



# HACER BARDO

PROVOCACIONES, RESISTENCIAS  
Y DERIVAS DE JÓVENES URBANOS

ESTEBAN RODRIGUEZ ALZUETA  
[COMPILADOR]

IMMUNUS  
EDITORIAL







# HACER BARDO

PROVOCACIONES, RESISTENCIAS  
Y DERIVAS DE JÓVENES URBANOS



# HACER BARDO

PROVOCACIONES, RESISTENCIAS Y DERIVAS DE JÓVENES URBANOS

---

COMPILADOR

ESTEBAN RODRÍGUEZ ALZUETA

AUTORES Y AUTORAS

ANA PASSARELLI

COLECTIVO JUGUETES PERDIDOS

DANIEL CORBALÁN

DANIELA CASTRO

ESTEBAN RODRÍGUEZ ALZUETA

FERNANDO KALER

LUCAS BERIAIN

SAIRI MAITÉN PAUNI JONES

MARIANA DOMENIGHINI

NAHUEL ROLDÁN

NICOLÁS GARIBALDI NOYA

PAZ CABRAL

SEBASTIÁN LÓPEZ

LABORATORIO DE ESTUDIOS SOCIALES Y CULTURALES  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES, 2016

INSTITUTO

---

Esteban Rodríguez Alzueta  
*Hacer bardo. Provocaciones, resistencias y derivas de jóvenes urbanos.*  
1a ed. - La Plata : Malisia, 2016.  
314 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-3972-14-0

1. Estudios Culturales. I. Título.  
CDD 306

---

### **Título**

*Hacer bardo. Provocaciones, resistencias y derivas de jóvenes urbanos.*

### **Compilador**

Esteban Rodríguez Alzueta

### **Autores y autoras**

Ana Passarelli, Colectivo Juguetes Perdidos, Daniel Corbalán,  
Daniela Castro, Esteban Rodríguez Alzueta, Fernando Kaler, Lucas Beriain,  
Sairi Maitén Pauni Jones, Mariana Domenighini, Nahuel Roldán,  
Nicolás Garibaldi Noya, Paz Cabral y Sebastián López

### **Editorial**



malisiaeditora@gmail.com  
Diagonal 78 #506 | La Plata

### **Biblioteca de Investigación y ensayo**

### **Dirección de arte, diseño y edición**

Pablo Amadeo  
pabloamadeogonzalez@gmail.com  
facebook.com/pabloamadeo.gonzalez

### **Imagen de tapa y contratapa**

Eugenia Viñes  
uchieuge@gmail.com  
facebook.com/Eugenia-Viñes

---

Primera edición agosto de 2016  
ISBN: 978-987-3972-14-0  
Impreso en Argentina / Printed in Argentina  
Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723





## AGRADECIMIENTOS

---

Queremos agradecer a la Universidad Nacional de Quilmes, en especial al Departamento en Ciencias Sociales, a Jorge Flores, Sara Pérez, Daniel González, Guillermo De Martinelli, Daniel Badenes y muy especialmente a Alfredo Alfonso. Al Colectivo *Juguetes Perdidos* (Leandro Barttolotta, Ignacio Gago y Gonzalo Sarrais Alier) con quienes compartimos las experiencias en Don Orione y muchas de estas tribulaciones; a Iris Balmaceda y Esteban Biggiotti; a Juan Pablo Hudson, Eugenia Cozzi, Julián Axat y los compañeros de ATAJO, a Sergio Tonkonoff, César González, Esteban el As y Fili Way; Fabián Zamorano, Nahuel Valdéz, Jimena Martinoya y Nicolás Álvarez. A los compañeros del *Colectivo Jóvenes* de la ciudad de Córdoba que todos los años organizan la *Marcha de la Gorra* y a Mariano Pacheco. Agradecer también a nuestros editores, en especial a Pablo Amadeo González y a Eugenia Viñes autora del collage que ilustra la portada. Por último queremos agradecer también a las pibas y los pibes que participaron de los talleres y las charlas en Don Orione.

INDICE

INTRODUCCIÓN: ELEFANTES EN EL BAZAR	11
Esteban Rodríguez Alzueta	
PARTE 1. ESTIGMAS (EL MITO DEL PIBE CHORRO)	
EL BLANCO ES EL NEGRO: LA CONSTRUCCIÓN DEL OLFATO SOCIAL	21
Esteban Rodríguez Alzueta	
LA LÓGICA FANTASMAGÓRICA DE LA ESTIGMATIZACIÓN SOCIAL	45
Sebastián López	
EL BARRIO Y LOS HUECOS URBANOS: JÓVENES, MONOBLOCKS Y POLICÍAS	65
Nahuel Roldán	
LA SOBRE-ESTIGMATIZACIÓN POLICIAL: JÓVENES DE LA PERIFERIA EN LA MIRA DE LA BONAERENSE	83
Mariana Domenighini y Fernando Kaler	
CIUDAD SEGURA, CIUDAD VACÍA	99
Ana Passarelli	
HUMILLACIÓN Y CULTURA DE LA DUREZA	109
Esteban Rodríguez Alzueta	
PARTE 2. EMBLEMAS (EL PIBE CHORRO HIPERREAL)	
PALABRA Y POTENCIA: ESTRATEGIAS GRAMATICALES CONTRA LA ESTIGMATIZACIÓN	117
Esteban Rodríguez Alzueta y Nicolás Garibaldi Noya	
DISPARAR EN LA CIUDAD PROHIBIDA: LA DERIVA DE LOS MOTOCHORROS	161
Esteban Rodríguez Alzueta y Nicolás Garibaldi Noya	

*CONSUMO Y DELITO: SI NO HAY FUTURO HAY JODA*  
Esteban Rodríguez Alzueta

169

*SURFEANDO EL OCIO: FUTBOL Y PARKOUR*  
Nicolás Garibaldi Noya

191

*LOS JÓVENES EN LOS HUECOS URBANOS: GRAFFITIS, HIP HOP  
Y REVUELTAS CALLEJERAS*  
Nahuel Roldán

203

*EL CIELO DE LOS PIOLAS*  
Colectivo Juguetes Perdidos

229

*PICAS Y PELEAS: GANARSE EL RESPETO.  
EL USO EXPRESIVO DE LA VIOLENCIA*  
Paz Cabral

239

*LAS PIBAS Y LA VIOLENCIA: REFLEXIONES  
DESDE UNA PERSPECTIVA DE GÉNERO*  
Sairi Maitén Pauni Jones

265

*¿FEOS, SUCIOS Y MALOS?*  
Lucas Beriain y Daniela Castro

275

*¡RESCATATE! PUNTOS DE PARTIDAS PROVISORIOS  
PARA EXPLORAR LAS PRÁCTICAS DE SÍ*  
Daniel Corbalán y Esteban Rodríguez Azueta

281

**BIBLIOGRAFÍA**

295

**SOBRE LOS AUTORES Y LAS AUTORAS**

309



## Introducción

**Elefantes en el bazar.** Hay palabras que duelen, vecinos que practican puntería diariamente, destilando frases filosas cargadas de ideología. No son palabras inocentes entonces, sino palabras que tienen la capacidad de hacer daño. Una violencia simbólica que disimulan con sus buenos modales. No son, tampoco, palabras infundadas o azarosas. Se sostienen en la intranquilidad que experimentan todos los días, constituyen la expresión de conflictos que no conocieron otras mediaciones para ser procesados o estas fracasaron; palabras, a su vez, fuente de nuevos mal-entendidos, que le agregan más inseguridad al barrio.

Al mismo tiempo, estas habladurías van creando condiciones de posibilidad para que otros actores se ensañen con los jóvenes que fueron apuntados. No hay olfato policial sin olfato social, no hay detenciones sistemáticas por averiguación de identidad sin llamadas al 911. Detrás de la brutalidad policial está el prejuicio vecinal; las rutinas institucionales encuentran su punto de apoyo en la vida cotidiana. (Rodríguez Alzueta, 2014) Detrás de las prácticas policiales se encuentran los vecinos encerrados y agazapados, espionando el mundo por la mirilla de la puerta de su casa o el espejo retrovisor del coche. Los procesos de estigmatización social legitiman el devenir violento de las fuerzas de seguridad. Los estigmas que los vecinos van tallando para nombrar al otro como problema, para delatar al joven como peligroso, productor de riesgo, habilitan la violencia policial.

Esos estigmas se nutren de un imaginario social de larga duración que nunca terminó de ponerse en crisis. Porque detrás

del “bardero” o el “pibe chorro” está el “villero”, el “piquetero”, el “negro cabeza” o el “cabecita negra”, el “descamisado”, pero también “el indio”, el “gaucho matrero”, el “anarquista tirabomba”, el “subversivo”, el “drogadicto”, el “barrabrava”, “los malvivientes” y el “vago”. Las figuras del “pibe chorro” y el “bardero” son embutidos metafísicos donde se comprime el bestiario nacional, hecho de miedos, prejuicios y desinformación, un imaginario que las generaciones fueron repitiendo para marcarle la cancha a todos aquellos que pretendían jugar en posición adelantada, que se corrían del lugar asignado, frustrando las expectativas sociales donde los vecinos alertas fueron entrenados y formateados. Pero no todo es pura ficción: también dan cuenta de su propia experiencia o del derrotero de otros vecinos, familiares o amigos. La construcción del *pibe chorro* tiene lugar al mismo tiempo que aumenta en Argentina, el delito predatorio o al boleo. En efecto, durante la década del 90 aumentaron el robo y el hurto, delitos que tienen un impacto directo sobre la integridad física y el patrimonio móvil de las víctimas. Delitos, según se dice, protagonizados en su mayoría por jóvenes residentes en barrios pobres.

Los vecinos alertas son auténticos “emprendedores morales” que tienen la potestad de nombrar y sus palabras encontrar ascendencia en el resto de los vecinos. Tanto el *pibe chorro* como el *bardero*, no nacen espontáneamente. Son el producto de la iniciativa y las habladurías exitosas de la *vecinocracia*. “Metiches entrometidos interesados en imponer a los demás su propia moral.” “El cruzado no solo está interesado en lograr que los demás hagan lo que él cree que es correcto. Cree que si hacen lo correcto, será bueno para ellos.” (Becker, 2009) Las figuraciones, entonces, son fantasías a la altura de los fantasmas que oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos.

Los procesos de estigmatización, que siguen una lógica fantasmagórica, se despliegan durante las periódicas cruzadas de Ley y Orden y con cada Nueva Ola propalada y agitada por el periodismo empresarial en sus habituales campañas de Pánico Moral. (Cohen, 2015)

Los comportamientos traviesos que se asocian al *bardero*, como los delitos que se cargan a la cuenta del *pibe chorro*, son más una consecuencia de la reacción pública ante determinados estilos de vida, que un efecto de las cualidades inherentes al acto desviado

en sí. Dicho de otro modo: El tratamiento de la transgresión les niega a los supuestos transgresores de los medios que disponen la mayoría de las personas de la comunidad para llevar una vida normal o tranquila, y deben desarrollar, por necesidad, para hacer frente a las humillaciones cotidianas de la que son objeto, una *cultura de la dureza* (Young, 2012), hecha algunas veces de ilegalidades, pero la gran mayoría de las veces de bravatas, titeos, miradas desafiantes, acciones picarescas, travesuras, y algún que otro acto de vandalismo. Hablamos de estrategias de contra-estigmatizaciones para hacer frente al olfato social. Los jóvenes estereotipados como *barderos* o *pibes chorros* se pondrán a sobrefabular arriba de aquellos clisés.

¿Cuáles son esas prácticas a través de las cuales los jóvenes van resistiendo los estigmas hasta cargarlos de nuevos sentidos? ¿Estas experiencias, le agregan previsibilidad a la vida cotidiana o recrean las condiciones para reproducir malentendidos, intranquilidad e inseguridad al barrio? Estas son algunas de las preguntas que orientaron nuestras reflexiones. Estos son los temas que exploramos en este libro.

Detrás del libro hay distintas investigaciones y una experiencia de extensión universitaria. Las investigaciones fueron desarrolladas en la zona sur del Conurbano bonaerense y en la ciudad de La Plata. La investigación en el conurbano la realizamos en la localidad de Don Orión, partido de Almirante Brown, en el marco del proyecto *“La inseguridad en los barrios: Representaciones y estrategias securitarias en un barrio periférico de bajos ingresos”* desarrollada por el Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales (LESyC) de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Una investigación que estaba a su vez articulada con el proyecto de extensión, *“Construcción de ciudadanía en los sectores desaventajados: los derechos de los jóvenes contra las rutinas policiales violentas, abusivas y discriminatorias”* que realizamos conjuntamente entre LESyC y el *Colectivo Juguetes Perdidos* durante los años 2012 y 2013.

Don Orión es un barrio de la localidad de Claypole ubicado en el partido de Almirante Brown, al suroeste del conurbano Bonaerense. La denominación del barrio se debe a que linda con “La pequeña obra de la divina providencia” más conocido como el cotolengo de Don Orión quien donara el terreno para

edificar las viviendas. Se trata de una localidad periurbana, toda vez que la ciudad se confunde con el campo. El barrio limita con la avenida Monteverde y tiene salida a la Ruta provincial N°4. Don Orione es un conglomerado habitacional construido por el FONAVI durante la década del 80. A simple vista, el complejo de viviendas parece prolijo: fue diseñado con espacios verdes en abundancia; hay un sector de 300 chalets (Barrio Plan Eva Perón) y luego pequeños edificios de planta baja y dos pisos, donde la amplitud del espacio pretendía ser un freno al hacinamiento. Unos 7.700 departamentos distribuidos en 350 casas (3.270 departamentos construidos por la CMV y 3.350 construidos por IVBA), distribuidos en 56 manzanas que se empezaron a construir a mediados de la década del 70, con la presidencia de María Estela Martínez de Perón y se terminaron a fines de 1989. Hoy, después de dos décadas, de las 9.000 familias que viven en el barrio, solo 39 tienen escritura que los acredita como propietarios. Más tarde, el sindicato de SUTERH (*Sindicato Único de Trabajadores de Edificios de Renta y Horizontal*) ha construido otro complejo habitacional con 840 departamentos. Luego, a fines de la década del 90, alrededor de estos complejos se fueron levantando dos asentamientos “Las latitas” y “Libertad” que se ganaron la descalificación y la sospecha del resto de los vecinos de Don Orione.

En Don Orione hay dos escuelas primarias (Escuela N° 66 y N° 75), ocho establecimientos de EGB, tres guarderías, una comisaría, un cuartel de bomberos voluntarios, tres iglesias, cinco clubes y solo una Unidad Sanitaria (N° 12) que depende del Municipio de Almirante Brown. Según el último censo del INDEC en 2010, el barrio cuenta con 43.294 habitantes. Se calcula que en todo Don Orione viven más de 100 mil personas. Con todo, los complejos que componen Don Orione, constituyen uno de los más grandes de Sudamérica.

Don Orione, como casi todos los barrios del Conurbano, ha sufrido el impacto de las reformas neoliberales. El mismo se evidencia en el deterioro de la infraestructura, la degradación de los espacios públicos en común, pero también en la reconversión de los garajes de los vecinos en espacios comerciales, en la falta de equipamiento urbano, en el abandono de las escuelas y los espacios de salud.



En el imaginario de la ciudad, Don Orione, es sinónimo de inseguridad, el lugar escogido por los delincuentes para desarmar coches, símbolo de delito y violencia. De hecho, a raíz de varios asesinatos a comerciantes de la zona, el foro de seguridad del barrio ha protagonizado en los últimos años varias marchas pidiendo “más policía”. El estigma que carga el barrio, fue acotado por los propios vecinos del barrio a unas cuantas manzanas donde supuestamente “hacen parada” los grupos de jóvenes “más problemáticos” que se dedican al consumo y venta de drogas al por menor, a *ventajear* a los vecinos y a practicar el *bardo* sistemáticamente. Pero también tienden a ser desplazados hacia los habitantes de los asentamientos contiguos, a los villeros.

Originariamente, con la investigación nos proponíamos explorar las diferentes estrategias securitarias cotidianas que desarrollaban grupos de bajos ingresos para hacer frente a las situaciones problemáticas percibidas por ellos mismos como inseguras; indagar los modos de vivir y sentir las conflictividades sociales experimentadas como fuente de inseguridad. Con el tiempo fuimos haciendo especial hincapié en las estrategias de los colectivos juveniles toda vez que considerábamos que eran los actores más vulnerables, el eslabón más débil de muchas cadenas que no controlaban. En efecto, los jóvenes no solo se convirtieron en objeto de las rutinas policiales violentas sino de los procesos de estigmatización vecinal.

El telón de fondo de la estigmatización es la fragmentación social, el deterioro de los consensos comunitarios que pautaban la vida de relación entre los diferentes actores. (Míguez–Isla, 2010) El desdibujamiento de estos acuerdos crea condiciones para reproducir constantemente una serie de malentendidos entre las diferentes generaciones y activaba las habladurías. En ese contexto, el etiquetamiento podía ser entendido como una de las *estrategias securitarias paradójica* que desarrollan los vecinos para imprimirle certidumbre a un cotidiano experimentado con incertidumbre. (Rodríguez Alzueta, 2008) (Caldeira, 2007) Los destinatarios de aquellas etiquetas eran, generalmente, los jóvenes del barrio, que empezaban a ser percibidos como *vagos*, *barderos*, o *pibes chorros*; drogadictos o violentos. Al mismo tiempo, los jóvenes vivían a estos estigmas como problema y fuente de inseguridad. Un joven etiquetado tiene más chances de

tener problemas con la policía que otro vecino que no es alcanzado con aquellas etiquetas. Una de las respuestas de los jóvenes al resentimiento vecinal es el *bardeo*. De esa manera intentan transformar el estigma en emblema. Esta dinámica profundiza los desencuentros y los temores que intentarán calmarse con pedidos de más policía y otras fuerzas de seguridad. (Rodríguez Alzueta, 2012)

En los últimos años ha desembarcado en Don Orión la Gendarmería Nacional Argentina (GNA). Su presencia no ha sido continua; sin embargo, fue recibida con entusiasmo y ha despertado expectativas en los vecinos, en especial en las generaciones mayores. No así en los policías, que encuentran en su intervención una competencia por la atención vecinal y una disputa por el territorio. Tampoco en los jóvenes, que debieron toparse con otro actor que tiene nuevas prácticas, otras lógicas y reglas que había que aprender a descifrar para sortear los escollos que la misma representa para estar en el barrio. (Rodríguez Alzueta y Garibaldi Noya, 2013)

Dijimos que el proyecto de investigación estaba solapado a otra experiencia de extensión universitaria destinada a la construcción de ciudadanía, al empoderamiento de los jóvenes frente al hostigamiento de las fuerzas de seguridad. Al mismo tiempo se buscaba problematizar las diferentes violencias que orbitan a la violencia policial con las que se miden periódicamente. En el marco de estas experiencias realizamos una serie de grupos focales y observaciones participantes con adolescentes (hombres y mujeres) entre 15 y 19 años de edad. Los grupos focales se desarrollaron en el marco de los talleres de extensión en el que participaron más de veinte jóvenes durante ocho meses en el 2012 y el 2013. En total se realizaron 20 encuentros. Los trabajos que aquí se presentan son el resultado de estas experiencias.<sup>1</sup>

Las otras investigaciones que enriquecen nuestras reflexiones se realizaron en la ciudad de La Plata, tanto en barrios céntricos como en la periferia, y en la localidad de Villa Domínico en el partido de Avellaneda. Esta última, realizada por Sebastián López, se detiene a describir y analizar la lógica de la

[1] Los nombres, tanto del barrio estudiado como de los jóvenes e informantes claves entrevistados en otros barrios, han sido modificados para resguardar su identidad. Sin embargo, hemos mantenido la referencia a las localidades ya que las mismas son importante para contextualizar las investigaciones.

estigmatización social. La investigación de Ana Passarelli indaga sobre las estrategias de prevención securitaria, desarrolladas conjuntamente entre vecinos y el gobierno local, y cómo estas impactan en las prácticas juveniles al redefinir los espacios públicos. El artículo de Paz Cabral explora la dimensión expresiva de la violencia protagonizada por los jóvenes, una violencia que no es caótica sino que, por el contrario, tiene sus códigos y criterios de victimización, y sigue rituales concretos. Una investigación desarrollada en la localidad de Romero en el partido de La Plata. Estos tres artículos son un resumen de las investigaciones que desarrollaron para sus respectivas tesis de grado.

El libro está organizado de la siguiente manera. En la primer parte, nos vamos a detener a describir los procesos de estigmatización social y analizar sus dinámicas. Procesos que involucran a diferentes actores e instituciones. Por eso, exploraremos tanto las prácticas de estigmatización social, como las rutinas policiales a través de las cuales se sobre-estigmatiza y empapela a los jóvenes. El escenario de estos procesos es una ciudad cada vez más fragmentada. Una fragmentación que ha modificado las maneras de estar en los barrios, de habitar la ciudad. Para los pibes, los barrios se comprimen en función de las alianzas móviles que van tramando, las broncas y las peleas y los puntos de control policial o el patrullaje de los gendarmes. Porque para los jóvenes, la ciudad es un lugar que queda cada vez más lejos, que solo podrán surfear en sus motos o empezar a frecuentarla cuando se jubilen de jóvenes, es decir, cuando se alejen del estereotipo que los escracha y transforma en una persona sospechosa.

En la segunda parte, nos vamos a detener a explorar distintas experiencias juveniles que aquí llamaremos prácticas de contra-estigmatización. Prácticas productivas a través de las cuales los jóvenes buscan hacer frente a la estigmatización social, tratando de transformar los estigmas en emblemas. El uso del lenguaje y el manejo del cuerpo, el *ventajeo*, la administración del ocio forzado, el vestuario, las motos tuneadas, el fútbol *freestyle* y el *parkour*, la joda o el consumo derrochado y ostentoso, el graffiti y el hip hop, los usos expresivos de la violencia, las *picas* y las *peleas*, la ética del rescate, son algunos de los modos de subjetivación a través de los cuales los jóvenes de estos barrios

no solo buscan resistir a los procesos de estigmatización sino de inventarse de otra manera.

Hay una imagen de una película que resume nuestra actitud y sensibilidad. La escena pertenece a *Elephant*, un film de Gus Van Sant. Como en casi todas sus películas, el director está atento al mundo de los jóvenes, sus modos de vida, sus temores, dudas, placeres, etc. Los sigue siempre de cerca pero no interfiere. Quiere entenderlos, pero la imagen que logra formarse de ellos se vuelve a esfumar como las nubes que abren y cierran la película en cuestión. No es casual que el *elefante* haya sido el animal que eligió para nombrar e interrogar a los jóvenes. Su volumen se va modificando a medida que se mueve y desplaza, como las nubes, precisamente. No es casual tampoco que el elefante y las nubes se encuentren próximos en la mitología. Un elefante alado, que puede volar, es un animal aniñado, dueño de una fuerza que no controla, una fuerza sin forma o una forma que va cambiando todo el tiempo. Se sabe, la pregunta por la identidad es la pregunta de rigor con la que se miden los jóvenes. Pero lo que nos interesa sobre todo de Gus Van Sant es su mirada. Una mirada inquieta y perpleja, que no está interesada en definir o estabilizar a los jóvenes, sino en comprenderlos con todas sus contradicciones, en su devenir. Por eso las imágenes que construye son imágenes borrosas, en movimiento, tomadas con una cámara subjetiva que sigue de cerca sin interponerse, tratando de comprender aquello que se le escapa todo el tiempo.

**ESTEBAN RODRÍGUEZ ALZUETA**

**PARTE 1**  
**ESTIGMAS**  
**(EL MITO DEL PIBE CHORRO)**

---



## **El blanco es el negro:** La construcción del olfato social

Esteban Rodríguez Alzueta

**1. El mito del *pibe chorro*.** “Ningún pibe nace chorro” reza una de las consignas de la Campaña Nacional Contra la Violencia Institucional. Eso quiere decir que pibe chorro no se nace sino se hace. ¿Quién lo hace? ¿Cómo se hace? El delito... ¿Es una elección racional o una determinación histórica? ¿O será una interpelación social, un mandato de sus pares o una presión institucional? ¿O todo junto a la vez? Como sea, el pibe chorro no es un dato de la naturaleza, sino un producto de la situación y el contexto que experimentan determinados actores sociales. De modo que si queremos saber quién es el famoso *pibe chorro* debemos indagar, en primer lugar, las limitaciones y sus necesidades, las sujeciones contextuales. No pretendo con ello negar que existan robos y hurtos cometidos por jóvenes, pero conviene ser prudentes y evitar conclusiones apresuradas para no aventurar salidas punitivistas. Eso tampoco significa que no haya que pensar ningún tipo de reprochabilidad para estos jóvenes que cometan este tipo de transgresiones. Pero si queremos imaginar nuevas formas para tratar las transgresiones deberíamos comenzar reconociendo que se trata de conflictividades sociales complejas puesto que concurren múltiples factores.

Los *pibes chorros*, entonces, no existen, es decir, son una proyección de nuestros fantasmas, de la inseguridad nuestra de cada día. Los “*pibes chorros*” están hechos a imagen y semejanza de nuestros fantasmas. El *pibe chorro* es la figura arquetípica modelada en base al miedo: *Dime cuáles son tus temores y te diré quién es tu enemigo*.

No existen los *pibes chorros*, existen los jóvenes con dificultades que *pendulan* entre el trabajo precario y el delito (Kessler, 2004); existen los jóvenes con dificultades que *pendulan* entre el ocio forzado y la desocupación o la ayuda social o el bardo o el delito. (Tonkonoff, 2007) Existen, entonces el *delito amateur* y el *delito bardero*. Jóvenes que desarrollan *estrategias de sobrevivencia o pertenencia*, que experimentan al delito como la oportunidad para resolver problemas materiales o identitarios respectivamente. Jóvenes que viven el delito de manera *instrumental o expresiva*, que encuentran en las prácticas ilegales, como en tantas otras prácticas y mediaciones, insumos morales para componer una identidad. Existen, además, jóvenes que referencian a la expansión de las economías ilegales e informales como nuevas y mejores oportunidades para encarar esos problemas tanto materiales como identitarios. (Rodríguez Alzueta, 2014)

Las estrategias que desarrollan los jóvenes son *prácticas situadas*, es decir, tienen un contexto social y un entorno cultural concreto, una historia determinada. Ese contexto no es la escenografía que aporta pintoresquismo a los hechos o vuelve excéntricos a los actores en cuestión. Hay que tenerlo presente para comprender aquellas estrategias, porque la regularidad del delito no puede explicarse apelando exclusivamente al libre albedrío. Hay condiciones económicas o sociales, culturales y políticas que condicionan estas conflictividades. Eso no significa que haya que descontar la libertad puesta en juego.

El “delincuente”, incluso el supuesto y famoso *pibe chorro* no es un extraterrestre. El *pibe chorro* es convencional, participa en forma activa en una amplia variedad de actividades convencionales. El “delincuente juvenil” se encuentra de manera transitoria situado en un limbo entre la convención y el crimen, oscilando entre la acción convencional y la acción delictiva; respondiendo por turnos a las demandas de ambos, coqueteando a veces con uno y a veces con el otro. El proceso por el cual, los jóvenes derivan hacia el delito es gradual, imperceptible o accidental para el actor.<sup>2</sup> Eso no significa que no existan

[2] Esta es la tesis de Matza que propone una imagen alternativa del delincuente juvenil: *la deriva delictiva*. La “deriva” se encuentra a mitad de camino entre la libertad y la determinación; la libre elección y el control. En Matza hay un determinismo moderado. Después de tanto positivismo se trata de devolverle la capacidad de elección al hombre. No hay delinquentes juveniles sino una



criminales neuróticos compulsivos más comprometidos que otros, pero no es lo que sucede en la gran mayoría de los casos. Además, la delincuencia, es un estatuto legal y no una persona que siempre viola las leyes. Un delincuente es un joven porque en líneas generales le calza el sayo, pero incluso así no debemos imaginar que lo lleva puesto la mayor parte del tiempo. En realidad, son actores que juegan un rol de a ratos. Los jóvenes en cuestión juegan a intervalos los roles de delincuentes y de joven convencional. Juegan o actúan bien en ambas situaciones. Por eso no debería hablarse de delincuentes cuanto los jóvenes que quebrantan la ley derivan hacia el delito. Los jóvenes pueden romper filas pero siguen siendo muy amigables con el orden convencional. No existe, entonces, el delincuente sino una voluntad de delinquir. Ni siquiera existen los jóvenes en conflicto con la ley, una ley que, en la gran mayoría de los casos, subsiste como marco interpretativo, aunque pierde eficacia normativa, esto es, no alcanza para detener la acción. (Kessler, 2004) Pero eso no implica que los jóvenes no sepan que están violando una ley. De allí que desarrollen distintas técnicas de neutralización para poder derivar hacia aquellas fechorías. (Matza, 2014)

Ahora bien, eso no significa que el joven que deriva hacia el delito quede atrapado en una “comedia de errores”, en un submundo de una vez y para siempre, formando parte de una subcultura criminal. Esta es otra de las tesis de David Matza (2014), para quien la mayoría de los jóvenes que quebrantan la ley no llegan a ser criminales adultos. La mayoría de todos ellos supera su etapa delictiva: crecen y hacen las paces con el mundo, encuentran trabajo o se ponen a estudiar, les crece la barba, se casan, tienen hijos... Es decir, se jubilan muy rápidamente de “delincuentes” sin necesidad de haber pasado una temporada por la cárcel. Matza llamó a esto “reforma madurativa”, un proceso no voluntad de delinquir. Y esa voluntad no lo convierte en un monstruo. “El delincuente no está forzado a cometer delincuencia. Es libre de cometerla.” (Matza, 2014, 119) Claro que no se trata de una libertad pura, como suele postular el liberalismo. Porque el hombre está inmerso en patrones de acción ilegal que constituyen un marco para las elecciones que puedan tomarse. Dice Matza: “La imagen del delincuente que deseo delinear es una imagen de deriva; es la imagen de un actor que no está obligado ni comprometido a cometer sus actos, pero que tampoco es libre de elegirlos; ni diferente en ningún sentido o fundamental del individuo respetuoso de la ley, ni igual a él; que responde a ciertas tradiciones de la vida cotidiana.” (Matza, 2014, 72)

tenido en cuenta por el resto de las teorías hasta entonces. Esta observación me parece sumamente interesante porque nos está sugiriendo que los criminólogos tendemos a sobredimensionar los problemas. Que la gran mayoría de las veces los problemas se resuelven sin nuestra intervención, sin la intervención de las policías y el sistema carcelario. Simplemente lo que sucede es que ¡los jóvenes crecen!

La complejidad de este contexto nos está informando de diferentes factores a tener presente. Porque el delito juvenil es también un *fenómeno multifactorial*. Vaya por caso la pobreza y la marginación; la brecha social o la pobreza en contextos polarizados, donde la pobreza está al lado de la riqueza, es decir, la *verticalización* de la sociedad. (Ciafardini, 2006) También el desencanto, esto es, la pobreza experimentada como algo injusto es otro dato que no hay que perder de vista. (Lea-Young, 2001) Otros autores, por el contrario, prefieren hacer hincapié en la *fragmentación social*, es decir, en la ruptura o desdibujamiento del lazo social; el desorden social o el deterioro de los consensos comunitario que pautaban la vida cotidiana. (Míguez, 2002, 2004, 2008) También el *consumismo* debería ser tenido en cuenta, es decir, cada vez hay más artículos al alcance de la mano (Garland; 2005); además el delito es una vía alternativa para adecuarse a los valores que promueve y reclama el mercado. (Merton, 2013)

Otros factores que hay que explorar, a la hora de comprender la expansión y la complejidad de este tipo de conflictividades sociales, tiene que ver con las policías y la cárcel. Las rutinas policiales violentas son constitutivas del delito. Estamos frente a otra gran paradoja: La lucha contra el delito es otra causa del delito; hay delito porque hay cada vez más policías combatiendo y previniendo el delito. Si el delito no ha disminuido en la última década en parte se explica también porque no se han puesto en crisis aquellas rutinas institucionales que perfilan biografías criminales para aquellos contingentes poblacionales en situación de desventaja. La producción de una *fuerza de trabajo lumpen*, el *reclutamiento policial*, y la *regulación del delito*, son prueba de ello. (Saín, 2004) (Rodríguez Alzueta, 2014)

En cuanto a la *prisonización*, hay que señalar que el encarcelamiento en masa selectivo, preventivo y rotativo constituye otra de los factores que explican el delito predatorio en

Argentina. (Rodríguez Alzueta, 2015) Al mismo tiempo, cada vez hay nuevas camadas que se han ido *enmesetando* a las anteriores. Esas nuevas cohortes no solo cuentan con más experiencia (capital cultural) y con “cartel” (capital simbólico), sino con contactos (capital social) que les permite agregarse a redes o continuar sus respectivas trayectorias criminales traccionando a nuevos jóvenes. (Kessler, 2013) Además la criminología cultural nos interpela a estar atentos a otros componentes subjetivos, también situacionales. Vaya por caso el aburrimiento, el juego, la alegría, la emoción y la adrenalina que liberan aquellas otras prácticas que implican un cuestionamiento o transgresión a las normas.

Como se puede ver, no está escrito en ningún lado que la pobreza o la privación relativa, la fragmentación social, o el encarcelamiento conduzcan al delito, o sean las causas determinantes que conduzcan mecánicamente al delito. Puede llevar a la política, al fanatismo religioso, al desarrollo de muy diversas expresiones culturales, puede conducir a distintos lugares. El delito predatorio o callejero es la cara más visible y vulnerable de otros fenómenos criminales de gran envergadura que permanecen invisibles cuando se miran las conflictividades sociales a través del eslabón más débil. Pero en ningún caso constituye una fatalidad social.

Pero hay otro factor que no nos parece menor y que vamos a explorar en este libro: la estigmatización social. Nuestra tesis es la siguiente: si el delito no ha disminuido en la última década en gran parte se explica en que se encuentran activos los procesos de estigmatización social. Las palabras filosas que los vecinos van tallando cotidianamente para nombrar al otro como problema, al otro como peligroso, profundizan mal-entendidos entre las diferentes generaciones y entre diferentes clases sociales, activando y legitimando las prácticas policiales violentas. Con todo, de a poco, entre la vecinocracia y las policías, se va empujando a los jóvenes al delito.

Cuando hablamos de *olfato social*, estamos aludiendo a los procesos de estigmatización y al resentimiento social. Observamos que los jóvenes son objeto de un triple proceso de estigmatización. Resultan estigmatizados por los vecinos y los medios de masivos de comunicación, *sobreestigmatizados*

por los policías, y empapelados por las agencias judiciales. La consecuencia de estos procesos de estigmatización solapados es la fabricación exitosa de *monstruos*. La centralidad que tienen estos ejercicios cotidianos de discriminación y humillación, y la corriente de emociones negativas, ha provocado el retorno de narrativas que *esencializan* al otro hasta demonizarlo.

El *pibe chorro*, entonces, es un constructo social-cultural tributario de imaginarios sociales entrenados en la descalificación. Un imaginario de larga duración, donde se fueron sedimentando figuras que llamaban en su momento a estar alertas. Detrás del *pibe chorro* están las imágenes en la cabeza del inmigrante, el cabecita negra, el grasa, el descamisado, el subversivo, el piquetero y el drogadicto. El *pibe chorro*, el *bardero* y el *vago*, son la versión moderna, urbana y juvenil, del negro cabeza. Se lo averigua en la pinta que tiene, la soltura para caminar y en la forma despreocupada de hablar. Producto del fútbol, las drogas y las familias violentas y desaprensivas con sus hijos, de la pobreza y la desocupación acumuladas durante generaciones. Criados en la calle, lejos de la mirada del resto de los adultos. Porque hace rato dejaron de ir a la escuela o lo hacen intermitentemente. Pero también es el artefacto modelado por prácticas institucionales violentas y discriminatorias que involucran, como se analiza también en este libro, a las policías y las agencias judiciales.

El *pibe chorro* es la versión contemporánea del salvaje. La forma que asume la barbarie en la ciudades miseria (Davis, 2007), tierra de nadie y de muchos profetas que no logran encuadrarlos en sus filas. Ni siquiera el clientelismo político ha podido con ellos. Solo el universo transa parece tener algún ascendencia sobre la juventud marginal. Como el gaucho malo, el *pibe chorro* es un tipo difícil de tratar y de armas tomar. Solo que cambió el cuchillo o el facón por un 38. El *pibe chorro* es una imagen mitificada donde se resumen y embuten los espectros que se fueron depositando en el imaginario social. Fantasmas que, de vez en cuando, suelen irrumpir en la vida cotidiana.

Quiero decir: los *pibes chorros* no son violentos sino jóvenes violentados por un imaginario social que no les da tregua, ni chances. Expresión del miedo, de una vida cada vez más enjaulada, retirada de los espacios públicos, y sobredeterminada por las periódicas campañas mediáticas de pánico moral. (Cohen, 2015) (Thompson, 2014)

El *pibe chorro* es un joven que los otros hombres tienen por pibe chorro. Esta es la simple verdad de la cual debemos partir: es el hombre pusilánime, enclaustrado en su bunker privado y encofortado, que sigue su vida por TV, el que crea al *pibe chorro*. Los mal llamados *pibes chorros* han sido blanco de la moral de clase media dueña de valores ciudadanos que, como una metástasis, invade a las otras capas sociales. Una moral que está hecha de buenos modales, que enseña a bajar la mirada y a guardar silencio cuando hablan los adultos, sobre todo si son jefes. Una moral donde la dedicación se confunde con el conformismo y éste con la resignación, el resentimiento y el revanchismo de clase.

Esas mitificaciones no solo modifican las maneras que tienen los vecinos de transitar y habitar la ciudad, no solo impactan en las prácticas de las fuerzas de seguridad, sino que además gravitan en la propia vida cotidiana de los jóvenes. El *pibe chorro*, entonces, no existe, pero produce efectos concretos de realidad. Modifica las rutinas, establece horarios y recorridos para transitar por determinados lugares de la ciudad. Pero además, habilita y legitima la presencia constante de las policías. Detrás de las detenciones sistemáticas por averiguación de identidad están las llamadas de emergencia al 911. No hay rutinas policiales discrecionales sin procesos de estigmatización social. He aquí entonces un círculo vicioso: La estigmatización es una estrategia *securitaria* pero recrea las condiciones para sentirse inseguros, toda vez que activa prácticas de *contra*-estigmatización juveniles, certifica prejuicios y, por añadidura, reproduce las condiciones subjetivas de los conflictos sociales. Mientras más insistan los vecinos en la imputación de *pibes chorros* o *barderos*, más tentados estarán los jóvenes de afirmarse a través de aquellos estigmas. Afirmando lo que se les niega (la falta de educación, la falta de respeto, la falta de adecuación a las pautas de convivencia, la falta de voluntad de trabajo), los jóvenes, tienen la oportunidad de hacerse un lugar en un mundo con pocos recovecos para ellos. Si el estigma posiciona, si las etiquetas asignadas definen o contribuyen a definir una posición social, entonces, el sujeto objetivado y posicionado, acorralado, asumirá ese lugar como una trinchera desde la cual hacer una suerte de guerra a la posición y batallar el olfato social. Si la estigmatización transforma los sujetos en objetos, los sujetos

objetivados, a través de la *contra-estigmatización*, tienen la oportunidad de recobrar al sujeto alienado, de ponerse más allá del objeto mitificando y transformarse otra vez en sujetos, de sustancializar el mito. Pero de esto hablaremos en la segunda parte del libro.

**2. Habladurías y moralinas del buen vecino.** La *vagancia* es otra de las etiquetas usadas por los vecinos a través de las cuales descalifican a los jóvenes en el barrio y la ciudad. Una *vagancia* que supuestamente se averigua en las reuniones cotidianas en la esquina del barrio. Tarde o temprano, un vago se convertirá en un *bardero* y este en un *pibe chorro*. Para la *vecinocracia* el destino de rigor para los *vagos* es el delito.

En un entorno social caracterizado por el desdibujamiento de las pautas de convivencia, las interacciones sociales entre pares se suelen tensar y endurecer, y la aplicación de los marcos de lecturas para leer y valorar nuestro cotidiano suele volverse más riguroso. El intérprete pierde de vista enseguida las dificultades que tiene o puede tener el *otro* para adecuarse a sus expectativas, y desecha las causas o razones por las cuales esos pibes y pibas están en la esquina, no van a la escuela o “se hacen la rata”, no trabajan ni acompañan a sus padres en las changas o a su madre en las tareas domésticas.

Estos jóvenes serán tildados rápidamente de *vagos* o *inútiles*. La *vagancia* es el mote que los mayores reservan para todas aquellas personas que “no hacen nada” y se la pasan haciendo “huevo”; que se reúnen todos los días en las esquinas del barrio durante horas a conversar, tomar cerveza, usar drogas, jugar a la pelota, escuchar música, “haciendo ruido con las motitos”, “molestando a la gente que pasa”, “fichando las casas aldeñas”, “diciendo guarangadas a las chicas” o “tomándoles el pelo y asustando a la gente mayor” que se cruza con ellos. Estos son algunos de los clichés a través de los cuales se los desautoriza, descalifica y apunta con el dedo.

La *vagancia* es la categoría que utilizan las personas adultas para nombrar a los jóvenes “maleducados” o “irrespetuosos” pero también para segregarlos o mantenerlos lejos de ellos y sus hijos. La manera de estigmatizar al *otro*. Y el estigma es una de las formas que encuentran los vecinos para señalar el desarreglo social, la falta de adecuación a las expectativas del barrio que se

verificaría en el desajuste entre los comportamientos concretos de estos jóvenes y las pautas generales de la comunidad. De esa manera se estigmatiza al *otro diferente*, pero también al *otro que tiene dificultades*. De hecho, muchas veces, la dificultad será vista como una diferencia, es decir, la diferencia (cultural) es una manera de invisibilizar la dificultad (social).

En efecto, en un contexto de fragmentación social, de desdibujamiento de los lazos y disgregación valorativa, el estigma suele ser la manera que tienen los vecinos de punir al otro que se aparta de los códigos de convivencia y, al mismo tiempo, la manera de señalar su vigencia, más allá de la actualidad que tengan las normas. El uso de este tipo de etiquetas negativas es la mejor prueba de que la fragmentación no es total, es un proceso incompleto. Se apela al estigma para suturar el lazo, para llenar un hueco y restaurar un orden desafiado con el estilo de vida que asumen los jóvenes. Las etiquetas que se endosan al otro es la manera que tiene el vecindario de hacer valer los *acuerdos tácitos* que regulan la vida en el barrio. La vida cotidiana no es el caos, una guerra de todos contra todos. Aquellos que no se adecuen a las expectativas de los establecidos, no serán expulsados sino marginados, apuntados como *vagos*. Y la *vagancia* (el uso de esta etiqueta) recuerda todavía las pautas mínimas que regulan la convivencia y a la que deben adecuarse los jóvenes del barrio.

Para Norbert Elias (1998), la estigmatización es la forma de establecer lazos invisibles allí donde no hay lazos sociales visibles. Cuando los grupos establecidos naufragan en la incertidumbre y patinan en una suerte de eterno-presente, cuando ya no pueden proyectarse en el tiempo, empezarán a sentirse amenazados por aquellos recién llegados, sean los inmigrantes o –sobre todo– las nuevas generaciones, con los cuales ya no tienen espacios de mediación. Antes, los diálogos y los intercambios entre las distintas generaciones se organizaban a través de determinados y preestablecidos *ritos de paso* que asignaban lugares y certificaban una autoridad. “Estos ritos de pasaje suponen la herencia y su posibilidad de transmisión, la existencia de un tiempo lineal, sucesivo y regular en el que transcurre dicha transmisión generacional; producen filiación simbólica duradera; marcan pertenencias y habilitan transferencia de lo heredado hacia otras situaciones”. (Duschatzky y Corea, 2004, 33) Ahora bien, cuando las instituciones encargadas de organizar el tráfico social

implosionaron, y ni la escuela ni el trabajo constituyen espacios de encuentro y diálogo, lugares de referencia, la manera de generar lazos allí donde no los hay, o estos son muy inconsistentes, será a través de la estigmatización. Por eso decía Elías que las etiquetas son el intento de crear un vínculo allí donde no lo hay, pero hete aquí que esos vínculos reproducen las distancias sociales y con ello, los mal-entendidos y las conflictividades sociales.

En ese sentido, la estigmatización puede verse como una forma de *inclusión paradójica* en la medida que propone *incluir* (comprender) al *otro* a través de la *exclusión* (descalificación). Nunca podrá concebirlo como un otro-total toda vez que es muy cercano y está presente por doquier. Pero además porque puede ser el hijo de sus vecinos, el amigo de sus hijos o nietos, otro cliente del almacén, o sea, alguien que conocemos de toda la vida, que lo hemos visto crecer. De modo que si la fragmentación no es completa, tampoco la descodificación. La estigmatización hay que explorarla en este contexto de *desdibujamiento normativo general pero relativo*. Funciona como una suerte de *sanción social* que imparten los vecinos del barrio para todos aquellos jóvenes que “no hacen nada”, que convierten a las horas de ocio en una molestia cuando no en una amenaza concreta.

Porque casi siempre se trata –según dicen– de los jóvenes. Los que molestan y roban son, generalmente, los más jóvenes. Esos jóvenes que no van a la escuela o yendo están el resto del día en la calle, hasta altas horas de la noche. Jóvenes que tampoco trabajan o salen a buscar trabajo. “Que prefieren quedarse durmiendo hasta altas horas de la tarde”. Su desocupación es percibida como una elección individual, la consecuencia de llevar una vida dedicada a la calle y “las malas compañías”; el resultado de la “falta de esfuerzo o dedicación”; expresión de la desidia, la irresponsabilidad, la falta de compromiso y el desinterés; consecuencia del paco, el poxirrán, las pastillas o la merca.

La información social que utilizan los vecinos del barrio para definir al otro como *vago* proviene de su derrotero, es decir, de las trayectorias biográficas modeladas en torno al mundo del trabajo estable, la escuela tradicional y la autoridad familiar, pero además de los datos reales o mentirosos –eso poco importa– que fueron recolectando sobre los jóvenes en las “correderas” diarias. Como veremos enseguida, esas “correderas” o “habladurías” tienen un



lugar importante en los procesos de estigmatización. Finalmente la información se completa leyendo sobre las mismas personas referenciadas como vagos, a partir del “vestuario que pilchan”, la manera en que se mueven, los usos y costumbres de las “barritas”. Se sabe, la *vagancia* se averigua en el uso de la visera, la ropa deportiva de marca, pero también en los horarios estrafalarios que escogen para juntarse y permanecer reunidos en la esquina, así como en el consumo diario y ostensible de drogas y alcohol. Según nos dicen, el hecho que no asistan al colegio y tampoco vayan a trabajar, les permite “quedarse hasta altas horas de la noche”, horas que después recuperan a la mañana siguiente, pues “al no tener que salir a ganarse el dinero como Dios manda, el sueño suele extenderse hasta el mediodía”. Al mismo tiempo las zapatillas caras que portan, las drogas que consumen, la moto en la que se mueven, el celular última generación con el que se comunican, confirman las sospechas del barrio: “¿De dónde sacaron la plata para estar bien empilchados, consumir todo esa droga y comprarse la moto y el celular si no trabajan y sus padres tampoco tienen ese dinero?”. La respuesta flota en el ambiente: del delito.

Gran parte de las etiquetas y los rumores que se echan a rodar en el barrio cuando cunde el pánico, apuntan contra aquellos jóvenes que ya han sido prejuzgados como “perdidos”, que “andan en cualquiera”, que se la pasan “haciendo bardo”, es decir, que ya cargaban con las sospechas y estaban en la mira del barrio.

Sobre la base de toda esta información, con toda esta “evidencia”, los vecinos del barrio —en particular las generaciones mayores—, les atribuyen a los jóvenes un estilo de vida inmoral que los desacredita hasta ser transformados en personajes ilegibles, lejanos, extraños y, en algunos casos, en sujetos peligrosos que conviene mantener alejados de sí y de sus seres queridos.

Ahora bien, si nos atenemos al sentido común de los vecinos de la ciudad, la *vagancia* es considerada una situación problemática porque crea las condiciones para el delito. De la *vagancia* al robo hay un paso cada vez más estrecho; es decir, que los límites entre la *vagancia* y el *choreo* son cada vez más difusos. Para los vecinos, muchos de los “rateritos” roban porque “no hacen nada” y porque “perdieron el respeto”. Roban porque es la única manera que tienen de conseguir rápidamente el dinero para tener droga,

costearse las salidas del fin de semana, ir a la cancha o comprarse la pilcha de moda; pero también porque se desengancharon de la autoridad familiar. “Sus padres ya no pueden con ellos”, “ya no saben qué hacer, están desbordados también”.

De modo que entre la *vagancia* y el *choreo* no hay mucha diferencia. O mejor dicho, hay una distancia que se allana enseguida activando los prejuicios que estigmatizaron a los jóvenes. De hecho, los términos suelen utilizarse indistintamente: Es *chorro* porque es *vago* o *vago* porque es un *chorro*. Detrás de un *vago* hay un *chorro*, y peor aún, un *transa*. El *pibe chorro* es la fórmula preferida que manipulan los vecinos para endosarles a los jóvenes desaventajados los miedos difusos de los que están siendo cautivos. Todos los *vagos* cargan además con las sospechas de ser *chorros*.

Para Sartre, “la mirada de los adultos es un poder constituyente”. (Sartre, 2003, 85) Una mirada avivada por sus prejuicios que son alimentados a través de dosis diarias de temor administradas por los medios de comunicación masiva. “Cuanto mayor es nuestro temor de que nos roben tanto mayor nos parece su inclinación al robo”. (Sartre, 2003, 72) De esa manera, la interiorización progresiva de la sentencia de los adultos los irá no solo enajenando, en el sentido que se vuelven extraños a sí mismo, sino que corren el riesgo de convertirse en aquello que se les imputa. Como Genet, el ladrón, “se ha convertido en el ser significado”, “el verbo pasa a la categoría de realidad”. “La palabra deja de ser un indicador y se convierte en un ser”. (Sartre, 2003, 76)

Podemos agregar con Young que “no se trata simplemente de que las estructuras oprimen a los agentes, sino de que los agentes sociales contribuyen de una manera pírrica a su exclusión y opresión”. (Young, 2012, 79) Más fácil: las simplificaciones teóricas y las estigmatizaciones sociales profundizan los mal-entendidos, creando condiciones (de segregación, discriminación, vulnerabilización) para que tengan lugar o se profundicen las conflictividades sociales que estamos explorando, sea, el microdelito u otros eventos que antes llamábamos “travesuras” pero ahora reciben el nombre de “vandalismo” o, peor aún, de “incivilidades”.

Dijimos recién que el sentido común de los vecinos del barrio y la ciudad puede averiguarse en las *habladurías* que se tejen en el

barrio en torno al delito y el miedo al delito, a partir de los prejuicios que gravitan en el imaginario social avivado diariamente por el periodismo sensacionalista. Como señala la antropóloga paulista, Teresa Caldeira (2007), esas habladurías (*“el habla del crimen”*) son parte del problema toda vez que contribuyen a reproducir una serie de malentendidos generacionales contemporáneos que acaban agravando las conflictividades sociales con las que se miden aquellos vecinos. Pero vayamos de a poco.

Según Caldeira el *“habla del crimen”* son todos aquellos intercambios verbales del día a día en torno al crimen o al miedo al crimen. Incluye todo tipo de conversaciones, comentarios, narraciones, bromas, rumores, chismes y clichés que tienen al delito como objeto central. Estas habladurías buscan imprimir un orden a un cotidiano percibido como desordenado. En efecto, la experiencia del delito y la violencia suele romper los significados y desorganizar el entorno social, y aquellas habladurías quieren restablecer un cuadro estático del mundo, intentan “recrear un mapa estable para el mundo que fue quebrantado”. (Caldeira, 2007, 34) Las habladurías son “estrategias cotidianas de protección y reacción que dificultan los movimientos de las personas y restringen su universo de interacciones”. (Caldeira, 2007, 33). Por ejemplo, esas habladurías “imponen separaciones, construyen muros, delinean y encierran espacios, establecen distancias, segregan, diferencian, imponen prohibiciones, multiplican reglas de exclusión y de impedimento, y restringen movimientos. En resumen, simplifican y encierran el mundo. Las narrativas del crimen elaboran prejuicios e intentan eliminar ambigüedades”. (Caldeira, 2007, 34) Esto último conviene subrayarlo, porque las habladurías, cuando simplifican, crean estereotipos que caricaturizan a los supuestos protagonistas de aquellas conflictividades. Las personas apuntadas con estas etiquetas serán percibidas como la síntesis del mal.

Ahora bien, como venimos diciendo, la consecuencia paradójica de estas habladurías es que las “narrativas pueden hacer proliferar la violencia”. (Caldeira, 2007, 48). Si bien con ellas se busca contrabalancear las rupturas causadas por la violencia o el temor, al mismo tiempo intermedia y exacerban la violencia y el temor. Disparan procesos de estigmatización que activan prejuicios que separan y refuerzan las distancias sociales,

discriminando y legitimando los procesos de criminalización. Las habladurías no solo afectan a las interacciones sociales sino a las políticas públicas, toda vez que consiente y alienta las intervenciones discrecionales, sea la fuerza pública que opera también al margen del estado de derecho, sea los linchamientos sociales producidos por la propia comunidad.

Como podemos ver las habladurías no son inocentes, funcionan como profecías autocumplidas, es decir, creando nuevas condiciones para que esos jóvenes certifiquen los prejuicios que el resto de los vecinos de la ciudad deposita sobre ellos. Lo que quiero decir es que una de las causas de estas conflictividades sociales hay que buscarlas también en los estigmas que produce diariamente la sociedad. Una de las variables a tener en cuenta a la hora de problematizar el delito o el bardo son los procesos de estigmatización social.

No estoy diciendo nada nuevo sino volviendo sobre una de las tesis centrales que Howard Becker analizó en “*Outsider*.” Para Becker *“tratar a un individuo como si fuese un desviado en general, y no una persona con una desviación específica, tiene el efecto de producir una profecía autocumplida. Pone en marcha una serie de mecanismos que conspiran para dar forma a la persona a imagen de lo que los demás ven en ella.”* (Becker, 2009, 53) Cuando un joven se vuelve el blanco de los prejuicios y es apuntado con el dedo, no solo tiende a ser aislado del resto de las actividades convencionales, sino que se lo trata de acuerdo al diagnóstico popular que explica por qué es como es, y ese tratamiento lejos de acercar a las partes, de generar un clima de diálogo y entendimiento, profundiza las distancias y con ello, puede contribuir a ahondar su desviación o, lisa y llanamente, a producirla.

**3. La estigmatización de los jóvenes.** Sabemos, a partir del clásico trabajo de Erving Goffman (2008), que el estigma es uno de los medios que tiene la sociedad para categorizar a las personas, anticiparse a la conducta ajena, muñirse de expectativas sobre la vida de los otros. Pero no se trata solamente de saber de antemano cómo va a actuar el otro, sino, al mismo tiempo, de imputarles una identidad particular, de presionar sobre sus modos de actuar, sentir y pensar.

El medio social establece las categorías de personas que en él se pueden encontrar. Esos medios nos permiten tratar con “otros” previstos sin necesidad de dedicarles mayor atención. Por consiguiente, es probable que al encontrarnos frente a un extraño las primeras apariencias nos permitan prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos personales (honestidad) y estructurales (ocupación), es decir, en qué consiste su identidad social. En otras palabras, nos apoyamos y anticipamos con estereotipos y las transformamos en expectativas normativas, en demandas rigurosamente presentadas. Cuando una persona no se acomoda a nuestras expectativas, dejamos de ver al extraño como una persona normal y comenzamos a usar otras etiquetas que le asignan un lugar inficionado y menospreciado. Aquí los atributos confirman un estigma que habilitan el descrédito social. (Goffman, 2008, 14)

Los estigmas se atribuyen a partir de la información social que se dispone y circula en el ambiente. En realidad esa información nos está hablando sobre los prejuicios sociales que forman parte del sentido común en determinados sectores de la sociedad en determinado momento. La información social es información acerca de un individuo y está referida a sus características visibles (perceptibles) más o menos permanentes. (Goffman, 2008, 63) Esa información es transmitida por símbolos de status que, en este caso, funcionan como símbolos de estigma, en la medida que son utilizados contra la voluntad del informante, porque se imponen por la fuerza. Se trata de “signos especialmente efectivos para llamar la atención sobre una degradante incongruencia de la identidad, y capaces de quebrar lo que de otro modo sería una agenda totalmente coherente disminuyendo nuestra valorización del individuo.”(Goffman, 2008, 63)

Además de información social podemos contar con información personal, esto es, con información procedente de la documentación que periódicamente corroboran las agencias estatales. Esa información documentada presiona también sobre las identidades sociales, perfilando determinadas trayectorias institucionales para sus destinatarios. De allí que una de las tareas urgentes de las personas estigmatizadas consista en disputar su sentido, controlar el manejo de la información personal, ya sea ocultando o corrigiendo los atributos, buscando con ello desenmarcar la identidad personal de la identidad social.

El estigma, entonces, hace referencia a un atributo desacreditador de la persona que lo posee. Un atributo que diferencia e inferioriza a su portador. Los atributos no son inocentes, toda vez que vuelven extraño, y por tanto ilegible, al otro en cuestión. Desde el momento en que la comunidad le endosó al *otro* un atributo semejante, dejará de verlo como una persona normal y corriente para reducirlo a un ser menospreciable y peligroso.

