punto nodal de su ethos cultural. Pero ese ethos cultural, en el caso de los gitanos, se define por una lógica de oposiciones binarias con lo “payo”, así como entre identidades de género y sexo. Cada una de estas cuestiones comúnmente ha ido acompañada de un “no como los payos que son...” y un “no como las mujeres”.

Los gitanos, dentro de este contexto de alteridad y continuo refuerzo de su ethos cultural, han creado un conjunto de normas de género y sexualidad que

construyen al hombre gitano y a la masculinidad gitana desde el espacio del “ser”, el que es y ocupa el espacio central, definiéndose por oposición a la mujer gitana y a lo “payo”. Estas dinámicas identitarias gitanas, al acontecer dentro de un contexto de acoso y persecución secular, toman un cariz homogeneizante y nada flexible que les permita sobrevivir como gitanos. Ante esto, las variables que componen estas dinámicas identitarias también son esencializadas, homogeneizandas y rigidizadas hasta puntos asfixiantes para muchos y muchas gitanas.

Por lo tanto nos encontraremos con un conjunto discursivo que define, reglamenta y construye la identidad masculina rígida, esencializada, homogeneizada y en continua precariedad. Sin olvidar que es una masculinidad definida en oposición y en base a la carencia de los otros, de lo payo y de las mujeres gitanas. “Un hombre gitano será todo aquello que no puede ser, que le falta, a el payo, ni la mujer gitana”. En mi trabajo de campo me encontré con multitud de discursos que me hablaban de esta cuestión.

“Ser gitano ahora, en estos tiempos es mu difícil”, me decía Curro, uno de mis informantes. Ser gitano supone cumplir, o al menos mostrar con evidencias claras y constantes, toda una serie de normas y reglas ideales sobre lo que se debe ser. Ciertamente es, como dice Butler(1991) que la identidad es fruto de un proceso performativo, continuo y cambiante. Y como tal, todas esas normas son adquiridas a lo largo de ese proceso disciplinador que supone la construcción de la identidad. Pero, apunta la autora, a lo largo de ese proceso, en cada repetición de ese discurso ideal, cada sujeto va redefiniendo, adaptando lo recibido. Ahora bien, esto hipotéticamente supone una lógica común a todos los seres humanos. Pero en el caso de los gitanos encontramos que el ser un grupo minoritario, estructurado y organizado en base a pequeños grupos familiares que ejercen un gran cuidado y control sobre todos sus miembros ante el peligro exterior, perfila la realidad de una forma sustancialmente diferente.

Claro está que esos procesos identitarios performativos producen diferentes formas de ser hombre gitano, pero dado el alto control y presencia del resto de miembros del grupo provoca que la puesta en escena sea forzosamente lo que

se cree más cercano a la norma. Este mayor control, como he contado en otras ocasiones (Berná, D. 2011), se debe a la gran dependencia, afectiva, económica y política que el ser un grupo minoritario, en muchas ocasiones inserto en diversos procesos de exclusión, provoca. Para la gran mayoría de gitanos salir del grupo no es sencillo, ni económicamente, ni afectivamente. Y ya no se trata de estar “afuera”, que como diría Foucault y Derrida, no existen adentros y afueras, los propios hombres gitanos estén o no dentro del grupo de forma física han interiorizado que esa performance de masculinidad esencializada y rígida es la única forma posible de estar en el mundo, de ser. Y no cumplirlas los sitúa en el espacio del no ser, de no poder reverenciarse en función de un nosotros dotador de consistencia psicológica y social.

En esa ideología de género, la masculinidad se convierte en una suerte de mito de origen, el “gitano verdadero”, del que supuestamente depende la supervivencia del grupo, debe representar la figura del “macho gitano”. Las dos palabras que nombran esta figura son definidas a través de la negación de las alteridades consustanciales a la misma. Parafraseando a Kimmel (1997: 53), para quien “la identidad masculina [en occidente] nace de la renuncia a lo femenino [como constructo donde estaría situada también la homosexualidad], no de la afirmación directa de lo masculino”, podríamos decir que la identidad gitana se configura a partir del rechazo de lo que no es. La renuncia a lo femenino y el rechazo de lo payo están en la base de esa idea según la cual el hombre gitano ostenta una superioridad varonil frente al payo. Ahora bien, esa identidad masculina gitana es “tenue y frágil” (Ibidem: 53), ya que se ve constantemente amenazada por una posible contaminación (Douglas, 1996) a nivel individual de las formas culturales que son identificadas como pertenecientes al mundo no gitano; lo cual pondría en peligro a toda la comunidad. Por lo cual el grupo se cierra, esencializa y naturaliza en ese espacio ficcional que supone el adentro del grupo, nosotros, los gitanos, la familia (Berná, D, 2011).

Dentro de estas lógicas el hombre gitano debe ser el protector, el que ejerce la violencia, el que muestra constantemente la masculinidad, el que no se comporta como mujer, el que es capaz de engendrar una gran familia para ser respetada y temida, a su vez el que respeta los órdenes jerárquicos de edad y

género. El hombre gitano tiene que mostrar su hipersexualidad y valentía, el hombre gitano no puede hacer todas las cosas, la moralidad genérica aparta al hombre de muchas actividades "impuras" o más bien que no son honrosas, que por ejemplo sí puede hacer una mujer gitana (mendigar, pedir a las instituciones públicas, relacionarse con las administraciones públicas desde la inferioridad).