El estigma supone una clase especial de relación entre el atributo, el estereotipo y la imagen pública. Walter Lippman (1964) había dicho que los estereotipos son las imágenes que hay en la cabeza de los hombres, imágenes que simplifican el mundo para poder aprehenderlo. Esas imágenes no son ingenuas, cristalizan concepciones, están cargadas de sentido, de ideología. Los estereotipos son representaciones que visualizan la realidad, que sirven para ver el mundo, pero al mismo tiempo orientan la percepción y nuestras acciones. Sirven para ver pero también nos dicen cómo tenemos que verlo. De modo que con la visualización que hacen los estereotipos se produce una suerte de verosímil que contribuye a modelar el imaginario colectivo donde se nutren los estereotipos.

La estigmatización es una manera de *conocimiento*, en la medida que nos previene de la conducta ajena, nos anticipa en qué consistirá la conducta del otro; pero también es una forma de *desconocimiento*, toda vez que borra el derrotero social con el que tiene que medirse la persona en cuestión. El individuo estigmatizado será desencajado de la estructura social desigual. Los datos sociales son excluidos de su consideración, ya no pesarán en la balanza de las relaciones sociales, sobre todo entre las relaciones sociales anónimas. Solo se los tendrá en cuenta en tanto factores productores de riesgo. Una vez que fue alcanzado por una etiqueta semejante ya no habrá desocupación, abandono familiar, discriminación o violencia institucional que lo comprenda. Los individuos perderán el derecho de hacer valer las circunstancias de las que son objetos y de las relaciones condicionante que no pueden controlar. Todo se carga a la cuenta del libre albedrío. La estigmatización propone una mirada *responsabilizante*. El individuo estigmatizado es un individuo que, a pesar de que tiene una carrera moral que puede o no estar

certificada institucionalmente (con un prontuario o un álbum de malvivientes, por ejemplo), es considerado un individuo abstracto, deshistorizado, descontextualizado, es decir, un actor que se mueve de acuerdo a elecciones más o menos racionales, intereses más o menos determinados; un agente voluntario que sabe lo que hace, que está al mando de su propia vida y, por tanto, “se tiene que hacer cargo” (es responsable) de todo lo que hace o puede llegar a hacer.

Los estereotipos y la imagen pública favorecen la estigmatización de la realidad social. Organizan un mundo de manera maniquea, donde el *otro*, invocado casi siempre de una manera peyorativa o despectiva, en tanto aparece dotado de atributos negativos, será visto como problema. De allí que los estereotipos que etiquetan construyen al *otro* como alguien moralmente distante, que hay que mantener de esa manera: separado o separarse de él. En la medida que los estereotipos estigmatizan, constituyen una manera solapada de practicar la discriminación, de tomar distancia del *otro* percibido como problema. Es una invitación a la desconfianza ajena y la hostilidad. (Derrida, 2008)

Pero ese estigma social que se arroja sobre los *otros* (sobre los grupos con menos poder) se convierte en un estigma material. Los estereotipos se cosifican, aparecen como algo objetivo, que puede verificarse a simple vista, que está a la vista de todos. Vaya por caso la ropa deportiva, el uso de la *gorrita* o la bicicleta playera o la motito tuneada, en el caso de los jóvenes. Esas señas particulares son la manera de reconocer al *otro*, de hacer evidente al fantasma y de esa manera justificar el uso de los estereotipos a través de los cuales se lo estigmatiza. Como dijo Elias: “el signo físico sirve de símbolo tangible de la presumida anomia del otro grupo, es decir, de su valor humano más bajo, en fin, de su profunda maldad.” (Elias, 1998, 112)

Pero el estigma es mucho más que un atributo, es una relación social, porque como dijo Goffman, lo que estigmatiza a uno, puede confirmar la normalidad de otro, por consiguiente no se puede decir que la persona es en sí misma ignominiosa. Lo importante a tener en cuenta son las relaciones donde se juega el atributo. De modo que el atributo hay que pensarlo en función de su puesta en relación. El estigma implica no tanto un conjunto de individuos concretos, separados y separables en dos grupos

(estigmatizados y normales), sino un proceso social de dos roles, en el cual cada individuo participa o puede participar en ambos roles, en ciertos contextos y en alguna fase de la vida. De allí que el estigmatizado y el normal no son personas sino perspectivas, roles de interacción. Esas perspectivas se generan en situaciones sociales mixtas o contactos mixtos.

La estigmatización alude a “la capacidad de un grupo de colocarle a otro la marca de inferioridad humana y de lograr que éste no se lo pudiera arrancar”. (Elias, 1998, 88) Según Elias, “un grupo puede estigmatizar a otro efectivamente solo mientras esté bien establecido en posiciones de poder de las cuales el grupo estigmatizado se encuentra excluido. Mientras perdure esta condición, el estigma de la desgracia colectiva impuesto a los marginados puede persistir.” (Elias, 1998, 89) De modo que la escena de los procesos de estigmatización se encuentra delimitada por las “microfísicas de poder” (Foucault, 1991), es decir, las relaciones de poder, que son luchas de poder entre los diferentes grupos. Los procesos de estigmatización nos estarían informando también sobre la “balanza de poder” entre los grupos (hacia dónde se encuentra inclinada), sobre la distribución desigual de oportunidades de poder en un determinado universo social. Dice Elías: “...el grupo más poderoso se ve a sí mismo como gente ‘mejor’, como dotado de una especie de carisma de grupo, como poseedor de un valor que comparten todos sus miembros mientras otros carecen de él. Es más, en todos esos casos la gente ‘superior’ puede lograr que la gente menos poderosa se sienta como si le faltasen valores, es decir, como si fuese humanamente inferior”. (Elias, 1998, 82) De allí que para entender mejor los mecanismos de estigmatización “es preciso aclarar qué papel desempeña la imagen que tiene una persona del rango de su propio grupo en relación a los otros y, por esta vía, la que tiene de su propio grupo como miembro de su grupo.” (Elias, 1998, 93) De esa manera podrá observarse que los grupos con un poder superior se atribuyen un carisma de grupo distintivo. Los que participan de él tendrán sus gratificaciones: “La participación de la superioridad y extraordinario carisma de grupo es, en cierto modo, el premio por la sumisión a las normas específicas del grupo. Cada miembro tiene que pagar por él sometiendo su conducta a determinadas pautas de control afectivo. El orgullo de



encarnar en la propia persona el carisma de grupo y la satisfacción de pertenecer y representar a un grupo poderoso y a una formación, de acuerdo con la ecuación emocional personal, extremadamente valiosa y humanamente superior, están funcionalmente atados a la disposición de sus miembros para someterse a las obligaciones que se imponen por la pertenencia a este grupo. (...) La gratificación que se percibe participando del carisma de grupo es una retribución por el sacrificio personal que significa la sumisión a las normas grupales”. (Elias, 1998, 94)

Luego, las cosas se presentan como si los grupos menos poderosos sencillamente no pudieran cumplir con estas normas y restricciones y comienzan a ser percibidos como sujetos anómicos, tanto individual como colectivamente, y a ser descalificados, menospreciados y humillados en las relaciones sociales.

El estigma, entonces, es la manera que tiene un grupo social de marcar la desviación a determinadas reglas formales o informales, de hacer conocer que se están infringiendo las costumbres en común, yendo más allá de determinados valores que cementan la vida cotidiana, la cohesión social, vigentes todavía para un grupo. Pero cuando lo hace señala su superioridad en la comunidad o el deseo de continuar siéndolo. Para confirmar su lugar central, tiene que señalar las posiciones marginales.

El estigmatizado, entonces, se acerca al “outsider” de Howard Becker. Nos interesa retomar esta categoría también porque nos invita a estar atentos y a explorar las respuestas del grupo a partir del cual una persona o grupo de personas dentro de un determinado universo social puede ser percibido como “desviado”. Recordemos que para Becker, el outsider o desviado es aquel que se desvía –valga la redundancia– de un grupo de reglas, la infracción a algún tipo de normas acordadas. Pero tan importante como la acción transgresora son las acusaciones efectivas que los otros normales apuntan contra los transgresores, es decir, el juicio que la gente se forma de ellos. La desviación no es una cualidad intrínseca al comportamiento en sí de los estigmatizados, sino la consecuencia de la aplicación exitosa de las reglas y sanciones sobre el infractor: “Es desviado quien ha sido exitosamente etiquetado como tal, y el comportamiento desviado es el comportamiento que la gente etiqueta como tal”. (Becker, 2009, 28) “Que un acto sea desviado o no depende entonces de la forma en que los otros reaccionaron ante él”. (Becker, 2009, 31)

Por eso, problematizar la desviación, implica explorar las respuestas de los otros que se autopostulan como normales.

Por otro lado, nos interesa volver sobre estas respuestas para explorar también las teorías que construyen los normales para justificar la estigmatización. Como dijo Goffman: “construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona”. (Goffman, 2008, 17) Si bien la estigmatización no parte el mundo en dos, establece diferencias que introducen una serie de tensiones y conflictos entre los diferentes grupos. Esas diferencias se pueden verificar enseguida en el uso (¿y abuso?) de las siguientes voces: “nosotros” y “ellos”; “normales” y “anormales”; “trabajadores” y “vagos”; “responsables” y “maleducados”; “buenos” y “malos”; “gente honesta” y “pibes chorros”. El universo social se vuelve maniqueo, sobre todo en tiempos de crisis institucional y pauperización económica, de falta de perspectivas y horizontes sociales estables; cuando las trayectorias identitarias se desdibujan y, por añadidura, se diluyen también los precontratos sociales.

Ese “nosotros” cargado de “normalidad” y “bondad” está hecho, entre otras cosas, de “cultura de esfuerzo”, modelado en torno a trayectorias que involucran a las instituciones tradicionales como la familia, la escuela y la fábrica o la oficina. Pero la crisis actual de estas instituciones no implica necesariamente una crisis de valores. Al contrario, cuando las instituciones tambalean, y resulta cada vez más difícil adecuarse a determinados valores, es cuando más evidente se vuelve la normatividad, cuando más suelen aferrarse a los valores que alguna vez promovieron aquellas instituciones.

La autoimagen de normalidad que se adjudican, que los sobrestima en el universo social y los lleva a subestimar y descalificar a los otros y a considerarlos “anormales” o “diferentes”, es el resultado, en parte, de su adscripción cultural a los valores que promovieron las instituciones tradicionales durante décadas. Desde ya que esa adscripción nunca es pasiva. Los sectores populares, por ejemplo, no son el mero reflejo de las ideologías de la clase dominantes. Tienen también sus propias costumbres en común, sus propios valores, sus propias creencias, desarrollan sus propias prácticas. (Thompson, 2000) Pero muchas

de aquellas creencias fueron en su momento el punto de partida de las clases dirigentes para ganarse el consentimiento de los sectores subalternos y de esa manera dirigir o hegemonizar los contradictorios procesos sociales. (Gramsci, 1998) De esa manera, el “progreso” o la “prosperidad” abrevan en la “cultura del esfuerzo” que ya formaba parte de los sectores populares desde siglos atrás vinculados a la cultura cristiana o protestante. Basta recordar la bíblica frase: “parirás con el sudor en tu frente”. La prosperidad económica, fruto del esfuerzo personal, era la mejor recompensa para una vida organizada en torno a la dedicación, la entrega, el sacrificio y el esfuerzo. Pero este no es el lugar de ponernos a problematizar este tema –por otro lado– tan largamente debatido tanto en la teoría social como en la teoría política.

Si bien las relaciones entre los grupos en cualquier universo social son elásticas y cambiantes, en un contexto de carestía y desdibujamiento de los consensos comunitarios, dichas relaciones suelen tensarse. Las experiencias que cargan cada uno de los grupos contradictorios se perciben como mundos apartes, extremos polares de relaciones cada vez más conflictivas que recrean las condiciones para la polarización social en la medida que alimentan los desencuentros y los malentendidos. Esas tensiones y los contrastes que generan se nutren también de las fantasías y fantasmas colectivos elaborados más allá de los límites del universo social en cuestión (más allá del barrio, por ejemplo). No se nos pueden escapar las consecuencias que, en una sociedad de masas –vertebradas en torno a los medios masivos de comunicación–, produce la identificación con las categorías que suelen utilizarse en los programas y coberturas periodísticas sobre los procesos de estigmatización abiertos en la sociedad. En efecto, cuando los periodistas o los presentadores estrellas de programas informativos asocian el delito, la violencia o la inseguridad a un territorio en particular (villas miseria, asentamientos o monoblocks, inquilinatos, pensiones u hoteles familiares) y a determinados grupos de personas (jóvenes pobres y morochos), o a determinadas situaciones (la droga o el abandono familiar), están activando procesos de estigmatización social más generales.

Por su parte, los vecinos del barrio pueden defenderse de estos prejuicios redireccionándolos al interior del propio barrio

contra aquellos que frustran sus expectativas, es decir, contra los que no consiguen trabajo o no salen a buscarlo, aquellos que abandonaron la escuela y se la pasan “haciendo nada” en el esquina del barrio o vagando (“merodeando”) por la ciudad.

En definitiva, la estigmatización es una estrategia *securitaria* desarrollada por los vecinos “normales” del barrio para reafirmar su “normalidad” en el grupo, pero también para conservar su identidad y estatus; para mantenerse en guardia respecto de los otros “diferentes”; para desautorizar e impugnar el estilo de vida que llevan aquellos que no se adecuan a las expectativas comunitarias; y para certificar la vigencia de las pautas sociales en las que fueron “entrenados” durante generaciones. No sólo se trata de reforzar la cohesión social sino de reafirmar su superioridad, el sentimiento de su propia virtud como algo superior a la del otro.

Como sugiere Elias, la anomia es tal vez el reproche más frecuente lanzado contra los grupos estigmatizados, ya sean los inmigrantes de los países limítrofes (bolivianos, paraguayos, peruanos, coreanos o chinos) o la juventud (marginal y lumpen). Los reproches insisten en considerarlas personas indisciplinadas, maleducadas, irrespetuosas, anárquicas, volubles, violentas, promiscuas, incluso inseguras. Esas etiquetas nos hablan si no del fracaso, al menos del desdibujamiento del papel que tuvieron alguna vez las instituciones tradicionales ya mencionadas. Los grupos mejores posicionados del barrio le atribuyen al grupo desaventajado del barrio un estigma que, al mismo tiempo que lo diferencian de ese-otro (la alteridad), tienen la posibilidad de certificar su mismidad (normalidad).

Pero repetimos: la estigmatización como estrategia de seguridad es ambivalente, en la medida que puede funcionar para controlar o excluir (marginar o eliminar o crear las condiciones para hacerlo). Si en el primer caso el grupo normal tiende a considerarlos parte de la comunidad a la que afectan con su comportamiento, en el segundo, tiende a marginarlos, es decir, a excluirlos del universo social.

**4.-Chivos expiatorios frente al miedo difuso.** Sabemos que la juventud es pasto verde para poner a prueba lugares comunes, un terreno fértil para que se despache el sentido común, campo

plagado de estigmas y estereotipos. Hablar de la juventud, sobre todo de la juventud de los barrios pobres, es hacer referencia a las mil y una formas en las que ésta fue etiquetada. La mayoría de las veces, esos estereotipos son negativos, es decir, categorías que descalifican y vuelven sospechosa a la juventud. Categorías que, antes que buscar comprender la complejidad del mundo de los jóvenes, se apresuran a abrir un juicio negativo sobre ellos.

Frente a la percepción difusa del miedo, la sociedad responde construyendo relatos mitificados que se ensañan sobre determinados sujetos, hasta transformarlos en verdugos de la sociedad, en la fuente de todos los males. El *miedo difuso* se vuelve *miedo a otro*, adquiere un rostro, un nombre, un cuerpo, una pose, un color de piel, un vestuario, una manera de hablar. Ese otro se construye a imagen y semejanza del miedo. El otro, en este caso los jóvenes morochos, sean los *vagos*, *barderos* o los *pibes chorros*, se vuelven depositarios de nuestros fantasmas, representan en el imaginario del barrio y la ciudad una amenaza y un riesgo mayor.

El temor social activa procesos de estigmatización a partir de los cuales se proyecta el miedo sobre determinados sujetos considerados extraños (no-mismos), y son referenciados como peligrosos. El miedo establece un sistema de diferenciación a través del cual se construye una identidad homogénea, muy poco dispuesta a tolerar la heterogeneidad, a alojar la diferencia y la dificultad. Somos “nosotros” y “ellos”, “nosotros” contra “ellos”. Ese “nosotros” es un acto resentido y defensivo, porque la mismidad tranquiliza, pero también resulta ofensiva porque tiende a expulsar a lo que referencia como no-igual o diferente.

Una sociedad indolente, incapacitada para sentir al otro, para ponerse en el lugar del otro, no dudará, llegado el momento, en apuntar contra las nuevas generaciones, sobre todo los jóvenes morochos procedentes de barrios pobres. La juventud, privada de voz, se vuelve el blanco perfecto para descargar la bronca y el rencor que caracterizan a una sociedad prejuiciosa, intelectualmente perezosa, entrenada frente al televisor y objeto recurrente de políticas de pánico moral.

Los extranjeros, esos jóvenes morochos procedentes de los barrios pobres, que tienen determinados estilos de vida y pautas de consumo, ya no caben en la ciudad y tampoco tienen el

derecho a transitarla. Están compelidos a habitar los márgenes, a sobrevivir en ellos. Para ellos rige el toque de queda o el estado de sitio permanente. No tienen nombre, están fuera de la ley, siguen siendo los clandestinos, los sospechosos de siempre.

## **La lógica fantasmagórica de la estigmatización social**

Sebastián López

Este artículo es un resumen de la tesina de grado de la Licenciatura en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes que elaboramos a partir de un estudio que fue dirigido y supervisado por Esteban Rodríguez Alzueta durante un periodo de aproximadamente dos años, tiempo en el que se trabajó con herramientas de investigación cualitativa para realizar entrevistas en profundidad a vecinos y observación participante en el barrio de Villa Corina. Nuestro interés se centraba especialmente en analizar las narrativas de los vecinos con el objetivo de identificar, comprender y describir qué imágenes tienen ellos mismos sobre el espacio habitacional en el que viven, y por el otro qué imágenes tienen los vecinos que viven y/o trabajan fuera del barrio.

### **1.- Un barrio hecho con muchos barrios: las fronteras invisibles.**

Villa Corina pertenece a la localidad de Villa Domínico, Partido de Avellaneda, primer cordón del Conurbano Bonaerense. El barrio comprende un área de alrededor de 40 manzanas y está delimitado por las avenidas Crisólogo Larralde, Centenario Uruguayo, Camino General Belgrano y Suipacha. Se calcula que actualmente viven allí 18 mil personas.

Villa Corina, a su vez, es un barrio compuesto por muchos barrios. Cada uno de estos barrios presenta diversas características urbanísticas y habitacionales, que reflejan una gran distinción social. Surge en la década del cuarenta, acompañando el proceso de industrialización en la zona,

especialmente alrededor de las curtiembres. Entre los primeros pobladores se destacan italianos y españoles que se fueron afincando en los terrenos aledaños a las fábricas y al Cementerio Municipal de Avellaneda. Por aquel entonces, todo el barrio estaba rodeado por dos grandes lagunas y siempre que llovía se producían grandes inundaciones.

El mapa oficial de Villa Corina contrasta con el mapa subjetivo de los vecinos, un barrio compuesto para ellos por cinco barrios, barrios que a su vez podrán expandirse o reducirse en función de las experiencias vividas y la sensación de inseguridad que grave en su barrio. Esos barrios son:

- **La Corina**, que está ubicada entre las calles Av. Centenario Uruguayo, Av. Camino General Belgrano, Av. Suipacha y Casacuberta. Es la parte del barrio más antigua. Solía ser el corazón del barrio hasta que se creó el Complejo Habitacional. Allí encontramos viviendas de casas bajas y modestas que se combinan con zonas de pasillos y pasadizos a partir de los cuales se puede atravesar toda una manzana, calles que poseen una gran diversidad de comercios (algunos de ellos de venta mayorista). La mayoría de los vecinos que viven en este sector del barrio no poseen escrituras ya que se trata de terrenos fiscales. Sin embargo, el Municipio les ha otorgado un certificado de vivienda. Al igual que en casi todos los sectores, en las calles vamos a encontrar una telaraña de cables, automóviles abandonados y oxidados, basurales improvisados en alguna esquina y bolsas de basuras por doquier que solo se recogen a partir de la intervención de algún puntero político. Esa es la escenografía que tienen los chicos jugando en las calles sin la mirada cuidadosa de algún adulto responsable.

- **Los Chalecitos**, que está delimitado por las calles Oyuela, Lucena, Pico, Pasaje Homero Manzi, Av. Centenario Uruguayo y Crisólogo Larralde. Al igual que La Corina, este sector se ocupó mayoritariamente entre las décadas del 40 y del 50. Pese a que cartográficamente para la Municipalidad estas casas conforman una parte de Villa Corina, sus vecinos se piensan como un barrio aparte. Ello se debe no solo a que las calles están limpias, tienen un tendido eléctrico que sigue los estándares urbanos, sino a la propia arquitectura de las



viviendas: se trata de chalets con techos de teja roja que están bien mantenidos. A diferencia del resto de las zonas de Villa Corina, el respeto de la traza urbana garantiza que se recolecte la basura y transiten los barrenderos, sea una zona patrullada y monitoreada por la policía de la zona.

· **Complejo habitacional**, que está compuesto por diez edificios denominados “torres” y edificios de tres pisos denominados “tiras”. En total suman 88 edificios, muy bien mantenidos, los cuales se encuentran entre las calles Oyuela, Centenario Uruguayo y Casacuberta. Creado durante la década del 70, los vecinos que habitan esta área se jactan de ser el corazón de Villa Corina ya que es el sector que más población concentra y en donde se desarrolla la mayoría de las actividades comerciales y eventos socio-políticos del barrio. Alrededor del Complejo se encuentran las instituciones educativas del barrio (un jardín de infantes, tres escuelas primarias, una escuela de enseñanza especial, una escuela de enseñanza media y centros de apoyo escolar); los centros de asistencia de salud (dos centros municipales de atención primaria de los cuales uno de ellos posee ambulancia); y otras instituciones sociales, sean deportivas, religiosas o asistenciales (comedores comunitarios y copas de leche; Unidades Básicas, un Comité del Partido Comunista, locales de Organizaciones Sociales y de organizaciones de trabajadores desocupados). Allí se encuentra también ubicada la Comisaría 7ª de Avellaneda. Por este sector pasan además las dos líneas de colectivos que ingresan al barrio. Además de los comercios que rodean el Complejo, la actividad comercial se completa con los feriantes y vendedores ambulantes.

· **Los Pabellones**, un barrio delimitado por las calles Lucena, Pico, Celedonio Flores y “las tiras”. En este sector concretamente encontramos alrededor de 200 casillas precarias que se construyeron hacia fines de los 70 y principio de los 80 para alojar a personas provenientes de la Isla Maciel, quienes fueron víctimas de una serie de incendios. Es la zona del barrio más precaria. Las casas están hechas sin seguir la traza municipal; sin respetar si quiera las parcelas, es decir, un barrio donde las casas se iban pegando una a la otra a medida que iban llegando sus moradores. Muchas de

ellas se encuentran en un estado de total deterioro mientras que otras han comenzado a ser reconstruidas o ampliadas verticalmente con otros materiales (ladrillo y cemento). Las viviendas no poseen gas natural, ni cloacas; y en una de las esquinas se suele improvisar un basural barrial debido a la negativa de los recolectores de residuos a ingresar a esa zona, por ser considerada una zona insegura. El espacio que ocupa este sector del barrio es de aproximadamente el equivalente a 4 manzanas y a diferencia de otros sectores, prácticamente no posee espacios verdes que puedan servir de lugares de recreación para los vecinos. Cabe mencionar que las calles en este sector son demasiado angostas y están llenas de perros (la zona dónde mayor cantidad hay).

· **La Tierrita**, se encuentra delimitada entre las calles Suipacha, Crisólogo Larralde y Casacuberta. Esta zona, próxima al cementerio, presenta un paisaje que combina casillas de madera, casas de material, con pasillos y pasadizos angostos. Al igual que Los Pabellones, este sector comenzó a gestarse irregularmente hacia fines de la década del 70 y principio de los 80. A diferencia de los Pabellones, sus calles fueron pavimentadas, tiene acceso a la red cloacal —aunque aún no se puso en funcionamiento—, se ha mejorado la red eléctrica, y los espacios verdes están mejor mantenidos. Pese a todo ello, la zona continúa siendo un lugar humilde y precario en donde actualmente hay personas habitando terrenos de manera irregular, sin respetar la traza urbana.

· Como se puede ver, Villa Corina no se caracteriza por la desertificación institucional. Al contrario, hay instituciones de distinto tipo. Instituciones políticas, sociales y religiosas. Muchas de ellas se fueron desfondando durante la década del 90 con el desmantelamiento del estado social, pero en la última década empezaron a crecer otra vez con la intervención del Estado, tanto del gobierno local como el nacional, a través del desarrollo de diversas políticas públicas tendientes a mejorar la calidad de vida de los vecinos.

Ahora bien, Villa Corina, es como una *mamushka*. Si se mira de cerca, con el punto de vista de los vecinos de los barrios, nos daremos cuenta que existen fronteras internas que van

parcelando el barrio y cada zona del barrio. Fronteras que se van corriendo todo el tiempo de lugar. En efecto, el barrio se agranda o se achica según sea de día o de noche, estemos en un día laboral o haya llegado el fin de semana. Razón por la cual, el barrio que tienen en la cabeza los vecinos no siempre es el mismo barrio, no tienen las mismas demarcaciones, la misma extensión. Lo que para un vecino puede ser un barrio de 15 manzanas, para otro puede reducirse a su manzana y a veces a la cuadra donde vive. Hablamos de fronteras hechas de muros invisibles que se van levantando a golpe de prejuicios, etiquetas y estigmas. Los actores pueden comprar los productos en el mismo almacén, llevar a los hijos a la misma escuela, sin embargo cada uno de ellos puede tener “en la cabeza” un barrio diferente. Lo que para uno puede ser un lugar seguro, para otro del mismo barrio, incluso del mismo sector del barrio, puede no serlo. Estas representaciones son las que van corriendo las fronteras. Lo que para una persona puede representar un problema, una fuente de incertidumbre, un evento que le agrega riesgo a su cotidiano, para otros, por el contrario, puede ser la manera de estar seguros, de imprimirle certidumbre a la vida en el barrio. Vaya por caso las juntas de jóvenes en las esquinas a determinada hora del día o durante determinados días. Esas reuniones son percibidas como fuente de conflictos por los adultos mayores, mientras que para los grupos que la integran es la manera de sentirse seguros en el barrio.

Como señala Reguillo (2008) los vecinos proyectan diversos mapas sobre el territorio y esos mapas sirven para moverse por el barrio. Se habita el barrio con esos mapas. Mapas que se configuran de acuerdo a las pertenencias sociales y culturales de cada persona, pero también en función de su propio derrotero y sus propios prejuicios. Este plano informal da cuenta de que existen fronteras internas claramente marcadas y que estas mismas fronteras son móviles ya que, a medida que en el barrio se producen cambios (reubicación de vecinos en otro barrio, mejoramientos infraestructurales o surgimiento de un nuevo barrio) el mapa subjetivo vuelve a reconfigurarse.

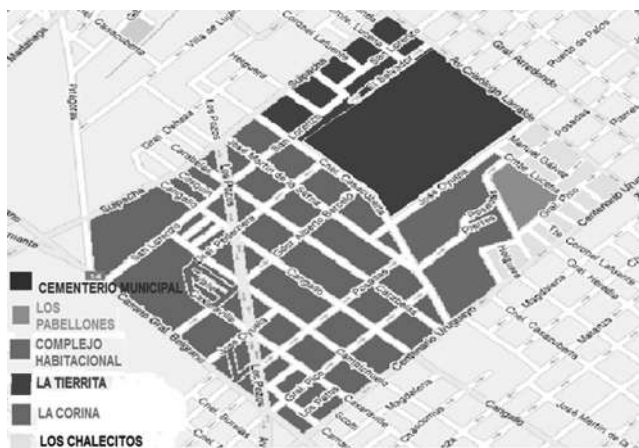
El barrio vivido da cuenta de las trayectorias biográficas y familiares, pero también es la expresión de una memoria social que se fue sedimentando entre los vecinos del barrio. Un mapa es ambiguo porque no todos experimentan los eventos de la misma manera. Los

mapas sirven para orientarse en el barrio, establecen horarios de entrada y salida al barrio, nos dicen por dónde se puede pasar y por dónde no conviene hacerlo o no es recomendable a determinadas horas. Los mapas, entonces, sirven para transitar el barrio. No hay un mapa común sino tantos como vecinos. Los vecinos no llevan la misma cartografía en sus cabezas. En un mismo barrio coexisten una infinidad de valoraciones y percepciones para referirse a un único territorio; no todos están de acuerdo en que el barrio sea lindo o feo, tranquilo o problemático, seguro o inseguro.

De allí que los vecinos de Villa Corina no se pongan de acuerdo acerca de las delimitaciones que tiene el barrio y sobre las diversos conflictos que pueden existir. Los límites que se establecen suelen estar condicionados por la necesidad o interés del vecino, quien puede sentirse a gusto o no diciendo que vive en tal o cual barrio. Por eso no nos sorprendía que existan vecinos que negasen vivir en el barrio o en determinado sector del barrio, ya que saben por experiencia propia o ajena, que puede costarle un trabajo, miradas descalificatorias, la negación de un taxista a llevarlo a su domicilio, el ausentismo de amigos el día del festejo de su cumpleaños, etc.

Del mismo modo puede que haya personas que señalen y pretendan diferenciarse de determinada área o grupos de personas del barrio, que manifiestan que determinados sectores del barrio no pertenecen a “su” barrio.

**2.-Establecidos y marginados: la circulación de los estigmas.** Ahora bien, ¿por qué es importante reconocer el lugar de residencia de los vecinos y los mapas subjetivos? ¿Para qué nos sirve saber cómo es vivido el barrio? Norbert Elias (1998) sostuvo que las relaciones sociales son relaciones de poder, relaciones donde la antigüedad adquiere un peso específico que se hará sentir en las interacciones sociales. Y la manera de hacerlo saber será a través de la administración de las etiquetas y la puesta en circulación de los estigmas. El estigma no es una etiqueta congelada en el tiempo y el espacio, un cartel que se le colgó a alguien de una vez y para siempre. Existe una circulación de etiquetas. Los vecinos echan a rodar las etiquetas que van componiendo entre todos, y luego van pasando de boca en boca, al interior de las “habladurías” (Caldeira, 2007). Esa circulación no es azarosa sino



Mapas objetivo y subjetivo de Villa Corina.

que sigue las relaciones de poder entre establecidos y marginados. Los establecidos tienen más chances de poner en circulación los estigmas y direccionarlos; mientras que los marginados, es decir, los más nuevos, tienden a ser los receptores de rigor de las mismas. Pero estos también tenderán a pasárselas a otros. En ese sentido la distinción entre establecidos y marginados nos permite explorar mejor y comprender la dinámica de los procesos de estigmatización social que se activan en el barrio.

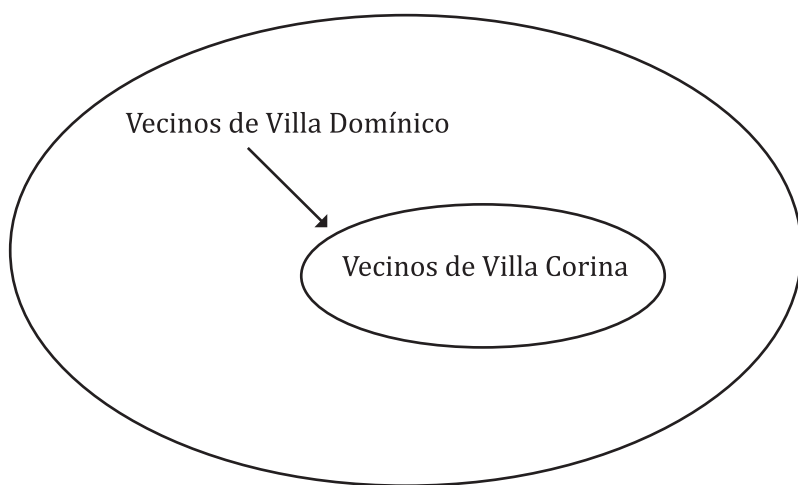
Según Elias (1998) los procesos de estigmatización hay que analizarlos no perdiendo de vista los posicionamientos diferentes que tienen los actores en el barrio. Las relaciones sociales son relaciones de poder. Un poder que se averigua y se hará sentir en función de la antigüedad que tengan en el barrio. Los establecidos son las personas más viejas en el barrio, es decir, los vecinos que no solo conocen el barrio y saben cómo moverse en él, sino que tienen más capital social (contactos), es decir, su red social es más amplia que la de los residentes que acaban de arribar al barrio, sean las personas que migraron y se establecieron recientemente en él o las nuevas generaciones. El capital social acumulado, es un capital que harán sentir y valer llegado el momento, es decir, a la hora de medirse y diferenciarse de otros actores que viven en el barrio.

Si los establecidos se piensan a sí mismo como mejores personas, vecinos dotados de un carisma especial que los distingue y diferencia del resto (Elías, 1998, 93), esa distinción social, necesitará de la producción social de estigmas. En efecto, a través de la estigmatización, no solo confirman y conservan su posición establecida, sino que marginan al resto. La marginación de los nuevos residentes garantiza el establecimiento de los vecinos más antiguos. Más aún, la gente “superior” suele lograr que los denominados “inferiores” se sientan faltos de valores y como un grupo humanamente inferior (Elías, 1998, 82); un grupo anómico, inseguro e indisciplinado. (Elías, 1998, 97) La estigmatización, entonces, es una poderosa arma empleada por los “establecidos”, para inferiorizar o marginar a los nuevos residentes, y reafirmar su superioridad social. (Elias, 1998, 85, 90)

Pero los estigmas van rotando de un lugar a otro, nunca están fijos en un actor o grupo determinado. El estigma que hoy recae sobre un grupo en particular luego puede ser empleado por ese

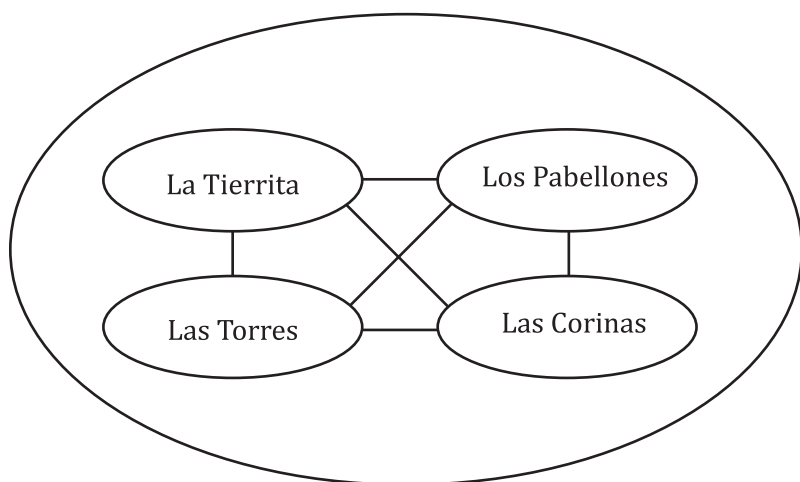
mismo grupo estigmatizado para estigmatizar a otro/s grupo/s de su barrio. El estigma no permanecerá fijo, sino que empieza a circular. Serán los propios marginados los encargados de encontrar o inventar otros grupos (nuevos residentes o nuevas generaciones) más desaventajados que ellos, para transformarlos en depositarios de aquellos estigmas, en los auténticos protagonistas de las acciones o estilos de vida negativos que se cargan a la cuenta del barrio entero.

En nuestra investigación pudimos corroborar que el estigma surge desde los vecinos establecidos de Villa Dominico, quienes aprovechan su condición de vecinos establecidos de clase media o media-baja para señalar, etiquetar y estigmatizar a todos los vecinos de Villa Corina en general (considerados marginados) y al territorio que ellos habitan. A través de las etiquetas señalan una distancia social, pero también buscan hacer valer su antigüedad, es decir, su poder relativo en la ciudad.



Estigma proveniente de los vecinos del barrio de Villa Dominico hacia los vecinos de Villa Corina.

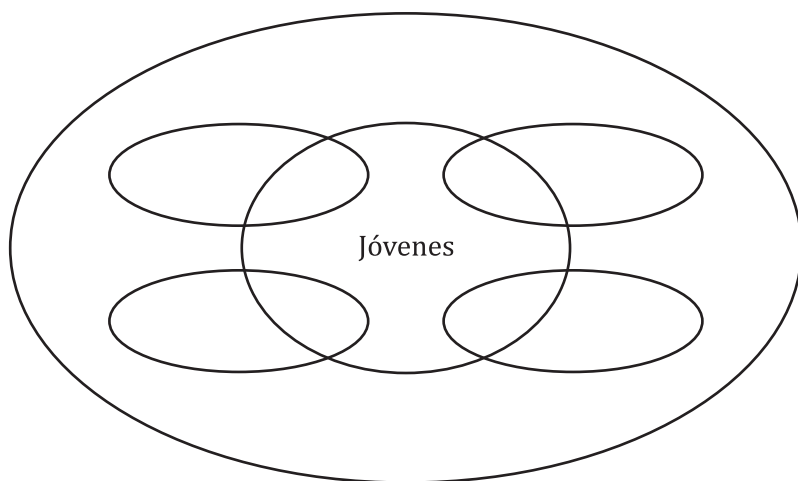
Luego, al interior de Villa Corina, encontramos una constante rotación multidireccional del estigma entre los diferentes sectores del barrio. Cada grupo de cada sector tenderá a endosárselo al otro, a sacárselo de encima endilgándoselo al otro. Eso se puede reconocer a la hora de explorar los conflictos que tienen lugar en el barrio, de preguntar a qué actores se asocian esos conflictos. En primer lugar, los vecinos pocas veces reconocen que los conflictos sucedan en su propio barrio. Los problemas siempre tienen lugar “al lado”, “en el otro barrio”, “acá a la vuelta” o “a dos cuadras”.



Rotación multidireccional del estigma entre los distintos sectores del barrio.

En segundo lugar, lo que pudimos ver también, es que en todos los barrios el problema son los “jóvenes”. Los jóvenes son el eslabón más débil de la cadena de estigmatización social que tiene lugar en este juego entre establecidos y marginados. En particular aquellos jóvenes que hacen “junta” en las esquinas. Sobre estos grupos suelen derivarse las acusaciones que se le atribuyen al barrio. Si el barrio es inseguro se debe a las conductas de estos jóvenes. Los jóvenes son los depositarios de todos los males que se cargan a la cuenta del barrio en general.





Todos los establecidos de los diversos sectores del barrio estigmatizan a los jóvenes de la comunidad.

Como se puede ver, el estigma sigue una *dinámica derivativa*, una *lógica rotativa*. Los estigmas están en constante movimiento, van pasando de un lugar a otro, de un barrio o sector del barrio a otro sector, y luego de un actor de ese sector a otro actor de ese mismo sector, y así sucesivamente. Por ejemplo, pasará del Complejo Habitacional o los Chalecitos a las Tierritas, es decir, de la “gente de trabajo” a los “villeros”, y luego, al interior de la villa, a los jóvenes, y después entre los más jóvenes a los “barderos” o “pibes choros”. Un estigma impuesto de manera vertical, sin posibilidad de reciprocidad. Los establecidos, que tienen la capacidad de nombrar y etiquetar al “otro”, al “indeseable”, a quien se señala como el responsable (marginado), son los actores encargados de movilizar las etiquetas sociales. Pero será una movilización siempre descendente, que debe encontrar un actor más vulnerable para sacárselos de encima y aminorar la vergüenza.

La distinción entre los establecidos y los marginados coincide más o menos con el mapa subjetivo que tienen los vecinos. Ese mapa subjetivo se traza en función de los contactos acumulados (capital social), del prestigio o reconocimiento que tiene el vecino (capital simbólico), o del éxito en sus emprendimientos (capital económico). Cuanto más capital, más establecido se encontrará el vecino. Su establecimiento es proporcional al capital acumulado.

Y la acumulación de capital social lo convierte en un potencial emprendedor moral (Becker, 2008) que le garantiza poder derivar hacia otros actores los estigmas que se vierten sobre él. A través del estigma se atribuye una carga negativa a determinados vecinos que viven en determinadas partes del barrio. Ese estigma suele coincidir con el grado de marginación social. Vivir en La Tierrita no es lo mismo que vivir en el Complejo Habitacional; de la misma manera que vivir en el Complejo Habitacional no es lo mismo que vivir en Los Chalecitos. Los vecinos marginales, por el solo hecho de ser más nuevos que los “establecidos”, se convierten en destinatarios de los prejuicios sociales y cargan con los problemas que tiene el barrio.

Las relaciones que se establecen entre establecidos y marginados, entonces, son relaciones de invisibilización y demonización social. Invisibilizan a los actores cuando les impugnan su voz, estilos de vida, pautas de consumo; cuando ignoran o no tienen en cuenta las dificultades que pueden tener aquellos vecinos de otras partes del barrio. Los demonizan, cuando los transforman en actores peligrosos de los cuales deben estar atentos y guardar cuidado.

**3.- El estigma como interacción: los *cazafantasmas*.** Muchos de nuestros entrevistados coincidían en señalar que el barrio es tranquilo. Casi todos coincidieron que se trataba de un barrio “seguro”, donde “no pasa nada” o “no pasa nada del otro mundo”; “es como cualquier barrio” (Néstor); “nunca pasa nada” (Oscar). Otros dicen: “De día es tranquilo, de noche es el problema más que nada.” “El barrio es muy tranquilo pero acá a la vuelta paran tres hermanos que son terribles cachivaches.” (Fabián) “Bueno..., antes sí había problemas entre algunos malandras pero ya no. Muchos no viven más acá”. (Oscar) “Ahora está más tranquilo pero cada tanto algo de eso hay pero no es tan seguido como antes”. (Néstor) “A mí no me pasa nada, pero ponele, no quiero que mi hija crezca acá. Ya me gustaría darle algo mejor a ella”. (Ezequiel)

Las respuestas son realmente muy similares: “Hoy está más tranquilo”, es decir, antes no era del todo seguro. Pero la respuesta se completa con estas otras y debemos hacer un esfuerzo para leerlas conjuntamente: “Cada tanto hay algún

quilombo y de noche es más jodido.” Luego dicen: “Eso sí, acá a la vuelta...” A medida que avanzamos con las entrevistas las respuestas se volvían más complejas. Estas respuestas nos hablan de situaciones conflictivas (peleas de barritas, juntas en las esquinas) asociadas casi siempre a determinadas personas, eventos que inspiran desconfianza, que son experimentados con temor. Pero esos eventos nunca sucedían en su barrio, siempre eran en el barrio de al lado. Ahora, ¿dónde quedaba el “barrio de al lado”?

En efecto, cuando le preguntábamos por las dimensiones del barrio siempre estaban pensando en un barrio comprimido, acotado a su manzana o a su cuadra. “El problema es acá a la vuelta”. Se trataba no solo del mismo barrio sino de la misma zona del barrio, pero “acá a la vuelta” era pensado con distancia, como algo lejano. La experiencia de cada uno, más allá de que se trate de una experiencia real o ficticia, movía las fronteras del barrio. Esa lejanía marcaba una frontera pero también una zona de conflicto, un lugar habitado por actores identificados como problemáticos.

¿Cuáles son esos problemas, los conflictos que referencian como problemáticos en el barrio, fuente de inseguridad? Una gran mayoría coincidía en señalar que era “la venta de droga y las constantes peleas entre bandas de las diversas zonas de Villa Corina”; “los pibes de la esquina”; “las juntas”, “las motitos”, “las armas”, “el ventajeo” o “cobro de peaje”; “el consumo alcohol” y las “jodas”. Como se puede ver, los jóvenes son el destinatario final de los estigmas, el último eslabón de una cadena por donde fue transitando el estigma. Casi siempre los conflictos aparecen asociados a los más jóvenes que son, por otro lado, la cara visible del barrio, por lo menos la más visible a determinadas horas, toda vez que ocupan el espacio público y suelen hacerlo con ostentación.

Pero no se trata de temores constantes. Los fantasmas no tienen una continuidad. Van y vienen. En ese ir y venir se juega en gran parte los estigmas. La etiqueta se muestra como amenaza, pero no se cuelga de una vez y para siempre, en un solo acto. Subsiste como amenaza, como dándoles otra oportunidad a cada uno para que recapacite, reconsidere sus actitudes. Si la situación permanece en el tiempo, la etiqueta se colgara para

siempre o por lo menos hasta que se jubilen de “estereotipo”, es decir, crezcan y la etiqueta ya no les calce. (Matza, 2014) Pero esto es algo que se negocia todo el tiempo. La estigmatización es un proceso que tiene una dinámica que involucra tanto a los emprendedores morales como a los destinatarios. No es un proceso unilateral sino una interacción que se demora en el tiempo. Por eso los vecinos pueden decir que los jóvenes son tranquilos, y a la semana siguiente despacharse con todo.

Los “fantasmas de los vecinos” asedian intermitentemente. No tienen una presencia constante. No se vive con miedo las 24 horas. Los fantasmas vuelven a aparecer una y otra vez en diferentes lugares, y cuando lo hacen buscan ponerle un rostro al miedo difuso. Los fantasmas de los vecinos son sus prejuicios, los rótulos a través de los cuales estabilizan la realidad. Le imprimen certidumbre a lo que experimentan como incierto. Los prejuicios de los vecinos son los fantasmas que asedian. Los prejuicios *enfantasman* la vida cotidiana.

Con la noción de “fantasma” queremos entonces señalar el carácter espectral que tiene el estigma. (Rodríguez Alzueta, 2014) Para conjurar los fantasmas y evitar quedar fríos, estaqueados y congelados por el miedo, tenemos que hablar, ponernos a hablar. Dice Derrida: “Para estabilizar, para detener el espectro hay que hablar”. (Derrida, 1995, 26) “Se habla de él para ahuyentarlo, para excluirlo, para exorcizarlo”. (Derrida, 1995, 116)

En este punto se torna interesante para el análisis retomar algunos aportes hechos por Rossana Reguillo (1995) para quien el miedo es siempre una experiencia individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida. La autora argumenta, además, que ante la percepción difusa de fuentes de amenaza, la sociedad responde con la construcción de figuras, relatos y personajes que son transformados en los verdugos de la sociedad. (Reguillo, 2001, 67) No solo les asigna un rostro concreto (estrategia de antropomorfización) sino un lugar determinado (estrategias de territorialización). De esa manera, el miedo difuso y abstracto se vuelve un miedo concreto, aprehensible, que puede ser manipulado. (Reguillo, 2001, 69)

En este sentido, las habladurías de los vecinos de Villa Corina son la mayor expresión de estas estrategias, quienes, asediados por fantasmas, construyen fantasías, es decir, le ponen un rostro al

fantasma, pero también le asignan un lugar. Se vuelve imperioso hablar para etiquetar, hablar como apuntar con el dedo, hablar para llamar al 911 para que acudan los *cazafantasmas* (policías, gendarmes) ya que la cacería le da entidad al fantasma, una sustancia material, una identidad precisa, un peso específico. Se habla para hacerlo aparecer, para verlo y hacerlo ver. Se busca darle visibilidad a lo que es invisible. Se marca para *mapear* el barrio, para saberse *mover* allí.

Los fantasmas que acechan a los vecinos siempre “están ahí”. Es decir, tanto los conflictos como sus protagonistas tienen una presencia discontinua, fantasmagórica. El barrio es tranquilo hasta que se “arma bondi”. Los conflictos y sus protagonistas están hechos con fantasmas, contruidos con fantasmas. Los fantasmas le imprimen su carácter a las (re)presentaciones que se utilizan para comprender el barrio.

Los conflictos y los protagonistas, como los fantasmas, tienen una presencia discontinua, irrumpen y centellean, asedian, y cuando lo hacen desquician. Los “quilombos” no suceden todo el tiempo (“los fines de semana”) y a cualquier hora (“sobre todo a la noche”) y en ciertos lugares (“acá a la vuelta”; “en la otra cuadra”). Es decir, las situaciones aguardan a la vuelta de la esquina (en “el otro barrio”, “acá a dos cuadras”), siempre es a la vuelta, nunca en la propia cuadra o en el propio barrio.

La presencia fantasmal se convierte en una imagen encantada que habla por nosotros y tiene la capacidad de marcar al otro, de estigmatizarlo. Nos hace demarcar el territorio, dividirlo, sugerir fronteras invisibles en el barrio, fronteras móviles, que se corren de lugar. A medida que se acerca la noche o llega el fin de semana, el barrio se comprime y nos vamos encerrando.

Finalmente y en base a los fragmentos de entrevistas anteriormente seleccionadas, podemos afirmar que en Villa Corina encontramos dos cuestiones fundamentales, a saber: Los vecinos siempre tratan de demostrarle al foráneo (al entrevistador en este caso) que su barrio no es como el resto de los barrios de la comunidad y, segundo, que el problema siempre está en otro lugar y tiene que ver con la presencia de determinados actores o las prácticas que estos desarrollan. El hecho de afirmar que existen problemas en el barrio y vincular estos a ciertos sectores, en determinados momentos, generan mitificaciones sobre determinados actores.

**4.- A modo de conclusión.** En la sociedad actual el progreso y la prosperidad son cuestiones que suelen ser elogiadas por la comunidad debido a que –por lo general– estos vienen acompañados de esfuerzo y dedicación por parte de quien lo alcanza. Mejoras habitacionales, económicas, laborales y/o profesionales son solo algunos de estos tipos de progreso o prosperidad que se pueden claramente identificar en algunos signos tanto materiales como abstractos, como por ejemplo; la refacción y/o construcción de una vivienda, el acceso a determinados servicios y bienes de consumo, al cambio o compra de un automóvil último modelo, al ascenso laboral o bien a la obtención de algún título educativo determinado.

Ahora bien, durante nuestra investigación en Villa Corina encontramos que muchas de estas cuestiones sucedieron –y aún están sucediendo– aunque la representación social que suelen hacer los vecinos en general es muy diversa. Por un lado, lo que pudimos identificar es que los vecinos de Villa Dominico que no residen en el barrio tienen un total y profundo desconocimiento acerca de las numerosas obras públicas que se desarrollaron en Villa Corina y que tienen como fin, brindar apoyo a una zona que estaba olvidada por el Estado desde hacía décadas. Muchos de ellos desconocen cómo es el barrio y de qué modo viven actualmente las personas allí; también desconocen los esfuerzos y sacrificios que realizan los vecinos para tratar de mejorar su calidad de vida, así como tampoco saben acerca de las problemáticas con las que cuenta la comunidad. Este alejamiento o distanciamiento social que existe entre vecinos que no residen en el barrio y entre vecinos que si viven allí, (re)genera, (re) produce y (re)afirma la profunda estigmatización que se tiene sobre Villa Corina y –claro está– sobre los propios habitantes del lugar. Desde la mirada de quienes no viven en Villa Corina, se sigue pensando al barrio como un lugar “peligroso”, donde viven “personas violentas”, “anómicos”, “carentes de valores y moral”. Un lugar productor de miedo.

Las relaciones de estigmatización se llevan a cabo en función del poder desigual que existe entre los vecinos. Por eso los estigmas siguen una lógica vertical. Una verticalidad que se organiza en función de la antigüedad de sus residentes. Los establecidos imponen a los marginados las etiquetas. Esas etiquetas van

rotando hacia abajo, es decir, tienden a endosárselas a otro actor aún más marginado que ellos. La etiqueta es el mote negativo con el que deben lidiar los vecinos de este barrio que, como se dijo, es un barrio hecho con muchos barrios, con muchas fronteras invisibles.

Por otro lado, dentro del barrio, es importante destacar que la prosperidad no es algo que se haya extendido al conjunto de los vecinos; si bien es cierto que muchas familias poseen un trabajo que les permite alcanzar diferentes tipos de bienes y, en muchos casos, realizar mejoras en sus viviendas, también es cierto que existe aún una extensa cantidad de familias que se encuentran en una situación vulnerable y de marginalidad persistente. Solo basta con recorrer los diversos sectores del barrio para identificar claramente –por ejemplo– en el tipo de viviendas que existe en algunas zonas y el tipo de viviendas que existe en otras áreas; el tipo de desarrollo urbanístico que hay en determinados lugares; y/o bien en la posibilidad –e imposibilidad– que tienen determinados vecinos para acceder a servicios tales como cloacas, luminarias y asfaltado de calidad, teléfono o televisión por cable, entre otros.

Este desarrollo y crecimiento desigual que se produce en Villa Corina genera o alimenta diversas problemáticas sociales entre los propios vecinos, quienes suelen pensar que su barrio es “más seguro”, “más limpio”, “más tranquilo” que otros sectores sobre los cuales recae la estigmatización. El miedo a transitar determinados sectores y, sobre todo, a hacerlo a determinados horas del día, reafirma esos prejuicios sobre los cuales los vecinos mantienen vivos los “fantasmas” del barrio. Ese miedo está sustentado en la experiencia previa que se tiene sobre el lugar (barrio vivido) y que, en base a las constantes habladurías, mantienen vivas o frescas, les ayuda a reconfigurar y proyectar permanentemente el territorio.

Por lo tanto, afirmamos que la estigmatización es una experiencia espectral ya que los fantasmas gravitan en la vida cotidiana. Somos hablados por fantasmas. El otro es ante todo un efecto de nuestro imaginario afectado por fantasmas. Proyectamos desde nuestros fantasmas. ¿Por qué es una realidad *fantasmática*? Para responder a esta cuestión Rodríguez Alzueta (2014) se remite al trabajo “Los espectros de Marx”, realizado

por el filósofo francés Jacques Derrida (1995), de donde extrae las principales ideas y conceptos que se deben tener en cuenta para identificar qué es un fantasma, cuáles son sus propiedades o virtudes y, cuál es la cualidad que define al fantasma.

El fantasma (la lógica del estigma) es una mitificación de la realidad, una imagen mitificada, una realidad *fantasmática* o mejor dicho: una representación encantada, fetichizada. Proyectamos a través de imágenes endiabladas, imágenes que se autonomizaron del objeto que dicen representar, imágenes que cobraron vida propia. Imágenes-fuerza que tienen la capacidad de producir efectos de realidad, que nos hacen hablar. Imágenes que instituyen, identifican negativamente, que rotulan y etiquetan.

Repasemos algunas de sus cualidades más importantes, las que hemos podido constatar en el barrio. Los estigmas como los fantasmas:

- **Irrumpen:** Los fantasmas tienen un carácter disruptivo. Aparecen de improviso, sin previo aviso, de un momento a otro. Nos visitan cuando menos solemos esperarlos. No tienen una presencia continua. El fantasma es siempre un (re) aparecido, es decir, su duración es discontinua.
- **Centellean:** El carácter centelleante de los fantasmas nos está informando de la frecuencia de los espectros. Tienen una presencia intermitente. Los fantasmas están ahí y no están ahí. Aparecen y desaparecen. Tienen momentos y lugares favoritos para irrumpir, pero cuando lo hacen estarán de manera intermitente. El fantasma es lo que está y no está ahí, pero se presiente, flota en el ambiente, se siente presente.
- **Desquician:** Los fantasmas tienen la capacidad de sacarnos de quicio. Este es el carácter intempestivo de los espectros. Una imagen fuera de quicio es una duración desquiciada: el tiempo se salió de su curso, está fuera de lugar. No se trata del pasado propiamente dicho sino del pasado-presente, el pasado en el presente. El fantasma es un contra-tiempo. Tiene la capacidad de desajustar lo contemporáneo. El pasado retorna o amenaza con retornar (se precipita por proximidad) y cuando lo hace desincroniza o nos remite al anacronismo.
- **Revolotean o asedian:** Los fantasmas sobrevuelan y van cambiando de forma. Dice Derrida: “Un fantasma no



muere jamás, siempre está por aparecer y por (re)aparecer”. (Derrida, 1995, 115) Los fantasmas vienen de todos lados, nos rodean, acosan, encierran, bloquean. El sitio precede la sensación de sentirnos vigilados por los fantasmas. Los fantasmas nos observan, pispean antes incluso de cualquier *visitación*, de ser visitados. “Uno se siente mirado por aquello que no ve”. (Derrida, 1995, 154) Los hombres asediados, sintiéndose vigilados, *enfantasmados*, “se dan miedo”. Ese miedo a los fantasmas los pone en guardia, los lleva a adoptar determinadas estrategias que, lejos de desentenderlos de ellos, los atan para siempre, como una sombra.

- **Inyuntan:** Los fantasmas interpelan, tienen la capacidad de encomendar tareas, de cargarnos acciones, posicionarnos y establecer mandatos, fijar roles extras. Son un llamamiento social, una *interpelación moral*. ¿Cuál es la tarea que imponen? Marcar, desenmarcar, esquivar. Los fantasmas nos dicen que tenemos que evitar determinados lugares, tomar distancia de determinadas personas.

En base a esta caracterización afirmamos que los fantasmas son representaciones fetichizadas que realizan los propios vecinos quienes, sin chequear la “corredera”, simplemente tratan de ver lo que no se puede ver o por lo menos lo que a primera vista no se ve, pero se presiente. Porque los fantasmas no están ahí, pero están ahí. ¡Son la invisibilidad misma! A través de representaciones mitificadas se trata de percibir lo invisible.

Desde el momento en que los vecinos de Villa Corina se rigen a partir de una lógica fantasmagórica teniendo siempre presente en sus cabezas sus propios mapas subjetivos para transitar el barrio, ellos también le atribuyen un “rostro” a ese “fantasma” del cual hablan constantemente. Los vecinos adultos de la comunidad, que generalmente cuentan con algún tipo de ingreso económico más o menos estable (obsérvese que no mencionamos trabajo estable ni ingreso fijo ya que la situación en el barrio es muy heterogénea), que llevan años viviendo en el barrio y que “reniegan” por la mala reputación del mismo, los llamados establecidos, utilizan su capacidad como tal para señalar a los jóvenes (marginados), a quienes se los considera como los principales culpables de la mala reputación que tiene el barrio.

Nuevamente, debido al acceso de diversos mecanismos de poder con los que cuentan (prosperidad habitacional, posesión de bienes tales como automóviles último modelo o un ingreso estable garantizado por lo general por un trabajo asalariado que puede bien ser formal o informal) los adultos establecidos se valen de su posición para señalar, estigmatizar y culpabilizar a ese que todavía no “prosperó”, a ese que “todavía está de paso”. A los jóvenes que por falta de recursos, por falta de poder en relación con los mayores de la comunidad, son considerados por ellos como marginados.

De modo que, esta lógica rotativa o derivativa del estigma produce que el mediador de las relaciones sociales entre los vecinos de la comunidad sea el miedo y la desconfianza. El estigma va rotando de un lugar a otro. Pasa de un sector a otro. Va desde los establecidos hacia los marginados.

La lógica fantasmagórica de la estigmatización social, para el caso de Villa Corina, tiene como resultado lo siguiente: Desde afuera del barrio, los vecinos tienen una representación fantasmagórica acerca de cómo es la vida en Villa Corina. Todos los vecinos que allí residen son etiquetados, sobre todo, como anómicos y carentes de valores. Al interior de Villa Corina, los adultos establecidos son los que utilizan su antigüedad y arraigo en el barrio para señalar a los jóvenes, quienes en última instancia son los que reciben un doble proceso de estigmatización.

Las juntas de pibes en las esquinas o deambulando en determinados momentos del día (y sobre todo a la noche o los fines de semana) y, la identificación de ciertos lugares, manzanas, sectores del barrio como “lugares a evitar”, produce que los vecinos se rijan por representaciones fantasmagóricas. A medida que suceden determinados hechos en el barrio, las “fronteras internas” se reconfiguran y actualizan.

El miedo a los jóvenes es un fantasma que reafirma los estigmas que sobre ellos recae y en el barrio de Villa Corina, ese fantasma continuará sobrevolando, asediando desde los estigmas producidos por los establecidos en tanto y en cuanto no se resuelvan las principales cuestiones de fondo, que en definitiva son las que producen ese distanciamiento entre los miembros de la comunidad.

### **El barrio y los huecos urbanos:**

jóvenes, monoblocks y policías

**Nahuel Roldán**

**1.-El barrio entre el orden y el desorden.** La complejidad que trajo aparejada el crecimiento de las ciudades modificó la geopolítica cotidiana. Esto no es una novedad, pues estos cambios son constantes y se están desarrollando incluso en este momento. Así es que esa topografía urbana es la que determina los sentidos con los que cargamos nuestras acciones y relaciones consuetudinarias. Una ciudad es su lenguaje, pero “el lenguaje es traicionero, delator, casi lo peor que hay”. (González, 2008, 215) Las ciudades, los barrios marcan sus fronteras. El lenguaje conforma geografías, distancias y cercanías; *ethos* de lucha simbólica. Simbolismos que determinan recorridos urbanos, formas de transitar el espacio, zonas prohibidas y riesgosas; la plaza después de cierta hora, la calle poco iluminada, la esquina de la *junta*. Los sentidos –y el sentir– securitarios no escapan de estos *locus* urbanos.

Los lugares, territorios y espacios se cargan de sentido tan rápidamente como sucede con muchas otras categorías. Pensar en un delincuente es pensar en un ser salvaje y cruel, en un sujeto que esencialmente es de esta forma: su destino es el crimen. Así se alimenta uno de los mitos más fuertes de la vida cotidiana. (Tonkonoff, 2012) Pues con los espacios acontece lo mismo. Los lugares se esencializan, se vuelven permeables a situaciones determinadas. Allí entra en juego el lenguaje, traicionero y delator. Para poner un ejemplo, la esquina es un lugar de comunicación, donde se encuentran los caminos. Es el espacio de giro y cruce:

donde se debe dejar pasar al prójimo. Pero cuando la esquina se convierte en un lugar de *parada y aguante*, de bullicio y silbidos, ya no es el lugar de comunicación y encuentro, sino que es el más idóneo para el *raje* o el escape, un lugar que hay que evitar, donde el control puede ser evadido en cuatro direcciones distintas. Esta es una forma de otorgar un nuevo sentido a la esquina, y al mismo tiempo criminalizar al grupo de jóvenes que comparte y se encuentra. Dicho de otra forma, la esquina tiene un doble sentido, que se torna efectivo en la reiteración del relato. Cuando determinados personajes habitan un espacio, este se transforma, se vuelve *otro lugar*. Los jóvenes transforman los espacios para sí mismos, les otorgan un sentido político diferente, los desordenan. Pero la performatividad del espacio está ligada directamente a la performatividad de los sujetos. “Diversidad de fachadas y personas se encuentran en las esquinas y provocan la innovación y el estímulo. Así pues, la esquina es una metáfora de la ciudad porque constituye una propuesta a partir de la diversidad. En la medida en que no es la idea de orden la que construye la ciudad, sino la idea de diferencia, conflicto o consenso, la esquina es el componente elemental y ejemplar”. (Solà-Morales, 2004, 133)

Cuando algunos pensadores de la cuestión urbana significan que la “ciudad es un laberinto” o que “es un caos”, dicen mucho más estructurados en el discurso social que lo que realmente quieren decir figurativamente en el discurso científico. Discurso social que queda anclado en la imposibilidad del reconocimiento de los vínculos e itinerarios que se constituyen en la ciudad; y vuelve, por tanto, repetitivo y sesgado al discurso académico. Eso es la invisibilización del acontecer cotidiano de la barriada. La impresión identitaria que se conforma en los recorridos –como elecciones continuas– y los espacios destruidos y reconfigurados por la transformación urbana. Con esto queremos decir que la ciudad no es un caos ni un laberinto. La ciudad tiene una lógica de relación y de referencias.

Pero por otro lado y en el mismo momento, Jacques Donzelot (2006) dice que “la ciudad hoy ya no produce sociedad”. Esta afirmación viene a dar cuenta de un desorden urbano que se refleja en el espacio y no de una falta de lógica urbana referenciada como ciudad-caos. Con el origen de las grandes ciudades el orden social, que se proyectaba en el espacio, tenía a la seguridad y al

reaseguramiento como pilares de la constitución de lo social, pues debemos recordar que el espacio del hábitat fue concebido para asegurar a los individuos un mínimo de control sobre sus vidas. Algo de esto se expresa en el hecho de que los actores públicos dejaron en gran medida de apostar en la construcción institucional de lo social a partir de lo nacional urbano –podríamos decir de lo macro urbano– y en contrario se apuesta a lo institucional local urbano –ejemplo de esto lo encontramos en la implementación de la *policía local* en distintas localidades de la provincia de Buenos Aires–. Esto tiene relación con el moderno fenómeno de la “glocalización”, un término que surge de la contracción entre global y local, y que no significa otra cosa que ser local pensando en lo global.

La idea del orden sobrevuela al barrio. Es lo que lo define. El orden urbano nos habla de planificación, de control y seguridad, pero sobre todo de un espacio organizado. Por tanto es lo opuesto a desorden, caos e inseguridad. Todos calificativos que se vuelven exponentes de una imagen: la villa por momentos, los monoblock y los asentamientos casi siempre, las revueltas callejeras y las *tomas* todo el tiempo. Fotografía no deseada en la proyección del turismo. La imagen es casi lo único que importa. Una imagen de economía internacional y punto de partida de la planificación urbana, y no del barrio sino de la ciudad. Porque el barrio no se prepara para la globalización, la gran ciudad sí. El barrio es donde se produce el sobrante económico y cultural que sostiene a la ciudad: es el espacio de la plusvalía urbana y social. El barrio precario, el monoblock, la villa, el territorio tomado deben ocultarse. La villa es la *ciudad oculta*, la imagen no deseada. Las políticas de la invisibilización son las más violentas de todas. Más que la topadora, o que el ejército policial de a pie y a caballo. La imagen debe preservarse, es lo único que importa. Las condiciones de existencia quedan relegadas. Es por esto que la “violencia debe guardar determinados rituales y quedar encapsulada en determinados territorios, más allá de los cuales llama la atención y se vuelve un problema”. Esta es la violencia controlable, que se asocia al orden, y será posible regularla “mientras permanezca vinculada a los barrios marginales, asociada a determinados actores”. (Rodríguez Alzueta, 2014b, 29–30)

Pero el orden también significa quietud, tranquilidad y ecuanimidad. Es estar quieto, inmóvil, sin hacer *bardo*, en silencio. El orden y el silencio son el par conceptual que implica madurez, que abre la grieta con la juventud. Jóvenes que se mueven, que no respetan los tiempos ni los plazos, que van y vienen. Que la *vecinocracia* y los medios de comunicación dicen que están indolentes, inactivos y desocupados, pero que en realidad se están moviendo, escapando del lugar preestablecido, ocupando y transformando el espacio. La velocidad de sus movimientos es lo que los hace parecer quietos, las motitos retumbando y tirando cortes les dan más ligereza. Las recodificaciones de los gestos y el lenguaje es lo que los hace parecer balbuceantes; y cuando algo que no entendemos irrumpe en nuestro orden de cosas y rompe las medidas *medias* —de clase media, de *tipos ideales*—, nos genera inseguridad y luego nos es imposible aprehenderlo. Por tanto, es más fácil denunciarlo, delatarlo... quitarlo del espacio, esconderlo. Volver las cosas al orden del silencio.

El orden barrial es el estandarte que cuida la clase media. Es la diferencia con la villa, el monoblock y el asentamiento; pero al mismo tiempo es el pasaje hacia una vida en la gran ciudad. La cuadrícula de caminos, con sus veredas y sus numeraciones, la intersección de las calles cada cien metros, las luces encendidas en cada cuadra forman parte del imaginario del orden barrial. Esto es una seguridad implícita en cada caminata, en cada paseo y cada recorrido. Entonces hay que evitar el tramo de la luz que no funciona, la esquina invadida por jóvenes ociosos, la calle que se corta y se transforma en un pequeño y precario pasillo —como un pasaje oculto hacia la impunidad del delincuente joven, pobre y pre-urbano—, la plaza recorrida por jinetes en motitos ruidosas. El vecino de barrio cuida el orden. Pero el orden no es solo sustantivo, también es adjetivo. Como paso en el «caso Budge» en 1987, tres jóvenes asesinados por la policía se convertirían de delincuentes en “muchachos de barrio”. De ladrones haciendo bardo en una esquina a jóvenes trabajadores. Los *mass media* y los vecinos adjetivaron a los jóvenes muertos como “pibes de barrio”, y esta adjetivación hizo que cinco años después se juzgará y condenará a los policías. Cuando un joven es de “barrio”, no es un villero o un *rocho*, entonces no es un criminal; y no solo eso, sino que la performatividad de esa identidad delictiva barrial

conlleva consigo la carga de una cultura urbana. Esa cultura como dijimos se entreteje en una red de relaciones de una potencia solidaria casi única: la pertenencia al barrio. Así el ataque a los “muchachos de barrio” es un ataque a todo el barrio. Un ataque al orden del barrio, a esa malla de sentidos que estructura la vida cotidiana, los itinerarios urbanos y la epistemología comunitaria. Un ataque a los valores que hoy atesora solo ese espacio urbano-barrial: cohesión, pertenencia, empatía e integración.

Por eso, en tiempo pasado, la policía tenía esa función ordenadora y protectora del espacio urbano. Desde mediados del siglo XVIII la policía se proyectó como una institución de “buen gobierno”, que implicaba el orden de la ciudad: limpieza, alumbrado, administración urbana. Fue en muchos casos la prensa novohispana que traía a estas latitudes experiencias y prácticas de otros contextos, la que coadyuvó al traslado conceptual de la palabra policía. En épocas de independencia se conformaron cuerpos de vigilancia, y por fin derivaron en la “policía de seguridad”, con cuerpos de cuidado del orden público. (Rabinow, 2002, 31) En la actualidad la policía es la institución encargada de mantener el orden a través de la administración de la policéntrica red de constitución criminal —conformada por las economías informales e ilegales—, esto hace que la violencia utilizada para la gestión del delito se mantenga controlada y regulada. En este sentido, la violencia tampoco dará cuenta de una situación de caos, sino por lo contrario “seguirá otras reglas, se organizará en función de nuevos rituales, con otras prácticas”. (Rodríguez Alzueta, 2014b, 28) La policía mantiene y refuerza las fronteras entre la ciudad, el barrio y la villa, entre las zonas de producción y reproducción del consumo y los espacios identificados como productores de riesgo y crimen. Cuando el delito es referenciado con determinados sujetos residentes de territorios criminalizados y estigmatizados, entonces se activan prácticas policiales informales, a veces protocolizadas y reglamentadas —como la detención por averiguación de antecedentes o la figura jurídica del encubrimiento—, se aplican controles policiales que configuran pasos fronterizos y de esa forma se administran el acceso y egreso de zonas permitidas y prohibidas para algunos y no para otros. Esto tiene una repercusión directa en la conformación de trayectorias criminales y barderas, pero también en la determinación de

itinerarios y recorridos urbanos. Los controles policiales vuelven menos dinámico el pasaje por la ciudad, instauran patrullajes en el barrio y determinan perímetros alrededor de las villas, los monoblocks y los asentamientos. Estos pasajes, patrullajes y perímetros se proyectan en las cuadrículas de los mapas del delito, donde se vuelcan las estadísticas de producción de delito, pero también los lugares –sitios de almacenamiento y venta de drogas, aguantaderos, puntos de cobro, etc.– que se deben conocer para mantener una buena administración de estas economías subterráneas.

El desorden urbano o el “caos anti-barrial” de la villa y del asentamiento, el deterioro de los edificios monoblock, no solo espanta al vecino “honesto”, sino también a las fuerzas de seguridad. La no planificación del espacio y por tanto, la constitución de un espacio pre-urbano generan el desconcierto: un imaginario cargado de imágenes incivilizadas o criminales. Huecos de impunidad imposibles de controlar. El caos es pensado por los estudiosos de las ciencias sociales como el factor-obstáculo de la producción de sociedad. Pero si insistimos en pensar al desorden como obstáculo de la configuración de una sociedad o una comunidad, será solamente para pensar que solo es posible trabajar en el desorden, a propósito del desorden o dentro del desorden. Las relaciones de poder subterráneas que se entretienen dentro del caos villero son tan concretamente visibles como aquellas que se configuran en el barrio e incluso muchísimo más potentes de aquellas que se proponen en la ciudad. La propuesta que sigue, es entonces, repensar el caos y la violencia. Deconstruir los estudios de la urbanización americana de la Escuela de Chicago. Relativizar las fronteras del orden urbano, para encontrar las lógicas del desorden y comprender las identidades que se confeccionan en la esquina invadida o bajo la luz pública parpadeante y pálida. Esto es necesario porque la ciudad no es un espacio “vacío”, no es una materialidad edilicia-objetiva. La ciudad no es solamente “lo urbano” y “lo arquitectónico”, no es centralidad y periferia. La ciudad es la aglomeración barrial, comunitaria, la existencia relacional de un espacio donde se vive. “Si solo vemos la ciudad contemporánea como un campo virtual de flujos y sistemas, de relaciones económicas aparentes y relaciones sociales ocultas, nos faltarán esquinas. Las periferias



aburridas de las casas en fila, el suburbio de bloques segregados y solitarios, los centros de negocios desiertos por las noches y en días de fiesta, los parques tecnológicos –de ocio, comercio, negocios– autistas y alejados, no tienen esquinas”. (Solà-Morales, 2004, 133) Con revisionismos simplistas y sin esquinas no podremos cooptar la máquina decodificadora que tienen los grupos criminales organizados y –en algunos casos– la policía, sobre el barrio popular o la villa, sobre los jóvenes estigmatizados y *sobre-criminalizados*. Los grupos narcos se mueven en los rieles del desorden: el de la ciudad y el de la villa –distintos entre ellos–.<sup>3</sup> Resuelven la ecuación imposible para la política y la academia. Se insertan en el espacio del no-lugar. Le dan una función al hueco urbano. Convierten ciertos barrios en “aguantaderos”, que por fin notaremos que son más que eso; entonces en el desorden se constituye sociedad.

Este artículo revisará algunas revueltas barriales y callejeras que se desarrollaron en distintos espacios nacionales, sociales y políticos. Pero todas con una nota en común: la participación activa de jóvenes, los cuales de una forma u otra fueron estigmatizados, sobrestigmatizados y criminalizados. Pero antes de esto haremos un breve recorrido por el espacio urbano donde contemporáneamente los jóvenes se relacionan, se encuentran, discuten el porvenir y desarrollan prácticas de resistencia cultural y política.

[3] La venta de drogas genera una paradoja urbana: construye y transforma casas en bunkers, habitaciones en cocinas, kioscos en puntos de venta que los vecinos y los policías demuelen para erradicarlos del barrio; y por otro lado lava el dinero en el mercado inmobiliario construyendo edificios y locales comerciales, los cuales en un gran porcentaje se mantienen vacíos, desocupados. Este fenómeno del “boom inmobiliario” lo genera la venta de droga solo en algunos países, como Argentina. Donde el comercio ilegal de drogas no se transformó aun en narcotráfico y por tanto no posee un sistema de acumulación y depósito de dinero lo suficientemente sofisticado. Por esto, en Argentina “no se trata de una gran organización, ni de un cártel, sino de varias articuladas entre sí. A veces componen auténticos clanes que se hacen cargo de toda la cadena. En esos casos puede hablarse de la existencia de una asociación diferencial, pero en la mayoría de los casos se trata de organizaciones precarias que se organizan de manera reticular a partir de lealtades volubles”. (Rodríguez Alzueta, 2014b, 32)

## **2.- Sobrevivir a la urbanización: La “ciudad radiante” del monoblock.**

Debemos, primero, sobrevolar la discusión que de algún modo prevalece en el debate urbano latinoamericano desde la década de los sesenta entre aquellos reformistas clásicos y los otros, con un discurso populista. Los primeros atentos a la transformación formal del sistema para contener la marginalidad y sus territorios —llegando a momentos políticos de represiones y erradicaciones—; los segundos ensayando expresiones alternativas al sistema para reconocer y dar visibilidad a los territorios marginales. Debate que no solo se reconoce en la región latinoamericana, sino que se da desde hace tiempo en Francia y Estados Unidos, sobre todo en períodos electorales o de revueltas urbanas. Y entre todo, la tesis neurálgica sigue siendo la cuestión de saber cómo la ciudad —en nuestro caso la villa y el monoblock— produce sociedad: repensar la relación entre el orden social y el orden urbano, e investigar respuestas a la pregunta que realiza Daniel Béhar: “¿cómo identifica un individuo su lugar en la sociedad a través de su inscripción en el espacio?”. (Béhar, 2006, 42).

Podemos asegurar que los urbanistas tienen un impacto muy importante en la vida cotidiana de las personas, quizás el más trascendental y menos conocido o tenido en cuenta. El urbanista tiene una misión: sincronizar los tiempos de la política con los tiempos de la ciudad. Y cuando decimos *política* integramos en ella sucesos más globales como el modernismo y el urbanismo, incluso la guerra y la industrialización, pero también procesos más particulares como las micro-relaciones, con sus necesidades y mandatos. Es muy excepcional que los tiempos de la ciudad sean los mismos que los de la política, tiempos por lo general desincronizados. (Gorelik, 2002) Estos últimos son mucho más dinámicos, menos permanentes y en constante intermitencia. Los tiempos de la ciudad son más extensos, más difusos y reflexivos.

Recién a partir del siglo XVIII empieza a concebirse a la arquitectura como forma de gobierno de la sociedad, con objetivos y técnicas apropiadas a tal fin: aquí los tiempos de la ciudad y la política comienzan a soslayarse. Explica Foucault: “Aparece una literatura política que se interroga sobre lo que debe ser el orden de una sociedad, lo que debe ser una ciudad, teniendo en cuenta la exigencia del mantenimiento del orden, y también que hay que evitar las epidemias, las revueltas, promover una vida familiar

apropiada y conforme a la moral”. (Rabinow, 2002, 30) Esta literatura no era más que los tratados de policía del siglo XVIII, que fueron los primeros en dedicar varias páginas a la organización de las ciudades. Así es que ya conscientes de la importancia de la ciudad en la conformación de la sociedad, es que se empieza a comprender que el espacio urbano tiene sus propios peligros. “Había entonces problemas en las relaciones completamente nuevas entre el ejercicio del poder político y el espacio del territorio, o el espacio de las ciudades”. (Rabinow, 2002, 32)

Pero volvamos a los urbanistas. “Hace tiempo que la urbanización dejó de ser sinónimo de desarrollo, para pasar a serlo de favelización y economía informal, cuando no francamente ilegal”. (Arantes, 2006, 2) Pero no hace tanto tiempo, en Francia, uno de los exponentes del urbanismo y la arquitectura más influyentes del siglo XX, sostenía en sus libros y sus exposiciones una *Cité-Ville Radieuse* que tenía como edificación fundamental las *Unités d’ Habitation*. Le Corbusier (1978) imaginaba “la ciudad-parque”. Una zona verde amplia sin cercos o límites, trazada por angostos caminos, geográficamente alejada de las ciudades, donde se edificaban torres de bloques de concreto rectilíneos. Las calles y las plazas desaparecerían, el espacio público se hace inidentificable. Era un edificio que suplantaría a la ciudad; nuevas arquitecturas para nuevos seres humanos. Pero Le Corbusier no pudo llevar a cabo su misión, porque no entendía los tiempos de la política. Esta última en aquella época centraba su energía en otros intereses. La devastación en la postguerra, la necesidad de viviendas y las ambiciones del sector inmobiliario volvieron la proyección de la “ciudad radiante” en un sitio de puro cemento gris, brutal y desolador. Las “torres en el parque”, no tenían parque y las calles rodearon los edificios de bloques: el espacio público se resignificó. Aquel sentido liberador que iban a obtener los sujetos en estos edificios habitacionales, no fue el esperado. Si bien la libertad es un ejercicio, y la garantía de la libertad es la libertad, no podemos decir que “el ejercicio de la libertad sea totalmente insensible a la distribución del espacio, pero solo cuando hay una cierta convergencia; cuando hay divergencia o distorsión, el efecto producido es inmediatamente contrario al efecto buscado”. (Rabinow, 2002, 33)

Finalmente Le Corbusier no logró nunca desarrollar su proyecto de “Ciudad Radiante”, pudo en cambio construir en varias

ciudades europeas sus “Unidades de habitación”, que en Francia fueron conocidos como *Grands Ensembles*. Estas construcciones se volvieron masivas, su condición brutalista fue considerada por muchos estudiosos como antiurbana, desprendidas de la técnica y las normativas de la arquitectura y desenganchadas del desarrollo del espacio urbano. Así fue como en las periferias de las ciudades empezaron a ascender inmensas moles de cemento —de bloques y torres—, sin planificación y articulación alguna con las ciudades o barrios linderos. Un urbanismo discontinuo que rompía con el orden del espacio urbano tradicional.

Antes de que ese tipo de urbanización —si es que se nos permiten llamarla de tal forma— llegara a América Latina, tuvo una fuerte implementación en los Estados Unidos. Robert Moses, considerado el *master builder* de América, y con esto el urbanista moderno más poderoso del siglo XX, puso en marcha a lo largo de tres décadas una gran reforma urbanística en Nueva York. Desde 1930 a 1965 se mantuvo en la dirección —de forma simultánea en muchas ocasiones— de los organismos encargados de la planificación y reforma urbana norteamericana. No sabemos si Osvaldo Cacciatore conocía las ideas de Robert Moses, lo cierto es que con casi 30 años de por medio Cacciatore tuvo un plan urbano similar para Buenos Aires.

En las primeras décadas del siglo pasado Manhattan se sumía en la miseria y la penuria. Pero desde 1929 un plan maestro del *New York Regional Plan Association* repensó a la ciudad como un centro de riquezas y opulencia, que recién pudo volverse realidad a principios de la década del cincuenta con la conversión de Estados Unidos en potencia mundial. Las inversiones públicas se incrementaron casi sin límites y la figura de Moses se realizó gracias a la obtención de un presupuesto casi ilimitado. Para este urbanista solo había una forma de convertir a Manhattan en un centro de consumo y abundancia: conectándola. La planificación de una red de autopistas que conectarían los barrios, los suburbios y las grandes ciudades comenzó con la construcción en 1953 de la autopista *Cross-Bronx Expressway*. Esta monumental autopista “permitiría a las personas atravesar el Bronx desde los suburbios de Nueva Jersey hasta los suburbios de Queens, pasando por el Upper Manhattan, en apenas quince minutos”. (Chang, 2014, 22) Pero la autopista ponía en jaque la vida de más de setenta mil habitantes del Bronx.

Los sonidos del progreso no se hicieron esperar y los martillos neumáticos y las topadoras crearon las zonas de devastación que una guerra no había alcanzado a causar. Los departamentos fueron demolidos y sus habitantes expulsados y precariamente indemnizados. “En los guetos de Manhattan, Moses usó permisos de ‘renovación urbana’ para clausurar barrios enteros, ahuyentar a los dueños de numerosos negocios que prosperaban en la zona y evacuar a familias pobres de afroamericanos, puertorriqueños y judíos”. (Chang, 2014, 23) Esto generó una profunda problemática habitacional y laboral, pues el este de Brooklyn y el South Bronx no estaban preparados para recibir el éxodo masivo de familias en busca de viviendas públicas y trabajos no profesionalizados. En este momento es donde la idealización de la “Ciudad Radiante” de Le Corbusier, fue aplicada a través de la construcción de los complejos habitacionales *Bronx River Houses* y *Millbrook Houses*, *Bronxdale Houses* y *Patterson House*, que inauguraron más de cuatro mil quinientos departamentos. Viviendas en bloques: cuadrados y grises. La ciudad no fue radiante, y el modelo de “Torres en el parque” otorgaba a la administración de Moses una excelente relación de costo-beneficio. Cumpliendo con varios objetivos simultáneamente: “La demolición de los barrios pobres, la renovación comercial y la erradicación del movimiento sindical de locatarios”. (Chang, 2014, 23) En tanto los blancos que hasta ese entonces compartían el barrio, pudieron separarse de los afroamericanos y los latinos, y conseguir una vivienda en los suburbios de Levittown: prolija y exclusiva. Suburbios que respetaban las cuadrículas de caminos y la existencia del espacio público como parques o plazas: tenían un orden urbano. En cambio, “la clase obrera solo recibió nueve o más monótonos bloques de concreto en medio de supuestos ‘parques’ aislados y desolados, que muy pronto sufrirían altísimos niveles de inseguridad”. (Chang, 2014, 23) Esta política urbana se radicalizó proporcionalmente con la prosperidad que fue obteniendo Manhattan y el programa de reforma urbana llegó a orientarse hacia la demolición de los barrios pobres, por el simple “fin de desplazar a quienes se consideraban más indeseables”. La tasa de desempleo en el South Bronx, entre los jóvenes llegó a ser de entre el 60 y 80% hacia mediados de los setenta. Pero Manhattan tenía que embellecerse: la imagen era lo único que importaba. (Jacobs, 2011)

Mientras tanto, en la misma década en Argentina se estaban sucediendo otros hechos. En 1976 se instalaba la última dictadura cívico-militar que vivió el país, y junto con el llamado “Proceso de Reorganización Nacional” comenzaba la intendencia en la —en ese tiempo— no autónoma Capital Federal del Brigadier Osvaldo Cacciatore. Quien nunca soñó con una “Ciudad Radiante”, pero sí imaginó la “Ciudad Blanca”. Repetimos que no sabemos si Cacciatore conocía las ideas de Moses, lo cierto es que dos medidas de política urbana se coincidieron en la ciudad de Buenos Aires y en el conurbano bonaerense con aquellas de la Nueva York de Moses: **1) El plan de autopistas urbanas de 1977 y 2) La erradicación de las villas miserias del centro y alrededores de la ciudad para revalorizar el suelo urbano (Ordenanza 33652/77).**<sup>4</sup> Las ideas de conectividad e invisibilización de lo indeseable, suscitaron en aquella época en Buenos Aires los mismos problemas que había sufrido Nueva York en los 50.

**3.- Cuando los huecos los llenan los jóvenes.** La tarde del 2 de junio de 1978 los vecinos de Belgrano y personas de varias partes de la provincia estacionaban sus vehículos en las inmediaciones del Estadio Monumental de River Plate. Las calles se encontraban limpias y prolijas, los lotes casi libres de escombros y muchos de ellos ya habían sido vendidos. Es que desde hacía menos de un año los ruidos del progreso se oían en distintas partes de la ciudad de Buenos Aires. Las topadoras de Cacciatore —pero también los gases lacrimógenos, las tanquetas y los camiones de basura— ya habían pasado por la Villa 29 del Bajo Belgrano y también por la Villa 31 de Retiro; y los camiones del ejército eran los encargados de trasladar a los villeros a complejos habitacionales alejados de la ciudad. La gente se acomodaba en sus asientos y casi puntual

[4] Este Plan de Erradicación constaba de tres etapas: 1) congelamiento, 2) desaliento y 3) erradicación, que llevaba a cabo la famosa Comisión Municipal de Vivienda (CMV). En la primera etapa se censaba a la población, colocando un número a cada vivienda y otorgando un “Certificado de Asentamiento Precario” (CAP), toda información que constaba en el correspondiente legajo que se confeccionaba por unidad habitacional. El congelamiento implicaba impedir que se formen nuevas villas o asentamientos. En un segundo momento, el del desaliento, se trataba de desesperanzar a los habitantes de que continuarán viviendo allí. Las formas no eran lo suficiente disuasivas aunque si nada sutiles y algo hostiles: “Si usted no se va, le tiramos la casa abajo”. Por fin la última etapa concluía con efectiva demolición de barrios completos.

ingresaba al campo de juego –a la cabeza del grupo, con banderín en mano– Daniel Passarella, que en aquel momento era el capitán de la Selección argentina de fútbol. No era el partido inaugural de la Copa de Mundo, pero era el segundo partido disputado y el Estadio Monumental vibraba con setenta y un mil seiscientos quince espectadores. Una imagen de nacionalismo y algarabía se transmitía por televisores y periódicos, al mismo tiempo que a través de una fuerte campaña mediática con el lema “Sí, Argentina camina” se continuaba estigmatizando a los villeros y legitimando las erradicaciones. La imagen lo es todo. Mientras tanto las expropiaciones y expulsiones forzosas continuaban, para la puesta en marcha de la construcción de las autopistas pero también para el embellecimiento de la ciudad. Los muros se elevaban en Mataderos, en la Selección Nacional de Fútbol Mario Alberto Kempes enfilaba a convertirse en el goleador del Mundial y la Villa 15 era rebautizada como *Ciudad Oculta*.

La erradicación de villas de la ciudad, por parte del gobierno militar, se produjo desde 1977 hasta 1981 y desplazó alrededor de 200 mil villeros de la ciudad hacia la periferia. (Blaustein, 2006) Y en los mismos años el Fondo Nacional para la Vivienda (FONAVI), construyó varios *Grands Ensembles* en distintas partes del conurbano bonaerense, mejor conocidos como “Monoblocks”. Estos edificios de concreto de dos o tres pisos estaban destinados a receptor el éxodo de villeros que llegaban en los camiones militares. Entre los más densamente poblados se encontraban el barrio Ejército de los Andes (Ciudadela), Presidente Perón (Florencio Varela), Don Orione (Almirante Brown) y Carlos Gardel (El Palomar), que fueron construidos entre los años 1968 y 1978. Entre ellos en el que se mantuvo con mayor fidelidad el estilo urbano de Le Corbusier fue en el Barrio Don Orione, que se benefició con amplias zonas verdes –único motivo que evitó el hacinamiento–; los Monoblocks de Don Orione se construyeron en 187 hectáreas alrededor del Cotelengo de Don Orione, en estructuras de dos o tres niveles. A pesar de ello todos estos complejos habitacionales sufrieron los mismos malestares. Dentro de un contexto de escrituración trunca –por conflictos de jurisdicción–, abandono y toma-ocupación de los departamentos, desbordes cloacales, paredes agrietadas y agua potable insuficiente se desarrollaron distintas

economías subterráneas: informales e ilegales. Estos complejos habitacionales, integrados por monoblocks, tiras de dos o tres pisos, nudos y torres, rápidamente se constituyeron, en los *mass media*, en la política y de cara a una sociedad clasemediera, en zonas de peligro y de producción de delito: “barrios aguantadero” y “nidos de la delincuencia”.

Esto implicó que la residencia en los Monoblocks fuera un dato a ocultar en ciertas situaciones —búsqueda de empleo, por ejemplo— o un dato a resaltar en otras —presentación como *tipo duro* ante otro barrio—. Los Monoblocks moldean una personalidad dura y de coraje, pero también acercan las trayectorias de vida de los jóvenes hacia el delito. Su aspecto imponente e impactante, sus líneas rectas y grises, su arquitectura brutalista dan la sensación de ser un fuerte de asedio, una barricada de muro impenetrable, una trinchera a donde no puede acceder cualquiera. Es un panóptico de cemento que siempre está vigilando; es igual de difícil entrar que salir. Este acceso limitado da que hablar: “El lugar es un refugio para criminales peligrosos, ni la policía puede ingresar”.

Esta última sospecha se cierne en la demolición en el año 2000, de seis torres de Monoblock —las más altas— del Barrio Ejército de los Andes, por ser considerado un “nido de delincuentes”. Esta era una caracterización que la política *ruckaufiana* hacía de los monoblock, y que la sociedad y los medios de comunicación hacían extensible a todos los complejos habitacionales del mismo estilo. Claro que el derrumbe de estas torres, en esta época no significó la puesta en marcha de una política urbana en sí misma, sino más bien un mensaje del gobierno de ese tiempo: “Vamos a demoler el delito”. Esta demolición va en contra de lo que este estilo arquitectónico y urbanístico proponía. Los Monoblocks muestran un estilo brutalista y definitivo; el exceso de cemento y ladrillo hace de estos complejos habitacionales algo que se construye para perdurar. El sentido urbano dice que el monoblock debe resistir, el sentido político dice que se debe desplomar. Aquí el tiempo de la política y el tiempo de la ciudad volvían a soslayarse... y mucho. Cristián Alarcón escribía en aquel año en una crónica, qué implicaba pasar un día en “ese laberinto de cemento intentado comprender esa dualidad permanente que narran a boca de jarro los vecinos: se sienten seguros y a casi nadie le robaron nunca en el barrio; al mismo tiempo, en sus relatos la violencia aparece



una y otra vez desde la naturalidad de la vida cotidiana, ubicada allí donde está, en el lugar donde la negocian día a día con otras normas y sus propios códigos”. Explicando como la fama que se había constituido en torno a los Monoblock importaba imaginar una incursión hacia sus interiores como una “misión imposible”, “un viaje peligroso como si se tratara de atravesar un tiroteo permanente”. (Diario Página/12, 29/10/00) Seguramente que el periodista José de Zer tuvo algo que ver en todo esto. Quizás en su estadía en Estados Unidos, había visto el film *Fort Apache, the Bronx* (1981) dirigida por Daniel Petrie. Película que muestra una solitaria comisaría llamada “Fuerte Apache” que subsiste en medio del barrio más peligroso de Estados Unidos: el Bronx; rodeada de narcotraficantes, pandillas y criminales. Allí unos policías intentan hacerle frente con pocos recursos y mucho coraje a las olas de delincuencia que azotan la aridez urbana. Pero el que era realmente árido era el desierto de Arizona, donde se desarrolla el primigenio argumento de esta seguidilla de nombramientos y representaciones contemporáneas. El “Fuerte Apache” original era un fuerte militar ubicado en medio del desierto de Arizona, y que luego de la finalización de la Guerra de Secesión (1861–1865) tuvo el designio de mantener a raya a los temibles y feroces Apaches Mescaleros. La película dirigida por John Ford: *Fort Apache* (1948) cuenta la historia de un degradado coronel y un grupo de soldados curtidos por el desierto, pero también por el enfrentamiento constante con esta tribu norteamericana. Cuando en medio de un tiroteo que se sucedía, en el nudo 12 del barrio Ejército de los Andes, entre policías y ladrones a fines de los 80, de Zer nombró al barrio como Fuerte Apache y su fama fue instantánea. Un graffiti a la entrada del barrio lo expresó sin vueltas: “Fuerte Apache es Ciudadela”. Aún nos queda la duda si lo que quiso significar el periodismo de la época fue que quienes viven en los Monoblocks Fuerte Apache con pocos recursos y mucho coraje hacen frente a las olas de estigmatización y criminalización que desarrolla la árida y demoleadora sociedad urbana circundante o por el contrario su utilización fue una mala interpretación cinematográfica. “La espectacularidad de Fuerte Apache nació de un par de tiroteos cruentos. ‘Fue uno en los nudos 11 y 12 que empezó por una boludez entre los pibes y se terminó pudriendo’, relata un vecino que estuvo cerca de las balas

de ese día. La policía llegó a ahuyentar la guerra entre ladrones y terminó trenzada con las dos bandas. El mismo diseño del barrio se convirtió en la estructura ideal para resistir al ataque. Los chorros desde lo alto disparaban con inmejorables condiciones. Hubo diez policías heridos. Los noticieros de la época eran los del amarillismo del viejo ‘Nuevediarío’. El caso era pan comido. ‘Ese rufián de José de Zer que había estado en Estados Unidos se trajo la idea. Allá la guerra era de los indios contra los fuertes. El cruzó las dos cosas y le puso Fuerte Apache’, teoriza un jubilado en su ronda de amigos”. (Diario Página/12, 29/10/00)

Parte de esta historia la relataba el grupo *F-A*, que surgió allá por 1999, con el mejor estilo “gansta rap” metamorfosiado en “rap monobloquero”; y aún con algunos períodos sin ensayos porque algún integrante caía preso, pretendieron dar respuesta —con grandes controversias— sobre cómo romper con las barreras criminalizantes que le colocaba la sociedad. Porque en la década del 90 había mucha controversia, y la barriada no escapaba de ellas. Fuerte Apache reaccionaba frente a dos figuras simbólicas: en 1997, quien luego sería conocido como “el Apache” salía campeón con las inferiores de All Boys, pero dos años después Claudio David Núñez se convertía en el primer joven —menor de edad— en recibir una pena de cadena perpetua en Argentina. Dos formas de salir del barrio: a las patadas o a los tiros. Aunque la excepcionalidad genera respeto —y admiración— no sirve y los *F-A*, como hijos no reconocidos de la “convertibilidad”, empezaron a mostrar otras reglas. La música derrumbaba aquella virtud de la excepción.

Lo cierto es que la demolición de las torres no fue una solución viable, en tanto que la noticia de los desalojos masivos y el otorgamiento de indemnizaciones de 22 mil pesos generaron una especulación inmobiliaria que obligó a los desalojados a reinstalarse en el propio Fuerte Apache. Por esto es que, como dijimos antes, cuando no existe una convergencia entre la distribución espacial y el ejercicio de la libertad se genera el efecto contrariamente deseado. Pero en lo no deseado —para el ojo atento— o desde aquello que se desordena y pierde regularidad, se pueden percibir muchas veces las resistencias a las concepciones simplistas y duales que construye la cultura positivista, la política y gran parte de la sociedad. Explica Cristian Alarcón, que en los

Monoblocks de Fuerte Apache “como tantas barriadas pobres alberga trabajadores, ladrones, desocupados, banditas, policías, dealers, punteros políticos y un escepticismo de posguerra”. Es ante este eclecticismo, en esta heterogeneidad, que surgen tipos de resistencias que nos advierten que en estos espacios urbanos –considerados antiurbanos– y huecos de impunidad, que al interior de pasillos y callejones comerciales, entre la baja suciedad y el delito se proyecta una red de organizaciones que se integra por talleres, merenderos, comedores populares, emprendimientos, organizaciones de fiestas callejeras; vínculos de amistad y afecto, de política y cultura, economías informales y cooperación comunitaria.



### La sobre-estigmatización policial:

Jóvenes de la periferia en la mira de la Bonaerense

Mariana Domenighini y Fernando Kaler

*“Cuando caminás la gente de bien me dice: ¿qué haces Carlitos?*

*La otra gente me dice: ¡Negro de mierda!*

*¡Ellos me dicen negro de mierda!”*

**Comisario de Don Orione**, entrevista de los autores.

El presente trabajo propone explorar los procesos de *sobre-estigmatización* activados por las policías hacia los jóvenes que viven en barrios del conurbano. Hablaremos de *sobre-estigmatización* para señalar que las prácticas de estigmatización policial están encabalgadas a las prácticas de estigmatización social. El olfato policial encuentra un punto de apoyo en el olfato social. Pero también, el olfato policial se convierte en otro sustento para el olfato social. Cuando un policía detiene por averiguación de identidad a un joven certifica los prejuicios que tiene la *vecinocracia*, pero también agrega mayor vulnerabilidad a los jóvenes. (Rodríguez Alzueta, 2016) Más aún, el olfato policial que justifica estas rutinas policiales tiende a profundizar el debilitamiento de los lazos sociales entre los actores de diferentes generaciones. No pretendemos señalar con ello una relación mecánica entre los términos en cuestión. También el olfato policial se explica en la propia cultura policial. Pero en este artículo nos interesa explorar la relación entre determinadas rutinas sociales y determinadas prácticas institucionales.

La *sobre-estigmatización* se materializa en las representaciones y configuraciones que intervienen al momento de definir y dar respuesta a los conflictos entre los distintos actores del territorio.

Conflictos que no existen *per se* más allá de la policía, sino que muchas veces son la consecuencia de la propia intervención policial en la vida cotidiana del barrio. Estos, además, son una construcción socio-cultural, el resultado de los prejuicios de los agentes vinculados al quehacer institucional.

Empero, el fundamento de esta práctica policial no es una invención exclusiva de la institución, sino que se lleva a cabo con el auxilio de un sector social que la consiente y de otras agencias (como el poder judicial) que, cuando no la controla, la está habilitando y legitimando también.

En este trabajo nos interesa explorar las relaciones que existen entre la mirada de los policías y la mirada de los vecinos y la participación de ambos en los procesos de *estigmatización* y *sobre-estigmatización*. Partimos de la hipótesis que “no hay olfato policial sin olfato social”. (Rodríguez Alzueta, 2014) Por ello, pretendemos analizar cómo las policías construyen el “olfato policial” tomando como punto de apoyo los procesos de estigmatización social que permean a la propia institución, toda vez que sus funcionarios no son extraterrestres sino miembros de la misma comunidad.

**1.- El olfato social y el barrio.** El estigma que pesa sobre las barriadas pobres, conserva la misma lógica que el estigma personal o grupal. Al atribuirle una serie de características negativas a estos territorios se logra crear la imagen de un escenario “potencialmente peligroso”, el cual queda “marcado” como zona de riesgo e insegura, definido como un “barrio caliente”. Estos barrios son referenciados como territorios de ilegalidad, violentos e intimidatorios, donde se dice que la droga corre a raudales, la prostitución es moneda corriente y el trabajo formal una actividad despreciada por la mayoría de sus habitantes.

Estas imputaciones no son inocentes, tienden a descalificar y segregar a los actores que allí residen, caracterizados como sospechosos, virtuales autores de todos los *males* que atormentan a la comunidad.

Cuando hablamos de estigma, hablamos de prejuicios cargados de ideología, es decir, hablamos de relaciones de poder. Los procesos de estigmatización dan cuenta del peso específico que tienen los distintos actores en la ciudad y en el barrio, de las

jerarquías, de la capacidad de imponer nombres a determinados actores y encontrar eco a esas iniciativas. En este sentido, pocas instituciones como la policía pueden hacer gala de la portación legítima (e ilegítima) de la fuerza para ejercer el poder.

Pero las policías no solo tienen el monopolio de la fuerza sino, sobre todo, el monopolio de la identidad, es decir, la capacidad de imponer un nombre, significar y vulnerar a los actores que se vuelven objeto de sus rutinas institucionales. (Rodríguez Alzueta, 2014) En efecto, las policías en su práctica también tienen la capacidad de conceptualizar un lugar como peligroso, y eso es algo que pueden hacer tanto interviniendo como dejando de estar en determinado territorio. Contribuyen a componer territorios devaluados para sus habitantes toda vez que crean condiciones para reproducir malentendidos con los más jóvenes objeto de sus prácticas, agregándole de esa manera más violencia e inseguridad a la vida cotidiana de todos en el barrio.

**2.- El olfato policial.** El *olfato policial* es una palabra nativa, muy usada entre los agentes policiales para justificar su accionar autónomo. (Eilbaum, 2004, 81) Una práctica que se sostiene y habilita en la discrecionalidad de sus facultades. Con el *olfato* los policías hacen alusión a una supuesta sagacidad para anticiparse al delito, un delito que averiguan en el movimiento raro de los cuerpos, la expresión nerviosa de los rostros, las miradas esquivas, las presencias fuera de lugar, pero también en las maneras de vestir, hablar o contestar cuando son interrogados por el policía.

Para los policías, el *olfato policial* constituye una destreza que se aprende en la comisaría antes que en la academia, una cualidad que solo se puede asimilar estando en la calle. Se trata de una *técnica* que les permite reconocer o individualizar a los delinquentes, distinguiendo a los trabajadores o buenos vecinos de los vagos o bardenos. Para los policías es un arte más que un saber aprendido, una mezcla de intuición y experiencia. “Nadie te enseña a olfatear la calle”. Te podrán transmitir algunos secretos, pero es una habilidad que cada policía debe desarrollar como parte de su quehacer. Para decirlo con las palabras de José Garriga Zucal: “El ‘olfato’ no tiene contenidos que puedan transmitirse formalmente, no puede enseñarse, pero es una técnica de reconocimiento que pueden aprender los más noveles gracias a

transferencia de conocimientos y saberes. La destreza del buen ‘olfateador’ se asimila observando al observador, mirando (junto, a la par) al mirador. Es un don que se transfiere de generación –policial– en generación”. (Garriga Zucal, 2013, 494)

Por su puesto que la destreza necesita, además, de un entorno propicio y algunas informaciones previas. Esa información llega embutida a través de estereotipos y prejuicios sociales sobre determinados actores sociales. Esos estereotipos orientan su quehacer en los territorios que todos los días escanea mientras patrulla el barrio. No se llega solo al barrio sino muñado de información previa que, antes que buscar comprender a los actores alcanzados con su denominación, se apresura a abrir un juicio negativo sobre los mismos. Prejuicios, entonces, que le dan un contenido a sus rutinas, que habilitan y legitiman sus prácticas cotidianas.

Para Garriga Zucal, “esta técnica es más que una mirada que distingue criminales según los criterios sociales que diferencian sujetos peligrosos de simples ciudadanos. ‘El Olfato’ es la articulación de dos esquemas de percepción; es el resultado del ensamble entre la mirada que discrimina peligrosos con habilidades propias del mundo policial. El ‘Olfato’ es, entonces, el encastre de dos esquemas de percepción que diseñan formas de acción específicas del hacer policial. (Garriga Zucal, 2013, 492)

El *olfato*, entonces, es una “intuición” que se basa en los sentidos socialmente estipulados de lo sospechoso, y se aprende en la calle, en el trabajo cotidiano, es decir, en la experiencia policial. Esa mirada instruida opera en límites y fronteras, señala “adentro” y “afuera”.

Ahora bien, al interior del mundo policial, se trata de una habilidad que aporta capital simbólico, esto es, otorga prestigio y reputación al policía que fue efectivo en su uso. Una destreza interiorizada como saber específico del mundo policial, que refuerza las diferencias entre policías y no-policías (Garriga Zucal, 2013, 496); pero también una manera de remarcar diferencias entre los propios policías, estableciendo un complejo e intrincado sistema de jerarquías paralelas producto de la experiencia laboral, que solo los años en la fuerza pueden otorgarle. (Garriga Zucal, 2013, 498)

En definitiva, el *olfato policial*, que se nutre del *olfato social*, no solo es presentado como una manera para anticiparse a los eventos



problemáticos, sino, sobre todo, el modo de justificar a posteriori, ante los estrados judiciales y la prensa, su discrecional forma de proceder. (Eilbaum, 2004) En efecto, las versiones policiales u oficiales de los hechos, que luego tienden a cristalizarse en verdad jurídica, se sustentan en el *olfato policial*, en la supuesta sagacidad del policía para leer los pequeños detalles de la trama social. Allí donde no hay inteligencia criminal, hay experiencia policial, “hay calle”. Un saber inductivo que suple la carencia de saberes deductivos, un saber que dice poder leer los afectos y las energías que circulan en las interacciones sociales.

**3.- Policías y vecinos: hacia un nuevo pacto social.** El *olfato policial*, dijimos, se sostiene en el *olfato social*. Llamamos *olfato social* a los estigmas que destilan los vecinos para nombrar al otro como problema. A través de esos estigmas, los vecinos ponen a circular en forma de estereotipos, etiquetas y prejuicios, imágenes e información negativas sobre aquellos actores considerados productores de miedo. En este sentido el *olfato social* instala demandas a la policía. Una demanda de seguridad, un reclamo de mayor presencia o intervención efectiva. Se demanda a la policía que se haga presente en el barrio o acuda de manera urgente ante cada requisitoria, se demanda que corra a los jóvenes de la esquina, les haga apagar la música, que no molesten con las motos, etc. El *olfato social*, entonces, es una demanda hecha a la medida de las tareas de que la Tolerancia Cero emplaza a las policías. (Rodríguez Alzueta, 2104) (De Giorgi, 2005)

La policía se hace eco de esa demanda y transforma el prejuicio social en un *mapa* que orienta sus acciones en el barrio. El *olfato social* es, para el policía, una suerte de brújula, le indica su posición en el barrio y las maneras de intervenir. Como decía el politólogo brasileiro Luiz Eduardo Soares: “En el momento de ordenar a alguien que baje del colectivo, ¿ustedes creen que elijo al mariconcito rubio de ojos azules arregladito y rumbo a su clase de inglés, o al negrito en bermudas y sandalias? Y no me echen la culpa. Adopto el mismo criterio que rige el miedo de la clase media. Y así: la selección policial se remite al patrón del miedo instalado en la ideología dominante, que se difunde en los medios”. (Soarez, 2009, 117) La mirada de los policías no es muy distinta a la mirada de los vecinos. Si bien las

miradas tienen un peso distinto, practican la misma puntería. Los policías suelen mirar el barrio a través de la mirada de los vecinos, o la mirada de algunos vecinos, sobre todo, aquellos que tienen la capacidad de imponer exitosamente etiquetas a los otros actores del barrio. (Becker, 2009) La dinámica de la acción punitiva está orientada según la presión que la sociedad ejerce sobre las policías. Luego ésta, cuando detiene por averiguación de identidad (“portación de cara”), no solo certifica las pre-visiones sociales, sino que refuerza su punto de vista estigmatizador.

En otras palabras, el *olfato policial* encuentra un punto de apoyo en el *olfato social*. Los prejuicios sociales que destilan los vecinos, van creando las condiciones de posibilidad para que los policías pateen el barrio de esa manera y no de otra. Los vecinos le van mapeando a la policía la deriva de los actores problemáticos, que ellos referencian como productores de riesgo. (Rodríguez Alzueta, 2014) A través de las llamadas al 911, pero también con las denuncias de los vecinos o las sospechosas denuncias anónimas, señalan a los actores o grupos de actores que inspiran desconfianza. Una desconfianza que se explica en el ocio forzado, en los estilos de vida diferentes o las pautas de consumo distintas que tienen esos actores. El *olfato policial*, entonces, es la expresión de una suerte de *precontrato social* entre los vecinos y los funcionarios policiales, la respuesta a una pregunta, la reacción ante una demanda social. La policía no solo toma estos reclamos como un aval, sino como un cheque en blanco: la autorización implícita para un procedimiento discrecional y, a veces, brutal.

**4.- La portación de cara.** Dijimos que el *quehacer* institucional de la fuerza depende de la adhesión más o menos explícita de parte de la comunidad que reclama “seguridad”, un reclamo que sabe reclutar, y también procesar y revalidar periódicamente con cada intervención efectiva en el territorio. Como nos dijo el comisario de Don Orione que entrevistamos: “Uno trabaja para la sociedad, para dar una respuesta, no una solución”.

En este apartado nos vamos a detener a describir la puesta en acción del *olfato policial*. Y lo vamos a hacer desde el punto de vista de los propios policías, teniendo en cuenta los argumentos aprendidos que utilizan para justificar la demora o detención por *portación de cara*.

La “prevención” es la palabra favorita del Comisario que entrevistamos, su mejor caballo de Troya. En efecto, la prevención es el paradigma que le abre las puertas a todas las otras rutinas. La prevención habilita la detención por averiguación de identidad, pero también los cacheos, el destrato, etc. Dice el Comisario: “Nosotros hacemos prevención”. “Yo trabajo la inseguridad con la prevención, no quiero hechos consumados acá”. “Trabajamos con un plan director de seguridad y funcionamos preventivamente. Se hicieron operativos dinámicos y estáticos, queríamos saber qué problemas tenía Orione.” “Armé un sistema de trabajo, un gabinete de prevención criminológico, para investigar delitos, un oficial de calle y dos ayudantes. Una unidad de tareas preventivas.” “En la comisaría hago academia, dispongo yo un protocolo, semanalmente marco problemáticas, cada efectivo expone la situación de su cuadrícula, busco un referente en cada cuadrícula (soplón), les dejo mi teléfono.” “Tengo un mapa del delito con el que hago un análisis, yo trabajo con “mataburros” (estadística personal de detenidos), señalo el hecho por cuadrícula, cronológica y espacialmente, entonces acá yo tengo tres robos de motos y un robo de camión y tengo las denuncias, si no hay denuncia no hay estadística, entonces no hay mapa del delito y no funciona la prevención.”

La prevención es el nuevo fetiche de la sociedad (Picht, 2009), pero también uno de los paradigmas introducidos por la Tolerancia Cero. La prevención redefinió el rol de las policías. Una policía que ya no estará para perseguir el delito sino para prevenirlo. Y prevenir significa demorarse en aquellos pequeños eventos de la vida cotidiana que si bien no constituyen un delito estarían creando las condiciones para que el delito tenga lugar. (Rodríguez Alzueta; 2014) (De Giorgi, 2005) De modo que el nuevo rol de las policías permitió también rediseñar su objeto: ya no se trata de perseguir acciones individuales sino colectivos de pares dueños de determinados estilos de vida o pautas de consumo referenciados por la comunidad como problemáticos o fuente de peligrosidad. Así, el uso de drogas o alcohol en los espacios públicos, escuchar música a alto volumen, hacer ruido con las motos, las juntas en las esquinas o los pasillos de los monoblock, etc., empiezan a ser identificados como eventos problemáticos y se transforman desde ese momento en el mejor pretexto para

perseguir y hostigar a determinados grupos juveniles. Para los policías estos jóvenes son los mismos que arrebatan a los vecinos y los que después pueden engancharse a hacer cosas peores. Se sabe, como dicen los apólogos de la Tolerancia Cero, “quien roba un huevo, roba una vaca”, es decir, quien puede lo menos puede lo más. Por eso, prevenir significa demorarse en aquellos pequeños eventos antes de que pasen a mayores.

Por ejemplo, cuando le preguntamos por los delitos que se cometían en el barrio el Comisario fue muy explícito: “En Orión no tuve robo a comercios ni homicidios.” “La mayoría de los robos son en Adrogué, Claypole o Burzaco”. “En Don Orión no tenés muchos arrebatos o asaltos a negocios. El delito se comete afuera y luego ingresa al barrio. Pero ingresa a Las Latitas [una villa que está detrás de los monoblock de Don Orión]. Ahí es donde se desarmen los autos robados en otras partes del conurbano. Nosotros ya desarticulamos dos o tres bandas que se dedicaban al robo de autos.” Para el Comisario, incluso “las bandas que operan desde acá son de Quilmes, roban afuera y luego entran.”

En Don Orión, para el Comisario, los problemas parecen que son otros, aunque no por eso resultan ser cuestiones menores, no solo porque se llevaban la preocupación y el temor de muchos vecinos sino porque van perfilando carreras criminales entre sus protagonistas. La prevención, entonces, sería una manera de bloquear estas carreras. Y nos pone tres ejemplos el Comisario:

Uno: “Cuando encontraba pibes tomando, le decimos... vamos, vamos, cada uno a su casa”.