Destaca en este sentido que la ausencia de virilidad *apayaría* al hombre gitano o, lo que es lo mismo, le haría correr el riesgo de convertirse en un individuo inútil para un grupo étnico y minoritario articulado en base a la metafórica defensa del enemigo exterior y a la procreación como forma de supervivencia económica y socioemocional. Lo que en un principio podríamos clasificar como un conflicto de género se transforma en un conflicto étnico. La ausencia de un gran número de descendencia coloca a la familia en una posición secundaria con respecto al resto de familias de la zona. Pedro, al respecto de esto me contaba:

....mi familia es mu rara pa los gitanos..¿Por qué?... ninguno de mis hermanos está casao, tampoco mis primos, y sólo son dos hermanos mi padre y mi tío, ahí acaba to... si no estás casado y no tienes hijos, no eres ná.. y la familia gitana tiene que ser grande... Cuando yo me separé de mi mujer, cuando la dejé, yo me tuve que ir, su familia me buscaba por la calle, y ellos son una familia mu grande con muchos gitanos, nosotros no teníamos na que hacer, somos mu pocos.. vamos, ahora que han pasao diez años cuando me los cruzo por la calle yo tengo que agachar la cabeza y si dicen algo, callarme y hacer como que no he oído nada, tengo toas las de perder...(Diario de campo, 07/2009)

Existe entre los gitanos una clara y evidente unión entre la identidad masculina como proveedor y el rol de guardián y cabeza del hogar . Esta unión justifica y legitima por un lado la aparente posibilidad de libertad de salida y entrada del grupo y por otro su legítimo dominio de los espacios públicos e independencia en ellos. Y hasta cierto punto, pero con matices, encontramos que los gitanos encuadran a la perfección en el esquema feminista sobre el sistema político patriarcal que organiza en hombre-racionalidad-civilización-iniciativa-liderazgo

social y político y en mujer-naturaleza-intuición-sentimiento-hogar-maternidad. Y todo ello justificado en éste con argumentos naturalizadores, religiosos y de diferencia y supervivencia étnica.

Basándonos en Sloam y Reyes Jirón vemos que, independientemente de que la masculinidad gitana esté determinada históricamente y de que la retención del poder no sea el único elemento que la define, en este momento histórico para los gitanos la masculinidad se define como una identidad que se desarrolla a partir de la dominación de otras personas con menos poder.

Escuchar estas palabras puede resultar desasosegador e incluso imprudente en un contexto donde el racismo y clasismo social imperan con una gran fuerza. De echo si algún gitano o gitana lee estas páginas posiblemente se sienta ofendido. No es la primera vez, pero como digo continuamente, una cosa es la lucha política y otra es pensar y analizar la realidad. Tal y como nos relata Crenshaw en Norteamérica existe entre los afroamericanos una gran norma no escrita de no hablar o escribir sobre lo negativo del grupo. Según los argumentos de éstos hablar de violencia de género, machismo, homofobia, clasismo y otras formas de violencia puede suponer un ejercicio de alimentación de los argumentos racistas darwinistas que sitúan a los afroamericanos en el espacio del desorden, del subdesarrollo. Estos argumentos son los mismos en el Estado español. Y ante eso me vuelvo unir a Crenshaw y me pregunto. ¿ Para cuando las luchas de género? ¿ Para cuando la vida de las mujeres gitanas? ¿ Para cuando la lucha de los gays , lesbianas y trans?

Evidentemente a partir de aquí el antropólogo deja mayor espacio al ser político y dice ya está bien, llegó la hora de lucharlo todo, llegó la hora de dejar a un lado las luchas no heterocentrales y patriarcales como pretendió por ejemplo la lucha obrera.

Bibliografía

Berná, D. (2011). De muros y grietas. Análisis desde la raza, clase y género entre los gitanos españoles. *The Scientific Journal of Humanistic Studies*. February 2011 nº 4. Romania. ISBN 2066-8880.

Berná, D. (2010). Gitanos, Diversidad Sexual y Adolescencia. *Rev. Estudios de Juventud*. Nº 89. ISSN: 0211-4364. NIPO: 802-11-005-3. Ministerio de Igualdad.

Bourdieu, Pierre (2007)[1998]. *La dominación Masculina*. Traducción Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama. Colección Argumentos.

BUTLER, Judith (1991, versión original en inglés). Imitación e insubordinación de género. *Revista de Occidente*, no 235, diciembre, 2000.

Douglas, Mary (2007)[1966]. *Pureza y Peligro*. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Buenos Aires: Nueva Visión.

DORLIN, Elsa, 2006, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, París, La Découverte.

M. Foucault, (1976). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel (1990) [1988]. *Tecnologías del yo*. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (1992) [Conferencia de 10 marzo de 1976]. *Genealogía del racismo*. Traducción de Alfredo Tzveibely. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta/Ediciones Endimión.

Fortier, Anne Marie. (2000). *Migrant Belongings: Memory, Space, Identity*. New York: Berg.

Guillaumin, Colette (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir*. Uidée de Nature, Pa- ris, Côté-femmes.

McClintock, Anne. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest*. Nueva York: Routledge.

Kimmel, Michael (1997). *Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la*

identidad masculina” En Masculinidad/es:poder y crisis. Teresa Valdés y José Olavaria (Eds). Santiago de Chile: FLACSO/Isis Internacional. Ediciones de las Mujeres N° 24, pp 49-62.

Santos, Boaventura de Sousa (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.

Stoler, Ann Laura (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Hawaii*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

Stolcke, Verena (1992), *Sexualidad y Racismo en la Cuba Colonial*, Alianza Editorial, Madrid.

Romero Bachiller, Carmen (2003). Los desplazamientos de la “raza”. De una invención política y la materialidad de sus efectos. *Política y Sociedad*, **40**(1): 111-128.

Young, Robert J C (1995). *Colonial desire: hybridity in theory, culture, and race*. Routledge. pp. 236

Wacquant, Loïc (2007) [2006]. *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Traducción de Marcos Mayer. Buenos Aires: Siglo XXI.