Dos: “Acá [señala un punto en el plano del barrio donde se concentran algunos comercios] estaba lleno de motos haciendo ruido, molestando. Entonces mandé a cerrar un quiosco a las dos de la mañana, que hacía *delivery* [no aclara de qué], pedíamos documentación y les dije, ‘no quiero más motos acá y se terminan las carreras o los llevo presos y les saco las motos’. Bueno, se terminaron las “junta”, las carreras, la cerveza y la plaza.” Además, “las motos son un problema porque son para las salideras, por eso hay que controlarlas”.

Tres: “Cuando hicimos los operativos nocturnos en el puente de Claypole se terminaron los arrebatos en Don Orión”.

Y luego agrega: “Yo trabajo con mi propia estadística y no me miente. En Orión lo que hay y mucho son peleas de bandas

contra bandas; la manzana 48 contra la 32; se pelean por el territorio, para ver quién manda; se pelean quizá por una chica o porque uno le robó las zapatillas que era del otro lado.” Es decir, el problema no son los robos aunque los robos están en el imaginario de todos; todos tienen miedo de ser arrebatados a la noche o cuando andan solos por el barrio. También los pibes. Pero en Don Orione no hay homicidios: “Durante mi gestión [en Orione] tuve tres homicidios y dos fueron esclarecidos. Un pibe de 15 años que lo mató su compañero de robo; un insano que degolló a un cartonero; y el otro fue un ajuste de cuentas contra un panadero.” Eso sí, el Comisario arriesga que un problema cada vez mayor son las armas. “Hay más armas ahora”. “En una oportunidad detuvimos a varios pibes que se dedicaban a robar repartidores, y en los allanamientos encontramos “tumberas” y armas de 9mm y 45mm. Por eso cuando te robaban el auto antes te decían “bajate”; ahora te tiran y punto.”

Para el Comisario, Don Orione, como cualquier barrio del Conurbano, es un mundo cortado en dos. Están los trabajadores y los vagos. “En Orione hay dos clases de gente, los delincuentes y la gente de trabajo, los delincuentes están en las manzanas 31, 32 y 41. Manzanas que funcionan como aguantaderos. La gente que trabaja, la que no molesta, está en las manzanas 1, 2, 10, 11, 48 y 49, etc.” Insiste: “En Orione hay dos clases de gente, una que vive bien, el 80%, y el otro 20% que vive mal. Pero la mayoría trabaja y colabora. Cuando nosotros llegamos la gente no se juntaba porque el espacio público estaba ocupado, la gente no iba a las plazas porque había “juntas”. Cuando recuperamos los espacios verdes, cuando recuperamos los garajes y corrimos el comercio ilegal [espacio público ocupado a ese fin], nos dimos cuenta que estábamos haciendo un buen trabajo. Por eso digo que hay dos clases de gente.”

Eso sí, a los jóvenes del barrio siempre les toca poner el contingente para llenar la cuota de vagancia. De hecho cuando le pedimos que describa a la segunda figura social de Don Orione nos dijo de manera contundente: “pibes de veinte para abajo, a los que les falta actividad”. Y Aclara: “No son delincuentes, pero hay que insertarlos en un deporte, en una cancha de fútbol, de básquet, no en un boliche”. “Por eso trabajamos hasta que cerramos el boliche La Viola”.

Los controles preventivos son controles participatorios. Hay que involucrar a los vecinos en las tareas de control. Son estos los que deben mapearle el barrio a la policía. Además, es la manera de reclutar la adhesión para sus intervenciones. Dice el Comisario: “Siempre pensando en la prevención, nos juntamos con los vecinos”. “Mi estrategia fue realizar más encuentros con los vecinos, con los foros, trabajamos con las ONG, hacemos charlas en las escuelas con los chicos y hacer análisis previo. Porque si el delito va mutando, lo que tenemos que hacer es prevenir”. “Yo quiero lograr que mucha gente se meta en la comisaría, tener la colaboración de docentes (...), asesorar a la gente en ese aspecto es medio difícil”. El vecino ocupa un lugar importante en la narración del Comisario. Hablan siempre en representación de los vecinos. De hecho cuando fuimos a hacerle la entrevista concertada de antemano, el Comisario nos estaba esperando con un vecino que, según nos dijo, era el representante de la junta vecinal de Claypole. Este vecino nos dijo: “Nosotros propusimos un control paralelo, interno, una policía interna, una fiscalía que no dependa de Lomas de Zamora. El partido tiene 600.000 habitantes y los trámites los hacemos en Lomas, necesitamos un mayor vínculo con la comunidad”. “Nosotros queremos prevención, no necesitamos un “Rambo”, gente que esté dispuesta a ir a la casa de los vecinos para hablar con ellos”. Pero aclara: “La falta de agua potable también es inseguridad, tendría que haber agua potable, un hospital, cloacas, hay más muertos por salud que por inseguridad”.

Dijimos que para el Comisario el trabajo preventivo se basa en el diálogo. Hay que dialogar y aprender a dialogar. Dialogar con los vecinos, pero también con los jóvenes. “Yo pongo el acento en el diálogo pero hay que saber medir las consecuencias, porque hay gente con la que no podés dialogar”. Este es el punto para la policía: con algunos se puede dialogar y con otros no se puede. Está claro que no se trata de diálogos horizontales sino verticales. Por eso en el diálogo está presente todo el tiempo el problema de la autoridad, la búsqueda de respeto se solapa a reponer continuamente el lugar de la autoridad. Si no hay autoridad no hay diálogo, si no hay reconocimiento de la autoridad, no hay diálogo posible. El reconocimiento de la autoridad es lo que define al “enemigo”. De hecho, para el Comisario, el diálogo contribuye a

desalentar determinados delitos en el barrio: “El robo a comercios era mínimo por la presencia y el diálogo, saber escuchar y comunicar, ser justo, uno trabaja para la sociedad para dar una respuesta, no una solución.”

Dijimos que el barrio, visto a través de la mirada de los policías, es un barrio cortado en dos. Hay dos clases de personas, las que trabajan y las que no trabajan, y los que no trabajan, que tienen horas de ocio, son una fuente de problema. Son vagos porque se dedican al ocio. Un ocio que averiguan en la esquina. “Un joven con mucho tiempo libre es un joven que te llena de problemas”. “Molestan”, “cobran peaje a los vecinos”, “escuchan música alta”, “hacen quilombo con las motitos”, “insultan a los vecinos”, “incluso nos bardean a nosotros”. Para los policías todas estas acciones tienen un común denominador: la falta de respeto: “Un pibe no es conflictivo ante la ley, pero hay cada uno... Por ejemplo, por ahí viene un pibe y me dice: “-Yo tengo sangre chorra”. “-¿Qué me dijiste? Porque mirá que te mando a la cárcel si querés ser chorro.” “Hay que ser más loco que el loco, el impacto es mostrar que mandás, tenés que entrar con el pecho alto y la cabeza bien alta también, con actitud, porque si no te creen te van a boludear. Más allá de que por dentro te estés muriendo de miedo tenés que demostrar y hacer valer la autoridad. Cuando me pongo el uniforme me cambia la vida”.

En la argumentación de los policías, la falta de respeto es otra manera de justificar sus acciones. En este caso la falta de respeto habilita el uso de la violencia que, en su jerga suelen denominar “correctivos” o “toques”. Como ha señalado Garriga Zucal en otro artículo, “para los policías ser respetuosos no implica igualar la relación jerarquizada, sino que, por el contrario, era ponerla en escena”. (Garriga Zucal, 2012, 49)

Los jóvenes se “le paran de palabra” a los policías. Para los policías es difícil trabajar en los barrios populares, donde las relaciones son más tensas y donde los jóvenes suelen ser muy irreverentes, y reaccionan burlándose de los policías, incluso enfrentándolos. Esa reacción es considerada una falta de respeto que habilita el uso de los “correctivos” o “toques” para que “ubiquen al joven” en cuestión. “El irrespeto borra las jerarquías, iguala lo diferente. El toque, como forma violenta, es una reacción que para los policías restituye un orden puesto en

duda por los malos modales de estos jóvenes”. (Garriga Zucal, 2012, 49) El “correctivo”, entonces, es la palabra que suelen usar los policías no solo para invisibilizar la violencia que practican, sino para justificarla. No son violentos, sino que enseñan lo que es la autoridad, el respeto. Una estrategia para hacerse respetar. No es violencia es “un correctivo”, es decir, una manera de restituir la autoridad, de ganar respeto, de evitar que las cosas pasen a mayores. “El respeto es una medida de la diferencia y subordinación que los civiles deberían tener para con ellos. El respeto se gana o se pierde en interacciones que están por fuera del mundo policial”. (Garriga Zucal, 2012, 50)

Con todo, el *correctivo* es la expresión policial que nos permite comprender que los abusos policiales, en tanto formas de transgresión a la ley, están culturalmente modelados, aceptados y naturalizados. (Garriga Zucal, 2012, 54) “Para los policías el uso de la fuerza es la respuesta moralmente tolerable a la violencia, al abuso verbal o al desacato de sus interlocutores. La fuerza se utiliza como respuesta, contestación no solo a acciones violentas sino a formas variadas de interacciones”. (Garriga Zucal, 2012, 55)

Ahora bien, la vagancia, es objeto de vigilancia. Para los policías los vagos son los que tienen más probabilidades de *bardear* y luego salir a *chorear*. Una vagancia que hay que detectar y seguir de cerca. Una vagancia que la averiguan en “la facha”, la “pilcha que visten los pibes”, “sus gestos” (“bajan la mirada”, “cambian el ritmo de desplazamiento”, “porque se ponen nerviosos”, “esconden la mirada con las viseras”, etc.), pero también por los lugares que eligen para pasar el tiempo: las esquinas.

Pero estábamos diciendo que el barrio para la policía es un mundo cortado en dos: De un lado esta “la gente”, es decir, los vecinos de bien, la gente que trabaja; y del otro los pibes, los *vagos* y *barderos*. “Nuestra sospecha se la llevan los pibes”.

Nos llama la atención el empleo de la palabra “gente”. Los policías, como los periodistas de TV, hablan casi siempre en nombre de “la gente”. “La gente” es la expresión de un consenso difuso que supieron interpretar, un consenso implícito, puesto que no tuvo su momento de formulación pero que averiguan en los clisés que utilizan los vecinos para nombrar al otro, pero también en el temor que manifiestan. “La gente” es la expresión



del consentimiento que supieron ganarse, pero también las credenciales de presentación. La expresión de una empatía donde caben ellos y los vecinos. Pero también, es la manera de nombrar a la oposición, a “los otros”. Los otros son los extraños, es decir, aquellos que tienen otros estilos de vidas, otras pautas de consumo, que no se adecuan a las expectativas de las generaciones mayores. Los vagos, entonces, son aquellos que frustran las expectativas de la gente y, por añadidura, de la policía. Los otros entonces, son muy paradójicos. Porque son extraños conocidos, próximos-lejanos. “A los barderos los conocemos de memoria”. Los policías no necesitan saber nada sobre ellos: estos jóvenes llevan un cartel en la frente. *“El estigma no se lo van a sacar nunca”*. A los barderos lo sacan por “portación de rostro”, es decir, por “la facha” o “la pinta que tienen”. No hace falta saber demasiado sobre los jóvenes, porque el cotidiano de esos jóvenes no solo es percibido como monótono, sino porque los ven todos los días, a cualquier hora. “Caerles encima, es hacerles saber que estamos atrás de ellos, que los seguimos de cerca”, dice el Comisario.

Los conflictos en el barrio son conflictos juveniles, asociado casi siempre a los pibes del barrio. Cuando le preguntamos a los policías por esos conflictos no dudaban en respondernos: el consumo de drogas, las motitos, las peleas, los robos o aprietes y, sobre todo, las juntas en las esquinas. De hecho, otro de los comisarios que entrevistamos nos decía que la problemática más grave si se quiere eran las reuniones de jóvenes en las esquinas. Allí, nos decía, los jóvenes consumían alcohol o alguna droga. A veces, bastaba pasar en patrullero para interrumpir la “merienda” de los jóvenes, pero otras veces había que bajarse del patrullero y pedirle documentos. “El documento es una excusa, porque todos sabemos quién es ese joven, pero es una manera de decirle que mueva”.

En definitiva, la prevención policial, se activa a partir de la portación de cara. Decime qué rostro tienes y te diré si eres objeto o no de detención por averiguación de identidad, si serás hostigado por la policía en el barrio. Un rostro –dicen– que esconden debajo de la visera, un cuerpo dueño de palabras irrespetuosas. Para prevenir el policía debe aprender a husmear, es decir, debe saber leer los rostros, averiguar los conflictos en el movimiento de los cuerpos, en su desplazamiento por el barrio, en las malas yuntas.

**5. La sobre-criminalización: a modo de conclusión.** Para terminar retomemos las cuestiones que mencionamos en el trabajo. Nuestra intención fue presentar al *olfato policial* como una continuidad del *olfato social*. El *olfato policial*, que activa otras prácticas policiales, encuentra un punto de apoyo, que los habilita y legitima, en los procesos de estigmatización social. Por eso hablamos de sobre-estigmatización: para señalar las maneras a través de las cuales se reproducen relaciones subordinación a través del uso de los estigmas sociales. En efecto, la sobre-estigmatización policial, no solo se apoya en la estigmatización social sino que al certificar los prejuicios sociales reproduce aquellas relaciones sociales desiguales, donde los jóvenes se encuentran en un lugar de marginalidad o subordinación.

Este círculo vicioso, lejos de resolver la conflictividad social o ponerle paños fríos, recalienta el universo social, agregándole nuevos mal-entendidos que recrean las condiciones para que todos se sientan inseguros. No solo los vecinos en el barrio, que serán objeto de *bardeo*, sino los propios jóvenes que saben que deben medirse con una policía que los detendrá por el solo hecho de ser jóvenes, estar vestidos de determinadas maneras o frecuentar determinados lugares.

Más aún, las prácticas policiales no son ingenuas, están cargadas de sentido. No solo devalúan el estatus jurídico de los jóvenes, incapacitándolos para hacer valer sus derechos, sino que le agregan mayor vulnerabilidad y prejuicio. (Rodríguez Alzueta, 2014) Devalúa cuando vacía los espacios públicos y rompe o debilita lazos comunitarios. (De Giorgi, 2005) No solo entre ellos y el resto de los vecinos sino entre los propios pares en cada grupo juvenil. Pero lo que importa señalar acá es que si los vecinos se sienten tenidos en cuenta y hablados por las policías, si los vecinos se sienten respaldados cuando actúan de acuerdo a sus prejuicios, difícilmente estos jóvenes podrán ejercer sus derechos, hacer valer los derechos preferenciales que tienen por el solo hecho de ser niños, niñas o jóvenes. Rara vez encontrarán en los vecinos un aliado seguro que levante la mano y acuda en su auxilio cuando las policías los detenga, demore y cachee en la vía pública. (Rodríguez Alzueta, 2016)

Y le agrega mayor vulnerabilidad, porque al certificar los prejuicios contribuye a modelar identidades negativas, perfilando

trayectorias transgresoras para muchos jóvenes objeto de estas prácticas sociales e institucionales.

Una sobre-criminalización informal pero efectiva y con altos niveles de rutinización, que señala diferencias sociales y pretende ejercer un disciplinamiento social en estos territorios. Porque, y en última instancia, como señaló Gabriel Kessler, los jóvenes saben que cuando las policías practican *correctivos* o aplican *toques*, esas prácticas funcionan como “una suerte de castigo alternativo que les evita tanto pagar como atravesar un proceso legal”. (Kessler, 2004, 130)



## Ciudad segura, ciudad vacía

Ana Passarelli

**1.-Municipalizando la seguridad.** Actualmente, la temática de la seguridad/inseguridad es uno de los principales problemas de la agenda política y tiene un impacto muy fuerte en la opinión pública. Dos fueron los fenómenos que condujeron a poner el tema en la agenda en el país. Por un lado, el aumento del *sentimiento de inseguridad*<sup>5</sup>, que trajo como consecuencia una “reconfiguración de la distribución social de la victimización de los delitos” (Sain, 2012, 51), es decir, las víctimas de los delitos pasaron a ser también los sectores medios y medios-altos de la sociedad. Por el otro, un aumento en la “escandalización mediática de ciertos delitos” (Sain, 2012, 51), principalmente de aquellos casos en donde las víctimas pertenecen a los estratos medios y medios-altos de la sociedad.

Esta situación, sumada a las limitaciones de los gobiernos provinciales para intervenir en la problemática del delito, condujo a que las demandas sociales se direccionen hacia un actor político más cercano: los gobiernos municipales. Así, en varias ciudades comenzaron a visualizarse políticas de prevención situacional y comunitaria del delito, desplazándose las responsabilidades

[5] Actualmente en Argentina el sentimiento de inseguridad está asociado a dos fenómenos. Por un lado la idea de que ya no hay zonas consideradas peligrosas, sino que en cualquier lugar puedes ser víctima de un delito; y, por otro lado, la no identificación del delincuente. Es decir, ya no existen los “estereotipos” de delincuentes. Resumiendo, el sentimiento de inseguridad está arraigado en la idea de que cualquiera en cualquier lugar y momento puede ser víctima de un delito. (Kessler, 2009)

hacia un actor que se encontraba ajeno a la problemática del delito: el gobierno local. (Sozzo, 2008)

Es en este contexto donde nos interesa focalizarnos. Las preguntas que vertebraron nuestras exploraciones fueron las siguientes: cómo fue este proceso en la ciudad de La Plata, qué características adoptaron las políticas de seguridad y principalmente qué rol tuvo la ciudadanía en la implementación de una política pública de seguridad específica: la puesta en funcionamiento del corredor seguro de la avenida 66 entre las calles 1 y 6 de la ciudad.

**2.- Giro prevencionalista en la ciudad de La Plata.** En el marco de la descentralización de las políticas de seguridad provinciales a los gobiernos municipales (Sozzo, 2008) la ciudad de La Plata profundizó sus políticas públicas en materia de seguridad a partir de la reelección del intendente Pablo Bruera en el año 2011. Precisamente uno de los pilares de su campaña electoral tenía como eje central las llamadas “políticas de seguridad”.

En línea con lo que plantea Sozzo (2008) en cuanto a que las respuestas de los gobiernos locales fueron muy heterogéneas pero en su mayoría se focalizaron en la prevención del delito como así también en pensar formas de intervención que permitan imposibilitar actos delictivos, en el año 2011 el intendente instaló en la agenda política de la ciudad el tema de la seguridad y la prevención. En un primer momento se quería crear una policía municipal que no se pudo concretar<sup>6</sup>. Luego, empezaron

[6] Frente a una nueva “crisis de inseguridad”, destacada por la presión mediática, y consecuentemente, avivada por los reclamos sociales, es que las distintas fuerzas políticas plantearon la necesidad de debatir en la Legislatura Provincial –órgano democrático con competencia en la materia– políticas públicas en materia de seguridad, marco en el que surgió la idea de una nueva policía local. En el debate legislativo se bosquejaron diversos proyectos de ley, que se discutieron tanto en las comisiones especiales de la asamblea legislativa como en el seno de la misma. Así también se le dio intervención a otros órganos del Estado, con competencias específicas, para que colaboraran y aportaran información e ideas, como fue el caso de la Fiscalía de Estado, Secretaría de Derechos Humanos, o Ministerios. El proyecto quedó trabado en la Cámara de Senadores de la provincia por algunos meses, debatiéndose en diferentes comisiones. Sectores como el radicalismo, el massimo y algunos senadores de la bancada kirchnerista se opusieron al proyecto inicial, por lo que finalmente el 2 de julio del 2014 se resolvió implementar las policías municipales a través de una resolución ministerial 835/14 del Ministerio de Seguridad. En lo que

a implementar y consolidar medidas orientadas y destinadas principalmente a la prevención de situaciones de riesgo.

Así, hacia fines del año 2012 se firmó un convenio con el Ministerio de Seguridad de la Provincia de Buenos Aires donde se acordó la creación de patrullas “mixtas”, que estarían conformadas por un conductor, un acompañante capacitado y un oficial de la policía. Más tarde, a principios del 2013, el Municipio avanzó en la elaboración de recursos<sup>7</sup> destinados a seguridad. Lo primero que se puso en marcha en el mes de abril fueron las *patrullas urbanas* como complemento de los móviles policiales. Junto con el lanzamiento de las “*patrullas municipales*” se lanzó otro cuerpo de *agentes municipales* que tenía como función principal recorrer a pie las avenidas y las zonas comerciales.

En julio del mismo año se implementó el “Sistema Municipal de Prevención y Protección” y en septiembre se crea la Secretaría de Seguridad. A través de la creación de esta área se pretendía unificar y administrar los recursos destinados a seguridad, es decir, todos los elementos vinculados a seguridad se centralizarían y comenzarían a depender de esta secretaría.

La política de seguridad de prevención llevada adelante por el Municipio de la ciudad de La Plata apuntaba a minimizar los riesgos para los vecinos que suelen ser objeto de los delitos callejeros. Se trataba de disponer una serie de obstáculos que imposibilitasen o al menos dificultasen los actos delictivos.

Se implementan políticas focalizadas y a requerimiento de parte<sup>8</sup>, es decir, son los propios vecinos los que deben solicitar a la autoridad la implementación de medidas específicas. El Municipio no actúa de oficio y de manera universal, en función de un diagnóstico previo, sino que lo hace a partir de los reclamos puntuales de los vecinos indignados de un barrio determinado. Allí donde hay protesta vecinal, se instalan cámaras de vigilancia,

respecta a la ciudad de La Plata fue una de las primeras en adherir al proyecto junto con los municipios de Avellaneda y Lanus.

[7] Los recursos fueron principalmente patrullas, cámaras de seguridad en la vía pública y mayor cantidad de agentes municipales. Al mismo tiempo, todo lo vinculado con la seguridad se nucleó en una sola secretaría nueva: la Secretaría de Seguridad.

[8] Es una política focalizada ya que se implementa ante una demanda específica y en lugar en particular a diferencia de las políticas de carácter universal que involucran a amplios sectores de la sociedad.

nuevas luminarias, se podan los árboles y embellece el espacio público o aumentan los policías y las patrullas que circulan en el barrio.

Con todo, de lo que se trata es de sobre-asegurar determinadas zonas donde viven los sectores medios y medios-altos, dado que estas medidas vienen a completar y complementar las estrategias de seguridad implementadas por los propios vecinos como por ejemplo la contratación de seguridad privada, las alarmas monitoreadas, el refuerzo de las cerraduras, la colocación de rejas, entre otras. En estas zonas, el gobierno municipal no quiere que suceda nada, no solo se vuelve intolerante con el delito predatorio, sino sobre todo con las llamadas “incivildades”.

Esto implica que en materia de seguridad las políticas públicas locales apuntaron por un lado, a la intervención de los espacios y lugares de esas zonas y, por otro lado, a la participación de la ciudadanía en la ejecución de las mismas.

A partir de lo expuesto, nos parece importante repasar los ejes de estas políticas para luego pensar qué impacto tienen en la vida cotidiana de los jóvenes de la ciudad.

**3.- Privatizando los espacios.** Los procesos de fragmentación social y segregación espacial, profundizados en la década del noventa, condujeron a cambios estructurales y culturales que modificaron las prácticas sociales. Uno de los cambios fue el vaciamiento de los espacios públicos de prácticas sociales y culturales compartidas provocando lo que varios autores (Borja, 2000) (Berroeta Torres y Vidal Moranta, 2012) (Rodríguez Alzueta, 2014), denominaron “privatización del espacio público” o “pérdida o declive del espacio público”.

En este sentido, Borja (2000) señala que la privatización implica el reemplazo de espacios públicos por lugares privados que generan la creación de zonas protegidas para unos y excluyentes para otros. Berroeta Torres y Vidal Moranta (2012) analizan la noción de espacio público desde una dimensión comunicativa: “*el espacio público perdido*” sería la privatización del espacio público en las sociedades contemporáneas. Una privatización se caracteriza por la instalación de artefactos de carácter privado en la vía pública que sirven para hipervigilar y controlar los espacios públicos. Por su parte, Rodríguez Alzueta (2014), sostiene que



los espacios públicos que permanecieron –plazas, parques– se transformaron en “*espacios de vigilancia*” (Rodríguez Alzueta, 2014), es decir que dejaron de ser espacios de encuentro y de socialidad para convertirse en espacios de circulación, que se disponen para ser admirados antes que vividos.

El período que comenzó en el año 2003 se caracterizó por la creación e implementación de políticas públicas con una mayor intervención del Estado en cuestiones sociales, políticas y económicas, rompiendo con muchas políticas que caracterizaron a las décadas anteriores. Estas políticas lograron un descenso de la desocupación, la precarización laboral, lograron una mayor cobertura social para los sectores más desfavorecidos, entre otras. Sin embargo, a pesar de las mejoras en materia económica y social, esto no condujo a una disminución de la alta marginalidad existente como consecuencia de las políticas neoliberales. (Sain, 2012) Al mismo tiempo, fueron políticas que no tuvieron gran impacto en las conflictividades sociales que agrupamos con el nombre de delitos predatorios o de visibilidad. Este fenómeno, sumado a la alta “sensación de inseguridad”, alentada principalmente por el sensacionalismo de los medios de comunicación, provoca que el espacio público sea percibido y vivido como un espacio “inseguro”. Ahora bien, las políticas en materia de seguridad se diferenciaron del resto por su carácter focalizado y por implementarse en respuesta a demandas concretas, principalmente de los sectores medios y medios altos de la sociedad.

Las políticas de seguridad adoptadas han sido principalmente de intervención urbana, control territorial, incorporación de políticas participativas y de nuevas tecnologías para la vigilancia en los espacios públicos. (CELS, 2012) Es decir, se ha optado por “privatizar” los espacios públicos a partir de la intervención con diferentes elementos, ya sean cámaras de seguridad y luminarias como el cercamiento de plazas, entre otras.

El proceso de municipalización de la seguridad en la ciudad de La Plata está fuertemente relacionado con este fenómeno: se trata de vaciar los espacios públicos, embellecerlos para vaciarlos, y de paso, convertirlos en espacios seguros. El precio de la seguridad es su virtual privatización.

**4.- Organización vecinal.** En segundo lugar nos parecía importante preguntarnos acerca del rol de los vecinos en estos procesos de municipalización de la seguridad y principalmente de privatización del espacio público. Para esto estudiamos la experiencia de los vecinos del barrio de la avenida 66 entre las calles 1 y 6 de la ciudad de La Plata donde se implementó un corredor seguro en el marco del Sistema Municipal de Prevención y Protección.

El barrio donde se instaló el corredor es un barrio del casco urbano de la ciudad, situado entre las calles 1 y 7 y diagonal 73 y calle 72. Lo habitan familias que hace muchos años viven en la zona. La avenida 66 se caracteriza por ser una zona muy transitada tanto por los vecinos del barrio como por aquellas personas que la utilizan como vía para llegar al microcentro de la ciudad. En esa avenida se encuentran además una gran cantidad de comercios de diversos rubros, lo que genera que no solo se acerque la gente del barrio sino también personas de otros barrios que lo toman como un centro comercial de cercanía. Además, por la misma pasan los colectivos que van hacia diferentes zonas de la ciudad, generando así un lugar de tránsito permanente de los vecinos del barrio.

Al mismo tiempo en la avenida 66, entre las calles 1 y 7, que conecta dos plazas, la plaza Matheu y la plaza España, se encuentra emplazada parte la “zona roja” de la ciudad. Entre los años 2010 y 2013 se produjeron una serie de hechos que llamó la atención de los vecinos residentes. En efecto, a partir del 2013 comenzaron a llegar a la zona, principalmente a la avenida, travestis inmigrantes que, supuestamente se dedicaban a la venta de drogas. Al mismo tiempo, las travestis empezaron a ser objeto de robo por parte de los motoqueros, lo que generaba corridas y peleas en el barrio. Esta situación fue cobrando dimensiones mayores y generando cada vez más preocupación entre los vecinos.

La intranquilidad de los vecinos del barrio no solo se fundaba en la prostitución callejera sino en todo aquello que conlleva esta situación anómala para la cultura barrial que había imperado hasta el momento. El movimiento del barrio era previsible mientras las personas que se acercaban a la zona se dedicaban al consumo de prostitución; pero luego, con la llegada de consumidores de drogas, atraídos por las nuevas travestis y los jóvenes motoqueros, el barrio comenzó a transformarse.

La respuesta municipal frente a la problemática que afectaba a los vecinos del barrio fue la puesta en funcionamiento de un *corredor seguro* sobre la avenida 66 entre las calles 1 y 7. La implementación de esta medida es un claro ejemplo donde las políticas de seguridad se ponen de manifiesto. Los vecinos han sido actores importantes en el desarrollo del mismo debido a que se organizaron barrialmente actuando en nombre de una nueva reivindicación para el barrio y generando una “amenaza” para la Municipalidad ya que han ido con una demanda de seguridad concreta. (Tarrow, 1997) La respuesta del Municipio frente a la misma fue una política que se caracteriza por tener un grado elevado de visibilidad e intervención directa en el espacio.

Al mismo tiempo, como consecuencia de la problemática, surgió una “nueva sociabilidad barrial” a partir de la organización que se generó entre un grupo de vecinos. Es decir surgió —entre algunos vecinos— una “nueva práctica” con el objetivo de poder recuperar el “espacio perdido”. Con el surgimiento de la “nueva práctica” se pone de manifiesto la intención de la municipalidad de que los vecinos sean partícipes de la implementación de las políticas de seguridad.

La “nueva práctica” consistió en la realización de reuniones semanales entre los vecinos donde se encontraban y compartían su malestar con respecto a la problemática de seguridad que identificaban en su barrio y principalmente en el espacio público. A partir de los encuentros semanales, los vecinos fueron desarrollando una forma “novedosa” de relacionarse entre ellos a los fines de recuperar el “espacio perdido” y así poder transitarlo.

La demanda de “mayor seguridad” compartida por muchos vecinos solo fue sostenida por algunos que actuaron como auténticos emprendedores morales. Sin embargo, a pesar de que podemos distinguir entre vecinos “organizados” y “no organizados” todos concluyeron que la organización que surgió entre los vecinos fue algo innovador en el barrio que tuvo resultados concretos “muy buenos”. Al mismo tiempo, destacaron que la organización de los vecinos condujo a que se conocieran más entre ellos y que, más allá de que no todos participaban de las reuniones, esos encuentros repercutieron en la sociabilidad de todos los vecinos del barrio, toda vez empezaron a saludarse entre ellos, sin distinguir si se trataba de los vecinos “organizados” o “no organizados”.

Entre las medidas acordadas entre los vecinos y la municipalidad, comprendidas en el Corredor Seguro, se encontraba la instalación de nuevas luminarias que le agregaban mayor visibilidad a la noche, la parquización e instalación de cestos de basura, la poda de los árboles, la disposición de cámaras de vigilancia y el patrullaje de la patrulla municipal que se agregaba al patrullaje policial. Con todo, los vecinos se sintieron más tranquilos. Pero la tranquilidad no implica necesariamente mayor seguridad, toda vez que las medidas desplazaron de a poco la zona roja hacia otras arterias de la ciudad, lindantes a ese corredor. Pero además, porque las medidas que sobreaseguraron corrieron los umbrales de seguridad para pensar la inseguridad en el resto de la ciudad. Allí donde no hay corredor seguro, no hay cámaras o patrullajes, entonces cunde la intranquilidad, serán percibidos como lugares inseguros.

**5.- Consideraciones finales.** En primer lugar, consideramos que existe un vínculo directo entre las políticas de seguridad implementadas en el último tiempo por los gobiernos municipales y la privatización del espacio público debido a que se encuentran sumamente focalizadas en la intervención del espacio tanto para su control como para su embellecimiento.

En segundo lugar, observamos una paradoja entre la idea de privatización del espacio público y las repercusiones que este proceso tiene entre los vecinos del barrio que se ven afectados. Si bien los espacios públicos se encuentran cada vez más monitoreados e hipervigilados, los vecinos y la ciudadanía son partícipes e impulsores de este tipo de políticas. Al mismo tiempo, esta situación paradójica se transforma en un mayor “sentimiento de inseguridad” cuando los vecinos que se vieron atravesados por estos procesos transitan otros lugares y espacios que no han sido “privatizados”. Con esto queremos decir que lejos de solucionar el “miedo” a transitar el espacio público lo que se logra es que la ciudadanía se sienta más insegura al transitar la ciudad.

En tercer lugar y en relación con lo mencionado anteriormente, las políticas situacionales de prevención del delito no solo transforman la ciudad sino el modo en el que se transita por ella. Nos encontramos frente a un vecinalismo que se organiza en

función de la afinidad, a partir de compartir de alguna manera los mismos estilos de vida y las mismas pautas de consumo. Esto genera una sociabilidad homogénea que refuerza los procesos de estigmatización generando una estigmatización permanente hacia aquellas personas que no comparten sus modos de transitar en la ciudad.

En cuarto lugar, y vinculado con el punto anterior, nos parece importante preguntarnos si estos nuevos modos de concebir y habitar la ciudad como una “ciudad segura”, a partir de aumentar el control en el espacio, además de potenciar las inseguridades, genera y contribuye a estigmatizar a aquellos sectores que efectivamente transitan y viven en la calle. Al mismo tiempo, las políticas situacionales generan un desplazamiento de estos actores ya que se implementan de manera focalizada por requerimiento de parte.

Con todo, nos parece importante remarcar que las políticas de prevención situacional del delito no hacen más que generar inseguridades y diferenciación entre las personas que habitan el espacio público debido a que el modo que tienen de intervenir el espacio afecta directamente a los que “viven” en la calle. Son justamente las inseguridades y la diferenciación las que conducen a generar mayor desigualdad en el uso del espacio público. Es decir, se embellece pero solo para algunos, para otros lo que se hace es correrlos y desplazarlos de esos lugares “seguros” y “lindos”.



**Humillación y transgresión: hacia una cultura de la dureza****Esteban Rodríguez Alzueta**

*“...la víctima de un prejuicio puede convertirse en un criminal,  
para vengarse de una sociedad injusta”.*

**J.P. Sartre**, en *Conversaciones con Sarte*.

El vértigo, el miedo a caer, es la metáfora que usó el criminólogo inglés Jock Young (2012) para señalar los temores ante la posible caída y, sobre todo, las prácticas que activaban esos temores, entre ellas, el resentimiento.

Las transformaciones económicas durante el neoliberalismo produjeron un malestar social que reconocimos en la inclusión precaria y en el trabajo sin empleo. Esa inseguridad económica se vivió con inseguridad ontológica. El riesgo a perder el trabajo, a quedar fuera de la sociedad del consumo, se convertía en el temor a perder el status con todas las privaciones que eso implica. Cuando el estilo de vida depende del estándar económico, del buen pasar que llevamos, y se puede perder el trabajo de un día para el otro, sin previo aviso, se corroe el carácter del trabajador (Sennett, 2000), y cunde la desorientación, el mareo, la inestabilidad. Los hechos a nuestro alrededor empiezan a aturdirnos, generan vértigo y tememos caer. Por eso tendemos a aferrarnos a lo primero que tenemos al lado: los prejuicios, los lugares comunes negativos. Como dice el refrán: más vale malo conocido que bueno por conocer.

Una de las respuestas frente a este miedo difuso es el *resentimiento*. A través del resentimiento los miedos abstractos

se vuelven miedos concretos. Las personas resentidas son aquellas que empiezan a flaquear o debilitarse, a sentir en uno mismo pesar o enojo. Se enojan y no saben por qué o con quién enojarse. Si se mira de cerca nos daremos cuenta que el resentimiento es un sentimiento que tiende a ocultarse. Como dijo Nietzsche: “Ha florecido en lo escondido, igual que la violeta, aunque con otro aroma”. (Nietzsche, 2000, 119) El resentimiento se esconde porque el sentimiento se vive con culpa y vergüenza, y porque es consciente de que es objeto de emociones reactivas que no controla, no sabe, no puede o no quiere controlar. El odio, la envidia, la malquerencia, la desconfianza, el rencor y la venganza tienen su origen en el resentimiento.

El resentimiento activó lo que Young llamó “otrificación”. No se trata de una situación dada de una vez y para siempre sino de procesos abiertos, incompletos. Al interior de estos procesos se le pone un rostro y asigna un lugar al miedo. Las personas inseguras empiezan a apuntar con el resentimiento. El objeto de la estigmatización son las capas juveniles de las clases trabajadoras, sobre todo de las capas marginales. Estos sectores se transforman en el blanco perfecto para practicar el resentimiento, se convierten en el foco de atención pública, son el mejor chivo expiatorio, el lugar más fácil, más vulnerable, para descargar la bronca acumulada. La incertidumbre o miedo difuso (que produce la inseguridad económica) disparan el miedo al delito y crean condiciones –también– para la transgresión, incluso para las transgresiones cada vez más violentas.

Pero que conste que el resentimiento no es un sentimiento exclusivo de las clases medias. También los sectores populares lo practican muy seguido: “Los pobres son depredadores de los pobres (...). Los pobres son autoacusadores y punitivos unos de otros”. (Young, 2012, 74) Ya lo había dicho Sartre en el prólogo a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon (1987): “...cuando uno no sabe quién lo aporrea tiende a golpear al que tiene al lado, y la violencia se encadena”.

Eso en cuanto a los resentidos. Pero... ¿qué sucede con las personas objeto del resentimiento, destinatarios continuos de los estigmas producidos socialmente? Porque no solo se multiplican las discriminaciones, sino que se vive con humillación.



Para Young, la transgresión es una de las posibles respuestas. Y esa transgresión puede volverse delito pero también violencia: “Los transgresores son impulsados por las energías de la humillación”. (Young, 2012, 80)

Estamos hablando de las transgresiones que tienen como telón de fondo no solo a la pobreza relativa, esto es, a la pobreza experimentada como algo injusto, sino el consumo encantado. Ya lo dijo el Indio Solari: “Si Nike es la cultura, Nike es mi cultura”. Si para existir tengo que tener esas zapatillas, empieza a correr porque voy a ir tras ellas. Dijo Young: “La humillación de la pobreza encuentra su solución ‘mágica’ en el culto del consumismo, en jóvenes que aprenden las marcas BMW, Nike y Gucci desde una edad temprana, que valoran a los diseñadores, a los relojes y a las buenas joyas. Porque a diferencia del mercado laboral, la sociedad de consumo permite una fácil y universal entrada –las zapatillas de deporte y las cadenas de oro están al alcance de la mano–. (...) Sin embargo, son consumidores deficientes, el mercado le da la bienvenida a las microempresas al mismo tiempo que ostenta la riqueza, mientras excluye a los pobres. La respuesta del consumismo simplemente agrava la privación relativa en lugar de aliviarla”. (Young, 2012, 80)

Pero no solo irán detrás de esos bienes, llegado el caso podrá ser el mejor momento para tomarse revanchas y devolver el golpe. Para Young hay una secuencia entre estos términos (vértigo-resentimiento-humillación-transgresión) que no hay que perder de vista a la hora de comprender la violencia que suelen rodear estos hechos. Digo, le sacan las zapatillas pero lo molerán a palos; entran a la casa del abuelito pero lo atan y le pegan con un palo de escoba; le sacan la cartera a la mujer pero la asustan, amenazan, etc. La violencia deja de ser instrumental para volverse expresiva.

No hay que perder de vista que estamos frente a jóvenes que sienten rebajados su orgullo. Una persona estigmatizada es una persona señalada, cosificada, despojada de su condición de humanidad: un monstruo. La autoestima se encuentra por el piso. En esas condiciones, la transgresión, que puede ser muchas veces una transgresión violenta, es la estrategia subjetiva para levantar la autoestima e invertir, aunque solo sea por un momento (mientras dure el delito), la situación de dominación y

humillación. Ahora es el joven el que humilla al adulto, el pobre el que doblega al rico. Le da de comer de su propia “mierda”. Su comportamiento está hecho de la misma energía de la que son objeto de manera sistemática o corriente.

Las víctimas no saben de dónde viene tanta violencia. Como su violencia la han distribuido en cómodas cuotas no sienten que tengan nada que ver con esos comportamientos y viven la violencia expresiva del joven con extrañamiento. Pero el joven, que fue acumulando las descalificaciones, sabe en carne propia, la violencia que implican las palabras filosas de los vecinos, sus miradas esquivas, las habladurías, etc. Digo, como las clases medias distribuyen su violencia expresiva en cómodas cuotas no pueden percibir la discriminación que implican sus actos, la violencia que encierran sus palabras. Solo el joven, merecedor del resentimiento de todos, comprende la violencia que supone el resentimiento de todas y todos y lo experimenta con humillación. Es como que, en ese momento (cuando tiene lugar el delito) todas las pequeñas y cotidianas, y muchas veces imperceptibles humillaciones, se acoplaran y expresan en ese momento, aquí y ahora.

Casi siempre el delito es un momento violento experimentado por la víctima como un momento más o menos violento. La víctima se da cuenta de que en el delito el sujeto se convierte en objeto. Pero el victimario también se da cuenta de que él mismo, objeto de discriminación, descalificación constante, se convierte ahora en sujeto, empieza a existir, toma la palabra, impone la palabra, su fuerza. El humillado (objeto) empieza a humillar (sujeto). El resentido (sujeto) empieza a humillarse (objeto). Se produce una suerte de enroque entre los términos. En el acto de violentar al otro, de agredirlo o “bardearlo” se invierten los papeles. Y aunque esa inversión sea más aparente que real y dure tal vez solo unos momentos —lo que lleva el acto consumarse—, alcanzan para elevar la moral, levantar la autoestima. El joven humillado se da cuenta que en esos momentos tiene “poder” (la capacidad de humillar al otro), no solo sobre la libertad sino sobre la vida. No solo sobre el destino de su propiedad, sino sobre su identidad.

En esos momentos no se puede ser “blando”, conviene ser “duros”, “machos”, incluso “atrevidos”. A través del delito o el bardo, entonces, desarrollan masculinidades autoritarias y orgullos potentes que después hay que tener presente para hacer

frente a las humillaciones cotidianas. Para llevar la moral alta hay que saber que las cosas tienen su reverso, hay que haber vivido esa inversión. El joven sabe que en otra situación el adulto adoptaría otra postura. El joven vio como el adulto se hacía pis encima. Esa imagen no se la olvidará más y lo acompañará el resto de los días, será el as bajo la manga mientras patee la ciudad, lo que lo llevará a no agachar la cabeza y a dedicarle incluso una mirada tajante, una sonrisa cínica.

Como dice Paul Willis, citado por Young: primero los jóvenes de los barrios pobres ven a través de su dificultad y después crean una cultura de la dureza y machismo para protegerse contra la humillación. Sin embargo, es esta misma cultura de la transgresión la que suele atraparlos en su situación difícil.

La víctima seguramente no podrá entender los hechos, ni a su protagonista. Observa temeroso y lo único que ve es una violencia sin razón, una violencia innecesaria, una violencia desubicada, animal. No puede asociar esa conducta a las miles de pequeñas conductas de la cual fue protagonista, a los cientos de gestos que él dedicó para impensar, invisibilizar al otro en cuestión. Pero la violencia que subraya la victimización es una condensación. La víctima no se da cuenta que le ha llegado la hora, le ha tocado —quizás— “pagar cuentas ajenas”.



**PARTE 2**  
**EMBLEMAS**  
**(EL PIBE CHORRO HIPERREAL)**

---



**Palabra y potencia:** Estrategias gramaticales contra la estigmatización  
 Esteban Rodríguez Alzueta y Nicolás Garibaldi Noya

*“Dale a un grupo un nombre malo, y vivirá según él.”*

**Norbert Elias**, en *Establecidos y marginados*.

*“Una vez que hable / el verso / será usado en su contra.”*

**Julián Axat**, en *Musulmán o biopolítica*.

*“Los hombres aman que la bruma se cierre sobre ellos  
 en forma de lenguaje.”*

**Pascal Quignard**, en *Los desarzonados*.

### **1.- Estigmatización y mitificación: la construcción del pibe chorro.**

Los jóvenes en los barrios son objeto de un triple proceso de estigmatización. Resultan *estigmatizados* por los vecinos y los medios de comunicación; *sobre-estigmatizados* por las policías y *empapelados* por la agencia judicial. Como vimos en la primer parte de este libro existe una relación de continuidad entre todos estos procesos que merece ser analizada detenidamente. Las consecuencias de estos procesos solapados de estigmatización es la fabricación exitosa de *monstruos*. La centralidad que tienen los ejercicios cotidianos, y la corriente de emociones negativas, ha provocado el retorno de narrativas punitivas que *esencializan* al otro, que *otrifican* a los jóvenes hasta demonizarlos. (Young, 2012) (Cohen, 2015) (Thompson, 2014)

Entre la *vagancia*, el *bardo* y el *choreo* no hay mucha diferencia. O mejor dicho, hay una distancia que se allana enseguida activando prejuicios que *esencializan* hasta el extrañamiento de

los jóvenes en cuestión. Detrás de un *bardero* hay un *vago*, y detrás de un *vago* un candidato seguro a *pibe chorro*. El *pibe chorro* es la fórmula preferida que manipulan los vecinos para endosarles a los jóvenes los miedos difusos de los que están siendo cautivos. “No se trata simplemente de que las estructuras oprimen a los agentes, sino de que los agentes sociales contribuyen de una manera pírrica a su exclusión y opresión.” (Young, 2012, 79)

No estamos diciendo nada nuevo sino volviendo sobre una de las tesis centrales que Howard Becker analizó en *Outsider*. Para Becker, “tratar a un individuo como si fuese un desviado en general, y no una persona con una desviación específica, tiene el efecto de producir una profecía autocumplida. Pone en marcha una serie de mecanismos que conspiran para dar forma a la persona a imagen de lo que los demás ven en ella.” (Becker, 1963, 53) Cuando un joven se vuelve el blanco de los prejuicios y es apuntado con el dedo acusador de los emprendedores morales, no solo tiende a ser aislado del resto de las actividades convencionales, sino que se lo trata de acuerdo al diagnóstico vecinal que explica por qué es como es, y ese tratamiento lejos de acercar a las partes, de generar un clima de diálogo y entendimiento, profundiza las distancias y con ello, puede contribuir a ahondar su supuesta desviación o, lisa y llanamente, a producirla.

Parafraseando a Sartre (1954) vamos a sostener que el *pibe chorro* es un joven que los otros hombres tienen por *pibe chorro*. Este será nuestro punto de partida: es el hombre pusilánime, enclaustrado en su enconfortado bunker privado, que sigue su vida por TV, el que crea al *pibe chorro*. Los mal llamados *pibes chorros* han sido blanco de la moral de clase media dueña de valores ciudadanos más abstractos que, como una metástasis, invade a los otros sectores sociales. Una moral que está hecha de sentimientos de justicia y seguridad, más seguridad que justicia, de buenos modales; una moral que enseña a bajar la mirada y a guardar silencio cuando hablan los adultos, a delatar al otro que frustra sus expectativas. Una moral donde la dedicación se confunde con el conformismo y ésta con la resignación. Donde la prosperidad es la recompensa a los deberes bien hechos, al esfuerzo dedicado.

Sostenemos que el *pibe chorro* no existe; se trata de una construcción social, una representación mitificada de la realidad a través de la cual, importantes sectores de la sociedad,



proyectan sus temores, angustias, vulnerabilidades y, sobre todo, sus fantasmas y prejuicios. (Derrida, 1995) Sin embargo, esa *fantasmática* produce efectos concretos de realidad. Modifican las rutinas, establecen horarios y recorridos para transitar por determinados lugares de la ciudad, para habitar el barrio, transforma la arquitectura de los hogares, vacía los espacios públicos. Pero además, habilitan y legitiman la presencia constante de las policías. Como venimos sosteniendo “no hay olfato social sin olfato policial”. (Rodríguez Alzueta, 2014) Detrás de las detenciones sistemáticas por averiguación de identidad, de los cacheos humillantes en la vía pública, los paseos en patrullero y los traslados a la comisaría, están las llamadas de los vecinos alertas al 911.

Esas mitificaciones, además, gravitan en la propia vida cotidiana de los jóvenes. En este trabajo nos vamos a detener a explorar qué hacen los jóvenes con el *olfato social*. Por eso las preguntas que nos hicimos y orientaron nuestro trabajo en el campo fueron las siguientes: ¿Qué hacen los jóvenes con estos prejuicios? ¿Cómo viven los jóvenes al *pibe chorro* y al *bardero*? ¿Qué les pasa cuando son apuntados con estas etiquetas? ¿Se sienten reconocidos en ellas, discriminados, vulnerados, inseguros? ¿Ensayan estrategias para ocultar esos estereotipos? ¿O, por el contrario, las festejan o toman como punto de apoyo para descargar su bronca, resentimiento y de paso ir averiguando quiénes son? Y si esto es así, ¿son realmente *pibes chorros* o *barderos*, jóvenes que se presentan en la vida cotidiana actuando el papel de *pibes chorros* o *barderos*? ¿Estamos ante otro fraude juvenil? ¿Son impostores, nos están tomando el pelo?

**2.- Imágenes en la cabeza.** Dijimos que el pibe chorro es una imagen mitificada, el producto de determinadas relaciones sociales tensadas por el miedo y la desconfianza. Esas representaciones fetichizadas no existen solamente en la cabeza de los mitificadores, también sus destinatarios suelen identificarse con ellas y actuar en consecuencia. Ya lo había dicho Norbert Elias: “Dale a un grupo un nombre malo, y vivirá según él”. (Elias, 1976, 101) Las personas marginadas a través de estas etiquetas “en cierta medida empiezan a actuar de acuerdo al estereotipo que se les atribuye.” (Elias, 1976, 102) Ser *pibe chorro* era una coacción y lo

convierten en una misión, un valor, un imperativo. Dice Jean-Paul Sartre, a propósito de Jean Genet: “Yo era ladrón, seré el ladrón.” (Sartre, 1952, 86) “Robaba porque ‘era’ ladrón; en adelante roba para ser ladrón.” (Sartre, 1952, 107) “Ahora es el ladrón el que hace la ocasión.” (Sartre, 1952, 106) Por eso, si se trata también de comprender el punto de vista de los jóvenes, “lo importante no es lo que hacen de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros.” (Sartre, 1952, 85)

Para ponerlos con otras preguntas: ¿Qué hacen los jóvenes con estos rótulos? ¿Los ocultan? ¿Los rechazan y resisten? ¿Los toman hasta emblemizarlos? Y más aún, nos interesaba indagar si estas respuestas negativas o apuestas creativas, según se verá, no estarían recreando las condiciones para la estigmatización y, por añadidura para la inseguridad de todos, profundizando los malentendidos entre las diferentes generaciones y entre los jóvenes y las agencias policiales.

Las respuestas provisorias a estas cuestiones las fuimos averiguando al interior de los talleres que funcionaron como grupos focales. Con los talleres planteamos una serie de actividades muy diferentes que nos permitían captar las corrientes de opinión y a través de ellas las respuestas aprendidas, los sentidos comunes provisorios. Lo primero que nos llamó la atención fue la predisposición por parte de los jóvenes para delimitar y asumir los papeles o roles preestablecidos. Era como que los pibes nos decían lo que nosotros queríamos escuchar: que el barrio era inseguro, violento, incluso muy peligroso, que con la *pinta* que teníamos éramos candidatos fijos del *bardeo*, ventajeo, incluso, del apriete o el robo. Con el paso del tiempo nos dimos cuenta que los jóvenes estaban sobreactuando nuestros prejuicios. Nos dimos cuenta que las imágenes estereotipadas no estaban solo en la cabeza de los vecinos, también estaban operando en la de ellos. Aquellos mismos jóvenes, en los múltiples juegos de roles que ensayamos con ellos para problematizar experiencias cotidianas que ellos mismos referenciaban como conflictivas y violentas, siempre se comportaban —sobre todo los varones— como *pibes chorros*, elegían y actuaban de *pibes chorros*, y cuando no lo hacían se ponían a *bardear*, es decir, jugaban en los límites. No solo se movían como dicen que se mueven los *pibes chorros*, sino que chamuyaban (hablaban) como *pibes chorros*, utilizando

sus berretines (códigos), haciendo las cosas que hacen los *pibes chorros*: *bardear*, *ventajear*, *apretar*, robar, fumar, *chupar*, *joder*, etc. Pero también reírse, jactarse o agrandarse, zarpase, gastarse entre sí (“acostarse”), etc. Empezamos a detectar que los jóvenes estaban actuando un papel y, más aún, estaban sobre-actuando roles sociales prestablecidos. ¿Por qué estos jóvenes asumen como propia la etiqueta que construyen otros actores de la sociedad para prejuizarlos, descalificarlos, in-pensarlos? ¿Por qué se muestran dispuestos a vivir según un estigma que los etiqueta y discrimina hasta la demonización? ¿Estaban representando un papel? ¿Se estaban burlando de nosotros? ¿Estaban jugando? ¿Quiénes eran estos *pibes chorros* que estaban encarnando? ¿Era la sociedad la que hablaba a través de ellos? ¿No estaban siendo actuados nuestros prejuicios en la escena pública?

El *pibe chorro* no se ha perdido para ellos. Empezamos a ver que los jóvenes se identifican con esa imagen, o con los estilos de vida a los que estaba asociada esa imagen. Solo que esa imagen se cargaba de nuevos sentidos, se sobreactuaba, les permitía ensayar otras prácticas para luego realizar nuevas apuestas que los ponían o podían poner en otro lugar. No estamos diciendo que los jóvenes emulen o se limiten a copiar las proyecciones que los vecinos tienen sobre ellos. La operación, como enseguida se verá, es mucho más compleja y supone una serie de rodeos previos que merecen ser analizados con detención para comprenderse la experiencia. En principio adelantemos lo siguiente: los jóvenes crean cuando se apropian, no se limitan a representar una realidad previa. En la medida que sobre-representan las representaciones imaginarias que los vecinos tienen sobre ellos, están produciendo vínculos y símbolos, desarrollando cualidades securitarias que luego le permitirá imprimirle certidumbre a un cotidiano experimentado como incierto e inseguro. Pero no vayamos tan aprisa.

**3.- Duelo de miradas.** Los sujetos estigmatizados se perciben a sí mismos como actores no-vistos, son sujetos ignorados. Los vecinos miran a la distancia o bajan la mirada cuando se cruzan con ellos. De cualquiera de las dos formas, estamos frente a una mirada que provoca e inquieta a los jóvenes, porque se trata de una mirada esquiva y, acaso por eso mismo, una mirada negadora, cargada de energía negativa, que los desaprueba, hace sentir inferiores; una mirada que, en última instancia,

los invisibiliza cuando los etiqueta. Los jóvenes objeto de esa mirada se descubren expuestos y se sienten más vulnerables. Una mirada que los desnudará cuando se niega a mirarlos. La mirada de los jóvenes no puede encontrar la otra mirada (la de los vecinos) para reconocerse como sujetos. Estamos frente a una mirada escurridiza, que huye, que ha decidido escapar, no verlos (cuando los ve). Pero cuando escapa algo de ellos se va con los vecinos. Una mirada que elige la distancia para ponerse a mirar y lo que ve se vuelve borroso, espectral. Una mirada que pesa, se hace sentir, pero sin embargo, no mira, se niega a mirar de cerca. No debería concluirse que se trata de una mirada misteriosa, que desborda la capacidad de lectura, entendimiento o comprensión. El correlato de esa mirada maléfica, en el peor de los casos, será la mirada policial. Es una mirada que los jóvenes descifran rápidamente en la presencia de la gendarmería, las cámaras de vigilancia, el espejito del auto o la mirilla de la puerta de los hogares, en los guardias de la seguridad privada.

La mirada de los vecinos, entonces, es una mirada particular, porque —en primer lugar— es una mirada que no mira, una mirada que mira de lejos, que no se puede confrontar fácilmente porque no se deja ver, es una mirada escondida. Se esconde pero se presiente. Se esconde y resiente. ¡No olvidemos esto!: se esconde pero se las arregla para hacerse sentir. Es una mirada que congela, les impide proyectarse, los cosifica, etiqueta. Las miradas invisibles son miradas que objetivan. Pero —en segundo lugar— esta objetividad estará encantada. El objeto en el que se convierten, se impregna de sus artificios. Una mirada fetichista (como la de estos vecinos) es una mirada obnubilada por fantasmas, que transforma a su objeto de atención (los jóvenes) en objetos endemoniados. Estar fuera de su campo de visión, ser previstos por esa mirada que no se anima siquiera a mirar de cerca, que elige la distancia para mirar (de lejos); estar en sus manos a través de las miradas que no miran (de cerca), implica ser visto de otro modo, con otros prejuicios.

Una frase recurrente que escuchamos de los jóvenes en el barrio fue la siguiente: “Los vecinos te miran mal”. En el barrio “las viejas chotas” o “chusmas” son las que miran mal. Fuera del barrio, esa mirada se reparte entre varios actores. Te miran mal las “viejas”, pero también el resto de los jóvenes, sobre todo

las mujeres y los comerciantes. Dice Federico: “La ropa es lo fundamental, porque es lo que te miran primero. No te miran el corazón, te miran la pinta.” “Si andas así... [señala la visera y la campera deportiva que lleva puesta] te miran como sospechoso”, “siempre es sospechoso un pibe así, para todas las miradas”. Martin: “Entrás [a un comercio] y ya te están mirando mal. Te responden de mala manera. Te dicen que no tienen [el producto que viste en la vidriera] porque quiere que te vayas rápido.” Y agrega Federico: “En el barrio caminamos retranquilos, pero por Adrogué todos se sienten rezarpados y tenemos que ir con cuidado porque encima tenemos a la policía atrás nuestro”. Otro agrega: “en el shopping también, las viejas caminan con la cartera reagarrada. Te ven y agarran la cartera contra el pecho.” Para Marcelo, “en el tren es común que las viejas vayan agarrando la cartera, y van mirando para todos lados”. Luego se queda en silencio, reflexionando, y agrega: “Pero si te metés en una villa que no conocés también te vas a sentir rezarpado”.

Un “vecino ortiva” es un vecino que mira mal. Este mirar-mal se reconoce en las habladurías, pero también en la mirada que los evita; la averiguan cuando los vecinos cruzan la calle, o se toman la cartera contra el pecho tan pronto se cruzan con ellos, o cuando aceleran el tranco si van caminando delante de ellos. Lo averiguan también cuando entran a un local y los vendedores se ponen nerviosos y se los quieren sacar de encima rápidamente negándoles el producto por el que están preguntando. Ese mirar-mal los invisibiliza y expone al mismo tiempo, los vuelve a arrojar a la calle.

En otras palabras: los jóvenes se sienten mirados (de lejos) cuando no los miran (de cerca). Y por eso lo que ven se vuelve raro, se confunde con sus prejuicios. Los jóvenes lo saben, o mejor dicho, intuyen: “No me miran pero sé que me están mirando”. “Y me miran mal”. “¿Cómo lo sé? Porque cruzaron de vereda o empezaron a andar más ligerito”. “Sé que me miran mal porque no pueden sostener la mirada, porque no se animan a mirarme a los ojos los muy chetos”. ¿Qué quiere decir no ser visto por el otro? Ser ignorado por el próximo. El otro es un próximo-lejano. “El próximo está lejano”. (Simmel, 1908, 716) En cada uno de esas pequeñas conductas, los jóvenes se dieron cuenta que los vecinos han decidido ignorarlos.

Entre paréntesis digamos que no hay que confundir la ignorancia con la reserva. La reserva, sostuvo Simmel, es la típica actitud urbana que nos hace parecer fríos y desalmados ante los ojos de los pueblerinos. Una manera de seguir en nuestras cosas cuando nos topamos con cientos de personas y escenas que, en otro momento, habrían merecido nuestra atención. La reserva garantiza al individuo cierta cantidad de libertad personal. Sin embargo, la reserva oculta una especie de silenciosa aversión, de “mutuo extrañamiento y repulsión, capaz de convertirse en odio y miedo al primer contacto, sin importar la causa.” (Simmel, 1903, 253) Sobre todo cuando nos cruzamos con alguien lejano, que hemos referenciado como extranjero, que habla –sospechamos– un idioma extraño, que a primera vista no comparte nuestros estilos de vida. Aquí, la indolencia (la incapacidad de sentir al otro, de ponerse en el lugar del otro), que se completa con el extrañamiento, se vuelve hostilidad. (Derrida, 2000)

Una de las secuelas de la dinámica actual de la cultura del miedo es el silenciamiento de una gran mayoría de los vecinos. Estas personas se aíslan de la comunidad o restringen su universo de relaciones y llegan a aborrecer a los participantes de la cultura callejera, y a interiorizar los estereotipos discriminantes en ese proceso. Una dinámica ideológica profunda los lleva a desconfiar de sus vecinos, en especial de los más jóvenes, de los hijos de sus vecinos, sobre todo si no los conocen.

Porque hay una paradoja en la mirada silenciosa del vecino: al mismo tiempo que son invisibilizados serán apuntados como *vagos*, *barderos* o *pibes chorros*. Por eso decimos: se los invisibiliza demonizándolos; se los visibiliza cuando se vuelven objeto de caricaturas. Se exageran sus rasgos hasta deformarlos, hasta que la realidad deja de ser real o se aleja de la realidad, hasta que la realidad se confunde con sus proyecciones imaginarias, *fantasmáticas*.

A partir de allí se impugnará su voz, desautorizará su punto de vista, desconocerá sus estilos de vida, se sospechará de sus pautas de consumo, del ocio que practican. Irrita y no hay que perder tiempo en hacerle la guerra porque los demonios siguen siendo los enemigos. (Zaffaroni, 2006)

Ahora bien, los jóvenes no se reconocen en las imágenes que se producen sobre ellos para nombrarlos. Palabras que se distancian

de su mundo, palabras que hablan más de sus temores y prejuicios que del mundo que les toca a ellos, con el que se miden todos los días. Las palabras que se acuñaron para nombrarlos están hechas de no-miradas, son el producto de la falta de atención de los vecinos que decidieron bajar la mirada o mirar para otro lado. Los vecinos no tienen visiones sino (*pre*)visiones y a partir de esas miradas prejuiciosas apuntan con el dedo y construyen palabras filosas que colgarán sobre los jóvenes.

Estar en la boca de los otros supone ser objeto de prejuicios que no controlamos. Por eso, los jóvenes invisibilizados (con las miradas que no miran) y demonizados (pero que sin embargo tienen la capacidad de proyectar sus propios prejuicios) están en peligro, se sienten vulnerables, inseguros. Por eso la pregunta que se impone ahora es la siguiente: ¿Qué hacer frente a esas miradas prejuiciosas, que los despoja, desnuda, expone y arroja? ¿Cómo ponerlas en crisis? ¿Cómo enfrentar una mirada esquiva y tajante a la vez? ¿Qué hacer frente a ese *olfato social*? ¿Existe la posibilidad de reaccionar? ¿Cómo llamar la atención? ¿Cómo hacer para que los empiecen a mirar de cerca? ¿Se pueden revelar? ¿Cómo tiene lugar este fenómeno?

La respuesta no es sencilla y se demora en el tiempo, es decir, exige la deriva (Matza, 2014) y una experiencia colectiva, unos cuantos rodeos, un aprendizaje conjunto. Para Sartre (1943), se trata de recuperar la conciencia de mi espontaneidad, de mi libertad, dándome cuenta de que poseo un abanico de posibilidades y proyectándome sobre una posibilidad libremente elegida. En el momento que obro así, la relación se transforma. Ya no es el otro el que me mira sino que soy yo el que asume la responsabilidad de mi mirada, y más aún: yo asumo la responsabilidad de la mirada del otro. Si yo antes era un objeto para el otro, y él el sujeto que me miraba, ahora me he convertido en sujeto y el otro en objeto. “Él es ahora para mí el que no quiero ser.” (Sartre, 1943) “Hasta ahora ha tratado de verse con la mirada de otros”. (Sartre, 1943, 182) Por eso lo que veía lo indignaba, llenaba de bronca. La sociedad lo marcaba con sus prejuicios, puesto que ella había depositado en él, una etiqueta que lo dejaba solo, frágil, en el limbo de la sospecha permanente. El joven siente que tiene que rendir exámenes todo el tiempo y más aún, siente que tiene que recuperarlos cada vez. El joven, como ha caído en su trampa,

encarna al Otro también para él. “Pero ese Otro instalado en el por un decreto de la sociedad, es ante todo una representación colectiva.” (Sartre, 1952, 190) Y nosotros agregamos: antes que una representación es una proyección imaginaria de sus temores, una presentación *fantasmática*, una fábula que se monta sobre la fábula de la *vecinocracia*.

¿Qué hacer? Responde Sartre: “Mirado por la multitud, se libra de ella invocando otra mirada.” (Sartre, 1952, 187) No se trata de una empresa individual sino colectiva. Depende de mí no ser otro, o mejor dicho, depende de nosotros ser nosotros, corrernos de ese lugar que nos congela y fragmenta. La mirada de los jóvenes será una mirada plural, abierta, cambiante. A través de la mirada del joven miran todos los jóvenes y lo más interesante aún, son mirados según sus propios prejuicios. Los jóvenes empiezan a mirar como dicen los vecinos que miran los jóvenes. Ese es el *gran chiste* de los jóvenes. La mirada de los jóvenes refleja sus (pre)juicios, por eso lo que ven los espanta. Hay aquí un círculo vicioso, una relación inestable. La victoria de los jóvenes es siempre incierta, el combate no concluye nunca, el duelo no acaba jamás.

**4.-Sobrefabulación y conversatorios.** A partir de allí, los jóvenes se valdrán de esas fábulas para ponerlas en crisis. Se trata de sobre-fabular arriba de las fábulas. Sobre-visibilizar los rasgos visibilizados que los invisibiliza. Apropiarse de los prejuicios y cargarlos de nuevos sentidos. La operación no es nueva. Es lo que algunos autores llamaron “contraestigmatización” o “emblemización”. (Elias, 1976) (Reguillo, 2000)

Llamaremos *sobrefabulación* a la capacidad de fingir que tienen los jóvenes, de figurar lo que no son, de simular lo que no tienen. No se trata de una actividad solitaria sino colectiva. Los jóvenes *sobrafabulan* en grupo, cuando están reunidos entre pares. *Sobrefabulan* para los vecinos pero también entre ellos. A simple vista puede decirse que están improvisando, que son pura improvisación. Sin embargo, la *sobrefabulación* es una destreza que sigue sus rituales, una cualidad que fueron entrenando con otras prácticas que sigue sus propias reglas. Una de esas prácticas es la charla. La conversación es la gimnasia diaria que les permite a los jóvenes ir desarrollando esta habilidad con todas sus mañas.



Para Paolo Virno, la charla es un “discurso sin estructura ósea, indiferente respecto a los contenidos que en cada momento roza, contagioso y proliferante”. (Virno, 2003 A, 34) “Resquebraja y confuta el paradigma referencialista.” (Virno, 2003 A, 37) “Carece de una referencia extrínseca, es infundada. Esta falta de fundamento explica el carácter lábil y a veces vacuo de la interacción cotidiana; es decir, explica ese sentido de pobreza experimentado justamente cuando se está en el centro de múltiples flujos comunicativos. Sin embargo, la misma falta de fundamento permite en todo momento la invención y la experimentación de nuevos discursos. En pocas palabras: si la comunicación ya no transmite experiencias dignas de elogio, constituye no obstante la herramienta adecuada para construir experiencias inéditas.” (Virno, 2003 A, 37)

Claro que la charla no es una práctica exclusiva de los jóvenes. La charla es el ruido de fondo de la experiencia barrial. Las correderas, habladurías, chismeríos, se van tejiendo al interior de los “teléfonos descompuestos” que tienen lugar con las charlas interminables entre vecinos. Charlas que se multiplican, charlas puestas en crisis con otras charlas, parodiadas con nuevas charlas. En el barrio, todos conversan, el chusmerío es un deporte nacional. Charlan los vecinos pero también los jóvenes. Pero la conversación de los jóvenes no solo tiene otros temas sino que se impone otros desafíos, nuevas tareas. Visto desde afuera la charla que encarnan los jóvenes es una de las maneras de llenar el *tiempo muerto*, certifica el ocio forzado. Pero la charla es mucho más que sobrellevar el tiempo, o llenar el tiempo. A través de los conversatorios que tienen lugar todas las tardes en las esquinas o en los pasillos de los monoblock se intercambia información, se presentan las respectivas credenciales, se dirimen las diferencias, se componen códigos, se van tallando las palabras comunes a través de las cuales se cifra la vida cotidiana, se van arrojando mutuamente las pistas falsas para poner a prueba la credulidad del par. (Matza, 2014) La charla es el marco de las interacciones sociales y las relaciones de intercambio, un campo abierto de experiencias.

La charla está llena de frases hechas, anécdotas apócrifas, palabras trilladas, chistes repetidos y obscenos, comentarios que se los lleva el viento, recuerdos prestados, interpretaciones disparatadas. La risa es el mejor insumo para dar rienda suelta

a la conversación que se secreta. La confianza que genera la amistad crea mejores condiciones para soltar la conversación. Por eso la charla es el marco para repasar las elucubraciones malintencionadas de los vecinos. Los jóvenes hacen catarsis cuando conversan, pero antes, van pasando en limpio los prejuicios ajenos, tratan de entender lo que decían con aquellas miradas filosas o torcidas. A veces sobreviene la bronca, pero como las palabras siguen rodando, nadie corre demasiados riesgos. Todos se ponen a jugar, hacen un chiste o formulan una comparación graciosa, las imitan y se burlan.

La conversación, entonces, es el método para confrontar los estereotipos, la manera de hacerlos evidentes, de hacer aparecer los fantasmas, porque no siempre sabían lo que estaban queriendo decir. Pero también es la oportunidad de encontrarles una salida a aquellos estereotipos que tiende a dejarlos congelados en el lugar, de sacarse el cartelito que les colgaron encima y ponerse en otro lugar. La charla es la metodología mágica y barata para desarmar los procesos de estigmatización, la manera de ponerse a jugar hasta encontrarle otros destinos a tantas hablaturías. En el medio de cada charla los jóvenes se ponen a fabular arriba de las fabulas de los vecinos. *Sobrefabulan* hasta que la ficción se confunde con la realidad, hasta que *su* realidad se confunde con la ficción de los vecinos, hasta que la ficción es más real que la propia realidad.

La grupalidad es una comunidad lingüística pero también un espacio de escucha, un escenario para conversar sobre los temas que en el hogar no se pueden hablar. En el grupo todos tienen más o menos los mismos problemas, todos se sienten más o menos incomprendidos, más o menos menospreciados, más o menos jugados, más o menos valientes. En el grupo, por el contrario, los jóvenes encuentran un interlocutor semejante. Charlar en grupo, es sentirse escuchado y cuando el otro pregunta o comenta, nos traduce y habla con nosotros. La charla es la manera de aguantar al otro, de seguir haciendo el *aguante*, y a veces, de interpelar al otro para que se *rescate*.

Las charlas, también, suelen ser lugares tensos. La charla está hecha de discusiones y, como decía Matza (2014), un lugar sembrado de pistas falsas. Generalmente los jóvenes que tienen más prestigio acumulado en el grupo pueden probar a los recién

llegados o los novatos planteándoles discusiones insólitas, tirándoles pistas falsas para probar su valía, sus intenciones, sus compromisos. Expliquémonos: Para Matza, la grupalidad no está hecha de acuerdos y concepciones compartidas sino de desacuerdos. La conversación nunca es del todo transparente, puede volverse confusa. Lo que existe es un sistema de malentendidos compartidos y mutuos, basado en pistas falsas, que lleva a los jóvenes *derivantes* a creer que todos los otros miembros del grupo están comprometidos con sus infracciones o fechorías. (Matza, 2014, 111) Hay que destacar que para Matza la subcultura tampoco se enseña sino que es algo que se transmite mediante esas pistas o claves. No hay una teoría general explícita y previa, sino eslóganes específicos y concretos. Cada integrante del grupo infiere una subcultura a partir de las pistas que dan sus pares. Ese intrincado sistema de pistas puede estar minado de falsedades. Las pistas falsas van creando condiciones para derivar hacia el delito o alguna fechoría menor, pero no convierten al grupo en una asociación ilícita, en una organización delictiva, en una subcultura criminal, en una pandilla. La transmisión se dará a través de lo que Matza llama “sondeo de pares”. Permanentemente se está sondeando al par, poniendo a prueba su pertenencia, testeando su adscripción, su voluntad, los límites de su lealtad. Algunas de las formas más comunes para sondearlo será a través de lo que nosotros conocemos en Argentina como “gastada” o la “acostada”. El par es objeto de pruebas que buscan testear su masculinidad y pertenencia: ¿Eres hombre de verdad o solo eres un niño? ¿Realmente eras uno de nosotros o solo finges serlo? El resto del grupo apunta y reclama del par determinados actos que solo tienen sentido en ese juego, más allá del cual no existirá compromiso alguno y el par estará solo.

Este sondeo permanente es fuente de angustia pero a la vez es una herramienta para aliviarla un rato: “La consecuencia de estos tipos de angustia no es la delincuencia, sino el impedimento de hacer pública la evaluación de los actos delictivos. La función de la angustia es limitar el debate y el saber común. Así, resulta clave para la posibilidad de formarse una idea equivocada del otro, que generalmente culmina en un sistema de malentendidos mutuos y compartidos. Cada delincuente cree que los otros están comprometidos con la delincuencia.” (Matza, 2014, 104)

“Así, el delincuente en situación de grupo no toma en consideración sus transgresiones. En cambio, infiere las evaluaciones de otros a partir de comentarios hirientes cuyo motivo básico no es la exposición de la subcultura sino el alivio de la angustia de estatus. Sin embargo, cualquiera sea el motivo, la función de esos comentarios es inducir equívocamente al delincuente a creer que su subcultura está comprometida con la delincuencia.” (Matza, 2014, 105) En definitiva: “El delincuente [para nosotros el *pibe chorro* o *bardero*] en situación de grupo no toma en consideración sus transgresiones. En cambio infiere las evaluaciones de otros a partir de comentarios hirientes cuyo motivo básico no es la exposición [enseñanza] de la subcultura sino el alivio de la angustia de estatus. Sin embargo, cualquiera sea el motivo, la función de esos comentarios es indicar equívocamente al delincuente a creer que su subcultura está comprometida con la delincuencia.” (Matza, 2014, 105)

Matza está pensando en los jóvenes que pendulan entre el ocio forzado y el delito. Nosotros en los pibes que oscilan entre el ocio más o menos forzado y el *bardeo*, la vagancia, y alguna que otra fechoría.

Para cerrar este punto resta agregar que en un contexto tensado con tanto estigma dando vuelta, cuando los adultos no escuchan a los jóvenes y tampoco ponen voluntad para entenderlos, la conversación amistosa o tensa es una institución o, mejor dicho, tiene la capacidad de desarmar y construir otras identidades y devenires. Descifra al otro y elabora estrategias para resistirle. Desarma los prejuicios ajenos y construye las apuestas propias.

**5.-La potencia de la palabra.** Para entender lo que está en juego en el uso de las palabras no hay que perder de vista el contexto. La palabra es una *palabra situada*, palabras que hay que comprenderlas leyendo el contexto que están enfrentando. No hay palabras sino en sus *usos sociales aprendidos*. (Wittgenstein, 1988) Comprender las palabras es volver sobre los *juegos del lenguaje* desarrollados en los conversatorios. Su sentido dependerá más bien del contexto donde se las emplee. El contexto sugiere un marco de lectura y un plan de acción. La palabra enmarcada es una palabra en contexto, situada. El contexto nos orienta, nos dice cómo tenemos que usar la palabra,

cómo debemos emplazarla, con qué sentidos. Nunca está dicha la última palabra. La palabra siempre está abierta.

Pongamos una serie de ejemplos. Todos los días los jóvenes deben medirse con actores muy distintos. Apenas ponen un pie en la calle saben que pueden encontrarse con la policía o los gendarmes, que se van a cruzar con los vecinos o toparse con otros grupos de pares. Si tuvieran un auto tendrían muchos problemas resueltos o, por lo menos, las chances de pasar un mal rato se reducirían considerablemente. Podrían atravesar muy rápidamente la ciudad y de esa manera sortear las miradas de los vecinos, pero también, evitar ser objeto de detenciones policiales, o del ventajeo, la provocación de otras barritas del barrio. Pero cuando hay que “patear” la ciudad, los encuentros fortuitos son momentos obligatorios y se multiplican. Como nos decían los jóvenes: Fabián: “Si andás a pata a cada rato te encontrás con la yuta”. Federico: “Si vos andás de cheto no te paran, pero si salís de chorro sí”. Marcelo: “Sí... si salís de gorrita y chalina seguro que sí”. Ellos saben que tarde o temprano, en realidad más temprano que tarde, se van a topar con esos actores y tendrán que improvisar alguna táctica o estrategia según el caso. Entre paréntesis recordemos que para Michel de Certeau, la diferencia entre las estrategias y las tácticas dependerá de la situación del actor. Ambas son acciones calculadas, pero las relaciones de fuerza definen sus objetivos. Si la estrategia se desenvuelve cuando el lugar le ganó al tiempo; la táctica, por el contrario, se desenvuelve cuando el tiempo le gana al lugar. La táctica supone la ausencia de un lugar propio. En esos casos lo que se busca es ganar tiempo. “La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. (...) Obra poco a poco. Aprovecha las ocasiones y depende de ellas, sin base donde acumular los beneficios, aumentar lo propio y prever las salidas. No guarda lo que gana. Este no lugar le permite, sin duda, la movilidad, pero con una docilidad respecto a los azares del tiempo, para tomar al vuelo las posibilidades que ofrece el instante. Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta. En suma, la táctica es un arte débil.” (De Certeau, 1986, 43)

Por el contrario, “la estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscripto como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o amenazas”. (De Certeau, 1986, 42) De modo que si la palabra es una palabra situada, eso quiere decir que la palabra será táctica o estratégica según se quiera ganar tiempo o conservar el espacio. La palabra se vuelve táctica cuando las relaciones de fuerzas son desiguales y uno no tiene los pies apoyado en suelo firme, juega de visitante. Por el contrario, se vuelve estratégica cuando se encuentra en un lugar seguro y juega de local.

En efecto, uno de los pocos recursos que tienen los jóvenes es la palabra. La palabra es la posibilidad de salir airoso y salir lo más rápidamente posible del apuro. Por supuesto que la palabra no será siempre la misma palabra. O mejor dicho, la palabra se cargará de diferentes acepciones e intenciones. No usarán siempre la palabra de la misma forma. La palabra es dúctil o se vuelve una herramienta dúctil en la boca de los jóvenes.

De allí que una de las primeras características de la palabra es su flexibilidad. La palabra es un recurso dúctil, es decir, un elemento maleable, que pueden ir modificándola rápidamente en función de los actores con los que se encuentran. La flexibilidad les permite a los jóvenes adaptarla rápidamente a las circunstancias disímiles con las que se miden. En efecto, la palabra es la estrategia o táctica securitaria que ensayan los jóvenes para imprimirle certidumbre a un contexto inseguro, experimentado como incierto, fortuito, lleno de peligros. Cuando no sabés con quién te podés encontrar y qué puede llegar a pasar en cada uno de esos encuentros, hay que ser ducho, es decir, hay que estar *pillo*. Y ponerse *pillo* es saber usar las palabras, poder encajarlas en su contexto. A veces las palabras funcionan como *comodines* porque pueden usarse de maneras muy diversas para que encajen en situaciones diferentes. Otras veces hay que aprender a *variarlas*, apelar a nuevas palabras o saberlas poner de diferente manera, con otro temperamento, acompañada de otros gestos, otros tonos. La diferencia será crucial. La misma palabra, dicha con otra música, puede ser la diferencia entre pasarla mal o bien.

Como se puede ver, la palabra es un recurso que les permite adaptarse mejor a las diferentes situaciones. La palabra, el uso de las palabras, los diferentes juegos del lenguaje, les permite a los jóvenes acomodarse o *surfear* las distintas situaciones.

Y que conste que decimos “juegos”, en plural. Porque la palabra vertebraba prácticas diferentes. Repasemos a continuación algunas estrategias que los jóvenes ensayan a través de la palabra.

- **Chamuyos: pararse de palabra y ablandar a la policía.** El *chamuyo* es la manera que tienen los jóvenes de enfrentarse a la policía. Los jóvenes *se paran de palabra*, con la palabra. Chamuyar es hablar al policía. Como nos dijeron en varias oportunidades: “Con la yuta te podés parar de palabra”. Es decir, la policía deja espacio para presentar su mundo y hacerlo en su propia jerga. Tal vez eso sea así porque tanto los jóvenes como la policía mantienen un trato periódico, porque después de tanta detención, los actores se conocen entre sí o se tienen de vista.

Algunas veces se *chamuya* para *ablandar* a la policía, es una táctica de *ablandamiento*. A través del *chamuyo* la palabra se mide con la fuerza, la palabra hace frente a la fuerza, intenta *ablandar* al policía, ganar tiempo en el lugar ajeno: “Ehhh jefe, no estamos haciendo ninguna”. Como decía Lacan: “hablar para no morir”, hablar para postergar el uso de la fuerza, la paliza, para disuadir al policía. Pero otras, el *chamuyo* no es un acto piadoso, un pedido de misericordia o indulgencia. Muchas veces, cuando los jóvenes se paran de palabras, están discutiendo con la policía, deciden hacerle frente, lo increpan, le preguntan por qué lo detienen otra vez, le aclaran que “no estábamos haciendo ninguna”, le insisten “tírame caja que llego tarde”, es decir, le dicen que confirmen que no tienen antecedentes ni pedido de captura, que pregunten a la comisaría por radio-comando, para que los dejen seguir porque llegan tarde al trabajo o la escuela. En esos casos la palabra se vuelve estratégica, porque está apoyada sobre terreno propio. Como nos dijo Guido: “A veces estoy tan cansado de que me paren que cuando veo al patrullero que se está acercando para pararme –porque ya te das cuenta, por cómo te miran, las intenciones que tienen–, voy y los encaro y les digo ¿qué andan necesitando oficial?”. Pararse de palabra es hacer frente a una situación violenta y desigual, la violencia hay que buscarla en el hostigamiento. La detención no es un hecho excepcional sino una práctica regular, sistemática. (Rodríguez Alzueta, 2014)

Los jóvenes ya no tienen demasiados reparos y se animan enfrentar a los policías. Como le comentaban los policías al antropólogo José Garriga Zucal (2012): “Se perdió el respeto”; los jóvenes te dicen abiertamente “Eh, qué pasa...”; “¿Cuál es?!”; “Eeeeh gato”, “puto”. “Los pibes no se comen ni una”. Garriga Zucal señala estos comentarios porque suelen ser las palabras que retienen los policías para fundamentar el empleo de correctivos, fases que invisibilizan y legitiman el uso de la fuerza. El correctivo sería la oportunidad de restablecer un orden (jerárquico) que se ha desdibujado. Los policías parten del hecho que están por encima de los ciudadanos, sobre todo de los “menores”. Si los jóvenes se “paran de palabra”, la réplica podrá ser el *correctivo* o *darle un toque*, o el *amedrentamiento*, es decir, el aplazamiento del correctivo. Ya tendrán otras oportunidades de ensañarse con el joven que ahora, en ese momento, se encuentra con varios de sus amigos y en su territorio. Saben que no van a faltar oportunidades para encontrarlo solo, más allá de la esquina donde *para* todos los días. Mientras tanto los policías intentarán ganarse respeto inspirando temor. Porque los jóvenes saben que cuando *patean* solos la ciudad *se regalan* a la policía. Por eso nos decían: “Nosotros vamos en patota al centro. Porque si vas solari te regalás”. La grupalidad permite *pararse* de palabras a la policía. De lo contrario conviene mandarse a *guardar*.

Eso por un lado, porque por el otro, cuando los pibes se *paran* de palabra, acumulan prestigio frente a sus pares que asisten como testigos impávidos frente a la valentía de su amigo que decidió encarar a los policías y cantarles las cuarenta. Si el *chamuyo* dura en el tiempo, puede que se sumen nuevas voces, que otros pibes se animen e ingresen al ruedo. Puede también escucharse risas de fondo. Son sus pares que festejan y aplauden a su amigo, pero también lo sostienen y azuzan a seguir en el juego.

- **Chito: guardar la palabra frente a los gendarmes.** El silencio será la actitud recomendada frente a la gendarmería en todos los momentos. Hacer silencio es guardar la palabra, permanecer callados. O mejor dicho, postergar la palabra para tiempos mejores. La táctica sugerida ante los “tortugas ninjas” o “aceitunas verdes” —como les llaman los jóvenes en el barrio— es el silencio. “Con la gendarmería tenés que estar



chito”, dice Federico. “Si hablás, perdiste”, agrega el Johnny. “Hablar no funciona con ellos”. Federico: “No les gusta que les digas nada. Tenés que estar siempre callado, bien chito. La gendarmería son cero palabras. Nosotros nunca podemos hablar, solo ellos y no se les puede ablandar hablando.” Johnny: “Si les respondés... sos alto gil, porque te van a cagar a trompadas.” A diferencia de la policía, los jóvenes aprendieron que el umbral de tolerancia de los gendarmes es mínimo. Los gendarmes no dejan espacio para la palabra del otro, no hay lugar a la pregunta y, mucho menos, para la contestación. No solo hay que bajar la mirada sino que la palabra debe estar bien guardada. La discusión está prohibida, también la interrogación. No hay lugar para las preguntas. Con la primera refutación se compraron un *mal momento*.

Además, a los gendarmes “no se les puede decir nada, porque no te entienden”. Acá los jóvenes están aludiendo a su extranjería. La mayoría de los gendarmes provienen del interior del país donde, a lo mejor, están acostumbrados a otro trato, otras formas, otros modales, otra interlocución. No es casual que las denuncias por destrato hayan aumentado en los últimos años. (Rodríguez Alzueta, 2012) Los mismos jóvenes nos han contado que una de las prácticas recurrentes ante esas impertinencias, cuando se topan a un grupo de jóvenes y uno de ellos se “hace el gallito” y “les contesta”, es la siguiente: “Te dicen ‘ustedes corran, pero éste se queda con nosotros’. Y a ese le pegan ahí mismo”. Esto, sin embargo, comparativamente hablando, es percibido por los pibes como una ventaja porque saben por experiencia propia o ajena que no es lo mismo que te trasladen a una comisaría a que te peguen en el lugar. Los jóvenes saben que en la comisaría, incluso en el traslado o paseo en patrullero, la policía se vuelve o puede volverse muy violenta. Allí, incluso las posibilidades de las tácticas se reducen considerablemente. Pero como la gendarmería no tiene destacamento cerca, y como tiene que seguir patrullando el lugar, no puede *levantar* a nadie. Por eso, dice Nachito: “Te verduguean en el lugar” o “aplican ahí mismo unos correctivos y luego te dejan seguir”.

En realidad, el silencio no es la ausencia de palabras sino la postergación de la palabra. La palabra se desplaza en el tiempo.

Se guarda la palabra pero no se permanecerá mudo. Una vez que la gendarmería siga su camino retornará la palabra. La palabra pasará en limpio la situación vivida, pero con un plus. Se vuelve a la palabra para reírse del gendarme, para jactarse de ellos, de lo astuto que estuvieron. Ya volveremos sobre la jactancia.

- **Bardeando: las bravatas a los vecinos.** Ahora bien, eso en cuanto a las fuerzas de seguridad. Pero... ¿qué pasa con los vecinos del barrio o de otros barrios? ¿Cuál será el trato recomendado? ¿Qué palabras usan frente a aquellos vecinos que los miran de reojo o cruzan la vereda? Visto desde los vecinos, y hablando siempre de determinados grupos de jóvenes (“esos que se juntan en el patio o la esquina”), se trata de jóvenes maleducados. Los jóvenes no tienen demasiados reparos en tomarles el pelo, insultarlos, reírse en la cara, gritarles alguna grosería, tutearlos y titearlos. En una palabra, *bardearlos*. *Hacer bardo*, según los jóvenes, es pasar a la ofensiva, provocar al otro. Enfrentarlos no solo con la mirada sino con la palabra. Se lo provoca para reclamar su mirada. El bardo es una manera de interpelar la mirada esquiva del vecino alerta. *Bardearlo* hasta que no pueda bajar la mirada o mirar para otro lado.

El *bardo* es una acción. Una palabra encarnada que se dirige al otro, una palabra desbocada que tiene declaradas intenciones de molestar al otro. Pero el *bardo* tiene sentido si hay más de dos personas. De lo contrario no sería más que un simple insulto. El *bardo* necesita testigos, testigos a veces incómodos, porque no siempre festejan el atrevimiento del *bardero*.

El escritor argentino, Quique Fogwill, maestro del arte de *bardear*, que hizo del bardo la manera de estar en el campo de la cultura, arriesga un origen para la palabra *bardo*. *Bardo* —decía— viene de *bar*. Hacer el *bardo* es comportarse como si estuviésemos en un bar. Lo que puede ser entendible en esos espacios, se vuelve reprochable fuera de aquellos recintos. Los parroquianos saben que en el bar, todo o casi todo está más o menos permitido. Al interior del bar, alrededor de la mesa del bar, mientras se comparte un café, una cerveza, la palabra puede dejar las formas a un costado. El bar se presta para la cachada, el titeo, la burla, la

gastada, pero también para apoderarse del consenso que flota en el ambiente. La puntería se reconoce en la pirotecnia verbal. El *bardeo* se averigua en el descoloque que provoca en el resto de los contertulios. A veces es festejado, y a veces puede ser motivo de enojo. Pero el *bardeo* está permitido en el bar, al menos mientras las cosas no pasen a mayores. Porque a nadie se le escapa que a medida que la cerveza corre o el vino se acaba, los pesados se hacen notar, toman la palabra, y pueden herir. Una palabra que no necesita guardar ninguna cita social. Los contertulios se ponen pesados y empiezan a *bardear*.

El *bardo* es un género paraliterario que se ubica entre la oralidad y el juego. Sigue sus ritos. Dice Fogwill: “El bardo usa el acuerdo grupal para estigmatizar al desatento y desalentar al descreído. Deslizando argumentos de apariencia rebatible, crea focos de disenso para impulsar la intervención de incautos y atraparlos en un rincón donde la ingenuidad del derrotado convierte a su victoria en un servicio de capacitación. Emplea el cuerpo-bardeante como instrumento de armonización de cuerpos y de voluntades en torno de su mesa, y como punto de atracción de miradas curiosas y anónimas que capitaliza como flujos de consenso”. (Fogwill, 1993, 250)

Sabemos que el que hace el *bardo* está fuera de lugar. *Bardear* es llevar el bar más allá del bar. El *bardo* es una práctica que se ha excentrado. Para muchos jóvenes, el *bardo* es la manera de estar en el barrio, soportar la escuela, atravesar la ciudad sin bajar la cabeza. De llevar el barrio a la escuela, de medir a la escuela con el barrio que no quiere comprender. El *bardo* en la escuela es la manera de señalar un desencuentro. Para los maestros los alumnos son maleducados, están desatentos, tienen problemas de conducta. El *bardo* suele ser la prueba de rigor. Para los jóvenes, por el contrario, es la manera de hacer ver su indolencia, la incapacidad para ponerse en el lugar de ellos, de comprender su mundo, sus valores, sus trayectorias.

El *bardo*, también, es la manera de modelar un lenguaje y construir una identidad al mismo tiempo. A través del *bardo*, las palabras se cargan de otros sentidos y los cuerpos cobran otro temperamento, vibran.

Hacer el *bardo* es llamar la atención. Si para los vecinos los jóvenes se mueven como fantasmas, si los propios jóvenes

se sienten “ninguneados” por los vecinos, llamarán la atención apelando a las bravatas. *Bardear* es agredir al otro. Saben que las palabras tienen la capacidad de asustar, incluso de herir. Usan las palabras que ellos dicen que usan los *barderos* o *pibes chorros*. Es decir, le devuelven de su propia comida. El *bardeo*, entonces, nos está informando sobre la capacidad de ser agresivo. Una persona *bardera* es una persona violenta. A través del *bardo* certifican el prejuicio y le dan otra entidad, un sustento real. Una palabra violenta es una palabra expresiva, simbólica, dispuesta a denunciar y herir el orgullo del otro.

Eso por un lado, porque a través del *bardo*, que a veces se combina con el uso de *berretines*, se consigue llamar la atención pero tomando distancia o manteniéndolo lo más lejos posible. Acá el *bardo* es una manera de cuidarse del asedio del otro, una manera de proteger la grupalidad, de bloquear cualquier acceso, no dar lugar a ninguna objeción. Irrumpir en el espacio público a través del *bardo*, donde el vecino o los maestros suelen negarlos, es marcar una presencia, llamar la atención, decir “yo existo”, “acá estoy”, “correte”. Porque el que evita al joven o baja la mirada, apunta con el dedo. Los jóvenes se sienten vistos por una mirada que casi siempre resulta imposible cruzar con la suya. Los jóvenes no ven a quién los está viendo, identificando, dictando la ley. No los ven pero tampoco los escuchan. Los vecinos murmuran, pero las palabras se averiguan en la mirada esquiva. Están entregados a sus prejuicios. En ese contexto, hacer *bardo*, es llamar la atención, hacer aparecer la mirada del otro, incluso desafiarla, ponerle palabras a la mudez del otro. Cuando los jóvenes se ponen a *bardear* al otro están traduciendo lo que ellos dicen que saben de antemano. Ponen en palabras sus prejuicios, actúan o mejor dicho, sobreactúan el olfato social.

Como señalaban Silvia Duschatzky y Cristina Corea (2003) en el libro *Chicos en banda*: El *bardo* sería una experiencia hecha de rituales de situación en la que —a través de la violencia relacional que se pone en juego (violencia, dicho sea de paso, que muchas veces no será percibida como violencia)— estos jóvenes le imprimen un sentido a la vida que se precipita. El *bardo* es un movilizante social. Salir a *hacer bardo* significa romper la inercia cotidiana, adueñarse de algún modo de la existencia, empezar a decidir. El *bardo*, *hacer bardo*, es un motorizante de la grupalidad, una

experiencia socializadora y generadora de códigos y ritos a partir de los cuales se va dramatizando una identidad y componiendo solidaridad, pero también deviniendo otro.

Además, a través del *bardo* se establece un puente allí donde se había levantado. Un puente tenso, una mediación en medio de una frontera. Allí donde había fantasías se repone la pura realidad. Una realidad hecha a la medida de sus fantasmas. Parafraseando a Marshall Berman no está mal si agregamos que acá, todo lo fantasioso cae por su propio peso.

Pero hay más, porque el *bardo* introduce situaciones tensas, más o menos riesgosas, que tienen que saber pilotear. Acá se producen dos cosas. Por un lado, la alegría de sentir que el otro que se esconde (su mirada), se encuentra ahora, ¡por fin!, descubierto, expuesto. La persona objeto de bardo, se vuelve vulnerable. En segundo lugar, el control del conflicto que señala el *bardo* refuerza la autoridad del *joven bardero*. No solo tienen la capacidad de llamar la atención, sino de invertir la situación de desigualdad en la que se encontraban. Mientras cunde el *bardo*, ellos llevan las de ganar y decidirán hasta dónde llegar. El fantasma se pone a asustar. El fantasma encarnado dice finalmente ¡buuuuhhhh! Al fin de cuentas, eso es lo que se espera de ellos: que se comporten como *barderos* y, más aún, como auténticos *pibes chorros*. Pero cuando eso sucede, al menos mientras dura ese mal momento, llevarán la voz cantante. Dejaron de ser objetos de hablaturías y se transformaron en cuerpos parlantes.

Las *bravatas* que componen el bardo constituyen un insumo para las masculinidades, es una estrategia para hacer frente a las humillaciones cotidianas. En efecto, la *bravata* es una de las respuestas colectivas frente a la *vecinocracia*. El *bardo* activa la grupalidad y la pone a prueba. El *bardo* es una manera de salir de la defensiva y adoptar una posición ofensiva y, por añadidura, tener una actitud positiva; es decir, creativa, festiva, lúdica y atrevida. Se sabe, la mejor defensa es un buen ataque.

La *bravata* puede asumir múltiples formas y adoptar distintos decibeles. Todo dependerá de factores diferentes que no siempre se pueden controlar. No será lo mismo que el vecino objeto del *bardo* se encuentre solo o esté acompañado, sea amigo de alguno de los padres del grupo o no lo conozca nadie, sea de día o de noche, haya tres o diez pares en ese momento, estén entusiasmados

por la conversación previa o avivados con algún tipo de brebaje. La *bravata* puede consistir en un titeo o broma pesada a las personas adultas o mayores; en un chiste obsceno o de mal gusto; una guarangada abierta y sexista hacia las mujeres; el manguero, apriete o cobro de peaje a los transeúntes que vienen de trabajar o van a hacer las compras; en la prepotencia o la agresión física; la sobrada o la típica *gastada* a los jóvenes que no forman parte del grupo; en el fiado compulsivo a los comerciantes del barrio; o el robo a los desconocidos o habitantes de otros sectores del barrio, etc.

A través de estas operaciones los jóvenes buscarán transformar el *estigma* en *emblema*, lo positivo en algo negativo. (Reguillo, 2000) Estas ejercitaciones son prácticas creativas que utilizan como insumo los propios estigmas que cargaron a su cuenta, las fábulas que destilaron los vecinos sobre ellos para tomar distancia y mirarlos de lejos o de reajo. Esas palabras se transforman en máscara y la máscara deviene rostro: la palabra se hace carne. Encarnan los estigmas atribuidos hasta que se vuelve identidad elegida. Una palabra que los enmascara, los vuelve disfraz.

En este contexto de invisibilización necesitan imprimirle *look* para evitar la *invidencia*. Como dijo alguna vez el Subcomandante Marcos: “Tuvimos que taparnos el rostro para tener un rostro”. Tuvieron que ponerse una capucha, bajar la visera, ocultar la mirada para ser advertidos, tenidos en cuenta. Tuvieron que *bardear* para ser dueños de una voz. Transitaban el mundo como fantasmas y demonios, ahora lo hacen como *barderos* o *pibes chorros*. Antes no existían, ahora son temidos.

No se trata de jóvenes incomprendidos sino invisibles, es decir, invisibilizados. Por eso, ante la imposibilidad de construir una mediación simbólica, la oportunidad de apalabrar la mirada que pesa sobre ellos, esa mirada paradójica que los invisibiliza, prejuzga, estigmatiza, la *violencia* será la manera de llamar la atención, de poner en crisis la invisibilización. El *bardeo*, pero también el ventajeo, el temor que inspira la grupalidad enmascarada que se ríe y jacta, que mira de reajo y se burla, bien puede ser entendida como las estrategias que despliegan los jóvenes para tensar un puente allí donde se los ha levantado. Y decimos violencia entre comillas porque esas prácticas de plegamiento serán identificadas como violentas.

Por último, resta agregar que el *bardeo*, como también el *berretín*, aparece contenido en una trama de racionalidad que lo hace inteligible en cuanto discurso para los otros. Toda estructura dialógica, en sentido bajtiano, es un acto expresivo revelador de significados. Dice Bajtin: “El enunciado está lleno de ecos y recuerdos de enunciados (...) y debe considerarse, sobre todo, como una respuesta a enunciados anteriores dentro de una esfera dada (...): los refuta, los confirma, los completa, se basa en ellos (...). Por esta razón, el enunciado está lleno de reacciones-respuesta a otros enunciados en una esfera dada de la comunicación verbal (...) La expresividad de un enunciado siempre es, en mayor o menor medida, una respuesta; en otras palabras: manifiesta no solo su propia relación con el objeto del enunciado, sino también la relación del locutor con los enunciados del otro.” (Bajtin, 1992, 316–317) “El enunciado siempre tiene un destinatario (con características variables, puede ser más o menos próximo, concreto, percibido con mayor o menor conciencia) de quien el autor de la producción verbal espera y presume una comprensión responsiva. Este destinatario es el segundo (...) No obstante, al margen de ese destinatario (o segundo), el autor del enunciado, de modo más o menos consciente, presupone un superdestinatario superior (o tercero), cuya comprensión responsiva absolutamente exacta se sitúa sea en un espacio metafísico, sea en un tiempo histórico alejado (...). Todo diálogo se desenvuelve como si fuera presenciado por un tercero invisible, dotado de una comprensión responsiva y situada por encima de todos los participantes del diálogo (los interlocutores)”. (Bajtin, 1992, 356)

Cuando los pibes *bardean* a un vecino concreto están *bardeando* a todos los vecinos. El vecino destinatario no es el destinatario final. Hay un vecino detrás de aquél vecino, un vecino abstracto, entre las sombras, silencioso en ese momento, pero presente. Hay un maestro abstracto detrás de cada maestro concreto. Detrás del vecino está la *vecinocracia*. Esa *vecinocracia* es el superdestinatario. Ese tercero invisible también es el destinatario del titeo. Hay un plus en la palabra que agrede, que busca alcanzar a los otros detrás del otro. En ese sentido, el *bardeo* nos habla de una estructura. Solemos decir que las habladerías son anónimas, es decir, se tallan entre todos, con las palabras de todos, los fantasmas de todos. Los vecinos llevan

y traen, se la pasan traficando opiniones, runruneando hechos que se encuentran entre la ficción y la realidad, y en esas idas y vueltas se va modelando un (pre)juicio sobre los jóvenes en cuestión. Prejuicio que se vuelve acto y, en el peor de los casos, cultura de la delación. Al momento de la agresión, el vecino-segundo muchas veces no puede entender la palabra que lo insulta y tiende a victimizarse. Eso le sale mejor que nada, más aún en sociedades como las nuestras, que hicieron de la víctima el lugar moralmente correcto. (Pitch, 2009) No sabe que detrás de él hay un vecino-tercero que ocupa el lugar de destinatario final de la ofensa que se propala. El vecino-segundo es solo un vector para acceder al vecino-tercero, exponerlo, impactarlo. El vecino-segundo no entiende, se asusta y no quiere entender. Pero cuando le cuente al resto la acción estará completa. Mientras tanto no puede juntar los diferentes momentos, el *bardeo* con sus habituales miradas filosas, la contraestigmatización con la estigmatización. No entiende y la imposibilidad de juntar las escenas lo victimiza, le permite autovictimizarse.

- ***Berretines: contraseñas de acceso o tránsito a los grupos de pares (etiquetamientos plebeyos).*** Por último, falta hablar de los *berretines*. El *berretín* es la palabra tallada al interior de la grupalidad. La vida en grupo *secreta* palabras a través de las cuales se componen solidaridades, pero también se preservan esos afectos del resto que no forma parte. El *berretín* es la palabra más el silencio. Hablan para los entendidos, para el resto es como si no hablaran. Visto desde afuera los pibes, con los *berretines*, se vuelven ininteligibles. Si hasta entonces eran extraños, ahora se volverán ininteligibles, no se dejarán leer fácilmente.

Los *berretines* son las palabras que utilizan como *santo y seña* cuando se encuentran con otros pares de su grupo o distintos grupos. Los *berretines* funcionan como *contraseña* de acceso. Bien usadas les permite sortear al grupo. Pero mal empleadas pueden llamar la atención, exponerlos y pasar un momento difícil, despertar broncas. Un *berretín* mal empleado puede tensar la situación y la conversación volverse discusión, y la discusión transformarse en una pelea. Pero también puede volverse parodia, otro punto de partida para ser burlado por el otro grupo.



No hay que abusar de los *berretines*, sobre todo al interior del grupo. Hay que nombrarlos de vez en cuando para entrenarlos, pero conviene no alardear con ellos. Una vez, en un recreo, los jóvenes estaban dialogando. Uno de ellos estaba manipulando *berretines*. Otro de los chicos, más grande que el resto, lo miró e hizo un leve gesto como para desautorizarlo, pegó la vuelta y se fue. Después nos dijo: “Yo no uso berretines todo el tiempo. Los uso cuando lo necesito. Y acá no hay ninguna necesidad”. Brian había estado en un instituto de menores, un espacio donde se habla todo el tiempo con *berretines*. Esos espacios cerrados suelen ser el mejor lugar para entrenarlos. Otra vez afuera, no hay que abusar de ellos. Conviene guardarlos para cuando haya que medirse con otro, o se pretenda rivalizar o se sienta rivalizado. Pero no es el caso de la gran mayoría de los jóvenes, que no pasaron por aquellas instituciones. De modo que tienen que apelar a otros espacios para entrenarse y entrenar los *berretines*.

Por otro lado el *berretín* tiene que ser usado por un par. Cuando lo usa otra persona puede invitar a la risa o ser escuchado con otra acepción, y a veces las dos cosas. Y esto fue lo que nos sucedió en varias oportunidades. Por ejemplo, nos pasó con el empleo de la palabra “bondi”. Con este *berretín* se hace alusión a las peleas verbales o físicas. “Se armó bondi”, “alto bondi”, “re bondi”, etc. Uno de los investigadores empleó la palabra “bondi” para preguntar qué conflictos veían en el barrio. La uso porque los pibes la empleaban todo el tiempo para señalar las peleas o conflictos con las policías. Concretamente la preguntó: “¿Qué bondis ven en el barrio?”. La repuesta fue la siguiente: “Bueno acá pasa el 318 y la Línea 514”. Es decir, la palabra “bondi” fue escuchada con otra acepción. La pregunta que ellos escucharon fue: “¿Qué líneas de micros pasan por Don Orione?”. Cuando le aclaramos que estábamos preguntando por los conflictos se entraron a matar de risa y nosotros con ellos. Es decir, los *berretines* son interpretados como legítimos cuando son empleados por un par. Cuando se trata de otro actor, se entiende que el término trafica otra información que no es la que ellos le cargan cuando lo usan.

Pero los más jóvenes que componen nuestro universo de investigación, no son hombres de pocas palabras. Hablan hasta por los codos. Aunque hay que reconocer que hay jóvenes que no hablan nunca, son muy tímidos, son “pibes silenciosos”. (Hudson, 2015)

Pero de una mayoría se puede decir que todavía no aprendieron a callar. Tal vez no saben, como dijo Scalabrini Ortiz (1931), que las palabras son “juguetes peligrosos”, “cajitas llenas de traiciones”. Los jóvenes las manipulan y barajan con desenfado y soltura, se divierten con ellas, les gusta oírlas entretrejidas en frases. Y más aún: las emplean para clasificar al otro y a sus semejantes también, para inventar apodos. No tienen reparos en anatematizar a las personas o lapidarlas con adjetivos que serán irrevocables, al menos si se ganan el consenso del resto a través de la risa cómplice de sus contertulios. Los *berretines* son vividos como etiquetamientos plebeyos.

Las palabras que usan son vocablos ambiguos y equívocos, cuya acepción varía según la situación o el momento donde se pronuncian. Por eso pueden desdecirse todo el tiempo. Las palabras no se toman demasiado en serio. Se juega con las palabras. Dijimos que las palabras trafican significados y significantes. Pero sobre todo, afectos. Los *berretines* son pases magnéticos donde se trasfunde una sensación de alegría, complicidad y vivacidad. Para comprender su uso no hay que perder de vista el componente lúdico. Estamos frente a auténticos juegos de lenguajes. Los jóvenes juegan cuando inventan palabras y tallan las frases.

A la distancia, el berretín, como la *bemba* (De Ipola, 1982), parecen fragmentos de un discurso desarmado y precario. “Todo es recibido y asimilado prioritariamente como hecho significativo, como mensaje a descifrar e interpretar, como confirmación y refutación de hipótesis previas y origen de otras nuevas”. (De Ipola, 1982, 30) Hablamos de frases seductoras que se transmiten de pabellón a pabellón, de una ranchada a otra ranchada, de esquina a esquina. Los temas son muy recurrentes. La droga, las mujeres, la sexualidad, el vestuario, la policía, el aguante, la calle, la fiesta, el trabajo, la impostura o caretaje, son objetos de berretines constantes. Si los presos políticos traficaban información política, los presos comunes hacen lo propio con el universo donde se mueven. Pero no solo trafican información, también afectos, identidad. Todo es signo y mensaje, pero sobre todo es enfáticamente un significativo, enérgicamente un significado. Los *berretines* constituyen una lengua sobrecargada de identidad. Una identidad paradójica, porque se encuentra en

constante movimiento. Una identidad que deviene todo el tiempo, que se resiste a quedar fija.

Ahora bien, el *berretín* secreta y publica a la vez. No es puro secreto, sino expresión ostentosa. O mejor dicho, secreta cuando ostenta. Dicen Deleuze y Guattari: "...una de las características de las lenguas secretas, argots, jergas, lenguajes profesionales, cantinelas, gritos de vendedores, quizá sea la de no tener tanto valor por sus invenciones léxicas o sus figuras de retórica como por la manera que tienen de efectuar variaciones continuas en los elementos comunes de la lengua. Son lenguas cromáticas muy próximas a una notación musical. Una lengua secreta no solo tiene una cifra o un código oculto que sigue procediendo por constantes y forma un subsistema; también pone en estado de variación el sistema de variables de la lengua pública". (Deleuze-Guattari, 1988, 100)

El *berretín* transforma al otro en un descifrador, un hermeneuta hipersensibilizado. El que no entiende, no usa *berretines* y "no es del palo". Las conversaciones se alimentan con los *berretines*. Los *berretines* son el insumo para la conversación *entre-nos*. Los *berretines* vuelven cómplices a los jóvenes, les informa de los lugares comunes que frecuentaron, las situaciones con los que se midieron. Acaso por eso mismo, constituyen la posibilidad de sortear al otro. El otro desconocido se vuelve conocido en la medida que platica la misma lengua. Se testea al otro manipulando *berretines*; a través del *berretín* se confirma su identidad. Una identidad en juego, abierta, porque el *berretín* puede hacerla rodar. Quedarse con la boca muda es lo peor que le puede pasar a un joven, porque no solo puede transformarse en objeto de bardo, ventajeo, incluso de otras fechorías.

Los *berretines*, entonces, son las palabras a través de las cuales se va certificando la pertenencia del otro, averiguando la amistad pero también la enemistad. Los *berretines* son ataderos, crean vínculos, ayudan a intimar con el par, pero también a tomar distancia del otro. En este caso se puede decir también que la palabra los libra de la violencia, hace retroceder la violencia, es una tentativa de escapar de la violencia, una estrategia de evitación, de puesta entre paréntesis de la violencia interpersonal.

El lenguaje juvenil, hecho de *berretines*, "usa palabras que son precisiones expresivas de significantes fuertes, densos" y, en

ese sentido, los *berretines*, como cualquier poética, “no admiten traducción con otros significantes o la asociación con significados obvios”. (Cerbino, 2006, 62)

Ahora bien, como se dijo arriba, los *berretines* también son una manera de arrojar pistas falsas. Las palabras pueden estar envenenadas o decir algo que no quieren decir, incluso para los propios pares. Pero si lo dicen es para probar su valía y su credulidad. En este caso, puede decirse que su sentido no hay que buscarlo en lo dicho sino en lo que no está dicho pero flota en el ambiente. Las palabras, incluso los *berretines*, son ambiguas. Tienen sentidos torcidos que hay que averiguarlos en cada situación. No hay *berretines* sin contextos. El contexto le imprime una intencionalidad al *berretín*. El que se olvida de esto puede hacer el ridículo y costarle demasiado caro. Hay que estar atentos, no se puede bajar la guardia cuando se manipulan *berretines*. No hay que dejarse llevar por los juegos del lenguaje porque en cualquier momento se puede pisar el palito y la realidad caerá con su propio peso.

**6.-Cuerpos hiperparlantes, palabras en movimiento.** Como se puede ver, los jóvenes son conocedores de la potencia de la palabra y sus ambigüedades. Saben que las palabras sirven para tejer vínculos, construir puentes, anudar relaciones, cultivar encuentros; saben que la palabra recíproca es fundadora del lazo social, la manera de suturar las separaciones, de devolverle determinados lugares comunes. Pero saben también que con las palabras se pueden romper lazos o relajar los vínculos, agredir y levantar el puente. Por eso, como señala Philippe Breton, la palabra puede ser equiparada a una técnica: “La técnica no es otra cosa que nuestro pensamiento aplicado a un mundo que a menudo se nos escapa”. (Breton–Le Breton, 2009, 49) Hablar es poner el cuerpo. Se habla con el cuerpo. Las palabras se tiñen con la energía del cuerpo, sea el cuerpo propio o el cuerpo de los pares.

La palabra de los pibes está hecha de palabras pero también de cuerpos. Son, a la vez, palabra, voz, gesto, movimiento, música. Detrás de cada *berretín* o *bardeo*, cuando se *chamuya* al policía, se averigua una mueca o gesto, una voz, un tono o estilo, un temperamento. La palabra de los pibes es una palabra afectada, corporizada. La palabra que anima, no solo representa sino que

quiere dar cuenta de intensidades o energías inmensurables. Una palabra intensa que solo puede averiguarse si se pone en el mismo lugar, esto es, en la misma jerarquía, a la palabra con el temperamento.

En todos los ejemplos que citamos arriba, la palabra fue usada como parte de un ritual. La palabra no está despojada de reglas. El ajuste a esos rituales es más importante que el contenido que se quiere transmitir. Para decirlo con David Le Breton: “En nuestros intercambios, a menudo la palabra no tiene casi un valor informativo, enuncia lo que todos saben sin tomar al otro por un idiota. Esta palabra desprovista de contenido es una manera ritual de entrada en contacto o celebración de la vida cotidiana; ella marca el reconocimiento social, confirma a los interlocutores en la legitimidad de su existencia” (Breton–Le Breton, 2009, 35) o, agregamos nosotros, señala la diferencia, la adscripción a mundos disímiles. Las palabras vuelan, salvo que estén enmarcadas en rituales. De palabras como esas no cabe decir que “se las lleva el viento”.

Por otro lado, la palabra es siempre una palabra encarnada, viva, en movimiento perpetuo. Son palabras que identifican y derivan a sus protagonistas. Las palabras no están sueltas. Pasan por el cuerpo. La palabra encarnada es una palabra que pasa y se transforma con el cuerpo, con la voz, su energía. Tiene un timbre, un temperamento, una musicalidad, un gesto, un tartamudeo. Hablamos con el rostro, con las miradas, con todo el cuerpo. La palabra no está desnuda, es una palabra investida. Las palabras tienen una entonación, una mímica particular, un ritmo de elocución, unos tics que las vuelve ambiguas e inaprensibles. Hablamos con el cuerpo: “La palabra es un acto del cuerpo”. (Breton–Le Breton, 2009, 49) El cuerpo no es un mero recipiente que la contiene, la escenografía de rigor. Antes bien se lo puede equiparar a una caja de resonancia. La potencia de la palabra dependerá de la potencia del cuerpo. El cuerpo significa la palabra y la carga de otros sentidos. El cuerpo puede tensar la palabra o relajarla. Somos cuerpos parlantes. Todas las palabras pasan por el cuerpo. El cuerpo nunca estará en silencio. Aun cuando calle o se vuelva *chito* –y hay muchos chicos silenciosos–, la palabra muda saldrá por el cuerpo. El cuerpo sirve para matizar o contradecir. Por eso muchas veces el cuerpo puede traicionar a

las palabras empleadas. Las palabras pueden decir mucho más de lo que dicen cuando son habladas con el cuerpo.

De allí que hablar suponga *pilotear* el cuerpo, saber presentar la palabra en el espacio público. La palabra *encarnada*, entonces, es una palabra *actuada*. Hay que leerla con el cuerpo y su puesta en escena. La palabra, al igual que el cuerpo que la encarna, está hecha del mundo que la rodea. Es una palabra situada y encarnada. La palabra se convierte en una suerte de vector para el entorno. Y ese cuerpo en pose, será una palabra sentida, consentido, con un con-texto.

Los jóvenes juegan cuando prueban los prejuicios del otro. Uno de los chicos del barrio se había trasladado hasta el centro de la gran ciudad, más precisamente hasta un centro cultural. Ese mundo contrastaba con su mundo. No solo hablaban diferente sino que vestían con ropa diferente. Apenas llegaron, uno de los anfitriones le pregunta a uno de los pibes recién llegado: “Ey, ¿cómo andan?” En realidad se trataba de una pregunta que no buscaba preguntar nada. Son esas típicas preguntas que se usan para saludar al otro, que forman parte del ritual de presentación. Pero en ese contexto extraño, la pregunta interrogaba. Por eso la respuesta apeló al prejuicio y la parodia: “Acá robando”. Todos reímos. En vez de responder con la cita social de rigor —“acá andamos”—, la contestación volvía sobre los temores de frecuentar una zona que no era la suya. En efecto, llegaban al centro cultural con el temor que los detenga la policía, sorteando las miradas de los vecinos. Una vez en la fiesta, relajados, había que descargarse.

Las palabras *bardo-berretín-chamuyo* son palabras en movimiento. Pero no es suficiente con decir que los conceptos poseen movimiento, es preciso construir conceptos móviles, conceptos que se definen por sus relaciones, su ductilidad y la transformación. Luego, “la inexactitud de las palabras en movimiento es inevitable”. Dicen Deleuze y Guattari: “La inexactitud no es en modo alguno una aproximación; por el contrario, es el movimiento preciso de aquello que está en marcha”. (Deleuze-Guattari, 1988, 20)

En definitiva, estamos frente a jóvenes *hiperparlantes*, pibes que no paran la charlar, de inventar palabras, de construir conceptos. Hablan hasta por los codos. La *sobrefabulación* que

compone al “*pibe chorro hiperreal*” se va tramando al interior de estas conversaciones pero también midiéndose con todos aquellos otros actores, resistiendo las humillaciones cotidianas, encarando los procesos de estigmatización en los que están envueltos. Entre la palabra sufrida y la palabra festejada hay un continuo. Cara y reverso de un mismo juego a través del cual los jóvenes trafican información, intercambian experiencias, modelan estrategias para hacer frente a las situaciones que ellos referencian con incertidumbre.

**7.- ¿Una lengua menor? Tartamudeo y códigos abiertos.** Para Jean Genet, el pegamento que aglutinaba a las bandas juveniles era la amistad, la audacia, el gusto por la holgazanería y la aventura contra las reglas del Bien, pero también las palabras. Palabras afectadas, sentidas, encriptadas. Por eso decía Genet que allí donde no pueden inscribirse o no son tenidos en cuenta, recurren a la insolencia. Lanzan palabras para hacerse un lugar en el mundo, para despejar el camino. El entusiasmo verbal, que se averigua en los ornamentos que adquiere el lenguaje, es signo de la adhesión. “Palabras encargadas de expresar las actitudes más soberbias, y que a ellas recorro para que la más insignificante parezca soberbia.” (Genet, 2009, 51) Porque estamos pensando en las palabras que desafían al otro. No solo lo descolocan de su lugar, sino que reclaman de este la atención que no practica, la mirada que les niega. Dicho con las palabras de Genet: “Porque se necesita una frescura altanera y una hermosa osadía para oponerse a una sociedad tan fuerte, a las instituciones más severas, a las leyes protegidas por una policía cuya fuerza consiste tanto en el miedo fabuloso, mitológico e informe que se instala en el alma de los niños, como en su organización.” (Genet, 2009, 51/2)

Lo que los conduce al crimen es el “sentimiento novelesco”, “un lenguaje que los ayuda a aventurarse”. (Genet, 2009, 52) “Serán crueles para agudizar aún más la crueldad con la que resplandecerán los niños.” (Genet, 2009, 53) Insultar a los que los insultan. Y aunque lleven las de perder, por lo menos sabrán ahora por qué perdieron. Cargaban con prejuicios y no sabían por qué. Ahora lo sabrán, y asumirán los costos. Mientras tanto se regocijarán al ver al sembrador de prejuicios finalmente devorado por sus propios prejuicios.

Dice Pierre Bourdieu: "...las lenguas solo existen en estado práctico, es decir bajo forma de hábitos lingüísticos al menos parcialmente orquestados y de producciones orales de esos hábitos." (Bourdieu, 1982, 23) La lengua de los pibes es una lengua que se mide con la lengua oficial. La lengua oficial "tiene el monopolio de la imposición del modo de expresión legítimo". (Bourdieu, 1982, 39) La lengua oficial, en tanto lengua unificada, homogénea, impone determinados usos que, como los estilos de vida, define formas de relación. Una lengua que fija, clasifica, modela, conmina, ejerce una presión sobre los distintos actores. Pero al mismo tiempo unifica, distribuye desigualmente a los hablantes en el campo de la lingüística. El hecho de que conmine no significa que todos los hablantes puedan adecuarse a esos modos de hablar, razón por la cual, al mismo tiempo que unifica, diferencia, distribuye. Una lengua con vocación de borrar las múltiples lenguas que van componiendo los actores cuando practican o experimentan; pero que establece modulaciones para señalar las jerarquías entre los distintos hablantes. En los campos lingüísticos no todos tienen las mismas capacidades para expresarse, es decir, existe una distribución desigual del capital lingüístico. Estas limitaciones o carencias, lejos de ser un obstáculo para expresarse, constituyen un nuevo punto de partida para innovar y componer otras lenguas, más allá de la lengua oficial. Lenguas que, a veces, pueden hacer trastabillar a la lengua oficial, que la van a marear hasta la indignación y su censura.

Los pibes crean una lengua en la lengua, una *lengua menor* dentro de la *lengua mayor*. Introducen variaciones en la constante. Su intención no es guetizarse, hacer de la lengua menor un dialecto o un regionalismo. La palabra de los jóvenes no para de rodar, y a veces lo hacen muy rápidamente. Va del rancho a la esquina, y de la esquina a la joda y de la joda a la tribuna y de la tribuna otra vez a la calle y de ahí al patio de la escuela, al potrero, etc. Pero también, sube al tren, se la escucha en el centro, en la feria, en la TV. Se transforma en otra moneda de circulación nacional. La cuestión no es reterritorializarla en un dialecto sino desterritorializar la lengua mayor. "Las lenguas menores no existen en sí mismas; solo existen con relación a una lengua mayor." (Deleuze-Guattari, 1988, 107) Cada grupo



deberá encontrar la lengua menor a partir de la cual convertirá en menor su propia lengua mayor. Utilizar la lengua menor para hacer huir la lengua mayor. Estos jóvenes parlantes son extranjeros en su propia lengua. Son jóvenes bastardos, viven como bastardos, combinando lenguas, mezclando, mixturando las palabras, confundiendo los sentidos. Y esto es algo que no lo hacen por carencia o sustracción, sino por variación. Los jóvenes despliegan tensores en la lengua, la hacen tartamudear. Muchas veces trastabillan con ella, pero en la mayoría de los casos salen rodando con ellas. De esa manera introducen ruido en la conversación. La palabra está para (con) fundir los sentidos. Practican collages con las palabras. Palabras dispuestas para comunicar situaciones diferentes, que se encuentran distantes en el espacio-tiempo real pero que traídas al ruedo con un berretín pueden habitar en la misma escena.

Por eso no estamos frente a un código cerrado sino a un código abierto, un código que puede volverse a cifrar, que invita a ser cifrado cada vez que se lo manipula. La palabra no está para encerrar a los jóvenes sino para llevarlos más allá del barrio. El tratamiento que los pibes hacen de la *lengua menor* supone introducir variaciones continuas no solo de la *lengua mayor* sino de la propia *lengua menor*. Esto es lo que Deleuze y Guattari llamaron “devenir menor de la lengua mayor”. (Deleuze–Guattari, 1988, 108) Devenir minoritario y potencial, creado y creativo. Si se nos permite otra metáfora diremos que estos pibes no se comportan como lo hace Windows, sino Linux. No proponen lenguajes cerrados sino abiertos. Cada uno puede volverlos a utilizar sin pagar derecho de autor, es decir, puede agregarle nuevas posibilidades, otras acepciones, nuevos usos siempre y cuando deje abierta la palabra para nuevos cuerpos hiperparlantes. La lengua menor de los pibes, o mejor dicho, el devenir minoritario de su lengua, es generosa, desmercantilizada, porque no reclama fidelidad absoluta y ninguna contraprestación. Se abre y desafía encontrarle múltiples variaciones.

**8.- Divertimentos: Juegos performáticos.** Para entender la *sobrefabulación* no hay que perder de vista el componente lúdico existente en la vida cotidiana de estos jóvenes. Los jóvenes juegan cuando visten, hablan y se mueven como pibes *chorros* o

*barderos*. A través del juego y las performances del lenguaje, los jóvenes entrenan sin saberlo fórmulas, clisés, tonos, poses que a lo mejor después tendrán que practicar, saber poner a prueba, transformarlos en táctica o estrategia.

Dijimos arriba que lo que nos llamaba la atención de los jóvenes en cuestión fue su enmascaramiento continuo. No vamos a decir que estaban ocultándose ante nosotros. No había nada detrás del telón o por lo menos, no había una intención de guardar un secreto. Lo que sucedía estaba sucediendo también frente a nosotros. El uso de las máscaras y su intercambio formaba parte de las maneras de relacionarse. Por eso, para dar rienda suelta a su capital cultural decidimos seguirles el juego y proponerles otros juegos de roles. En esos juegos se distribuían posiciones diferentes y cada uno debía adoptar la fachada conveniente, es decir, asumir su apariencia (que nos informaba del status) y los modales (que nos informaban de los roles) asociados a ese status. (Goffman, 2006) Los jóvenes debían presentar la persona en la vida cotidiana tomando como punto de partida los lugares comunes para cada uno de esos personajes. El automovilista y el trapito; los jóvenes reunidos en la esquina que se estaban pasando algo con las manos; los policías o gendarmes pidiendo documentos a los jóvenes; los padres violentos, los novios celosos; el patovica no dejando ingresar al boliche a un joven; la hinchada de fútbol peleándose con la policía; los jóvenes frente a una vidriera o en la cola de un cajero esperando cobrar un subsidio; los transas, y el ladrón todo terreno, fueron los personajes propuestos. Esos personajes venían con un guión que nunca apuntamos. Solo mostrábamos fotos donde había distintos personajes en distintas escenas cotidianas. Cada uno de los actores debía hacer hablar a los personajes en cuestión según su propio punto de vista.

Lo que nos llamó la atención al comienzo fue la predisposición para ponerse a jugar. Casi nadie se quedaba afuera, todos se ponían a jugar y se encontraban cómodos representando algún papel. Muy pocos preferían permanecer al margen, pero aun así no se mostraban tímidos, porque se ponían enseguida a glosar cada una de las actuaciones de sus pares, apuntando los errores y, sobre todo, señalando las infra-actuaciones, es decir, las actuaciones que no se ajustaban a la información acumulada en sus respectivas trayectorias biográficas. Sobre todo cuando un personaje era interpretado por alguno de nosotros. Cada

uno miraba con su propia experiencia pero también con los estereotipos hechos carne. Nuestras experiencias, la del equipo investigador y la de los jóvenes, no estaban hechas de las mismas palabras, enmarcadas con los mismos juegos de lenguaje.

En todas las actuaciones aparecía un personaje que se repetía, o mejor dicho, había regularidades que daban cuenta de determinadas prácticas en común: el *bardo*. En cada representación había una bisagra que llegaba con el *bardo* o mejor dicho el *bardo* estaba para señalar el momento del conflicto, cuando tenía lugar el malentendido, el desarreglo. El *bardo* cortaba la escena e invitaba a la risa. Como decía Marx, “incipit tragedia incipit parodia” (empieza la tragedia, empieza la parodia). Pareciera que si hay risa, hay juego: “Si hay risas, hay onda”. El *bardo* era la manera que escogían los jóvenes para señalar el problema. Y la respuesta frente a cada problema estaba hecha de *bardo* y violencia. Porque también la violencia era el repertorio común para descifrar, encarar y actuar esa situación. Con el momento del *bardo* que señalaba el *bondi*, la escena se volvía vertiginosa, se desataba un espiral de violencia sin final previsto de ningún tipo. Precisamente el *bardo* habilitaba la violencia. Cuando las cosas escalaban hasta el *bardo*, la situación podía desmadrarse. La violencia quedaba autorizada con el *bardo*.

Si bien las escenas tenían un inicio y un desarrollo, estaban privadas de desenlace alguno. O en todo caso había un final abierto que llegaba con la puesta en escena de la violencia, que se completaba con sus repertorios previos, pero también con los prejuicios aprendidos, con los que se medían periódicamente. La violencia le ponía puntos suspensivos a la escena cotidiana. Nadie sabía, o nadie quería ponerle imágenes a otras escenas después de tanta violencia. Sencillamente eran impensables, irrepresentables. Los actores llegaban hasta ahí. Sabían cómo habían llegado hasta ese lugar pero no sabía cómo salir de ella. Y por temor a quedar atrapados en el rol, renunciaban al juego y pasaban a la siguiente situación.

Cuando terminaba el ejercicio, los jóvenes seguían actuando. O mejor dicho, nos dimos cuenta que habíamos propuesto algo que practicaban todo el tiempo. Que la vida cotidiana se colaba en el juego y el juego adquiría otra gravedad. Porque también nosotros éramos objeto de *bardo* todo el tiempo, aunque también

nos dedicaban unos cuantos *berretines*. Ahí empezamos a percibir que a través del *bardo* nos estaban señalando su desconfianza, probaban nuestros límites, iban averiguando hasta dónde estábamos dispuestos a llegar. El juego permea toda la vida cotidiana de los jóvenes. *Hacer bardo*, comportarse como *pibes chorros*, es una forma de burlarse de los fantasmas, y adquirir una voz propia. La creación de un estilo de autoexpresión y autorealización que se monta encima de aquellas etiquetas.

El barrio es un campo de juego que se dispone para la experimentación lúdica. Su carácter ficcional no quiere decir que sea una cosa poco seria. Los jóvenes juegan con seriedad. Como todo juego la acción va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de ser de otro modo que en la vida corriente. (Huizinga, 1994, 44) Ser de otro modo significa asumir como propio el papel implícito que se propone con el juego. El juego interpela para que asuman roles y se comporten como lo que no-son. No son *pibes chorros* pero se comportan como auténticos *pibes chorros*. No son *pibes chorros* pero al ser apuntados y etiquetados como *pibes chorros* juegan a serlo y se vuelven, por eso mismo, más reales que los *pibes chorros*.

A través de ese juego incorporan pautas, valores, disfraces, despliegan destrezas, intercambian información que después podrán utilizar cuando se enfrenten con determinados actores. Jugando van desarrollando cualidades que después serán tenidas en cuenta por el universo transa para valorizarse. No estamos diciendo que detrás de este juego está la realidad narco o transa. No hay una relación de determinación entre ese juego y las economías ilegales o informales. Pero está claro que las economías ilegales que componen el variopinto universo transa necesita del virtuosismo y las destrezas que fueron ensayando estos jóvenes sin saberlo. Pero no solo necesitan de información, y hacerla carne, para moverse al interior del universo social del transa, sino —como vimos arriba— para hacer frente a la policía, la gendarmería, los otros grupos de jóvenes, los vecinos del barrio, los patovicas del boliche, etc.

Hablar es jugar. Ya lo había dicho Wittgenstein (1988) hace tiempo. La palabra que rueda es una *puesta en juego*. La vida cotidiana se transforma en un laboratorio, en un campo de experimentación para la lengua. Pensar la vida cotidiana de

estos jóvenes como un juego, o mejor, como un conjunto de juegos, de comportamientos inspirados en ciertas tácticas y estrategias, desarrolladas bajo ciertas formas, dentro de ciertos contextos que tienen un orden o varios posibles pero siempre provisorios no implica tampoco infantilizar su mundo y arrojar un manto de inocencia sobre ellos. La vida se pone en juego en cada juego. La vida se juega. Jugarse la vida significa asumir una fachada y arriesgarse con los roles y los modales que vienen con esa máscara.

Cuando la vida está en juego, los jóvenes se juegan la vida jugando. Se *juegan la vida* quiere decir que las prácticas sociales están sometidas a reglas, que hay una vida experimentada de acuerdo a reglas. Jugar significa adecuarse a las reglas compartidas. En todo juego hay reglas de juego, y esas reglas son constitutivas del juego, pero también, son reglas que permiten seguir jugando el juego que se emprende: es decir son reglas regulativas. Pensar la experiencia cotidiana como un juego, significa no perder de vista los marcos que la contiene, los cuerpos que la encarna. Una trama social hecha de rituales y reglas, que no está compuesta de caprichos y azares, sino de regularidades sociales que enmarca a los actores y los lleva a ser lo que eligieron y no eligieron a la vez. Porque se trata de un juego que está a mitad de camino, entre los límites y la voluntad. Un juego que posiciona a los jugadores reclamándoles que sigan jugando, que asuman determinados roles, poses, que usen determinados códigos.

Todo juego, entonces, supone una relación determinada entre un conjunto de reglas de juego y una serie de prácticas regladas, es decir, relaciones de intercambio enmarcadas por aquellas reglas pero cuyo sentido último no se ven agotados en aquellas. Los jugadores no son ritualistas. Los rituales constituyen un punto de apoyo para empezar a leer el mundo.

Cuando los jóvenes juegan están aparentando, es decir, haciendo aparecer algo, emerger los fantasmas que sobrevuelan sobre ellos. El juego tiene por tarea ficcionalizar algo y, más aún, realizar la ficción de algo que es exterior al juego, que se compone fuera del juego (los estereotipos, las etiquetas, los clisés, los estigmas) pero que es realizado ficcionalmente.

El juego es una mágica paradoja. Pero hete aquí que la realización no se limita a representar algo que estaba dado anteriormente. El juego no quiere ser tan mediocre. Se trata de

un *juego performático*. No estamos frente a un juego reproductivo sino productivo. No se limita a repetir algo que estaba dado de antemano, un libreto, sino a encarnar algo nunca visto, que flotaba en el ambiente, que “oprimía como una pesadilla el cerebro de los vivos”, o de determinados vivos. Hay un plus de realidad que lo pone más allá de la mera ficción. Un juego performático y afectivo es un juego que se confunde con la vida cotidiana y hace aparecer en la realidad los fantasmas que determinados sectores de la sociedad fueron componiendo. En las *performances*, las palabras y las poses, las máscaras y los disfraces, puestas en juego, determinan hechos, acontecimientos, estados de cosas. En la performance, dice Virno, “la persona produce algo que no es distinguible, ni mucho menos separable, del acto mismo de producir.” (Virno, 2003B, 100) No se refleja un estado de cosas sino que las determina en el momento de la actuación-juego-performance. La práctica social, en tanto puesta en juego performática, más que buscar reflejar y transmitir aquello que es o se dice que es, produce ella misma nuevos hechos, experiencias inéditas, incluso nuevos estados de cosas.

Estos jóvenes lúdicos producen algo que no es distinguible ni mucho menos separable del acto mismo de producir. Vaya por caso la práctica del *bardeo*. Cuando los jóvenes *bardean* están inventándose como una obra de arte. (Foucault, 1993) No representan un prejuicio (estigma) social sino que lo contradeterminan de nuevo mediante sus propias palabras (la palabra actuada, sobrefabulada, que es una palabra encarnada, situada y ahora performada). El joven dice: Yo hablo, pero cuando lo hago no represento. Hago una cosa diciéndolo y además declaro aquello que hago mientras lo hago.

**9.- El *pibe chorrohiperreal*: una trinchera cultural, un boomeran social.** *Alta yanta* fue un esquete incorporado en la temporada de 2013 de *Peter Capusotto y sus videos*. El protagonista es un extraño joven con visera y ropa deportiva que llega a la gran ciudad en busca de dinero para comprar zapatillas vistosas y caras, más conocidas como *altas yantas*. Proviene del espacio exterior, que bien puede ser González Catán, Fuerte Apache, Don Orión o el planeta Júpiter. Lo acompañan dos amigos de pocas palabras, que se limitan a repetir como un mantra las dos

únicas palabras que recuerdan su misión: *altas yantas*. Para conseguir las *altas yantas* despliegan tácticas y estrategias y apelan a varios artilugios familiares. Al mismo tiempo, esos jóvenes, eligen la cumbia villera para mandar mensajes cifrados a los habitantes del espacio exterior. Nos parece que Saborido y el propio Capusotto parodian la sobreactuación de los jóvenes que *sobrefabulan* los fantasmas de los forjadores de prejuicios.

El universo del *pibe chorro* es del orden de los simulacros entremezclados. Un juego donde se trenzan fabulaciones y *sobrefabulaciones*. Un mundo hiperreal con consecuencias (¿mágicas?) concretas en la vida real. La estigmatización y la contraestigmatización crean condiciones para que las policías y los gendarmes actúen discrecional y brutalmente, hostigando a los jóvenes etiquetados por los vecinos y sobreestigmatizados por ellos mismos. Ese imaginario hiperreal, sobrefabulado, montado sobre los estigmas fantasmáticos y fabulados por los vecinos habilita la violencia policial.

Parafraseando a la antropóloga Alcida Ramos (1992), podemos decir que el *pibe chorro* del que estuvimos hablando es más real que el *pibe chorro real*. Este *pibe chorro* es *hiperreal*. La figura del *pibe chorro hiperreal* nos permite atar todo lo dicho hasta ahora. Hablamos de hiperrealidad para denominar la incapacidad de distinguir la realidad de la fantasía. La hiperrrealidad es una “falsedad auténtica”, “la simulación de algo que en realidad nunca existió”. (Baudrillard, 1978) La hiperrealidad es más real que la propia realidad. Las proyecciones fantasmáticas, los imaginarios estereotipados son un modelo que reemplaza a la experiencia vivida de los *pibes chorros*. Esos modelos son el resultado de la construcción de un simulacro en torno a los modelos del *pibe chorro real*. Es una imagen que modela las estrategias de los ciudadanos, pero también moldea los intereses de los jóvenes a la forma y las necesidades de sus respectivos colectivos de pertenencia.

La simulación que practican estos jóvenes se parece a la simulación de segundo orden de las que nos hablara Jean Baudrillard: “La simulación no corresponde a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal”. (Baudrillard, 1978, 9) Con este tipo de simulaciones se liquida la realidad; será el mapa que precede al territorio. No se

trata ya de una representación de la realidad, de imitar la realidad. Las referencias no existen o no son fáciles de corroborar. Suplantando lo real por los signos de lo real. Lo real es producido a partir de modelos hiperreales. Por eso agrega Baudrillard: “Ya no se trata de una cuestión de imitación o reduplicación, ni siquiera de una parodia. Más bien es una sustitución de signos de lo real por lo real mismo, es decir, una operación para determinar cada proceso social por su doble operativo, una máquina metaestable, programática y perfectamente descriptiva. Nunca por lo real”. (Baudrillard, 1983, 4)

Los pibes de carne y hueso no son inmunes a la simulación. Los jóvenes toman esos fantasmas y montan un simulacro. Asesinan la realidad –su realidad–, y serán más reales que la propia realidad: se vuelven hiperreales. Los *pibes chorros* así creados son como clones hechos a imagen y semejanza de los fantasmas que los vecinos adultos de clase media, y no solamente los vecinos de clase media, depararon para ellos.

A partir de entonces los jóvenes pueden superar su estado de inquietud radical y forjarse una subjetividad activa mediante lo que Grégorie Chamayou llamó una “interiorización paradójica” de la posición objetiva que la mirada del estigmatizador le atribuye: “Se produce entonces un giro en el que la antigua presa pasa a ser cazador. Y al mismo tiempo aparece una aporía: la inversión simple o transformación no dialéctica de la relación de depredación, en la que las posiciones simplemente se han invertido, mientras que la relación de base se mantiene. Es la ironía trágica de la presa que no puede escapar si no es convirtiéndose en aquello de lo que intentaba huir”. (Chamayou, 2012, 185)

El *pibe chorro* es el joven que se pone a la altura de nuestros prejuicios, incluso de nuestros temores. Los *pibes chorros* y los *barderos* se montan sobre nuestros fantasmas, trabajan con nuestros fantasmas, se ríen y divierten actuando nuestros fantasmas, que son las fábulas que contamos sobre ellos, que componemos para tomar distancias, evitarlos, estigmatizarlos, reprimirlos. Los jóvenes *sobreelaboran*, *sobrefabulan* arriba de nuestras fábulas.

He aquí entonces un círculo vicioso: La estigmatización es una estrategia securitaria (Rodríguez Alzueta, 2008) pero recrea las condiciones para su inseguridad, toda vez que activa prácticas



de *contraestigmatización* juveniles que certifican prejuicios y, por añadidura, reproduce los conflictos sociales, los desacuerdos cotidianos. Mientras más insistan los vecinos en la imputación de *pibes chorros* o *barderos*, más tentados estarán los jóvenes de afirmarse a través de aquellas figuras. Afirmando lo que se les niega (la falta de educación, la falta de respeto, la falta de adecuación a las pautas de convivencia, la falta de voluntad de trabajo), los jóvenes, tienen la oportunidad de hacerse un lugar en un mundo con pocos recovecos para ellos. Si el estigma posiciona, si las etiquetas asignadas definen o contribuyen a definir una posición social, entonces, el sujeto objetivado y posicionado, asumirá ese lugar como una *trinchera cultural* desde la cual hacer una suerte de guerra a la posición y batallar el olfato social. Si la estigmatización transforma los sujetos en objetos, los sujetos objetivados, a través de la *contraestigmatización*, tienen la oportunidad de recobrar al sujeto alienado, de ponerse más allá del objeto mitificando, de transformarse otra vez en sujetos, de sustancializar el mito.

La sociedad ha hecho de estos jóvenes (en su gran mayoría masculinos, morochos, que viven en barrios pobres) un *vago* y, más aún, un *pibe chorro*. Es ella quien ha hecho nacer el problema de los *pibes chorros*. Si estamos hoy en día hablando tanto de los *pibes chorros* en parte se debe a estos vecinos alertas que apuntan con el dedo. En consecuencia, cuando reprochan a los jóvenes el *bardo*, haciendo notar su radical positivismo, no hay que olvidar que los estigmas que reprochan se vuelven contra aquellos que los formulan y consagran. El *pibe chorro* es un ser social porque la sociedad así lo hizo. Los estigmas son un boomeran: Aquello que lanzan al viento (al boleo), tarde o temprano se vuelve contra ellos.



**Disparar en la ciudad prohibida:** La deriva de los motochorros  
 Esteban Rodríguez Alzueta y Nicolás Garibaldi Noya

*“Las motos son una revolución,  
 los autos brillan en las autopistas de hoy”.*

***Viva Elástico.***

*“La verdad es que no necesito que me digas que mi moto es una mierda,  
 lo que te agradecería es que me enseñaras a ponerla de willy”.*

***El robot bajo el agua.***

La diferencia entre tener y no tener una moto puede ser la diferencia entre tener o no tener trabajo, pero también entre ser o no detenido por la policía. La moto es el sistema de transporte más barato para atravesar el paisaje urbano, recorrer largas distancias en la ciudad y hacerlo de manera rápida. Cuando el sistema de transporte público es caro o muy deficiente, si el colectivo no pasa o ya no lo hace a esa hora o la frecuencia es irregular, entonces la moto se transforma en la alternativa fundamental, otra herramienta de trabajo para llegar de manera puntual, pero también en otra estrategia securitaria.

El relato de Charly era más o menos así: Con un grupo de amigos aburridos de que en Don Orione esté todo cerrado *activaron* para el lado de Quilmes en un par de motitos. Era de noche. Al llegar a Florencio Varela se toparon con un operativo policial. Una de las motitos pudo zafar pero pararon a la otra —donde estaba Charly— que venía retrasada. Los policías los empezaron a *verduguear*, los tuvieron quince minutos parados, para pedirles que les muestren los papeles, el número de serie

del motor (un policía le dijo a Charly, “*limpialo que no se lee*”, y cuando acercó la mano el policía le empujó la mano contra el motor como para quemarlo), pero también para revolearles las viseras contra el patrullero, hacerles apoyar las manos en el móvil para cacharlos, obligándoles a apoyar las palmas en la parte donde había mierda de paloma, y decirles cosas como... “*no los queremos ver más acá en Varela*”. “*Como si una chapa los hiciera los dueños del lugar*”. Luego, cuando se enteraron que eran de Don Orione los *verduguearon* más todavía: “*Ustedes deben ser de la 32 o la 33*”, y asociando determinados apellidos como problemáticos, “*¿Lescano?, ¿vos debes tener varias entradas a la comisaría ya!*”. Charly decía que no les sacaron nada porque había mucho movimiento de gente, pero si el retén estaba en una zona más barrial “*les hubieran querido lookear algo de guita*”.

La moto es el sistema de transporte preferido de los jóvenes que viven en barrios pobres para salir *disparando* del barrio sin ser apuntados con el dedo acusador de la *vecinocracia* y convertirse, de paso, en objeto de detenciones policiales. Los jóvenes morochos que andan con ropa deportiva y usan gorrita, es decir, que se visten como todos los jóvenes, saben que tienen problemas para llegar al centro de la ciudad. Tienen la ciudad prohibida o el tránsito demorado. No pueden pasear ni mirar vidrieras sin llamar la atención, despertando temor entre comerciantes y consumidores. Saben que si *patean* la ciudad se están *regalando* porque la policía percibirá la *deriva* como *merodeo*. Cuando en la ciudad rige el *estado de sitio* o a la noche cunde el *toque de queda*, la manera de atravesar el territorio, de apropiarse de la ciudad, será usando la moto. La moto les permite desplazarse rápidamente, en zigzag, y sortear al mismo tiempo el *olfato social* como el *olfato policial*; no solo pasar rápidamente frente a los vecinos alertas sino los puntos de control policial o que la gendarmería dispone de manera rotativa.

Acaso por eso mismo la moto se ha convertido en el vehículo fundamental de los jóvenes de las periferias y haya en el país 5 millones de motos y en la provincia de Buenos Aires un poco más de millón y medio. Y tal vez sea por eso que las motos en posesión juvenil hayan sido señaladas como un problema público en materia de seguridad. En efecto, en el año 2014 el entonces gobernador Daniel Scioli presentó el programa de emergencia

*securitaria* para la provincia. Entre las medidas que anunció, dispuso que los conductores de motos tengan que usar chalecos refractarios y cascos identificados con la patente del vehículo. Una medida que entró en vigencia a mediados de mayo del mismo año.

No nos parece mal que los motoqueros usen cascos, él y su acompañante, incluso chalecos refractarios, si de lo que se trata es proteger la vida de los conductores. Tengamos en cuenta que –según la Defensoría del Pueblo de CABA– en el 2012, hubo 10.587 víctimas fatales en toda la Argentina, de las cuales el 32,2 por ciento eran motociclistas. No nos parece mal tampoco que se multipliquen los controles vehiculares para corroborar los *papeles*, entre ellos, certificar la existencia de seguro, multar a los que conducen sin casco, o llevan más de dos personas en la moto. Ahora bien, las medidas anunciadas por el Gobierno no se tomaron para proteger la vida ni para *ordenar* el parque. Ordenar aquí significa *policializar* las fiscalizaciones. Prueba de ello es que la medida no fue anunciada por el Ministerio de Salud o Economía, se hizo desde la cartera de Seguridad, y su vocero fue el ex ministro Alejandro Granados. La diferencia es sustancial, porque se trata de otra medida de seguridad que tiende a certificar otra vez el estigma que cargan los jóvenes que se desplazan por la ciudad. Se sabe, los motoqueros son *motochorros*; un motochorro es un *pibe chorro* motorizado esperando la mejor oportunidad, seleccionando la próxima víctima.

Según el Ministerio de Seguridad el 26% de los delitos callejeros los cometen personas que utilizan moto. No sabemos cómo se construyó esa cifra y tampoco sabemos de cuántos delitos estamos hablando porque se trata de porcentuales. Pero la cifra alcanza para apuntar una vez más a los jóvenes: Una persona adulta en moto es una persona yendo a su trabajo. Dos jóvenes en una moto seguro que son *pibes chorros* o *barderos* molestando a la gente.

Para desalentar el robo en moto se propuso patentar a las personas. Creer que se puede hacer retroceder el delito numerando a los ladrones es una puerilidad que resulta difícil tomar en serio. La medida no se propone atacar el delito sino el miedo al delito, un miedo que está asociado a los jóvenes que la *vecinocracia* referencia como productores de riesgo. Una medida

que certifica los procesos de estigmatización social, introduciendo un nuevo fundamento que recrea los malentendidos sociales entre las diferentes generaciones y entre los pobres y la *gente como uno*.

En el Decreto N°220/14 también se determina que los municipios tienen la facultad de aplicar restricciones al uso de motovehículos fijando horarios y zonas de circulación según las particularidades de cada región. Medidas de éste tipo ya habían sido impulsadas por Granados cuando era intendente en Ezeiza y también por Ritondo –ahora ministro de Seguridad en la Provincia– cuando era legislador del PRO en la Ciudad de Buenos Aires. Otro disparate mayúsculo que sirve para verificar que con este tipo de medidas no se busca proteger la vida de los conductores sino hacerse cargo de la sensación de inseguridad de la gente (“el miedo al delito”). Temores que, en gran medida se explican en los prejuicios que tienen, con los que suelen apuntar a los sectores más jóvenes. No decimos que el miedo al delito no tenga que ver con los delitos que suceden, pero en el medio hay otros factores que inciden en su percepción, como por ejemplo, el tratamiento sensacionalista de la inseguridad que ensayan los *mass media*, la desconfianza hacia las instituciones encargadas de prevenir y perseguir el delito, la fragmentación social, la estigmatización y el resentimiento social. Las etiquetas que utilizamos para nombrar al *otro* recrean permanentemente las condiciones para sentirnos inseguros y como en una profecía autocumplida cada vez tenemos más miedo.

Con estas medidas, no solo continúa pensándose la seguridad con las tapas de los diarios que se ensañan con los *motochorros*, no solo se le otorgan mayores facultades discrecionales a las policías para poder detener y demorar a los jóvenes que conducen este tipo de vehículos, sino que le añade más sospecha a los jóvenes estigmatizados que residen en estos barrios.

Del otro lado, se aduce que la moto que conduce el *chorro* le agrega sorpresa y velocidad a sus fechorías. La tecnología vuelve más peligroso a los actores, puesto que se vuelven escurridizos, y adquieren finalmente la capacidad de centellar intermitentemente como los fantasmas. Están y no están. Aparecen intempestivamente y desaparecen más rápido todavía.

La época nos ofrece una serie de paradojas. En la lógica del mercado capitalista casi no existe producto que no pueda ser enviado a domicilio. Para comprobarlo basta entrar a cualquier publicación en la página de Mercado Libre para encontrar esta opción. Lo mismo sucede a la hora de elegir la oferta gastronómica: pedimos algo por teléfono o desde nuestra computadora para que en veinte minutos un trabajador que llegó en moto golpee la puerta de nuestra casa. La moto está cada vez más presente en nuestra vida cotidiana, sin embargo, es difícil escuchar hablar de otros devenires en torno a la moto, distintos al devenir-motochorro, como por ejemplo un devenir-mototrabajador.

Segunda paradoja: la ex Ministra de Industria, Débora Giorgi, celebraba la industria de motos en el país: “Hay más motos fabricadas en el país”. Eso quiere decir que no solo hay más trabajadores sino más consumidores de motos. Por eso los patentamientos pasaron de 29.000 en 2002 a 560.000 en 2010. Estas cifras contrastaban con la preocupación que manifestaron desde la cartera de Seguridad. La ecuación podía plantearse más o menos en estos términos: El Ministerio de Industria está para garantizar los puestos de trabajo argentinos; el Ministerio de Economía para garantizar que los consumidores accedan a un precio módico; y el Ministerio de Seguridad para cuidar a los ciudadanos, es decir, para controlar a los consumidores peligrosos.

Para Baudrillard (2007) los objetos jamás agotan sus posibilidades en aquello para lo que sirven, sino que tienen un exceso de presencia donde se pone en juego el prestigio. El prestigio para Baudrillard tiene tres dimensiones: la riqueza, el despilfarro y la ociosidad. Los objetos ya no designan el mundo, sino la categoría social de su poseedor. La ociosidad de los objetos pone en tensión su funcionalidad. Los objetos no solo sirven para trabajar, sino para disfrutar del ocio. Por eso, cuando se persigue al motoquero se impugna el uso improductivo de las motos. No es el uso propiamente dicho de las motos lo que se está cuestionando si no su *devenir-vago*. Cuando los jóvenes están desempleados o no quieren trabajar, y se desplazan en moto, se convierten en sospechosos y habrá que detenerlos, no hay que dejarlos entrar a la gran ciudad.

Pero no solo tenemos miedo cuando vemos una moto, también cuando la escuchamos. Los caños de escape suelen ser

modificados para poder arrojar sonidos que guardan similitud con los disparos, las resonancias y ecos de armas de fuego letal. A estas modificaciones se les suele llamar *caños de escape libres*. Si todo aquel que circula en una moto es susceptible de ser calificado como *motochorro*, los jóvenes se apoderarán de la figura con una fina ironía, simulando lo que se supone hacen los *chorros* cuando cabalgan una moto: *disparar*. Una vez más, el consumo no será pasivo, sino que los jóvenes lo cargan con sus propios valores, hacen sus propias apuestas, juegan. Van a ir más allá de las formas correctas que propone el mercado para personalizar el consumo (pintando las motos de determinado color, decorándolas con determinados adornos o calcomanías). Hay que *tunear* la moto para hacerse oír, liberarla y liberarse con ellas. *Tuneando* la moto los jóvenes le imprimen un uso singular, y rechazan los modos codificados preestablecidos. (Guattari y Rolnik, 2006) De ahora en más, salir en moto es salir a asustar. Atraviesan la ciudad pero dejando huellas, haciéndose sentir, metiendo ruido a la noche tranquila, inspirando temor.

En una de las actividades propuestas en los talleres de Don Orione, desplegamos un mapa catastral en la mesa y le pedimos a los jóvenes que señalaran cuáles eran los espacios más significativos y los de mayor conflictividad en el barrio. Sobre estos últimos no existía un consenso, siempre la conflictividad, *el bondi*, aparecía como algo difuso, que dependía del día y el horario, y generalmente los puntos marcados eran los lugares habitados por el *otro*, nunca el propio. Ahora bien, todos coincidían en señalar a la noche como el momento más peligroso, principalmente por dos motivos: los transas y el ruido de las motos. Los ruidos confunden la noche, solo un oído atento, con experiencia, puede discernir a la distancia entre el sonido de una moto y un arma de fuego.

En otros tiempos la idea de conducir una moto estuvo asociada a las ideas de sensualidad, rebeldía y aventura; contemplaba dentro de los usos posibles para la moto la búsqueda de respeto y seducción. Andar en moto era vestir de determinada manera, implicaba la tarea de construir una identidad que reclamaba la vida al aire libre y la velocidad. Recordemos las pandillas con sus camperas de cuero negras movilizándose en manadas de una punta a otra del país, cada una identificándose con un nombre propio que los distinguía. El acto de andar en moto, no solo tiene



una dimensión funcional (cumplir un trabajo o desplazarse de un lugar a otro), sino otra dimensión estética, identitaria. Esta última dimensión es la que resulta impugnada ahora con la declaración de la emergencia de seguridad provincial. Por eso, andar en moto se ha convertido en otra cosa: es mucho más que desplazarse por el espacio, implica *salir disparando*. Cuando la ciudad se cierra, la moto la abre. Cuando la ciudad se vuelve voraz, la moto le agrega más vértigo a una vida que se vive aquí y ahora, que es puro presente.



**Consumo y delito:** si no hay futuro hay joda

Esteban Rodríguez Alzueta

*“Te persigue la policía, el día de Navidad.**Es la fiesta que te prometí.**Miro el cielo agazapado en la oscuridad”.***El mató a un policía motorizado,** en *Navidad de reserva.*

Para comprender el delito al boleo, experimentado de manera *amateur* e incluso el delito cometido por los llamados *pibes chorros* o muchas travesuras de los *barderos*, no hay que perder de vista el lugar que tiene el consumo o, mejor dicho, el lugar que ocupa el gasto improductivo en los sectores populares. Nuestra tesis no apunta a sugerir que el consumismo es la causa del delito sino otro factor que le agrega complejidad a esta conflictividad social. Existe una relación entre el consumo y el delito, pero es una relación que hay que explicarla, no es una relación mecánica del orden de la causa y el efecto. Pensamos que a la hora de preguntarnos por qué no ha disminuido el delito predatorio en la última década a pesar de haber disminuido la desocupación y la marginalidad hay que prestar atención también al lugar que tiene el consumo en la vida cotidiana de los jóvenes.

En la última década el gobierno apostó a la expansión del mercado interno. Expansión que se sostenía en el incremento constante de la capacidad de consumo. Se inyectó energía monetaria a través de la política de subsidios, pero también generando empleo con salarios consensuados en paritarias, es decir, con salarios cada vez más altos y con políticas públicas de asistencia social. Sin embargo el consumo sigue siendo un consumo

fetichista que requiere se concrete aquí y ahora. El consumo no puede postergarse. Se sabe, consume y después pague. De eso se encargan las tarjetas de crédito y los sistemas de crédito de consumo informales: financiar nuestro endeudamiento.

En este trabajo vamos a elaborar una serie de hipótesis que nos permitan explorar el campo en otras oportunidades; construir un problema y una serie de herramientas teóricas que nos permitan estar en mejores condiciones para abordar futuras investigaciones.

**1.- El papel del consumo según Merton.** Un punto de partida para explorar la relación entre consumo y delito puede ser el clásico trabajo de Roberto Merton (2013). Merton escribe en 1938, es decir, en pleno auge de las políticas públicas que definieron al Estado Bienestar. A través del gasto público, esto es, las políticas de subsidio, la obra pública y la creación de empleo, se había mejorado considerablemente la situación económica de la sociedad en general. No solo se estaba alcanzando el pleno empleo sino que se había incrementado la capacidad de consumo de los ciudadanos. Cuando el capital productivo, para valorizarse, necesita no solo de la fuerza de trabajo de los trabajadores, sino de su capacidad de consumo, los trabajadores se transforman en consumidores también. El mercado interno se ensancha y con ello las oportunidades para la industria material y la industria cultural que orbita en torno al mundo de la fábrica. Sin embargo, estas mejoras lejos de hacer retroceder el delito, crearon nuevas condiciones para reproducirlo. Y no solamente el crimen, también al alcoholismo, la corrupción, etc. La pregunta que se imponía entonces era la siguiente: ¿Por qué persistían estas conflictividades en contextos de bienestar general?

La respuesta a semejante pregunta hay que buscarla en las contradicciones que había generado el fetichismo del dinero, la cultura del éxito que se resume en el conocido slogan “Sueño Americano” o “Sueño Norteamericano”. En efecto, la exageración cultural del éxito asociado al consumo de determinados bienes y servicios como meta induce a los individuos a retirar a las reglas apoyo emocional: “La exaltación del fin engendra una desmoralización literal, es decir, una desinstitucionalización de los medios”. (Merton, 2013, 214)

El “Sueño Americano” pasa en limpio el bienestar alcanzado pero traza nuevos horizontes económicos, muchas veces por encima de las capacidades económicas de los actores interpelados por ese sueño. Una prosperidad hecha de movilidad social que se reconoce en el consumo constante de bienes y servicios que el mercado interno pone al alcance de la mano y a la altura del bolsillo. Porque en la sociedad norteamericana, no todos tenían la misma posición social. La igualdad ideal, alentada tanto por el Estado como por el mercado, chocaba con una estructura social desigual. A pesar de las mejoras sociales, las promesas cabalgaron muy por encima de las realidades de cada sector social. La ideología de la igualdad que sostenía o promovía el Estado de Bienestar seguía chocando con las desigualdades reales de la estructura social, sobre todo cuando esa igualdad estaba hecha de exhortaciones culturales desorbitadas.

Por otro lado, esos bienes—como alguna vez dijo Marx—, estaban endemoniados. (Marx, 1994, 87) Son bienes encantados, nos interpelan y obnubilan. Bienes y servicios a los cuales se asocia el éxito. La clave de acceso a ese mundo de confort es el dinero. El dinero se convierte en la contraseña social fundamental, un valor que empieza a ganar la atención y adhesión de todos. Todos quieren tener dinero, hay que tener siempre más dinero, porque todos quieren ser exitosos. El dinero es un símbolo de prestigio y status social. La riqueza, o mejor dicho, la importancia de la riqueza, se han convertido en la columna vertebral de la sociedad. La búsqueda de dinero le imprime ritmo a la vida cotidiana, comienza a acelerar las emociones. Una sociedad que premia la opulencia y el ascenso social constante. El éxito monetario se impone como obligación moral. Tanto la radio, como el cine, las novelas, la prensa, los cursos de educación formal y la socialización informal ponen un acento excesivo en la riqueza y ejercen una presión para triunfar.

Una suerte de nuevo manifiesto cultural que presiona para que los individuos se adecuen a determinados valores. No hay que cejar o dejar de esforzarse, no hay que reducir las metas, hay que ser ambiciosos. La cultura del éxito impone tres axiomas: Primero, esforzarse hacia estas metas elevadas; segundo, el aparente fracaso del momento no es más que una estación de espera hacia el éxito definitivo; y tercero, el verdadero fracaso está en reducir o renunciar a ella.

Lo digo con las palabras de Merton: “Decir que la meta del éxito monetario está atrincherada en la cultura norteamericana no es sino decir que los norteamericanos están bombardeados por todas partes con preceptos que afirman el derecho o, con frecuencia, el deber de luchar por la meta aun en presencia de repetidas frustraciones”. (Merton, 2013, 215)

En definitiva, para Merton, el proceso de desmoralización que define a la anomia, en el que las normas son despojadas de su capacidad para regular las conductas, hay que rastrearlo en el evangelio del éxito que impone el “Sueño Americano”, en la importancia extrema que se le ha dispensado al éxito. El desajuste que se produce entre los objetivos (de éxito) y los medios para su consecución (la desigualdad de oportunidades) es una disparidad creada, sostenida y difundida por el mito del “Sueño Americano”. La sociedad norteamericana genera esfuerzos para unos y tensiones para otros. Los que se encuentran mejor posicionados en la estructura social, podrán conformarse a los medios y fines. Pero aquellos que, por las particulares circunstancias en las que se encuentran (las clases bajas, por ejemplo), tienen cerrados los medios legítimos para adecuarse a las expectativas sociales, entonces vivirán con mucha tensión ese “sueño” y desarrollarán conductas innovadoras para adaptarse.

**2.- ¿Maldito consumo?** Desde hace tiempo el consumo tiene cada vez más centralidad en la vida de los argentinos. Nuestra vida se mide en función de nuestra capacidad de consumo. Dime cuánto consumes y te diré quién eres; más aún, te diré también cuáles son tus derechos. Ignacio Lewkowicz (2004), supo advertir el lugar que llegó a tener el consumidor en la vida cotidiana: Una de las transformaciones que tuvo lugar durante el neoliberalismo, que modificó las subjetividades, tiene que ver con la conversión de los ciudadanos en consumidores. La figura del consumidor, señalaba, llegó a adquirir un rango constitucional con la introducción del artículo 42 en la reforma de 1994: “Los consumidores y usuarios de bienes y servicios tienen derecho, en relación de consumo, a la protección de su salud, seguridad e intereses económicos; a una información adecuada y veraz; a la libertad de elección y a condiciones de trato equitativo y digno”. De ahora en más tendremos derechos en función de nuestra capacidad de consumo.

Cuanto más consumamos, más derechos tenemos. “En el fundamento de nuestro contrato no hay solo ciudadanos; también hay consumidores. El consumidor es una sustancia primera, de rango constitucional. No se dice que todos los habitantes gozan de estos derechos y garantías. Tampoco se dice que los habitantes o ciudadanos son consumidores. Escuetamente se enuncia que estos derechos son de los consumidores”. (Lewkowicz, 2004, 23) El consumo define el status jurídico de las personas, pero también el estatus económico. Allí donde hay capacidad de consumo hay sustentabilidad, pero allí donde no existe capacidad de consumo, no habrá sustentabilidad y sus habitantes serán considerados inviables. Esa fue una de las máximas del FMI durante la década del 90 para la región.

Pero vayamos un poco más atrás. El consumo no ha sido siempre el mismo. George Bataille fue uno de los primeros pensadores que advirtió no solo el papel que tiene el consumo en la vida cotidiana, sino su mutación: Del consumo colectivo al consumo individual; con el paso del tiempo el consumo se fue privatizando, haciendo cada vez más egoísta: “Al individualizarse los gastos improductivos han perdido el sentido suntuario que tenían (...) Ha quedado convertido en un signo de imbecilidad egoísta”. (Bataille, 2010, 74) Cada consumo individual está comercializado y por tanto encadenado al sistema de crecimiento del capital. Los hombres ya no son conscientes de la necesidad de la dilapidación o despilfarro. El despilfarro sigue un interés concreto. “La riqueza ahorrada a base de cálculos hace tiempo que ha dejado de poder ser malgastada o despilfarrada.” (Bataille, 2010, 79)

No hay sociedad sin gasto inútil, sin *don*. El *don* es el derroche sin contrapartida, lo que no significa, como veremos más abajo, que no haya que devolverla. Esta es la *parte maldita* de la economía general. Bataille vuelve sobre los pasos de Marcel Mauss (2012) para señalar que el *don* organiza los intercambios pero no solo en las sociedades primitivas. Para Bataille no es la necesidad sino el lujo lo que funda el lazo social y lo que plantea los problemas fundamentales. Para Bataille la energía que constituye la riqueza debe gastarse sin cuidado, es decir, sin contrapartida. En otras palabras: La riqueza se dispone para ser derrochada. Su derroche funda la sociedad, crea y reproduce los vínculos. Durante mucho

tiempo, el despilfarro se organizaba a través de las fiestas y el ocio, el sacrificio y el *potlatch*, el juego y la guerra. Esas prácticas fueron históricamente la manera de descongestionar a las economías; las obras improductivas que encauzaban la producción de excedente, aportando sociabilidad a sus integrantes. Claro que el problema de la miseria subsistía, pero aun en esos casos los miserables necesitan del despilfarro.

Dice Bataille en una frase muy hermosa: “Insisto sobre el hecho de que no hay generalmente crecimiento, sino solamente, y bajo cualquier forma, ¡una lujosa dilapidación de energía! La historia de la vida sobre la tierra es principalmente el efecto de una loca exuberancia: el acontecimiento dominante es el desarrollo del lujo, la producción de formas de vida cada vez más onerosas”. (Bataille, 2009, 48)

Bataille llama gasto improductivo al gasto inútil; un gasto que no persigue como fin la producción ni la reproducción del individuo o la sociedad. El derroche no es una práctica exclusivamente reservada a las clases altas, sino una experiencia que define también a los sectores populares. El *dandysmo*, esa mezcla de ocio y lujo, puede encontrarse en distintos estratos sociales. (Villena, 1983) Existen diferentes formas de gasto improductivo muy heterogéneas. No se trata de una práctica racional sino, ante todo, irracional o, mejor dicho, afectiva. Pero sería un error hablar de pura irracionalidad o ausencia de racionalidad. Antes bien, el gasto improductivo sigue otras lógicas, persigue otros fines (prestigio, identidad, grupalidad, pertenencia, respeto), se compone con otros medios (el derroche, el desenfreno, el lujo). El gasto improductivo no se organiza en función de la articulación de los medios y fines del mundo capitalista. Intervienen lógicas afectivas e identitarias que redefinen los términos en cuestión. En el gasto improductivo u ocioso está en juego la búsqueda de prestigio, el reconocimiento, el respeto, la construcción de grupalidad. “Darse un gusto” es darse una identidad, adquirir prestigio, ganar respeto, honor, sentirse reconocido. Salir a consumir no es salir a gastar sino a llenarse de otra energía.

Pero hay más, porque Bataille no se apresura a juzgar el consumo. Durante mucho tiempo, el gasto improductivo fue visto sospechosamente por el liberalismo. Cuando el capital se sostenía en el ahorro, el consumo improductivo era moralmente



reprochable y económicamente incorrecto. Todos debían ahorrar y para eso se inventaban instituciones acordes a la capacidad de ahorro de cada clase social. Durante el siglo XIX, en momentos de expansión, el capital necesitaba de la capacidad de ahorro de todas las personas, por tanto había que impugnar la deriva ociosa del dinero. El dinero no se disponía para ser descansado o festejado sino reinvertido. Estamos en terreno weberiano (Weber, 1984): El espíritu del capitalismo era tributario de la ética protestante; la metodización le imprimía asepsia a los destinos del dinero acumulado. El dinero se dispone para generar más dinero. El uso de la fortuna está reducido al crecimiento de la fortuna; hay que restituir el valor a la utilidad. El dinero ganado está para ser re-invertido, no debe emplearse más que para aumentarse. El capitalismo se sostiene en la producción y reproducción constante, antes que en el consumo desenfrenado, en el trabajo sin entusiasmo pero también en la codicia sin pasión. “El mundo burgués se rige por el horror al despilfarro, por el horror a las fiestas y los sacrificios. (...) La prosperidad sin gloria de un negocio se convirtió en el fin, la utilidad se convirtió en el fundamento del valor moral”. (Bataille, 2010, 48)

Sin embargo, el siglo XX fue poniendo las cosas en otro lugar. A medida que el capital especulativo ganaba terreno en la economía, fue modificando el destino del gasto. Primero, porque el capital productivo necesitaba suplir la desinversión que implicaba la expansión del capital financiero, no solo incrementando la capacidad del consumo de la sociedad en general sino promoviendo el consumo de todas y todos. Por eso, con la constitución del Estado de Bienestar se buscaba asistir a los trabajadores para poder asistir al capital productivo quien, como dijimos arriba, necesitaría no solo de su fuerza de trabajo sino de su capacidad de consumo. El consumo de los trabajadores creaba nuevas condiciones para continuar valorizándose exitosamente. A través del gasto público, es decir, de la obra pública y los subsidios a las grandes empresas, se fue expandiendo el mercado interno, incrementando su capacidad de consumo, democratizando el consumo. El consumo ocioso dejó de ser un privilegio inmoral de la burguesía, para transformarse de a poco, en un deber ciudadano, del *homo economicus*.

Luego, a partir de los 70, el capital financiero, apropiándose del consumismo, redefinió el juego para todos los actores. Detrás de las apuestas financieras está el consumismo urgente. El capital financiero se sostiene en el endeudamiento de los consumidores. El consumo es funcional a la deuda. Detrás de la deuda está el “deme dos” y el consumo en “cómodas cuotas”. No hay deuda sin consumo. “A través del consumo mantenemos, sin saberlo, una relación cotidiana con la economía de la deuda.” (Lazzarato, 2013, 23) La deuda es una deuda permanente: “La tarjeta de crédito es el medio más simple de transformar a su portador en deudor permanente, ‘hombre endeudado’ de por vida”. (Lazzarato, 2013, 24)

Por otro lado, la financiarización de la economía redefinió incluso al capital productivo: “La captura del valor tiene también entre sus víctimas a las empresas. Las políticas neoliberales han hecho de ellas simples activos financieros, llevándolas a desembolsarles a sus accionistas más que lo que reciben de estos en concepto de fondos”. (Lazzarato, 2013, 22) Se sabe, el capital financiero son apuestas oportunas sobre los activos empresariales en base a información precisa que se detenta sobre ellas. El dinero que generan en los mercados bursátiles es muy superior al que pueden producir apropiándose del tiempo de los trabajadores al interior de las fábricas. No significa que estemos ante el fin del trabajo. El capital financiero necesita del capital productivo, pero previamente lo ha modificado. Pero necesita sobre todo del consumo voluble de todos y todas, necesita su endeudamiento.

Lo importante para Lazzarato es que la economía de la deuda ha modificado la subjetividad de las personas. El consumidor, usuario, trabajador, precarizado o desempleado, están atravesados por la figura del *hombre endeudado*. Un hombre endeudado es un hombre que ha hecho de sí mismo un *empresario*. La deuda disciplina, domestica, fabrica, modula y modela las subjetividades. La deuda ha desproletarizado a los trabajadores. No importa si tiene o no trabajo. El capital financiero “exige del pobre una capacidad gerencial para administrar el cúmulo de asistencias y pequeños empleos. No es necesario, por lo tanto, que uno cree su pequeña empresa individual para ser empresario de sí mismo: basta con comportarse como si lo fuera, adoptar su lógica, sus actitudes, su manera de relacionarse con el mundo, consigo mismo y con los otros.” (Lazzarato, 2013, 108–9) Cada uno debe comportarse como

un gerenciador que debe asumir los riesgos y costos que implica el endeudamiento que sostiene el consumo.

A través de la deuda el tiempo se comprime, el futuro se precipita por proximidad. La pretensión de las finanzas consiste en “reducir lo que será a lo que es, vale decir, reducir el futuro y sus posibilidades a las relaciones de poder actual.” (Lazzarato, 2013, 53) Tanto los ciudadanos como los gobiernos están sometidos a los imperativos de la economía de la deuda (recortes salvajes en las inversiones cognitivas, la cultura, la formación, los servicios, etc.). El capital financiero no se sostiene en el conocimiento sino en la fe o la confianza de que se pague la deuda contraída. El consuelo es el consumo. Si hay deuda que no se note, es decir, sigamos consumiendo. Una confianza que no se dejará librada al azar sino que conmina. El capital financiero se apropia de los riesgos y los costos que implica la asunción de la deuda. La tasa de interés es el precio del consumo en cómodas cuotas, pero la cantidad de consumidores endeudados con la firma, será el valor que tenga la empresa en el mercado bursátil.

Así y todo, el consumo sigue siendo un consumo cada vez más encantado, o peor aún, endemoniado. Las mercancías no solo nos hablan (Marx, 1994), sino que tienen la capacidad de hablar por nosotros. (Debord, 1995) Objetos consumidos a través de su imagen, aunque no de su uso y absolutamente mágicos, superlativos. Como señalaba Barthes: “El objeto es el mejor mensajero sobrenatural: se encuentra fácilmente en el objeto, a la vez, la perfección y ausencia de origen, conclusión y brillantéz, transformación de la vida en materia (la materia es mucho más mágica que la vida), y para decirlo en una palabra en el objeto se encuentra un silencio que pertenece al orden de lo maravilloso”. (Barthes, 1997, 154)

**3.- Los sectores populares y el gasto improductivo.** Dice Bataille: “Si no me preocupo más por ‘lo que será’ sino por ‘lo que es’, ¿qué motivo tengo para conservar algo? Puedo hacer ahora, desordenadamente, de la totalidad de los bienes que dispongo un consumo inmediato. Este consumo [consumation] inútil es lo que me agrada, apenas ha desaparecido la preocupación por el mañana. Si consumo sin medida les revelo a mis semejantes lo que soy íntimamente: el consumo [consumation] es el medio por el

que se comunican los seres separados. Todo se muestra, todo está abierto y todo es infinito entre quienes consumen intensamente. Pero en ese momento ya nada importa, la violencia se libera y se desencadena sin límites en la medida en que aumenta la pasión”. (Bataille, 2009, 76) En esta hoguera de consumo “los individuos se desenfrenan, pero este desenfreno, que los funde y los mezcla indistintamente con sus semejantes, contribuye a encadenarlos en las obras del tiempo profano”. (Bataille, 2009, 76)

La ética del consumidor está hecha de la misma temporalidad que la vivencia de la marginación. El consumo nos repliega en el aquí y ahora. Todo es puro presente. Cuando no podemos proyectarnos sobre el futuro, sea porque no tenemos acceso al mercado de crédito y nuestra insuficiente capacidad de ahorro ya no es canalizada por ninguna institución, entonces no quedan otras chances que salir a consumir. Antes que se devalúe la plata, o te la roben, conviene gastarla. “Si las expectativas de concretar una satisfacción futura no tienen lugar dentro del cálculo, porque quizás ni siquiera entren en el campo de la posibilidad, el presente se vuelve el lugar de las satisfacciones”. (Figueiro, 2013, 68)

Pero el consumo excede este cálculo. Todo consumidor hoy en día persigue un estatus que se define según los estilos de consumo que pueda alcanzar y desarrollar, los hábitos de consumo que pueda asumir y costear. Estamos haciendo referencia otra vez al carácter fetichista de la mercancía. (Marx, 1994) Se sabe, cuando los objetos ingresan al mercado (y se mercantilizan) cobran vida, empiezan a hablar, ¡danzan! Se trata de un proceso paradójico: se encantan cuando se abstraen, cuando adquieren un valor de cambio. Los objetos encantados prometen aportarle un estilo a la vida alienada. Cuando los sujetos se cosifican, la manera de imprimirle un *look* a nuestra vida chata no será apelando a la libertad sino a través del consumo de objetos encantados. Si la *alienación* supone la cosificación de la vida (el sujeto que se transforma en objeto), el *fetichismo*, por el contrario, nos habla del reencantamiento de las cosas, la reificación de las mercancías (los objetos se transforman en sujeto). El cruce de estos dos procesos es lo que Guy Debord llamó “la sociedad del espectáculo” o, siguiendo a Henri Lefebvre (1967), la espectacularización del consumo en la vida cotidiana. Los hombres ya no se relacionan por lo que son sino en función de las imágenes que cada uno tiene del otro. Imágenes determinadas por el consumo. Dime qué

consumes y te diré quién eres. Dice Debord: “El espectáculo es una relación social mediatizada por imágenes”. (Debord, 1995) No nos relacionamos en tanto Esteban y Mariana, sino en tanto Levis y Complot. Yo tengo una imagen de Mariana que la averiguo en la ropa que viste y en su corte de pelo. Y Mariana otra sobre mí que la pispío en la ropa que empilcho, y nos relacionaremos a partir nuestras respectivas “producciones”. Pero no nos vayamos tan lejos otra vez.

Para comprender la dinámica desenfrenada y el despilfarro de los *barderos* y *pibes chorros* hay que entender primero la lógica del consumo en los sectores populares. Y acá me gustaría traer a colación algunas otras tesis de Figueiro. Según Figueiro el dinero en manos de los sectores populares es continuamente objeto de moralizaciones. El dinero de los beneficios o que se ganaron con el sudor en la frente tiene que ser destinado a fines nobles. No puede ser dilapidado, usado en zapatillas, para cambiar el celular por uno de última generación o en poner una parabólica con Direc TV. Si el consumismo ha sido visto como la enfermedad infantil del capitalismo, el despilfarro por parte de los sectores populares es un síntoma de la corrupción moral que los acosa.

Cuando los bancos no prestan y el viejo sistema creado para canalizar el ahorro popular se desmanteló (la Caja Nacional de Ahorro Postal y las Cajas de Ahorro Cooperativas), el gasto improductivo se reorienta al equipamiento del hogar y otros objetos electrónicos, muchos de ellos superfluos pero que tienen la capacidad de aportar prestigio. Muchas veces, esos gastos son financiados por mecanismos informales que ofrecen alternativas para la obtención del crédito con tasas de interés muy usurarias. (Feldman, 2013)

Eso en cuanto a los trabajadores informales, porque los trabajadores formales serán rápidamente bancarizados. Se sabe: Los trabajadores se convirtieron en la clientela cautiva de los bancos que dirigen el destino de su consumo a través de las tarjetas de crédito. “Vemos así que el gasto, lejos de ser una operación individual, se sustenta en una red de mecanismos de financiamiento que no se orienta a un ahorro previsional ni productivo entre los sectores asalariados, sino más bien al crédito para el consumo y a una reproducción cotidiana del endeudamiento”. (Figueiro, 2013, 49)

Ahora bien, la diferencia entre tener trabajo en blanco o permanecer en las filas del precariado, o pendulando entre la desocupación y la informalidad, la desocupación y la ayuda social, que es la diferencia entre tener la plata en el banco o en el bolsillo, se vivencia de diferente manera. No es lo mismo cobrar por día o semanalmente que tener un sueldo mensual que espera en el cajero electrónico. El gasto tiene otros obstáculos pero que pueden allanarse a través del sistema financiero informal o más o menos informal que se ha extendido paralelamente no solo para captar su ahorro sino, sobre todo, para endeudar a los sectores populares que quedaron afuera del sistema bancario comercial. (Feldman, 2013) Por eso concluye Figueiro: “Para los pobres, vivir implica una mayor cantidad de dinero en términos nominales, y no solo debido a la menor cantidad de recursos con los que cuentan sino, además, a causa de un régimen de consumo que aprovecha dicha condición social para obtener mayores ganancias”. (Figueiro, 2013, 72)

Ahora bien, ¿por qué comprarse un teléfono o zapatillas que cuestan \$2000 y no \$500? El destino del gasto improductivo, que se sostiene muchas veces a través de ese sistema usurario, es un consumo igualmente lujoso, que se dispone para ser ostentado. Para Figueiro la respuesta a esta pregunta hay que buscarla más allá de la utilidad, es decir, en el carácter improductivo que tienen los gastos. “El celular se vivencia como una de las pocas cosas que pueden poseer como algo propio: ‘darse el gusto para ellos’. Al mismo tiempo, portar un teléfono celular los hace participar de ciertas actividades y relaciones que están vedadas para quienes no lo poseen.” Pero hay más: “El celular es de uso individual y se encuentra siempre acoplado al cuerpo de su poseedor, ejerciendo un poder de atracción sobre la mirada ajena. Tal como las zapatillas, el reloj o el auto, el teléfono pasa a ser un elemento constitutivo más de la persona que lo porta, quien acostumbrada a este se le torna muy difícil no entablar una relación de dependencia, e incluso de afectividad, dotando al objeto de cualidades humanas a la manera de un *hau* [espíritu] como si no se tratara de algo inerte, sino de algo animado e individualizante”. (Figueiro, 2013, 74)

Más aún cuando esos objetos se encuentran encantados. Un objeto es mucho más que una cosa, es un código, un símbolo,

una construcción social dotada de significación y valoración de personas y ocasiones. Tanto los celulares como las zapatillas; las cadenas o la ropa deportiva cara, se han convertido en objetos de comunicación y distinción social. A través de su uso se busca obtener reconocimiento y ganar prestigio.

En definitiva, la racionalidad del gasto improductivo hay que buscarla en su productividad social. Un consumo orientado a la satisfacción de lo cotidiano. Como reza el sentido común: “El gusto hay que dárselo hoy”. Cuando la plata se va, se escapa de las manos, hay que salir a gastársela. “Si las expectativas se organizan en torno al presente, lo razonable se estructura en función de los gastos que pueden darse hoy. Al no existir cotidianamente la posibilidad de elección, el momento del gasto constituye una manera de reapropiarse de la propia vida”. (Figueiro, 2013, 84) “Sin un trabajo estable que promueva alguna previsibilidad, el dinero al que se puede acceder se orienta a la satisfacción de necesidades inmediatamente requeridas que, por ser largamente postergadas, se presentan como un cúmulo insatisfecho que es revertido en tanto y en cuanto se mantengan los recursos, sin indagar sobre las necesidades de mañana”. (Figueiro, 2013, 82) De esa manera, se reafirma la idea de que cuando no se puede ahorrar, conviene gastarse el dinero rápidamente. Pero además, porque el gasto improductivo activa encuentros. Encuentros felices y tensos. Porque los encuentros pueden estar fetichizados o endemoniados. De eso nos ocuparemos en los puntos que siguen. Dicho esto, pasemos ahora a nuestro tema central.

**4.- Jóvenes, derroche y desenfreno.** Comencemos parafraseando a los *Sex Pistols*: Si no hay futuro hay consumo. Un consumo derrochado y desenfrenado, que se vuelve *joda*. Una joda que a veces raya la violencia, que necesita ser violenta para concretarse luego. Una violencia instrumental y expresiva al mismo tiempo. Instrumental para victimizar, y expresiva para derrochar. Si no hay futuro hay pecado, es decir, hay delito, y consumo desenfrenado, derroche: *joda*.

La víctima de una fechoría es la víctima de un sacrificio, se ha convertido en el centro de una *danza rota*. Es objeto de un sacrificio que no sabe y tampoco estaría interesado en comprenderlo. “En los ritos crueles, el hombre está, desde siempre, en la búsqueda de

una intimidad perdida.” “El sacrificio destruye lo que consagra. No está obligado a destruir como el fuego; solo está roto el lazo que unía la ofrenda con el mundo de la actividad provechosa, pero esta separación tiene el sentido de un consumo [consumation] definitivo; la ofrenda consagrada no puede ser devuelta al orden real. En principio abre la vía al desencadenamiento, libera la violencia destinándola al ámbito donde reina sin restricciones”. (Bataille, 2009, 75)

El robo puede ser equiparado a un sacrificio que se demora en el tiempo, que se traslada al fin de semana. Un sacrificio que empieza con la sustracción de un objeto y termina con la consumación del mismo; empieza con el despojo y culmina con el derroche. El derroche tiene la capacidad de encantar a los objetos. Hay un continuo entre el saqueo y la ofrenda. Para dar hay –también– que robar. Robar a una persona es sacrificar sus objetos, despojarla de sus bienes para luego de “hacerlos plata”, destinar el dinero en lujo y fiesta, en “joda”. La energía monetaria se convierte en una *energía moral*; puede que el consumo sea maldito pero la energía está encantada. El destino de la ofrenda son los compañeros, la celebración de la amistad.

Los jóvenes que pendulan entre el trabajo precario y el delito amateur (Kessler, 2004), o entre el ocio forzado y el delito bardero (Tonkonoff, 2007), están muy lejos de formar parte de un submundo o habitar una realidad paralela. Estos jóvenes que suelen *derivar* al delito (Matza, 2013), cuando lo hacen, en vez de oponerse a las ideas convencionales de buena conducta, probablemente crean y se adhieren a las normas dominantes. El llamado “delincuente juvenil” se ajusta más a la época de lo que piensa el resto de la sociedad que lo apunta con el dedo. Es más, el joven que delinque no se aparta de la sociedad ni siquiera cuando delinque. Al igual que Merton, tanto Matza como Sykes consideran que estos jóvenes se adecuan en términos generales a sus valores; pero a diferencia de Merton sostienen que los medios que utilizan tampoco son muy distintos al resto de la sociedad. Quebrantan la ley, pero sus actos están hechos de la misma materia prima. Podrán tener matices, pero la búsqueda de emociones, el consumismo, la atracción por la violencia, o el ocio, no son valores que definen exclusivamente a los jóvenes. También podemos encontrarlo en los sectores medios de la sociedad y en



las personas adultas. Valores que se alcanzan a través de otras prácticas o experiencias, pero no se trata de valores exclusivos de los jóvenes de los sectores subalternos.

Lo digo con las palabras de Matza y Sykes: “Hemos asumido con demasiada facilidad que el delincuente tiene los valores tergiversados, en contraste con la sociedad en general. Esto se debe, en parte, al hecho de que hemos tomado una visión demasiado simple del sistema de valores de las personas que supuestamente respetan la ley. En nuestro afán por crear una norma con la que se pueda medir dicha tergiversación, hemos reducido el sistema de valores de toda la sociedad a la de la clase media. Hemos ignorado tanto el hecho de que la sociedad no está compuesta exclusivamente por la clase media como que la clase media está lejos de ser homogénea”. (Matza-Sykes, 2014, 123)

Por eso se preguntan: ¿Qué hace atractiva la delincuencia? Muchos autores buscaron una respuesta en los valores subterráneos relacionados con la delincuencia. Y otros, en el ocio que define a los jóvenes. En la búsqueda de una respuesta no hay que subestimar el lugar que ocupan las emociones y, sobre todo, las emociones asociadas al consumo desenfrenado, es decir, al consumo encantado. En primer lugar, quebrantar la ley infunde un aire de emoción o disfrute. Salir a robar, por ejemplo, o a *ventajear*, implica salir a divertirse. Genera riesgos pero estimula las emociones. En segundo lugar, se ha dicho que los *delinquentes juveniles* o *barderos* desprecian el trabajo y buscan abrirse el paso a través de otros caminos. Incluso varios autores han asociado el desdén del trabajo con el desdén hacia el dinero. Para Matza y Sykes, el delincuente quiere dinero, necesita el dinero para poder derrocharlo. No es tanto el dinero cuanto el derroche lo que hay que explorar. El dinero activa el consumismo de la misma manera que la fiesta encanta a los objetos. Y lo que es más importante, la grupalidad se dispara con el consumo festejado. Y a ese consumo hay que buscarlo y sostenerlo. Para decirlo otra vez con las palabras de Matza y Sykes: “Se puede argumentar que el apego al consumismo difícilmente haga que el delincuente se vea como un extraño ante la sociedad dominante. (...) Sugerimos que el delincuente es mucho más acorde a su época. (...) El delincuente no se aparta de la sociedad sino que se ajusta a ella, cuando incorpora el ‘dinero grande’ es su sistema de valores”. (Matza-Sykes, 2014, 124)

“En resumen, estamos argumentando que el delincuente no puede presentarse como un extranjero en el cuerpo de la sociedad, pero puede representar una caricatura o un reflejo perturbado. Su vocabulario es diferente, por cierto, pero los disfrutes, los buenos momentos compartidos y el respeto tienen su contrapartida inmediata en el sistema de valores del que cumple con la ley”. (Matza-Sykes, 2014, 126)

Ahora bien, si los pibes chorros cambian el botín por plata y con la plata se compran ropa deportiva cara o se van de *joda* o a ver un partido de fútbol a la cancha, o a tomar merca, fumar marihuana, beber vodka con speed, etc., eso quiere decir que los *pibes chorros* son más *pibes* que *chorros*. (Tonkonoff, 2017) La plata fácil se gastará rápidamente no solo porque se vive con culpa y vergüenza, como sostuvo Kessler (2004), sino sobre todo porque en su desenfreno se juega el lazo social. Salir a consumir es activar la grupalidad, fundar vínculos, y sostenerlos en el tiempo. La amistad necesita insumos diarios o por lo menos dosis semanales. Cuando las economías familiares están desfondadas o continúan ajustadas hay que procurárselos a través de otras acciones. No son las únicas, pueden ser el resultado de la consumación de los beneficios sociales o la participación en alguna cooperativa de trabajo.

Pero hay más. Porque “un gasto improductivo puede ser más productivo que uno propiamente orientado a la reproducción inmediata de la vida, puesto que la situación muchas veces estigmatizante de la exclusión, es tratada de conjurar a través de los objetos.” (Figueiro, 2013, 78) Tanto el celular, como las zapatillas y la ropa deportiva cara constituyen bienes ostensibles que se disponen para la mirada del otro, sea para desafiarla o para ganarse su reconocimiento o admiración. Y lo mismo sucede con las drogas, cuando se usan públicamente. Como bien señala Figueiro implican un posicionamiento frente al resto y una fuente de reconocimiento por parte de los pares. Son objetos de diferenciación social y por tanto símbolos de distinción social. A través de su uso se comunican identidades, pero también se expresa y valoriza la situación con la que se miden cotidianamente. En efecto, retomando las hipótesis de Tonkonoff (2007), podemos agregar que el consumo no es pasivo, sino activo. Los pibes le agregan sus propios valores, problemas

y expectativas a los objetos. Si los pibes usan ropa deportiva cara lo hacen para señalar que su continuo está hecho de ocio forzado, para jerarquizar el ocio con el que se miden diariamente. Los jóvenes de otros sectores suelen usar ropa deportiva para jugar algún deporte, destinando la ropa deportiva cara para pasear informalmente los sábados o domingos. Pero no la usan para salir a la noche o ir a trabajar. En cambio los pibes de los barrios populares la usan todo el tiempo, todos los días.

El botín se dispone para ser gastado. Lo que se ganó rápidamente por desposesión se vuelve a perder rápidamente por despilfarro. De esa pérdida depende en gran medida la reputación y el prestigio, pero también la amistad. Los *pibes chorros* y *barderos* son expertos despilfarradores. En este punto, tanto el *pibe chorro* como el *bardero* se parecen al hombre rico; el gasto improductivo de los jóvenes nos recuerda al gasto noble. Dice Bataille: “El hombre rico adquiere un poder, pero está íntegramente orientado hacia la pérdida debido a que ese poder se caracteriza como capacidad de perder. La gloria y el honor se vinculan a la riqueza solamente por la pérdida”. (Bataille, 2003, 122)

El despilfarro es la forma que asume el *don* entre los pibes. El botín se distribuye según los rituales del *don*. Todos lo saben: “Hoy por vos, mañana por mí”. Porque detrás del regalo que se brinda hay una obligación; los dones no son totalmente desinteresados. El destinatario contrae la obligación de devolver el presente recibido. Contraer una obligación es asumir un desafío. El *don* organiza los intercambios entre los jóvenes: dar regalos que hay que saber aceptar, para luego aprender a devolverlos. Tres momentos articulados: dar, aceptar y devolver. El *don* abre y compromete. Aceptar un regalo es mostrar que está dispuesto a entrar en juego. Pero una vez en el baile, no se puede quedar en falta. Es más, hay que devolver más o menos lo que hemos recibido. Lo que se devuelve siempre será más caro o más grande, o por lo menos tiene que tener un valor sentimental más importante. “Lo que obliga en el regalo recibido, intercambiado, es el hecho que la cosa recibida no es algo inerte”. (Mauss, 2012, 88) “Abstenerse de dar, así como abstenerse de recibir, significa rebajarse, al igual que abstenerse de devolver”. (Mauss, 2012, 163) La obligación de devolver con dignidad, con intereses, se vuelve imperativa. No se puede ser *canuto* o pijotero. Gastar es despilfarrar y derrochar.

Una obligación diferida, que tiende a demorarse en el tiempo. Porque entre la donación y la contraprestación puede transcurrir una semana, dos meses, incluso un año. No hay plazo, la devolución no tiene fecha de vencimiento, pero una vez aceptada habrá que devolverla con honores.

Se intercambian cosas animadas, afectadas y que tienen la capacidad de afectar, cosas que están encantadas, llenas de espíritu, que invitan al regocijo, arrancan la risa. “Se mezclan las almas en las cosas y las cosas en las almas. Se mezclan las vidas”. (Mauss, 2012, 109) Los dones que se hacen tienen el fin de hacer pasar un buen momento, de alejar los malos espíritus, de superar el *bajón*, los contratiempos, las malas influencias. La *joda* lo saca de la historia, pero para volver a ingresar a ella con otro ímpetu, otras emociones, nuevas solidaridades. Dice Mauss: “La finalidad es ante todo moral, su objeto es producir un sentimiento amistoso entre las dos personas en juego.” (Mauss, 2012, 108) “Si se dan cosas y se las devuelven es porque se dan y se devuelven respetos. Pero también es porque dando, uno se da y, si uno se da significa que uno se debe —uno mismo y su bien— a los otros”. (Mauss, 2012, 185) Regalos que se hacen para festejar la grupalidad y otras hospitalidades. Porque la fiesta celebrada es una manera de cuidar y dejarse cuidar por los pares. El *don* transforma a los jóvenes en anfitriones desinteresados. Aunque sea por un par de horas el donante se habrá convertido en el centro de atención del festejo. Todos lo abrazan y lo halagan. Lo levantan y adulan, pero riendo entre todos. *Dar* es manifestar superioridad, pero como el *don* reclama reciprocidad de los pares, la superioridad no durará mucho tiempo. Los jóvenes no atesoran, no porque no lo sepan o no puedan hacerlo sino, sobre todo, porque no quieren. Desean gastar rápidamente lo obtenido. Impregnar el botín de magia y salir a consumirlo. Robar para gastar, para tener amigos fieles que nos permitan aguantar y dignificar el ocio.

Las economías más ricas, que más excedentes acumularon, están llenas de elementos religiosos. Los objetos conservan o adquieren un poder de magia que encanta tanto a los donantes como a los donatarios; magnetiza los encuentros, convierte a los contertulios, o todos estos se dejan poseer por el espíritu de las cosas: sea la marca de una ropa, la alegría de la bebida, la risa del faso o la velocidad de la merca, o la belleza de la fiesta toda junta.

Allí reside la fuerza del *don* que aviva la fiesta pública o privada: suelda y aviva la grupalidad. Porque además de prestigio y honor, se construye e intercambia en el despilfarro, solidaridad cooperativa, generosidad recíproca, mutuo respeto.

La vida de los jóvenes está impregnada de este constante “dar, aceptar y recibir”. “Hoy por vos, mañana por mí”. En el fondo, el sistema de dones intercambiados organiza la economía de los pibes. El *don*, entonces, no es un exceso de generosidad, ni tampoco la expresión de un sentimiento de culpa que se quiere disimular en la noche, sino una manera de organizar los intercambios a través de la distribución del gasto improductivo.

**5.- Consumo y engorre.** Ahora bien, el consumo no siempre activa encuentros felices. Para Kessler, por el contrario, la democratización del consumo en la última década, el “consumo para todos”, ha redefinido los términos de la pobreza relativa: “Mientras que por un lado hay más bienes en circulación, lo cual disminuiría tal privación, por el otro el mayor consumo local y la menor privación absoluta dan lugar a una comparación continua con los pares cercanos que acceden a ciertos bienes y hay una mayor adscripción a las estrategias de distinción juvenil mediante bienes”. (Kessler, 213, 149/150) La comparación constante, el placer ligado al consumo desigual, trae aparejada la envidia que será fuente de *gastadas*, malentendidos y desencuentros entre los jóvenes.

Con el robo o los *ventajeos* no siempre buscan ponerse por fuera de la necesidad. El delito puede experimentarse como una estrategia de pertenencia, como parte de una búsqueda de identidad que no empieza ni termina en este tipo de fechorías. Pero estas fechorías, con la adrenalina que liberan, el temor que aprenden a pilotear, la atención y el respeto que se ganan en esos momentos, se vuelven especialmente atractivas y prometedoras. Más aún si dejan unos pesos que activan la noche, la grupalidad, la *joda*. Lo dijo también Bataille: “La fortuna en ningún caso tiene la función de situar a quién la posee a salvo de la necesidad. Al contrario, permanece funcionalmente, y el poseedor con ella, a merced de una necesidad de pérdida desmesurada que existe en estado endémico dentro de un grupo social”. (Bataille, 2003, 122)

Lo que se gana rápidamente se gastará más rápido aún. La urgencia que define el despilfarro no es distinta a la duración que tiene el gasto improductivo en los sectores populares. Todos gastan más o menos rápido lo que obtienen de diferente manera. El destino tampoco es distinto: Objetos encantados que le agregan estatus o prestigio. Pero el consumo le imprime la misma temporalidad, reclama la misma urgencia. Hay que saber ganar para aprender a perder. Lo que se ganó rápidamente se perderá velozmente, de manera expeditiva, en una noche, entre todos.

“El gasto está destinado a adquirir o mantener el rango”. (Bataille, 2003, 123) “El rango social está ligado a la posesión de una fortuna, pero todavía a condición de que la fortuna se sacrifique parcialmente en gastos sociales improductivos tales como las fiestas, los espectáculos y los juegos”. (Bataille, 2003, 123)

Ahora bien, ese consumo será ostentoso porque se dispone para la admiración o envidia del otro. “Lo emblemático, tanto de los celulares como de las zapatillas, es que se presentan como bienes ostensibles que desafían la mirada ajena”. (Figueiro, 2013, 77) Por eso, como bien señala el *Colectivo Juguetes Perdidos*, salir a consumir es estar dispuesto a defender el consumo, lo que se consumió. Si consumir es acumular prestigio, implica asumir un posicionamiento frente al resto que habrá que defender llegado el momento. El consumo reclama un trabajo extra, una labor que comienza una vez consumida la mercancía: “Consumir algo es saber que lo que tenés que poner a trabajar, es ponerlo en juego, valorarlo, hacerlo desear por otros y defenderlo de esos grupos. Porque comprarlo no te hace propietario; la condición de propietario hay que ganársela; las cosas no llevan inscriptas los nombres de sus compradores, permanentemente tenemos que marcar la propiedad sobre ellas y para eso existe la estrategia de engorrarse; ¿sos propietario?, bancatela. Así, con ese tono áspero y cruel nos habla el mercado, si sos propietario tenés que estar dispuesto a apropiarte de tus propiedades para que sean tuyas. Mediante la misma ilusión retroactiva que creaba interioridad, el engorrarse crea propiedad: esto es mío porque estoy dispuesto a defenderlo de vos”. (Colectivo Juguetes Perdidos, 2014, 62) Salir a consumir es estar dispuesto a defenderlo. De modo que el gasto improductivo activa la grupalidad pero también la individualidad. “Las mercancías siguen bailando; pero no lo hacen solas, requieren de nuestro esfuerzo”. (Colectivo Juguetes Perdidos, 2014, 63)

En definitiva, detrás del delito y muchas travesuras o transgresiones a la ley, está el consumo, expresión del gasto inútil que funda la sociedad. Un consumo fetichizado y endemoniado a la vez. Que activa la grupalidad pero es fuente de constantes conflictos. El consumo desenfrenado es mucho más que la expresión del consumismo individualista típico de la sociedad contemporánea, es la práctica entusiasta que activa encuentros, funda y celebra la amistad, al tiempo que la amenaza.





### **Surfear el ocio: entre el fútbol y el parkour**

Nicolás Garibaldi Noya

1. Deleuze percibió que el pasaje descrito por Foucault (1978), de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, se reflejaba en la modificación de las relaciones sociales en el mundo del trabajo (de la fábrica cerrada a la flexibilización laboral, al trabajo freelance, al trabajo desde casa; la identificación del trabajador con la empresa y la invisibilización de lo patronal; el trabajo en equipo), pero también en el trastocamiento del funcionamiento de las instituciones en general. Instituciones que, de ahora en más, se encuentran en estado de crisis permanente.

Tampoco las disciplinas deportivas quedarán afuera de estas transformaciones: “El hombre de las disciplinas era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, en órbita sobre un haz continuo. Por todas partes, el surf ha reemplazado a los viejos deportes”. (Deleuze, 1999, 279) El fragmento que acabamos de citar corresponde al *Post-scriptum sobre las sociedades de control* que Deleuze firmó en mayo de 1990, sin embargo la persistencia de los deportes más tradicionales, especialmente el fútbol, nos despierta el siguiente interrogante: ¿Por qué el fútbol sigue teniendo un espacio preponderante en el mundo del deporte? ¿O será que mutó con la sociedad?

2. Atardecer del 16 de abril de 2014, se enfrentan River Plate y Estudiantes de La Plata; están disputando los primeros puestos del torneo local. Estación Ferrocarril de Retiro en Ciudad de Buenos Aires, un local popular de comida rápida, gente apilada alrededor del televisor. La mayoría vuelve de su trabajo,

tienen colgados en sus hombros bolsos en los que transportan herramientas y ropa para cambiarse. De repente se escucha un grito, un lamento extendido en el tiempo, la pelota no había entrado, el tiro al arco del brasileño Neymar había pegado en el palo, y el partido de final de la Copa del Rey iba a terminar en manos del Real Madrid.

Históricamente el fútbol es un espectáculo que se consumió colectivamente. Cuando los espectadores, sobre todo si son visitantes, tienen dificultades para acceder al estadio, pero pueden seguirlo frente a su televisor, a través de Fútbol Para Todos, entonces el consumo colectivo local se irá esfumando: cuando todos pueden ver los 90 minutos de fútbol semanal en su casa los bares se van vaciando. (Colectivo Inmediato, 2013, 37) Sin embargo, en la escena con la que empezamos, vemos un acto de resistencia y una paradoja. Los bares siguen repletos de gente y con el sonido grandilocuente de la Champions League. Un acto de resistencia que busca reponer el consumo colectivo, recrear la simulación del estadio, recuperar el comentario espontáneo, la mirada cómplice, la fuga de la institución familiar. Tampoco es que los hinchas de los equipos argentinos hayan reemplazado su pertenencia local con la de un club del fútbol extranjero de manera automática. No es que se ha dejado de ser hincha de River Plate para ser hincha del Barcelona, o de Boca Juniors para avivar al Real Madrid. Como enseguida se verá, la identificación se dará a otro nivel.

Pero pongamos otro ejemplo antes de avanzar: Recordemos la publicidad de la cerveza Quilmes, cuando apelaba a que los hinchas dejen de usar las camisetas del fútbol europeo para volver a usar las del fútbol argentino. El punto de partida de esta publicidad era erróneo. Se creía que el uso de camisetas de equipos extranjeros implicaba una pérdida de identidad y, por añadidura, una disminución de la pasión en juego. Más aún: se atribuía la elección de camisetas extranjeras puramente a una razón estética (“son lindas y tienen más onda”), y en segundo lugar, se creía que la camiseta que se estaban poniendo los argentinos eran las camisetas de los clubes (la del Málaga, la del Inter, la del Real Madrid). Pero esto es una verdad a medias. Si se mira de cerca, con la perspectiva de los pibes de los barrios que usan esas mismas remeras, nos daremos cuenta que lo importante no es el equipo sino el futbolista. El club, la institución

que representan, es solo una circunstancia; lo importante es el nombre del jugador. No es entonces, la camiseta del Real Madrid sino la de Cristiano Ronaldo; no es la del París Saint Germain, es la de Zlatan Ibrahimovic; no es la del Barcelona sino la de Lionel Messi. Y esto es algo que sucede al mismo tiempo en que los futbolistas se han convertido en surfistas dentro de la cancha.

Para entender estos desplazamientos volvamos a una de la hipótesis de Deleuze: no es el surf que ha sustituido al fútbol, sino que son las lógicas del surf las que han penetrado al fútbol. Basta con recorrer las grandes ferias como *La Salada*. Allí nos será extraño encontrar alguna camiseta que no tenga un nombre estampado en la espalda. Esto implica un cambio radical en la forma de consumir ropa deportiva. Antes se compraba la camiseta de determinado club, luego la camiseta con el sponsor de turno. A medida que se mercantiliza el fútbol, las marcas que auspiciaban el club, se ganaban también un lugar en el corazón de los hinchas. Pero ahora lo más importante es el nombre de nuestro futbolista preferido.

Repasemos una situación lúdica que ocurrió en el receso de un taller de cine realizado con jóvenes en un barrio de Wilde, Partido de Avellaneda. La institución en la que se realizaba el taller contaba con una cancha de fútbol, había una pelota, pero la situación no era propicia para que el momento lúdico tomara forma de competencia deportiva, por la cantidad de participantes que había, por la forma en la que estaban vestidos (jeans y zapatillas de salir). Sin embargo la pelota iba y venía, no paraba de rodar, los jóvenes se pasaban el esférico entre sí, hacían piruetas, jueguitos, manipulaban la pelota varias veces en el aire sin que la pelota tocara el suelo. De repente, uno de los jóvenes se alejó de la pelota y se ubicó en posición de patear un tiro libre. Inclino su cuerpo de una manera particular, colocó sus manos en la cintura de una manera particular y se dirigió a uno de los talleristas: “¿Quién soy profe?”. El tallerista respondió “ni idea”; “Soy Nasri”. El joven se reacomodó, cambió los gestos, se ubicó de una manera distinta, modificó su posición en relación a la pelota... “¿Y ahora quién soy?”. El tallerista volvió a responder “no tengo la menor idea”. “Soy Cristiano Ronaldo”. En los programas periodísticos de fútbol se suele hablar de “el trabajo de la semana”, en referencia a los entrenamientos semanales que realizan los jugadores antes de competir. El trabajo de la semana de estos jóvenes no será

practicar las jugadas y las posiciones de los jugadores en relación a los propios y los contrarios. El solitario trabajo de la semana estará abocado en lucir como luce el futbolista-surfista, en imitar sus gestos, sus particulares forma de eludir a los contrarios como el surfista barrena y elude la ola engañando a la rompiente.

Esta penetración de la lógica del surf en el fútbol también puede verificarse en la emergencia del fútbol *free style*. En el *free style* el futbolista inclina su cuerpo como el surfista lo hace en su tabla con las olas. La tarea es solitaria, y por eso estará permitido el uso de los brazos para ganar equilibrio a la hora de realizar las piruetas. De la misma forma en que los seleccionados de distintos países compiten en un mundial de fútbol, también se realizan competiciones mundiales de *free style* donde se pierde la idea de simultaneidad y los cuerpos dejan de tener contacto entre sí. También surgieron otras formas virtuosas, por ejemplo el *soccer*. En la liga estadounidense de fútbol se quiso incorporar el *shootout* para reemplazar del tiro penal como forma de proclamar un vencedor en los partidos que finalizan empatados. Se trata de una instancia más espectacularizada, a la medida del espectáculo, toda vez que el jugador correría con pelota en movimiento para enfrentar mano a mano al arquero. Un estilo emparentado al *free style*, dado que el futbolista debía improvisar frente al arquero.

Otra variación del deporte que ha tenido cierta resonancia en el plano local es el caso del *showball*, que cobró relevancia en su momento con las giras que realizaba Diego Armando Maradona. En este caso se reemplaza la relación pie-pelota que está incluida en el término *foot-ball* (fútbol) para modificarla por una relación espectáculo-pelota, *show-ball*.

Pero no solo podemos encontrar esta *freestylización* en las variaciones que se le implementan al deporte en sí, sino también en la forma en la que los programas televisivos de los canales deportivos reproducen el acontecimiento. Un ejemplo de esto podemos encontrarlo en el programa televisivo *Líbero*, emitido por TyC Sports. Allí, en uno de los bloques del programa, tras la finalización de la totalidad de los partidos de la fecha, aparece “el ranking lírico”, en el cual los jugadores son desplazados de su identidad como parte de un equipo colectivo para convertirse en individuos que realizan jugadas virtuosas y vistosas, despojadas de la temporalidad del partido, las circunstancias, la historia, de su contexto, es decir, de todo aquello que sus compañeros tuvieron

que hacer para que esa jugada se lleve a cabo. De esta manera pasan a competir en un ranking individual, y en un sistema de puntos acumulados. Su contracara, “el ranking rústico”, nos muestra las pifias, los errores, fallas; en este caso se le aplica al fútbol la lógica del “blooper televisivo”, el futbolista se equivoca como se equivoca el actor de la tira de ficción de Canal 13.

3. Desde la academia suele pensarse al deporte, y en especial al fútbol, como un espacio de producción y de re-producción de masculinidades a través del uso de la fuerza; un deporte donde la violencia que se ejerce es traducida como un “combate en juego”, emula “una batalla fingida”. Así por lo menos lo definen Elias y Dunning (1992) quienes incluyen al fútbol en la categoría de “deporte de combate”.

Sergio Tonkonoff (2007) ha pensado el lugar que tuvo el fútbol en la vida cotidiana de los mal llamados *pibes chorros*. El uso de ropas deportivas caras en un contexto de desempleo y deslegitimación de la institución escolar, es mucho más que mero consumo. Para Tonkonoff el fútbol se vive como espacio de auto-afirmación periódica, de posicionamiento dentro de determinado grupo, de puesta en juego de otros valores. Pero también, a través de aquel vestuario, los jóvenes tienen la oportunidad de señalar y jerarquizar el ocio forzado con el que se miden diariamente. Más aún, la camiseta deportiva, que es la camiseta del jugador preferido, señala las virtudes con la cual se identifica. Por eso, así como cada barrio tiene su potrero, también tiene su centro comercial con locales de ropas deportivas.

En Argentina, la revista *El Gráfico* ha contribuido a la creación de un imaginario romántico del espacio del baldío (espacio provisoriamente libre en un contexto de urbanizaciones en el que se puede practicar el fútbol) con todas las relaciones que allí se establecían. Al futbolista Carlos Peucelle lo han llegado a declarar “el ciudadano del baldío”, puesto que es dueño de una concepción diferente, donde el fútbol sería una experiencia colectiva, realizada entre pares, un espacio democrático. (Archetti, 1998) No solo el futbolista, también el hincha tenía un lugar idealizado. El hincha era alguien que estaba para alentar a su equipo. Cuando la televisión no podía transmitir los partidos, descubrimos otro hincha: alguien que se la pasaba desalentando al equipo contrario. Un hincha homofóbico y violento. La violencia

de la hinchada atraía pero había que impugnarla, razón por la cual, los periodistas se la pasaban hablando de los “inadaptados de siempre” o “los cuatro o cinco descerebrados” por los que tiene que pagar las consecuencias “la gente que quiere ir a la cancha en familia”.

Ahora bien, si miramos de cerca, con el punto de vista de los jóvenes, el espacio del hincha adquiere otros sentidos que merecen ser interpretados. En uno de los talleres sobre violencia que realizamos en Don Orione propusimos la siguiente actividad: Les mostramos una cantidad de fotografías que desde nuestro punto de vista visibilizaban distintas problemáticas violentas (la brecha social, la estigmatización, la sobre-identificación con determinadas marcas, la relación de los jóvenes con la policía). Las imágenes se quedaban algunos segundos en la pantalla y los participantes debían contar qué es lo que estaban viendo. Las imágenes se sucedían hasta que llegamos a una donde se veía a un grupo de manifestantes de diferentes organizaciones sociales con banderas ocupando la calle. Lo primero que surgió fue “eso es un banderazo de los hinchas de River para que se vaya Pasarella”. Afirmación que se ganó la adhesión inmediata de los demás jóvenes. De allí que podemos hacernos la siguiente pregunta: ¿Es posible que el fútbol motorice otras cuestiones que excedan a las afirmaciones territoriales, de pertenencia con determinado barrio, o espacios donde se afirma una masculinidad agresiva? En efecto, para los jóvenes, el hincha de fútbol, como parte de un colectivo, tiene un rol activo; el hincha es aquel que entiende que la apropiación del espacio público es una manera de visibilizar determinada situación que se considera injusta (los malos manejos dirigenciales), en el que se puede motorizar y activar demandas y expresar consignas (“que se vaya Pasarella”).

4. En el mes de junio de 2015, en Santa Rosa, La Pampa, un joven murió mientras practicaba *parkour*. Con el correr de los días la versión digital del diario Clarín comenzó a agregar calificativos a la práctica, dejó de ser simplemente *parkour* para convertirse en una “polémica práctica”, en “la peligrosa práctica que se cobró la vida de un chico”. Esta fue tal vez la noticia más escuchada sobre el *parkour*. Aunque también durante el año 2014 se han incorporado clases gratuitas para jóvenes brindadas en el

parque temático Tecnópolis, donde se llevan a cabo muestras y actividades de ciencias y diferentes disciplinas.

El sentido común indica que los jóvenes de los barrios populares a la hora de realizar una práctica deportiva van a optar por el fútbol. ¡Puro prejuicio social! Prueba de ello fue lo que nos pasó en los talleres. Cada vez que entrábamos a la sede del Envión en Don Orione los jóvenes estaban haciendo cosas muy distintas. Por supuesto que el fútbol estaba presente, pero no de la manera protagonista que esperábamos. En los intersticios, entre los talleres que el Programa ofrecía a los jóvenes, en los momentos previos y posteriores al taller que nosotros compartíamos sobre violencias, se jugaba más al paddle que al fútbol y cuando se practicaba el fútbol era la oportunidad de mostrar su destreza. Una destreza que no respetaba ninguna regla o tenía otras. Si había que dar cuenta de la virtuosidad, entonces se podía ir de arco a arco y luego regresar. No era un juego colectivo, sino un deporte individual. Se gambeteaban los jugadores como el surfista esquivaba las olas y el motoquero los puntos de control y el *parkour* los obstáculos en la ciudad.

Pero el fútbol estaba ahí muy presente. En el primer taller, desplegamos sobre la mesa un mapa en tamaño gigante de Don Orione (tal y como aparecía en la aplicación Google Maps). Por aquel entonces, en el marco de la campaña electoral, se habían puesto de moda los “mapas de la inseguridad”. La propuesta era hacer un contra-mapa, es decir, mapear los lugares transitados por ellos, los recorridos que hacían para llegar de un lugar a otro; averiguar los desplazamientos que la gendarmería o las policías iban realizando con sus intervenciones. También nos interesaba que los jóvenes sitúen los espacios que frecuentaban y averiguar cómo referenciaban a las instituciones y cuáles eran los espacios de esparcimiento y de diversión. Lo primero que nos llamó la atención fue que las instituciones estatales no aparecían marcadas en el mapa. Y cuando preguntamos si había escuelas en el barrio, entonces los jóvenes tomaban los fibrones y las señalaron en el mapa, pero de una manera minúscula. De hecho, si comparamos el tamaño de la escuela con la canchita donde jugaban al fútbol, que habían graficado en primer lugar, se puede deducir el lugar que asignan a esos espacios, qué lugar ocupa en sus vidas cotidiana cada una de esas actividades. Por eso, una primera lectura puede ser la siguiente: El deporte, el

fútbol y el ocio en general tiene una centralidad superior a la educación; que la construcción colectiva de una identidad se juega más en el potrero del barrio que en la escuela de la zona. Otra lectura es pensar a la cancha o potrero, como un océano, donde los futbolistas, como los surfistas, realizan individualmente sus destrezas, van desarrollando cualidades virtuosas, entrenando destrezas, para saber luego moverse en el barrio y andar por la ciudad. Se sabe, cuando los jóvenes tienen la ciudad prohibida, o no pueden acceder o transitar por ella a determinadas horas, cuando las policías son alertados por los vecinos de la presencia de sospechosos merodeantes, entonces hay que saber desplazarse en zig-zag, aprender a surfear los prejuicios y las calles. La ciudad dispone una serie de obstáculos que hay que aprender a sortear sin llamar la atención.

Por eso, lo que más nos llamó la atención fue el relato de David y Luciano, que por fuera de las actividades propuestas por el programa practicaban un deporte llamado *parkour*. El *parkour* es un deporte urbano que surgió en la década del 80 en Francia. Conocido también como el arte del desplazamiento. Quien es reconocido como su fundador, David Belle, lo define como la necesidad de moverse constantemente sin reglas claras, de hacer algo nuevo todos los días con el cuerpo, un cuerpo excesivamente entrenado. Si bien los desplazamientos son individuales, suele compartirse en grupo. Belle formó parte de un grupo llamado Yamakasi. Belle dice que el *parkour* era una búsqueda de expresión en movimiento, pero también un pensamiento con inteligencia y un corte con lo superfluo. Para Belle existen muchos discursos diferentes sobre el *parkour*, razón por la cual, ensayar una definición precisa, se hace difícil pero se atreve a señalar que el *parkour* no es un deporte de ocio, sino una práctica comprometida, que reclama mucho entrenamiento.

“El fútbol no nos cabe, se nos hace aburrido, ni hacerle el aguante a Claypole, ni a Boca, ni a nadie”. Así nos describían David y Luciano su relación con el fútbol. Para luego contarnos que lo que más les gustaba hacer era el *parkour*: “Siempre nos juntamos con él y salimos por ahí a saltar y lastimarnos un poco. Saltamos en las plazas, en cualquier lugar que no nos digan nada, en la plaza, en el cementerio. Hacemos lo que venga, caer y hacer trucos, nos gusta inventar cosas, saltar, girar en el piso, nos agarramos de un caño y nos tiramos, mesas, árboles, muros,



paredones. Nos copó el hecho de ser libres, porque el parkour se trata de eso: ser libre, correr libremente. Nos copó esa idea, y además la disciplina, porque esto lleva mucha disciplina, para caer sin lastimarte. Aunque lastimarse también está bueno, porque de la caída aprendés, ahora él está hecho mierda hace un mes (risas). Es más libre que el skate porque no estás atado a una rueda. No se compite. No competimos entre nosotros. Si él no sabe algo se lo enseño yo, y si yo no sé algo me lo enseña él. A las distintas formas de caer le vamos metiendo cosas. Eso que empezamos hace poco. Nuestros amigos a veces nos piden, nos dicen “ehh, vamos a hacer, enséñennos algo”, capaz se quedan mirando y después hacen dos o tres boludeces, pero no lo hacen todos los días, no están obsesionados con eso”.

Roland Barthes escribió en 1959 *Mitologías en torno al deporte y los hombres*. En ese libro tomaba algunas prácticas deportivas y buscaba desentrañarlas, destrezas que el hombre ponía en juego al practicar cada una de las disciplinas. Por ejemplo, en las corridas de toros el hombre pone en juego el valor (se conjura el miedo), la ciencia (el conocimiento del hombre sobre el toro) y la belleza (a partir del estilo, el hecho de convertir un acto difícil en un gesto lleno de gracia, presentar los movimientos necesarios con una apariencia de libertad). En el automovilismo está en juego su batalla contra el tiempo, su relación con la máquina. Tal vez sea éste el deporte más mortífero porque allí la máquina colabora en la batalla contra el tiempo pero también lo aproxima a la muerte. Pero a su vez lo presenta también como el deporte más generoso: ¿Qué sería del conductor sin los enormes equipos que con sus micro-esfuerzos permiten el funcionamiento de la máquina (la rotación de neumáticos, el chequeo mecánico, el cambio de combustible)? Allí entraba en juego lo colectivo, y aparecía la generosidad. En el *Tour de France*, la carrera de bicicletas que se celebra en Francia y con la cual se recorre todo el país, los franceses reconocen su propia geografía, sus paisajes, las montañas, hacen un inventario de sus fronteras y sus productos. El ciclismo es el mejor libro de geografía para los franceses pero también otra lección *aggiornada* a los tiempos de fraternidad que corren: los espectadores ayudarán a continuar al que quieran ver ganador, porque en definitiva lo que allí se pone en juego no es el dominio de los hombres por los hombres, sino que son los hombres dominando a las cosas. En Canadá, o en

zonas muy frías, las personas tienden a recluirse en lo doméstico, sin embargo el hockey sobre hielo es pura velocidad, es la batalla del hombre contra el clima, un deporte con efervescencia, con público enardecido y muchos golpes de puño. En definitiva, para Barthes, el deporte es una expresión del contrato humano. Dicho esto cabe hacerse la siguiente pregunta, ¿qué es lo que se pone en juego a la hora de practicar *parkour* en Don Orione?

En Don Orione conviven grandes monoblocks, asentamientos muy precarios y descampados. En Don Orione estaba la policía Bonaerense pero también la Gendarmería realizando control poblacional. Si la Bonaerense suele detener a los jóvenes cuando salen del barrio y transitan por la ciudad, la Gendarmería comienza a detenerlos en su propio barrio. De modo que, en este contexto de control poblacional, hacer *parkour* en Don Orione, es desarrollar nuevas formas desplazarse pero también de mover el cuerpo. Hay que aprender a correr sin llamar la atención, correr sin ser referenciado como alguien que robó. Ya sabemos, como decía Pablo Lescano en una canción de Damas Gratis: “si un negro corre dicen que ese robó”. Hacer *parkour*, entonces, es apropiarse del lugar sin que nadie diga nada; eludir el punto de control, la sanción gendarme, las detenciones por averiguación de identidad, escaparle a la hiperrealidad, a la *sobreidentificación* del joven con los discursos estigmatizadores, pero también, en un contexto de disputa o malentendidos entre las diferentes *juntas* del barrio, es una manera para desorientar a los pares. Se trata de *fugar* y no quedar *figurado*, es decir, identificado con la pertenencia territorial a determinado barrio.

Hacer *parkour* en Don Orione es resignificar los espacios. A través del *parkour*, el cementerio, lugar reservado para la muerte, se convierte en un parque de diversiones y un gimnasio. Porque hacer *parkour* requiere mucho entrenamiento y ejercicio de autodisciplinamiento, hay que transformar los cuerpos para estar a la altura de cada salto, para desplazarse en zigzag, pero también para surfear el *verdugueo* de los otros. A la par, es una experiencia pedagógica donde, a diferencia de la escuela, se puede enseñar sin jerarquías, aprender de cada caída y no sentirse excluido con cada una de ellas.

Si bien entendemos que se trata de una experiencia minoritaria, creemos que la práctica del *parkour* en Don Orione nos plantea interrogantes en torno a las posibilidades que los jóvenes tienen

para escapar a las lógicas de control, ya sea la detención policial o la mirada vecinal. También propone otras tácticas y estrategias diferentes a las que los jóvenes ya despliegan creativamente en sus barrios: el *chamuyo*, el *bardeo*, uso de *berretines*, el *chito*, la conversación cotidiana con los pares, a la que podemos sumar ahora el *desconcierto*, la fuga de la expectativa del deber ser joven de los sectores populares. Si el deber ser indica que el joven de los sectores populares gusta del fútbol, aparecerá el *parkour*. Si el deber ser indica que debe gustar de la cumbia o el reggaeton, aparecerán el rock, el hip-hop y el folklore. Si el deber ser indica que debe gustar del uso de zapatillas deportivas caras, aparece la “descalzitud” (“el otro día fuimos descalzos a la escuela, nos hicieron volver a casa y ponernos las zapatillas porque no podíamos estar así”).

5.- Usualmente se ha entendido al ocio, como todo aquello que sucede por fuera del mundo laboral o estudiantil. Mediante este razonamiento, los jóvenes que no estudian o trabajan tendrían una mayor cantidad de tiempo libre para dedicarle al ocio. Elias y Dunning (1992) se preguntan si esto es efectivamente así, y si no habría que dejar de pensar el ocio como un hecho secundario, supeditado a lo que pase con las actividades laborales y comenzar a pensarlo como un hecho fundamental en sí mismo. Esto implicaría dejar de postularlo a partir de su función instrumental (para liberar tensiones laborales) o como algo que cobra protagonismo ante la carencia de trabajo y educación. En primer lugar, no todo aquello a lo que se le dedica mayor cantidad de tiempo es a lo que se le asigna una mayor importancia. En segundo lugar el ocio y el tiempo libre no se pueden pensar como sinónimos, puesto que existen una cantidad de actividades que están destinadas a gestionar la vida cotidiana y que a su vez están por fuera del tiempo laboral o estudiantil: la satisfacción rutinaria de las necesidades biológicas y el cuidado del propio cuerpo, las rutinas de la casa y la familia, el trabajo voluntario privado, las actividades religiosas, los consumos mediáticos..., son actividades altamente rutinarias que insumen una cantidad de tiempo considerable, actividades que suelen ser pasadas por alto a la hora de pensar en los jóvenes.

Usualmente en los medios masivos de comunicación aparece la pregunta “¿qué hacer con los jóvenes?”, si no estudian ni

trabajan se supone que algo se debe hacer con ellos, que los adultos deben administrar su tiempo a su antojo. Estos discursos generalmente se corresponden con ciertas medidas políticas que no contemplan a los jóvenes como actores capaces de decidir qué es lo que desean hacer con su tiempo, de esta forma aparecen respuestas homogéneas: el *tallerismo*. Actividades colectivas destinadas a los jóvenes, pensadas para los jóvenes, pero que no tienen en cuenta la perspectivas y deseo de los jóvenes. Tanto los gobiernos como los movimientos sociales, piensan a los jóvenes a través del *tallerismo*. Con el *tallerismo* se quiere conjurar el ocio, llenar el tiempo muerto con actividades educativas, recreativas, productivas (sea una taller de murga, de comunicación, folklore, dibujo, fotografía, mural, etc.). No se dan cuenta que el ocio no es tiempo muerto sino tiempo vivo, un tiempo cargado de deseo, curiosidad, potencia.

A lo largo de este trabajo nos hemos aproximado a los jóvenes a través de las transformaciones en la práctica del deporte. En este sentido hemos dicho que no es necesario que los deportes sean sustituidos por otros (el fútbol por el surf) para pensar el deporte en un contexto de sociedades de control. Planteamos que es posible pensar nuestro contexto por la penetración de lógicas de un deporte en el otro (las lógicas del surf penetrando en el fútbol), y con la aparición de otros deportes extremos en principio marginales, pero emergentes como en el caso del *parkour*. Los jóvenes no son el escenario de una transformación sino sus protagonistas. Los jóvenes practican contrabando cultural. Llevan y traen todo el tiempo, poniendo las cosas “patas para arriba”, metiendo el *surf* adentro del *fútbol*, para convertir el *free style* en *parkour*. Cuando la ciudad se comprime y los barrios se van enjaulando, el deporte es mucho más que un pasatiempo, es la posibilidad de ir desarrollando cualidades que le permitan resistir y sortear las formas de control con las que se miden diariamente.

**Los jóvenes en los huecos urbanos: graffitis, hip hop  
y revueltas callejeras**

**Nahuel Roldán**

**1.- Prácticas urbanas juveniles.** Los jóvenes con su velocidad, eligen los huecos urbanos para construir identidad. La esquina es la unidad mínima urbana, a partir de la cual el barrio se proyecta hacia el resto de la ciudad. Una expansión que los jóvenes hacen posible con su creatividad. El arte juvenil se vuelve seriamente político e interventor social: la iniciativa juvenil se vuelve inclusión. Sobre todo en tiempos donde prevalece el descrédito de las instituciones, y el desempleo y la informalidad impactan con más fuerza en los jóvenes. “Es en este contexto donde adquiere relevancia la pregunta por las formas organizativas juveniles, por sus maneras de entender el mundo y posicionarse en él, por los diversos modos en que se asumen como ciudadanos.” (Reguillo, 2013, 11) Por eso más que la escuela o el club de fútbol, o cualquier deporte, será la música —el *rap* y el *hip hop*— y el *graffiti* las herramientas para intervenir en la futura guerra cultural. Pero una guerra diferente, de una violencia transfigurada —performativa—, donde las fronteras raciales, espaciales y de clase se desdibujan. Estos fenómenos determinan territorios y visibilizan ciertas conflictividades sociales. “La anarquía, los graffitis urbanos, sus músicas, los consumos culturales, la toma de la palabra a través de nuevos y cada vez más sofisticados dispositivos digitales, la protesta, la huida, sus silencios, la búsqueda de alternativas y los compromisos itinerantes deben ser leídos como formas de actuación política no institucionalizadas y no como prácticas más o menos inofensivas de un montón de inadaptados”. (Reguillo, 2013, 13)

“Si la cultura del blues se había desarrollado en condiciones de opresión y trabajos forzados, la cultura del hip-hop surgiría, precisamente, de la falta de trabajo” (Chang, 2014, 25) y en las esquinas. Estas últimas contenedoras también de la pintada urbana, que se desprendió hace tiempo de la pintada política partidaria. Ahora involucra a otros grupos, y hace meya sobre la estructuración del espacio. Desafía a esa imagen urbana impoluta, a esa idealización de la organización espacial perfecta; la enfrenta desde un intersticio de dos dimensiones, desde lo plano del muro. Pero el *graffiti* como todo lo demás no está ajeno a los tiempos soslayados de la ciudad y la política. La ciudad incorpora la pintada a través de nuestros itinerarios urbanos, esos recorridos previsibles que hacen invisibles los trazos de aerosol y en consecuencia su mensaje. (Kozak, 2005) En tanto que la política, en su constante zigzag, determina que este *street art* por momentos se nos vuelva visible, y a veces hasta incómodo. Esto indica también que la gente –y los jóvenes sobre todo–, transitan por distintas temporalidades y van pasando de una hacia otra para satisfacer deseos de encuentro e interacción social. “La ciudad, que ciertamente es un sistema complejo en continua transformación y también, en ocasiones, una concentración unánime y participativa –de forma más o menos patrocinada–, es el lugar de la diferencia y la fricción, del acuerdo forzado o fortuito, de tensión y conflicto permanente. La intersección de personas, construcciones, movimientos y energías es la razón y la fuerza de la ciudad. Las *esquinas* son el modelo primigenio”. (Solà-Morales, 2004, 131)

Hay pocas formas de que los jóvenes puedan trascender las fronteras urbanas, que la mayoría de las veces se representan a través de la expresión: “salir del barrio”. Una expresión que se proyecta en la posibilidad de sobrevivir –pero también de pertenecer– a la ciudad. Cuando se intenta sobrevivir al espacio urbano también se pretende el corrimiento del lugar fijado por el chisme criminalizador, la palabra estigmatizante y la indicación vecinal como prebenda delincuencia. En este sentido, “la expresión ‘salir del barrio’ no refiere tanto a su sentido literal (mudarse de modo definitivo a otro sitio) sino a su sentido metafórico, entendido como la posibilidad de estudiar, trabajar o participar en actividades (culturales, políticas, recreativas, etc.), que interrumpan una

lógica de apropiación del espacio y de los recursos públicos que tiende a inscribirlos en posiciones subordinadas, fortaleciendo las desigualdades”. (Capriati, 2013, 156)

Este “salir del barrio” se logra, principalmente, a través de dos caminos: el arte o la policía. La primera la recordamos en Buscapé y sus ansías de ser fotógrafo, en medio de un espacio urbano degradado como es aquel que muestra Fernando Meirelles y Kátia Lund en el impactante film *Cidade de Deus* (2002). Sin la necesidad de aclarar que está “basada en hechos reales” la historia de Tatiana dos Santos Lourenço, residente en la favela Ciudad de Dios –la más famosa y grande de Río de Janeiro–, pero también una de las tantas jóvenes que participa desde muy temprana edad en las fiestas de *funk carioca* que se realizan en calles y pasillos de las favelas, encontró una “salida” en la música. El complejo habitacional Ciudad de Dios había sido construido en las década del 60 para recibir a aquellas familias desalojadas de zonas céntricas –zonas que querían revaluarse–, de Río de Janeiro. En aquella época el arquitecto y urbanista Lúcio Costa presentaba al urbanismo como la ciencia que iba a solucionar el problema de la desigualdad y la única que podría lograr la convivencia entre ricos y pobres en los mismos espacios urbanos. Las circunstancias del mercado neoliberal en conjunción con los gobiernos dictatoriales imposibilitaron cualquier proyecto integrador. Lo cierto es que el *funk* siguió siendo la proyección más potente de la agencia juvenil brasileña. La mayoría concierta que fue en esta favela carioca donde comienzan las fiestas *funk* callejeras (llamadas “baile funk”) en la década del 70 y con ella toda una “celebración de la criminalidad” dentro de los morros brasileños. (Vianna, 1990, 244) Así es que Tatiana se convirtió en Tati Quebra Barraco una cantante de *favela funk* reconocida internacionalmente, lo que le permitió “salir del barrio” y elegir seguir viviendo en la favela; su hit: “Soy fea pero estoy de moda”. El arte se vuelve movilidad social. Y si bien hoy el *funk* está considerado una “actividad cultural de carácter popular” y por tanto de incumbencia de la Secretaria de Cultura, no fue así hasta antes del 2009, cuando a través de la promulgación de algunas leyes y la puesta en marcha desde el 2008 de las Unidades de Policías Pacificadoras (UPP) en todas las favelas de Río de Janeiro, se inició una guerra contra el crimen

organizado y el narcotráfico y se “prohibieron” las fiestas funk callejeras –que eran incumbencia de la Secretaria de Seguridad Pública–. (Da Silva, 2009) Era necesario comenzar la limpieza y el embellecimiento de la ciudad, así como la pacificación de los morros favelizados, para la llegada de la Copa del Mundo. Y por esto es que aun declarada como “actividad cultural” sigue su persecución y los “bailes” se realizan en lo profundo de las favelas –para evitar la presencia militar y los detectores de metales–, donde la policía no puede ingresar tan fácilmente. Se construye un muro... pero de baffles, el morro comienza a temblar y para ingresar solo queda besar el anillo de algún narco –benefactor y anfitrión del *baile*–.

Como la historia de Tati Quebra Barraco podríamos señalar muchas otras, considerados en Brasil “Maestros de Ceremonia” (MC), y análogamente en otras latitudes, experiencia de vida similares como la del cineasta y escritor César González (Camilo Blajaquis) en Argentina. La cumbia villera, el *funk* carioca, el *hip-hop* norteamericano o el *punk* británico son todas expresiones de la política juvenil. Son ritmos que llaman al desorden y reavivan los espacios subterráneo y las zonas periféricas: agregan palabras a la ciudad, cambian la radiografía urbana con nuevas actitudes y pasos de baile. Hablan de las vinculaciones entre la juventud y el delito, pero también visibilizan un conflicto que no es nuevo. Desdramatizan la prebenda clasemediera criminalizadora de la identidad juvenil.

Ser joven no es un prepararse para un futuro importante, no es una época de transición. Es vivir y marcar hitos en el presente, es un compromiso político y social, aquí y ahora. Como preconizaba el *punk*, en varias partes del mundo, a partir de la década de los 70: “*Si no actúas, no hables*”. “*No hay futuro*.” Desde hace un tiempo los jóvenes se ubicaron en la centralidad política de la acción comunitaria. Hablan menos y hacen más. Se organizan, agrupan, exponen, se muestran. Todas prácticas “de desvío” que determinan espacios urbanos, antes pensados como huecos de impunidad, y ahora repensados como huecos de producción cultural. Siempre huecos, porque el agujero es trinchera y es clandestinidad, pero al mismo tiempo es informalidad –el hueco no institucionaliza–. Arkana en Francia, pero *F-A* desde Fuerte Apache, *Primera Mancha* en Claypole o *Rimas de alto calibre*



desde la Unidad 48 de San Martín saben esto. El *underground* tiene sus beneficios, permite traspasar las fronteras de los perímetros policiales pero también aquellas determinadas por el mercado. Dos veces al mes, en el partido de Almirante Brown, cerca de la estación de tren de Claypole se desarrolla el encuentro de *freestyle Halabalusa*. Una reunión de una decena de jóvenes que hoy convoca a más de trescientos por encuentro, donde no importa de dónde se viene, que ropa se use o cuanto se sabe de la movida. Las *bataallas*<sup>1</sup> muestran una violencia reconfigurada, distópica: la métrica, la rima y el *flow* son las armas que se usan.

Por otro lado, dijimos, que la otra forma paradójica de “salir del barrio” es la policía. La policía se presenta como la oferta laboral más viable y estable para los jóvenes. El pedido social de más seguridad que se proyecta en el miedo al joven urbano, pobre y morocho –y grupal– genera un policiamiento de la calle, y junto con este aumento del personal policial una oferta de trabajo para el temido joven urbano y periférico. En la Argentina de hoy la convocatoria y el reclutamiento policial –apuntando a un público de entre 18 y 30 años– con lemas tales como: “Con tu decisión, la seguridad avanza, 5000 jóvenes ya se decidieron. Unite a ellos”, la institución policial se demuestra como la oferta laboral más sustentable y rápida: “Curso de capacitación de un año. En seis meses estarán realizando tareas de prevención y protección”. Pero también cobrando un sueldo, teniendo aportes jubilatorios y obra social, reconocimiento de antigüedad, aguinaldo y vacaciones pagas; acceso al crédito de consumo y chances para acceder a un crédito hipotecario el día de mañana. Como dijimos más arriba, la policía se vuelve una forma de supervivencia pero también de pertenencia. El joven que era referenciado como foco de peligro o

[1] Las famosas Riñas de Gallos son las competencias de *freestyle* que definen quien es el mejor MC del país. “Las competencias de *freestyle* se organizan con dos entradas de dos minutos. Cada entrada es con ida y vuelta: un MC toma la palabra y demuestra su *flow*, el otro responde”. (Creig y Villarreal, 2013, 26) Pero estas batallas no dividen ni crean fronteras, por el contrario enlazan y presentan la discusión de las problemáticas sociales, políticas y económicas que viven los jóvenes, salidas de sus bocas y con sus palabras. La *Familia de la Eskina*, un grupo de hip hop conformado por seis hermanos y primos –de entre 17 y 20 años– que viven de changas y que en sus ratos libres escriben sus canciones sobre la marginalidad social, la contaminación ambiental, la criminalización de los pobres, etc., son un ejemplo de esta nueva forma de construcción de lazos humanos y comunitarios.

riesgo, y por tanto ignorado y evitado para compartir itinerarios y recorridos urbanos, ahora es referenciado como *autoridad*. Y además porta el estandarte y la chapa de la *seguridad*. Este metal precioso que contiene su número identificadorio y su nombre le otorga la atención y el respeto de la *vecinocracia*.

Hay una diferencia fundamental en estas dos maneras de “salir del barrio”: en la primera “no hay un proceso de reclutamiento, cada quien se va sumando según sus ganas y sus posibilidades” (Reguillo, 2013, 87), en la segunda existe una demanda social y una política pública estatal. De cualquiera de las dos formas se trata de transformar el estigma en emblema. Dos identidades en pugna que no tardarán en enfrentarse. Dos identidades que encontrarán en la ciudad un escenario para practicar sus respectivas apuestas o mandatos.

**2.- La polarización de la ciudad.** “No hay brecha social sin segregación espacial”. Las relaciones entre el espacio urbano basado en el consumo y el espacio urbano basado en la producción son similares en cualquier parte del mundo. En tanto el sistema gubernamental se centre en el capitalismo financiero y se pregone al mercado como regulador del proceso identitario, la cohesión social tomará matices materialistas. Las brechas entre estos espacios pueden variar en razón de encontrar –entre otras variables– un Estado más intervencionista.

En este apartado trataremos de comprender si hablar de *ciudad dual* es entender que existen dos tipos de *ciudades*, o por el contrario, debemos decir que existe un espacio urbanizado como ciudad y una periferia donde se ubican los despojos no incluidos en los planes de urbanización. Al fin y al cabo no deberíamos llamar ciudad a ambos espacios. Pues si la desigualdad es una característica esencial de la ciudad, la existencia de una zona no-urbanizada es producción exclusiva de la *urbe*. Por tanto, la diferencia entre la ciudad y el barrio, es una diferencia que hay que buscarla en otra escala: entre el barrio y la villa –el monoblock o el asentamiento–. La ciudad dual se vuelve contradictoria en su propia existencia, ya que en su concepción de signifiicante vacío pierde esencia en su posibilidad de presentarse como el factor de desaparición de la desigualdad.

Aún más teniendo en cuenta que la negociación política de urbanizar un territorio pensado para el centro capitalino y un territorio periférico pensado para la producción clandestina tiene un sentido totalmente distinto. Tengamos en cuenta lo que explica Zygmunt Bauman: “Los territorios domesticados, conocidos e inteligibles a los fines de las actividades cotidianas de aldeanos o parroquianos seguían siendo confusa y atterradoramente foráneos, inaccesibles y salvajes para las autoridades de la capital (...). La legibilidad y la transparencia del espacio, consideradas en los tiempos modernos las señales del orden racional, no fueron, en cuanto tales, invenciones modernas; en todo tiempo y lugar eran las condiciones indispensables para la convivencia humana, ya que ofrecían el mínimo de certeza y confianza sin el cual la vida cotidiana era poco menos que inconcebible. La novedad moderna consistió en postular la transparencia y la legibilidad como un objetivo que se ha de buscar de manera sistemática: una *tarea*; algo cuidadosamente diseñado con ayuda de la pericia de los especialistas y a lo cual hay que someter una realidad recalcitrante. La modernización significó, entre otras cosas, hacer del mundo un lugar acogedor para la administración comunal regida por el Estado; y la premisa para ello fue volver el mundo transparente y legible para el poder administrador”. (1999, 46) La urbanización es el gran proyecto panóptico del Estado. La villa, el monoblock y el asentamiento rompen con esa producción espacial organizada y ordenada, y por tanto impide el correcto control administrativo. El planteamiento de un conocimiento cartográfico es casi imposible en esos lugares; la urbanización alternativa del asentamiento o la villa no aplica a las necesidades de control del Estado. El pasillo no puede suplantarse a una calle y la galería de un monoblock no puede reemplazar una plaza. Faltan las cuadrículas con sus metrajes calculados y planificados simétricamente, falta el espacio amplio y abierto de visión: delator y buchón. Conocido es el origen de los “bulevares” pensados para defensa y seguridad de la ciudad. Luego convertidos en caminos de paseo y recreación y grandes e importantes avenidas, que de todas formas nunca perdieron aquel primigenio sentido. Pues bien nada de esta organización urbana se da en los “territorios de la precariedad”, por tanto la propuesta de urbanizarlos se presenta como la única forma de controlar esos espacios.

Aún así siempre será mucho “más fácil imponer el monopolio si el mapa precede al territorio; si la ciudad, desde su creación y durante toda su historia, es una mera proyección del mapa sobre el espacio; si, en lugar de tratar desesperadamente de aprehender la variedad desordenada de la realidad urbana en la elegancia impersonal de la cuadrícula cartográfica”. (Bauman, 1999, 56) Como venimos viendo la urbe utópica basada en esta organización perfecta de la ciudad significaría la muerte de la calle —como lo expreso perfectamente Le Corbusier—, y con ella la muerte de la esquina; las arterias de las metrópolis estarían liberadas de todo lo indeseable: transeúntes casuales, merodeadores y paseantes sin rumbo. La calle dejó de ser un espacio de encuentro, para transformarse en un espacio de circulación.

Esta vigilancia minuciosa que surge de la urbanización pensada en su máxima expresión por Étienne-Gabriel Morelly —que escribió el *Código de la Naturaleza (1755)*—, quien proponía una ciudad homogénea, con edificios del mismo tamaño y con las mismas fachadas, así como una separación clara de las funciones y de las personas: “los residentes que, por cualquier motivo, no alcancen los patrones de normalidad (‘ciudadanos enfermos’, ‘ciudadanos inválidos y seniles’ y todos los que ‘merezcan estar aislados temporariamente del resto’) quedarán confinados a zonas ‘por fuera de los círculos, a cierta distancia’. Por último, los residentes que merezcan ‘la muerte cívica, es decir, la exclusión de por vida de la sociedad’, serán encerrados en celdas cavernarias de ‘muros y barrotes muy fuertes’ al lado de los *biológicamente* muertos, dentro del ‘cementerio amurallado”. (Bauman, 1999, 51) Estas planificaciones encuentran asidero posteriormente en la teoría moderna de Le Corbusier y su “Ciudad Radiante”, que se aplicaron con brillantez en Brasil más que en cualquier otro lugar, cuando Oscar Niemeyer volvió realidad las ideas del urbanismo utópico en la proyección de la capital brasileña. Brasilia se volvió un paraíso arquitectónico, donde predominó la lógica y la estética. El accidente, el encuentro casual, la sorpresa del conflicto y el estupor no formaban parte de la ciudad. Pero aun así la ciudad capital fue una total desazón para sus residentes —un aburrimiento insuperable—. El desvanecimiento de la calle —implicó lo que Richard Sennett llamó “el declive del hombre público”—, y el vaciamiento de la esquina fueron las causas de la muerte de la ciudad.

Pero la urbanización no solo es la proyección de un panóptico sobre el territorio, sino que al mismo tiempo es la propuesta a los vecinos para volverse observadores —en lo que Thomas Mathiesen llamó el “sinóptico”—. Esta seducción hace que lo local transmute a lo global, y el vigilante ya no sea identificado como tal. Ahora solo los seleccionados son vigilantes, pero todos nos volvemos observadores. Es lo que Byung-Chul Han llamó *la iluminación no perspectivista*, que no es más que la democratización de la guardia: la vigilancia de todos por todos. Otro discurso utópico: el de la sociedad transparente, donde se vigila y controla de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, y como explica Byung-Chul Han: “todo flujo asimétrico de la información, que produce una relación de poder y dominio, ha de ser eliminado (...) esta vigilancia total degrada la «sociedad transparente» hasta convertirla en una inhumana sociedad de control. Cada uno controla a cada uno”. (Han, 2013, 90)

El vecino es la primera alarma que se enciende en el sistema securitario urbano: la acción del vigilante se torna eficiente en la invisibilidad del vecino en su función observadora y delatora. Y cuando la ciudad se vuelve una cartografía higiénicamente pura y el vínculo o encuentro humano se torna una peripecia extraña, será la costumbre de no relacionarse con “el otro”, mantenerlo alejado y denunciarlo la que predomine en la cotidianidad urbana. El “otro”, el enemigo interno, es el de la casa de al lado, el del fondo o el de atrás de las vías. Los muros que antes protegían a los ciudadanos de las invasiones del enemigo salvaje y externo, ahora se entrecruzan en el interior del espacio urbano, que con la alerta del vecino —como fisgón—, integran el mecanismo de seguridad urbana.

Será la barriada, entonces, la que devuelva al espacio urbano la humanidad perdida. Así es que “las barriadas no son obra de la derrota ni de la delincuencia; son fruto de la desesperación, de la energía indomable de los desplazados y de quienes han resuelto labrar por la fuerza y la constancia una vida mejor”. (Arguedas, 2005, 162) El conflicto con el que se miden los jóvenes todos los días, es la ecuación que permite a la *barrita de la esquina* la imaginación necesaria para reactivar las protecciones de los lazos humanos. Este hallazgo juvenil del espacio habitable no planificado y por tanto promotor de la intervención y

transformación individual, es lo que los convierte en sujetos peligrosos. La imposibilidad de controlarlos a través del espacio urbanizado tradicional es subsanada con la intervención de las instituciones de seguridad –policía o gendarmería–. ¿Es entonces necesario darle otros nombres a estos barrios? ¿Es necesario no continuar pensando en la ciudad dual? El *post-barrio* se vuelve una propuesta para pensar el barrio complejo contemporáneo de los jóvenes. “*Un barrio puede ser solo dos cuadras*, o una esquina o un territorio municipal, según quién lo habite... Las variadas formas de nombrar y recorrer el barrio nos hablan de la multiplicidad de formas de vidas barriales, de los distintos cuerpos que aguantan por ahí”. (Colectivo Juguetes Perdidos, 2014, 13) Pero hablar de *post-barrio* es reconocer en su categorización práctica que prevalecen y continúan desde los barrios. Esto puede encorsetar nuestro análisis en la necesidad de visitar ciertas rutinas impuestas por el orden urbano-estatal; y desviarnos de poder comprender las nuevas formas de resistencia o usos del desorden. Cuando el crecimiento de la trama social en villas o asentamientos es mucho más veloz que el desarrollo de la capacidad estatal para ordenarlo, se hace necesario que la gente impulse nuevas formas de organización política y social para aprehender el desorden y vivir sus propios lugares –también para defenderlos–. “En estas circunstancias, el barrio adquiere una relevancia cada vez mayor, se vuelve referencia obligatoria, punto de encuentro ineludible y foco para ensayar una sociabilidad particular”. (Rodríguez Alzueta, 2014, 131)

Por tanto la ciudad dual tiene la siguiente lógica: cuando por motivos políticos y económicos y la especulación inmobiliaria se coloca como eje de las políticas urbanísticas comienza una serie de desplazamientos humanos y puesta en marcha de proyectos de zonificación que se inspiran en una correlación de costo-beneficio al momento de establecer las viviendas de los desplazados. Esta periferia que se construye material y simbólicamente para revalorizar el territorio céntrico, es inmediatamente criminalizada y estigmatizada. De esta forma se establecen los toques y límites de la movilidad social –pero también urbana– de todo un sector de la población, que será referenciado como peligroso o generador de riesgo. Para decirlo en otras palabras, la implementación de

un sistema de economía fordista trajo como consecuencia después de la década del 50 en América Latina el comienzo de un proceso de urbanización de la población. La tecnificación del trabajo rural, la incapacidad urbana de cooptación de la oferta de mano de obra, la aparición de las grandes bolsas de trabajo informal, el aumento de las tasas de natalidad y la expectativa de vida, entre otros factores, influyeron junto con la desigual repartición y acceso al suelo a configurar lo que se llamó “urbanización informal”. Este tipo de urbanización se consideró informal por el solo hecho de que se tenía un limitado —cuando no nulo— acceso al mercado formal del suelo y el hábitat, lo que equivale al no acceso a infraestructura, servicios básicos y equipamiento urbano necesario. Como sabemos está íntimamente relacionado a una exclusión del mercado formal de trabajo, condiciones de existencia precaria y bajos salarios. La pregunta que sigue es el eje de donde se debe comenzar el estudio de la ciudad dual: ¿La urbanización informal es presupuesto necesario para la existencia de la urbanización formal? ¿La villa o los monoblocks son la condición que posibilita que exista un centro de consumo o una urbe de capital y prosperidad?

En este sentido, en tanto los planes de urbanización se posicionen más cerca de los relatos utópicos —que muy brevemente revisitamos con anterioridad en sus características fundamentales— y pretendan el control exhaustivo del espacio público, llegando en ocasiones a ensayar su desaparición, será más simple la configuración de espacios estigmatizados y fragmentados. “La desaparición del espacio público abierto no supone una mera causa de queja, sino que puede ocasionar una degradación social extrema”. (Rogers, 2012, 10) Así es que cuando la estratificación y la degradación se vuelven extremas, y las políticas públicas no apunten a consolidar espacios plurifuncionales de mezcla y diversidad —que se expresen en la calle, en la esquina y en la plaza—, solo quedará para expresar la queja. Entonces la revuelta callejera será la práctica que dotará de otro sentido al espacio degradado, dándole una nueva vitalidad humanitaria. Por eso no utilizamos la conceptualización de “no-lugares” que propone el antropólogo Marc Augé (2000) para pensar estos espacios —que desde una mirada estatalista— se encuentran segregados o pauperizados. Pensar en un “no-lugar” es perder de vista una serie de eventos de resignificación de los lugares:

la “junta”, el repique de la llegada de las motos a una esquina, la ronda en torno de una cerveza en la plaza o el rap improvisado en la galería de un edificio monoblock. La idea de que la calle se haya convertido en una autopista peatonal, donde el encuentro es la peripecia de una comunidad olvidada, es invisibilizar la barriada. Allí la queja del “aquí estamos”, es la condición de transformación de un espacio que es, ante todo, fundamental para la formación identitaria.

**3.- Barriadas y revueltas callejeras.** Escribe Jeff Chang: “En el mercado inmobiliario, la última etapa del capitalismo es el incendio”. (2014, 26) Son palabras que vuelven sobre aquellas pronunciadas por Karl Marx cuando dijo que el capitalismo había surgido del “lodo y la sangre”.

Repasemos algunas revueltas. Detrás de estas revueltas están las barriadas, pero también los jóvenes. Jóvenes que se organizan desde el hueco, desde el espacio no institucionalizado con cuerpos que resisten. La revuelta o el disturbio callejero, muchas veces, se vuelven un método de rehabilitación urbana. Marchas y contramarchas que dan cuenta de un posicionamiento estatal y social, de estigmatización y contraestigmatización territorial. En este sentido revisaremos algunas revueltas juveniles, no retomando la idea de la “vuelta al barrio”, sino comprendiendo las transformaciones que se generan a partir de ellas. Aun así, cabe preguntarnos cuál es el interés de recordar estas resistencias callejeras —más allá de lo dicho hasta aquí— y entonces nos topamos con la explicación de Boaventura de Sousa Santos: “El interés es que normalmente todo el pensamiento crítico y político se alimenta de estas revueltas, de estas transformaciones, porque el pensamiento crítico y político, transformador, progresista, se alimenta de relaciones de poder y de la crítica a esas relaciones de poder. Estas revueltas son críticas de las relaciones de poder y por eso nos instigan a repensar no solamente nuestras teorías, sino también nuestras prácticas”. (Sousa Santos, 2015, 21)

**Argentina, 1989.** La finalización de la presidencia de Raúl Alfonsín había traído aparejado algunos poblamientos callejeros. La hiperinflación como punta de flecha de la regresión económica nacional había generado una fuerte inestabilidad en la vida



cotidiana de las personas. El fin de la década del 80 estuvo marcado por una serie de revueltas callejeras.

“Hay diferentes hipótesis que buscan explicar el fenómeno ya recurrente de los saqueos, desde la que podríamos llamar la hipótesis ‘catastrofistas’, que suele asociar los saqueos a las grandes crisis o al fin de época; la hipótesis conspirativa, que sostiene que todo saqueo es organizado, y de lo que se trata es de detectar a los responsables políticos o sociales que estarían promoviendo activamente estos comportamientos colectivos; y por último, la hipótesis de índole sociológica, que sostiene que los saqueos constituyen un repertorio de acción colectiva de los sectores populares, asociados a fuertes estructuras de desigualdad”. (Svampa, 2013) Alineados, de alguna forma, en la última tesis que propone Maristella Svampa, nos interesa aquí repasar los hechos que ocurrieron en aquella época en la Argentina.

La noche fría del domingo 28 de mayo de 1989 encontraba al presidente Alfonsín dando un discurso por cadena nacional, pero en el mismo momento también comenzarían a desarrollarse una serie de saqueos en distintos supermercados de Las Flores, una barriada pobre de la zona sur de la ciudad de Rosario. El supermercado La Sandro nunca más volvería a abrir sus puertas después de la revoltosa noche. Rosario no solo era víctima de la hiperinflación sino que mostraba altas tasas de desocupación. Todo sucedía 20 años después del rosariazo, aunque con motivos diferentes: ahora *el hambre* y no *lo justo* motivaba las revueltas. Las estadísticas de la época pueden explicar parcialmente el estallido social. Pero lo que no mostraban las estadísticas era que en aquel momento los alimentos se habían vuelto un bien suntuario.

Los jóvenes de sectores populares participaron activamente de las corridas, pero también se llenaron con mercaderías baúles de automóviles de clase media. Los comerciantes aplicaban distintas estrategias para evitar los atracones. Algunos electrificaban los frentes, otros arrojaban en el suelo aceite con vidrios triturados y adquirían armas de fuego: “por si vuelven los villeros”. Las escenas van a ser similares en los saqueos de 2001 y 2012, sobre todo a juzgar por la displicencia policial. En las primeras horas del lunes 29 de mayo la policía seguía sin intervenir, recién al medio día comenzaron las detenciones masivas en las puertas de

los comercios. Pero aquello que había sido entendido como una estrategia de supervivencia, se convertiría hacia la noche en una amenaza latente y aterradora: “Los villeros se están organizando para comenzar a saquear hogares, violar mujeres y atacar los almacenes de los barrios.” Entonces la oscuridad llegó con niños escondidos y gente subida a los techos de las casas armadas con palos y piedras, que asomaban a la calle como soldados de lo alto de las almenas. Los jóvenes de los distintos barrios poblaron las esquinas y armaron barricadas en las calles. La policía hacía correr el rumor de hordas de villeros —o simplemente de bandas de otros barrios— que estaban preparando el asalto de los barrios vecinos o cercanos. Para ese entonces los acontecimientos se habían replicado también en el Gran Buenos Aires.

Antes de que el presidente haga intervenir a la gendarmería nacional, la policía continuaba fomentando y fogueando los enfrentamientos entre los barrios, solicitando que cada bandita barrial se identificara con vinchas o brazaletes de diferentes colores y que disimulará la posesión de armas de fuego. (Gravano, 2003, Neufeld y Cravino, 2001) “Se vieron imágenes de jóvenes parapetados detrás de barricadas, ostentando palos y armas de fuego, ‘para defender el barrio’ o a la espera de la ‘invasión’ de los del ‘otro barrio’”. (Gravano, 2003, 18) Datos hemerográficos nos permiten decir que la identificación de las personas servía a la policía para proteger y desproteger según la pertenencia territorial. Aquellos que eran referenciados con las zonas “bravas” de la ciudad serían tratados como invasores bárbaros; en tanto los que desde la clara visibilidad de los helicópteros estaban marcados con cierto color de vincha eran considerados defensores de una causa legítima, que se debía proteger.

El martes 30 de mayo el presidente Alfonsín declaró el estado de sitio y desplegó a la gendarmería en las zonas más afectadas. Rosario se volvió una ciudad militarizada. A los gendarmes se les sumaban grupos rebeldes como *Albatros* comandado por Seineldín, que custodiaban la zona norte. Con el control de la calles llegaron los allanamientos a los hogares marginales para incautar la mercadería robada. La gente ocultaba los productos en pozos en los fondos de sus casillas para que la policía no se los sacara, así los alimentos se disfrutaban con miedo y estupor. Las jornadas concluyeron con algunas centenas de muertos y

varios miles de detenidos –un gran porcentaje jóvenes–. Aunque es importante remarcar que no se conoció ni “una sola crónica de esos días que registrara violaciones ni de domicilios ni de mujeres, y solo esporádicamente se avanzó sobre algún almacén”. (Gravano, 2003, 20) Aun así tanto los medios de comunicación como la opinión pública generalizada apoyaron el accionar violento y (sobre)estigmatizante de la policía y de gendarmería sobre los territorios marginales y empobrecidos –“Miniguerra civil” lo tituló el diario *Página/12*–, y la reafirmación de aquella prebenda criminógena sobre las barritas de jóvenes de barrios populares. Y estas barriadas de nuevo reflataron aquella situación de criminalización con prácticas y estrategias comunitarias. Algunos investigadores sostienen que *la olla* fue la contracara de los saqueos y la violencia policial; y que junto con la reforma del Estado se configuraron y construyeron “toda una trama organizativa barrial tendiente a la resolución de la vida cotidiana”. (Neufeld y Cravino, 2001, 150)

**Francia, 2005.** La revuelta del año 2005 de las *banlieues* francesas expuso el conflicto urbano a través de la piel de los jóvenes habitantes de los suburbios. Jóvenes que rápidamente fueron “islamizados”, pero que en realidad eran jóvenes *street-wear* muy similares a los jóvenes negros norteamericanos. Jóvenes en banda, que escuchan *rap* y *hip-hop*, se nutren en los *fast-food*, quieren autos *fast and furious* y consumen drogas: muy «occidentales» y «globales». Bandas callejeras que reivindican una identidad de barrio –no religiosa ni étnica–, y se enfrentan con la policía y con bandas de otros barrios vecinos. Se representan por una solidaridad barrial y no por otro tipo de solidaridad más amplia o extensa. Esta revuelta juvenil hizo que la derecha francesa rápidamente proponga “romper los ghettos” de los pobres. Sacar a los malos pobres y enviarlos a viviendas más despreciadas, y dejar en el barrio a los buenos pobres que trabajan con cierta regularidad y legalidad. Mientras que un discurso de izquierda planteaba el establecimiento de cuotas de viviendas sociales en las comunas de clase media. Esta última propuesta se complejizaba y la aplicación de las políticas habitacionales encontraba un escollo en la resistencia de la propia clase media, que en su indefinición conceptual encuentra el rasgo más fuerte de diferenciación en

su trabajo cotidiano para no compatibilizar con los pobres, adquiriendo particularidades materiales que sobrepasan sus condiciones económicas. (Roy, 2006)

Esta revuelta francesa, que involucró a trescientas ciudades y movilizó cerca de 11500 policías y gendarmes, llevaba cerca de 25 años gestándose a través de conflictos microfísicos, que estallaron en el otoño francés de 2005. En el mismo año eventos de parecida índole se sucedían en España, donde el “vandalismo juvenil” se apoderó de varias ciudades españolas. En ambos países el debate se centró en la útil y facilista configuración de la delincuencia juvenil; y las condiciones de existencias pasaron a ser una problemática sin tratamiento.

El fuego fue una herramienta que preponderó como base de protesta y resistencia en ciudades francesas y españolas; en las primeras se registraron 10346 automóviles y 22 autobuses quemados, mientras que en las segundas los incendios se focalizaron en contenedores de basura y algunos mobiliarios. (Rojo, 2010; Kazyrytski, 2013) El fuego vuelve a representar un reajuste del espacio disputado, como había sucedido en los grandes incendios de los monoblock del Bronx a mediados de los setenta del siglo pasado. (Chang, 2014) Ese reajuste implica un par conceptual que inicia con lo que, en la mayoría de los casos es calificado como un acto vandálico: destrucción-construcción. La apropiación del espacio urbano, en determinados casos exige la destrucción total de la zonificación estatal prefijada y guiada por los discursos utópicos.

En el caso francés el detonante de la revuelta lo encontramos en la persecución policial de dos jóvenes sospechados de haber cometido un delito, que mueren electrocutados mientras se escondían de los agentes policiales. Esta secuencia de persecución y muerte, repetida casi idénticamente fue, en los últimos 20 años, detonante de varios enfrentamientos entre jóvenes y fuerzas de seguridad. (Kazyrytski, 2013, 5) Sabido es que Argentina –ni Latinoamérica en general– no están exentas de estas pobladas o revueltas que responden a la muerte de jóvenes mientras son perseguidos por la policía. Mismo análisis reciben los hechos ocurridos en España –en la ciudad de Salt– los días 15 y 16 de enero de 2011, cuando jóvenes se manifestaron quemando varios vehículos en protesta del abuso policial.

Pero volviendo al caso que nos interesa aquí, diremos que lo que acosaba a las *banlieues* francesas era una decisión inconclusa de las clases dominantes que no sabían qué hacer con la población sobrante en esas vastas zonas periféricas de las ciudades-centro francesas. La respuesta fue la esperada: Se aplicó un cerco policial, se insertó a determinados espacios al circuito de las drogas y se homogeneizó a sus residentes a través del rotulo de “inmigrados”. Esto no solo obturó el debate político sino que generó un bloqueo social. Si bien Francia se reconoce como un país antirracista, en aquel momento se alentó la figura del “buen patriota”, se convenció a la población de establecer un cordón sanitario y policial y se estigmatizó la población marginal y periférica –convertida en inmigrante–. Por tanto en “los suburbios solo había ‘parásitos cobradores de subsidios y drogadictos que no quieren comportarse como auténticos y buenos franceses’”. (Proletarios Internacionalistas, 2013, 78)

La situación que precede al 2005, es la *Loi Sarkozy* puesta en vigencia en el 2003. Una ley que deba amplias facultades a las fuerzas policiales: aplicación de toques de queda, mecanismos de represión a “jóvenes ociosos”, la conformación de un carnet de identificación específico según la zona urbana de residencia, que permitía a la policía la rápida individualización de aquellos que “merodeaban” por donde no podían o no era deseable que circulen. Las fuerzas de seguridad serán reforzadas con la policía antimotines del Cuerpo Republicano de Seguridad, y especializará un grupo de elite llamado Brigada Anticriminalidad; cuerpos de asalto antiterroristas y comandos antidisturbios completaban la carta de ofertas. Esta estructura de control que se fue intensificando desde los años 90, tuvo su punto final en octubre de 2005. Cuando lo que en la década del 90 eran reacciones aisladas y por casos específicos que habían protagonizado bandas barriales, se convertirían en el 2005 en un estallido en cadena y por momentos con la suficiente coordinación, donde las bandas se desdibujaron en el fragor de la revuelta.

**Brasil, 2006.** “San Pablo es una ciudad muerta: su población está alarmada. Los rostros denotan aprensión y pánico, porque todo está cerrado e inmóvil. En las calles, salvo algunos transeúntes apurados, solo circulan vehículos militares (...) cargados de tropa

armada con fusiles y ametralladoras. La orden es tirar sobre quien no circule”. (Arantes, 2006, 1) Nuestro recorrido continúa con las revueltas que se vivieron en São Paulo en el año 2006. Quizás las más violentas y fácilmente relacionables con el delito y el crimen. Pero veremos que algo subyace sobre la respuesta ensayada sin un análisis profundo.

Comenzaremos con un reconocimiento: Brasil hace quizás 30 años que posee la policía militar más salvaje del planeta —merecidos aquellos dos famosos films—. Infestada en variadas circunstancias con verdaderos “escuadrones de la muerte”, que para dar un ejemplo, en este caso concreto se sospechó de grupos de exterminio donde habrían participado policías que recorrían las calles abriendo fuego sin aviso ni justificativo (Arantes, 2006; Chacón, 2006); pero mucho más conocido es el caso de la masacre de la Candelaria en 1993, o aquella otra de la favela Vicario General —en Río de Janeiro—. Otro dato de relevancia es el que determina que —al menos en el 2006— solo en San Pablo habitaban tres millones de jóvenes de los cuales cerca de un millón no trabajaba ni estudiaba —lo que quizás de algunas pistas para comprender por qué fueron los jóvenes los que respondieron al llamado del crimen organizado para tomar las calles y hacer frente al *Estado Carcelario*—. Las ocupaciones de tierras habían llegado a su fin, porque ya no había tierra para ocupar. La marginalidad se subsumía en la propia marginalidad y las fronteras urbanas desaparecían ante la explosión demográfica. Todo tras la bien adquirida fama de “ciudad industrial de América Latina”.

Claude Levi-Strauss escribía en *Tristes trópicos*: “En 1935, los habitantes de São Paulo se enorgullecían de que en su ciudad se construyera, como término medio, una casa por hora. Entonces se trataba de mansiones; me aseguran que el ritmo sigue siendo el mismo, pero para las casas de departamentos. La ciudad se desarrolla a tal velocidad que es imposible trazar el plano; todas las semanas habría que hacer una nueva edición”. (1988, 98) El crecimiento urbano desmedido puede reconocerse como pivote del conflicto para un Estado que trata de contener y controlar las extensas periferias a través de la conformación de un Estado penal-policial. Cuando en el año de las revueltas paulistas, Sergio Dávila entrevista a Loïc Wacquant para la *Folha de São Paulo* (15/5/06) una de las respuestas fue contundente: “En las últimas décadas, las elites políticas brasileñas han usado

el Estado penal-policial como único instrumento, no solo del control de la criminalidad sino de la distribución de la renta. Expandir ese estado de cosas no hará nada para acabar con las causas del crimen, especialmente cuando el propio gobierno no respeta las leyes que dice velar: la policía de São Paulo mata más que las policías de todos los países de Europa juntas, y casi con impunidad”. Entonces aquellos vacíos que el Estado no puede llenar con policías, son capitalizados por el *Comando Vermelho* –en Río de Janeiro– o el *Comando Primeiro da Capital* (PCC) –en San Pablo–. Organizaciones criminales dedicadas al narcotráfico y el tráfico de armas, y que surgen desde las prisiones brasileñas –con estructuras sindicales y de proselitismo partidario–. Pero que rápidamente obtienen adeptos dentro de las favelas, ofreciendo educación, trabajo y servicios sanitarios: una verdadera forma de movilidad social.

*O invasor* (2002), una película dirigida por Beto Brant, sucede en São Paulo, y cuenta la historia de tres socios que entran en conflicto en la forma de dirigir su empresa, por lo que dos de ellos deciden contratar un sicario para eliminar al socio mayoritario –dando cuenta de un contexto urbano de violencia, traición y avaricia–. Pero la ilusión de poder controlar la empresa una vez muerto su compañero, se desvanece cuando el sicario, con pretensiones de accenso social se vuelve parte de sus vidas personales y laborales. La ficción dramatiza un mecanismo social que muchas veces es perdido de vista en los análisis sociológicos y antropológicos –y sobre todo en los jurídicos– sobre el crimen y el criminal: las conexiones entre la criminalidad y la vida cotidiana. Algo de esto puede notarse en estas revueltas brasileñas, ya que “las rebeliones pusieron en evidencia que la cárcel y el crimen organizado, lejos de ser espacios cerrados en sí mismos, están comunicados con la ciudad por múltiples cadenas sociales y financieras. Fronteras que se transforman crecientemente en porosas, espacios lejanos que se vuelven próximos, límites entre ley y delincuencia que se revelan, de repente, ambiguos”. (Rodríguez Larreta, 2006, 6)

**Otra vez Argentina, 2012 y 2013.** Según el recorrido que venimos realizando, podríamos decir que el neoliberalismo eclosionó en Latinoamérica entre 1995 y 2002. En Argentina la crisis del 2001 trajo saqueos, corridas y muertos. Pero no era la primera

vez que ocurría, ni tampoco sería la última. Según ya revisamos, en 1989 se sucedían hechos similares en el Gran Buenos Aires y en la ciudad de Rosario en respuesta a la hiper-inflación y el desabastecimiento de alimentos, pero también se sucederían en Brasil y en Venezuela donde Fernando Collor de Mello y Carlos Andrés Pérez deberían abandonar sus gestiones presidenciales. El primero en 1992 acusado de corrupción y por las masivas movilizaciones del sector estudiantil “Caras pintadas”; en tanto que el presidente venezolano fue destituido en 1993 por la Corte Suprema de Justicia de ese país. Cifras de alrededor de dos mil desaparecidos se cuentan en el Caracazo, tras las represiones de las Fuerzas Armadas venezolanas, la Dirección de los Servicios de Inteligencia y Prevención (DISIP), la policía metropolitana y la policía judicial. Las pobladas de las “ciudades-dormitorio” de Caracas, saquearon todo tipo de establecimiento comercial en protesta de la crisis económica.

La diferencia principal entre estos acontecimientos estuvo relacionada con la forma en que se utilizaron políticamente. Todos los hechos trajeron aparejado la finalización de un mandato presidencial, y particularmente en la Argentina los saqueos de 1989 se hicieron sentir para mostrar que el Estado era ineficaz en su intervención en el mercado y se instaló el paquete de políticas neoliberales. Como un circuito cíclico, la crisis del 2001 trajo aparejado un cambio de políticas estatales hacia un Estado más presente y atento a la cuestión social. Pero lo que nos interesa aquí señalar no es la posición estatal frente a determinados sucesos económico-sociales, sino más bien la organización “desde abajo” en la composición política de la vida cotidiana, y en especial la identificación de los sujetos en un espacio urbano determinado.

La imagen más resonada es aquella de los saqueos del 2012 y 2013, antes que los sucedidos en el 2001 y mucho más de aquellos de 1989. Los saqueos, las corridas, los linchamientos y las barricadas son un coctel que se presentan como la última moda. Aunque la última oleada de saqueos se diferencia de los sucedidos en 1989 y 2001, en tanto no se perpetran en condiciones de crisis económica y social. Esta afirmación toma diferentes pendientes en razón del medio de comunicación donde se produzca la información. Algunos periódicos masivos y hegemónicos sostenían que llegaba el fin del ciclo kirchnerista y que este movimiento



político no había “prestado atención” a zonas metropolitanas de Buenos Aires, por lo que estos hechos eran “previsibles”. Por otro lado, la investigación judicial sobre los saqueos y la versión “oficial” responsabilizaba a grupos sindicales de la CTA y la CGT de incitar a diferentes sectores a realizar los saqueamientos.

Los hechos comenzaron el 20 de diciembre de 2012 en la ciudad turística de Bariloche. Donde se atracaron al menos tres supermercados y el intendente Omar Goye fue destituido por habersele encontrado responsable de fomentar dichos saqueos. El entonces secretario de seguridad Sergio Berni viajó hasta la ciudad sureña con 400 gendarmes y la situación se controló al día siguiente. Pero a esa altura las noticias habían viajado por todo el país y se sucedieron nuevos conflictos en distintas ciudades bonaerenses. Más allá de las diferencias y contradicciones políticas que adjetivaban los saqueos como “espontáneos” u “organizados”, lo cierto es que se replicaron en ciudades como San Fernando y Campana, y en la provincia de Santa Fe en Rosario.

Los expedientes tuvieron todos la misma caratula: “Robo calificado en poblado y en banda”. La ciudad de Rosario con dos muertos, varios heridos de bala y 138 detenidos fue la que cargó con la peor situación. Mientras la intendenta rosarina Mónica Fein coordinaba con la ex ministra Nilda Garré los operativos que realizaría Gendarmería Nacional en Rosario, en Buenos Aires la infantería de la policía bonaerense realizaba formaciones romanas frente al supermercado Carrefour de San Fernando y repelía oleadas de cientos de personas que intentaban ingresar. La jornada estuvo repleta de corridas, estruendos y humo. La infantería recibía a los saqueadores con sus escudos cerrados y lanzando gases lacrimógenos. Esto generaba una pequeña dispersión, pero después de tomar aire y mojarse la cabeza las caravanas de personas —en su mayoría jóvenes— se reagrupaban y embestían nuevamente a la guardia de infantería. Por último el tercer foco de conflicto se registró en Campana, donde los enfrentamientos dejaron más de una veintena de heridos. En algo concuerdan las fuentes periodísticas y es que la mayoría de los heridos no fueron a causa de la represión policial, sino por el enfrentamiento entre vecinos, algunos comerciantes otros residentes del barrio.

El saqueo se presenta como una forma de circulación sin consumir. Podemos concertar que la cohesión en la ciudad moderna se da a través de tres ejes: el primero es la circulación, el segundo el consumo y el tercero el vaciamiento de la calle. (Boito y Espoz, 2014) La protesta social hace meya sobre el primero, pues la posibilidad de detenernos y detener a otros va en contra de la conformación de la solidaridad urbana y por supuesto coadyuva a la imposibilidad de vaciar la calle. El saqueo como intervención social genera una circulación pero que pone en crisis la idea del consumo. Similar consecuencia tienen los *rolezinhos* –“paseítos”– en Brasil, donde miles de jóvenes de las periferias de las megalópolis brasileñas se citan a través de las redes sociales en algún shopping center para circular sin consumir. Este accionar se presenta como una resistencia casi revolucionaria en los Estados capitalistas en los que vivimos, una forma de protesta contra la invisibilización y la violencia policial, pero sobre todo una forma de compromiso juvenil por la cuestión social. Así fue el 7 de diciembre del 2013 cuando más de seis mil jóvenes urbanos y pobres se encontraron en el Shopping Itaquera –uno de los más exclusivos y costosos– de Sao Paulo, allí hubo balas de goma y gases lacrimógenos para resguardar la seguridad de comerciantes y clientes de clase alta. Titulaba el diario La Nación el 14 de enero de 2014: “Jóvenes y enojados: la rebelión de los rolezinhos alarma a Brasil”.

Acontecimientos similares se vivieron en diciembre del 2013, cuando a raíz del autoacuartelamiento de las policías de distintas provincias se generaron situaciones de violencia en varias ciudades argentinas, principalmente en la ciudad de Córdoba. El paro policial inició el 3 de diciembre cuando un centenar de policías se acuarteló en el comando CAP en el Barrio Cervecedores. Aunque la protesta por un aumento salarial y mejoras en las condiciones de trabajo la habían iniciado días antes las esposas de los policías –como suele suceder en general con las protestas de las fuerzas de seguridad y las fuerzas armadas para que los uniformados no reciban represalias por la institución–, la cuestión se agravó ese 3 de diciembre cuando cerca del medio día ya eran más de dos mil efectivos acuartelados y las esposas de los agentes impedían la entrada y salida de patrulleros del comando. En pocas horas la capital cordobesa se encontró desprotegida, en

tanto el gobernador De la Sota se encontraba en una serie de viajes por Latinoamérica. La noche no solo multiplicó los saqueos, sino que confirmó una idiosincrasia que se venía gestando hace unos años: la del *vecino policía*. El epicentro de este fenómeno del “engorrarse” vecinal fue el barrio Nueva Córdoba. Este barrio, en el que residen en su mayoría jóvenes universitarios, fue el lugar donde se realizó una verdadera “cacería de motos”. Los linchamientos fueron la herramienta de jóvenes en banda para atacar a todo sujeto extraño al barrio. Barricadas como peajes para extranjeros de otros barrios, para “el sospechoso”, para el que viajaba en moto: se solicitaban documentos y motivos del porqué se circulaba. Así lo reconstruye el documental *La hora del lobo* (2015) de Natalia Ferreyra, que prácticamente está editado con imágenes y videos capturados de los celulares testigos de aquella noche del 3 y 4 de diciembre de 2013.

En ese marco “los saqueos expresaban que hay muchos que quieren consumir como todos; los linchamientos expresan que hay muchos que niegan que todos somos todos”. (Cangi y Pennisi, 2014, 31) Como dice el Colectivo Juguetes Perdidos: “Diciembre sobresale del año calendario”. En diciembre del 2012 y del 2013 hubo saqueos, pero solo en el 2013 hubo linchamientos. En esta última oportunidad ningún linchamiento concluyó en la muerte de la víctima, por lo que el paro policial y los saqueos se llevaron todos los grandes títulos periodísticos. Agustín Valle al hablar de aquel diciembre de 2013 se refiere como la “fiesta de saquear”, ya que diciembre es un mes de festividades, corolario cargado de desbordes. En tanto que aquellos linchamientos de fines marzo y principios de abril de 2014, graficados con fotos de motos y jóvenes arrojados sobre la calle desangrándose y piernas inquisidoras rodeándolos, fueron primera noticia en todos los medios de comunicación. Esto, al margen de los homicidios nombrados como “ajusticiamientos”, fue la causa de que en marzo, lejos de diciembre, un mes que representa la normalidad y la medida, volvieran los linchamientos otra vez a la noticia. El 5 de abril de 2014 la provincia de Buenos Aires declara la emergencia en seguridad pública por el término de un año y reincorpora a servicio activo a policías retirados y otros inactivos por encontrarse involucrados en abuso del poder policiaco. En tanto la Asociación Pensamiento Penal lanzó la campaña “No

cuentas conmigo”, que tuvo amplia adherencia pero también muchas críticas desde los sectores también progresistas.

Fueron treinta y cinco horas que duró el autoacuartelamiento policial cordobés entre los días 3 y 4 de diciembre, hasta que el gobernador José Manuel de la Sota pudo llegar a un acuerdo salarial y acordó que no habría represalias para los policías huelguistas. Al día siguiente llegaron dos mil gendarmes enviados por el gobierno nacional para colaborar con la policía provincial en el “restablecimiento” de la seguridad y el orden urbano. En tanto el 9 de diciembre el poder ejecutivo local desplazó toda la cúpula del sistema de seguridad cordobesa, encabezada por la ministra de seguridad Alejandra Monteoliva y el jefe de la policía César Almada. Solo en la provincia de Córdoba se realizaron más de 220 detenciones y 213 allanamientos. El 10 y 11 de diciembre la gendarmería se retiró de la capital cordobesa hacia otras provincias conflictuadas.

El “efecto Córdoba” –como lo llamaron los medios de comunicación–, se extendió a veinte provincias argentinas, donde las fuerzas de seguridad comenzaron protestas para mejorar sus salarios y condiciones laborales. Este efecto contagio tuvo variantes y diferentes grados de gravedad. El 6 de diciembre la protesta policial llegó a La Rioja, Neuquén, Río Negro y San Juan donde se concertó un rápido acuerdo salarial y los saqueos fueron evitados o controlados a penas iniciados. Las provincias en donde el conflicto configuró un estado de emergencia fueron Santa Fe y Catamarca. En la primera la protesta comenzó el 7 de diciembre y duró cuatro días; y se extendió a las diecinueve unidades regionales que constituyen un total de 18 mil efectivos, los cuales no se encontraban acuartelados y las protestas conjuraron cierta violencia por parte de los agentes policiales armados –tuvieron que arribar a la provincia ese mismo día mil quinientos gendarmes–. El 11 de diciembre una vez alcanzado un acuerdo salarial, el gobernador Antonio Bonfatti presentó la primera denuncia penal por sedición contra los agentes en protesta social. Por su lado, en Catamarca el caos fue generalizado: corridas, armas de fuego, enfrentamientos –la Gendarmería tuvo que intervenir la provincia–.

El 8 de diciembre el “efecto Córdoba” llegó a la provincia de Chaco, Entre Ríos y Buenos Aires. En la primera a la fuerza policial se sumó el Servicio Penitenciario. El 9 de diciembre se

llegó a un acuerdo salarial que el gobernador Juan Carlos Bacileff Ivanoff dejó sin efecto el día 23 de ese mismo mes. Igual situación se vivió en Entre Ríos, donde la llegada de trescientos gendarmes y el patrullaje de la Prefectura permitieron controlar la situación. El 2 de enero del 2014 el gobernador Sergio Urribarri anuló el acuerdo salarial y presentó una denuncia penal por sedición contra “los cabecillas y los responsables de los actos de violencia en sede policial”. Por su parte Buenos Aires –donde se registraron aproximadamente 164 detenciones– tuvo su mayor conflicto en la ciudad costera de Mar del Plata, aunque hubo acuartelamiento en otras ciudades del Gran Buenos Aires.

El grueso del conflicto policial se desarrolló el 9 de diciembre cuando se extendió a las provincias de Jujuy, Corrientes, Misiones, Chubut, Tierra del Fuego, Mendoza, San Luis, Salta y Tucumán. En esta última la situación no pudo ser controlada sumariamente por la Gendarmería, y los vecinos del Gran San Miguel de Tucumán –al igual que el caso de Nueva Córdoba– salieron a las calles armados con palos y armas de fuego a realizar barricadas y linchamientos. El gobernador tucumano José Alperovich declaró el “toque de queda” y denunció penalmente a los efectivos acuartelados por “incumplimiento de los deberes de funcionario público y sedición”. La situación tucumana tuvo su punto álgido de conflicto, cuando ya alcanzado el acuerdo salarial con la policía provincial, los vecinos realizaron un cacerolazo frente a la Casa de Gobierno y fueron reprimidos por efectivos policiales. La situación la tuvo que controlar la Gendarmería Nacional que realizando un cordón de uniformados separó a la policía y a los vecinos para discontinuar los enfrentamientos. El descontento social por el accionar policial se generalizó y varios comercios amanecieron con carteles que rezaban: “En este comercio no se vende mercadería a personal policial” y continuaban: “Recordá policía que tus 8500 ahora llevan sangre”. La jornada de dos días de autoacuartelamiento y tres días de cacerolazos dejó un total de ocho muertos y decenas de heridos por arma de fuego.

Los conflictos continuaron el 10 de diciembre en las provincias de Formosa y La Pampa, donde terminó el “tour” de la Gendarmería Nacional por las provincias argentinas. El saldo total de las protestas policiales a nivel nacional, los saqueos y los linchamientos fue de 18 personas muertas, la mayoría por

arma de fuego y cientos de personas heridas. Solo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en Santiago del Estero y Santa Cruz no se registraron ningún tipo de conflicto.

Diciembre se configura como un fantasma de desorden y conflicto que hay que superar cada año, tanto para las gestiones nacionales como provinciales. Las protestas ponen en crisis aquellos tres ejes –circulación, consumo y vaciamiento de la calle– que configuran a la ciudad moderna. El circular policial es el patrullaje que coadyuva al circular vecinal para evitar el merodeo y las “paradas” para el encuentro. El vaciamiento de la calle permite que la gente se detenga solamente dentro de comercios y shoppings centers para consumir. La protesta social, la barricada, el corte de la calle y el piquete se presentan en su disfunción igual que la *junta* de la esquina –aunque con otra funcionalidad–. El linchamiento pone en buen camino al joven que no quiere consumir y que no quiere circular. El *consumo para todos* nos lleva a abismos imposibles de saltar, determina la ciudad dual: el puente se encuentra en la revuelta callejera.

**El cielo de los piolas**

Colectivo Juguetes Perdidos

*“Las yantas en el suelo, las manos para el cielo”.***Soren Kierkegaard.**

Qué pasa o qué no pasa en los barrios actuales no es cuestión de suerte. Qué secuencias se habilitan y cuáles no, siempre responde a una disputa por cómo lidiar con las intensidades. Hay disputas —más o menos ruidosas— por las formas en que se quiere vivir y morir, hay precariedad existencial y material ahí nomás, hay terror anímico adentro de las subjetividades, hay búsqueda de tranquilidad. Por eso todo no pasa. Hay bajones después de la locura. Hay gestos gorreros para que nada se mueva (aunque esa fijación requiera que circule la muerte).

¿Qué pasa si activamos una percepción química, una mirada subterránea de las energías que movilizan cuerpos, economías, fuerzas y estrategias de vida? Allí, bajo esa línea de flotación es que latén las intensidades. Que son eso más acá y más allá de lo que entendemos por fuerzas, movimiento, cuerpos organizados —o en disputa—, vecinos y pibes como protagonistas, quilombos barriales, violencia “sin sentido” y codificaciones morales. ¿Es posible leer —o mapear, o entender, o palpar...— la intensidad de los nuevos barrios?

**En tierra silvestre.** Los pibes despliegan cotidianamente una investigación involuntaria sobre las intensidades que vienen plegadas en los modos de vida actuales. Una hipótesis política arbitraria (que solo amerita verificaciones sensibles); los pibes

tienen –a veces, casi siempre quizás, a pesar de ellos mismos, de sus vidas personales, de sus biografías...– otra visión sobre la muerte porque *antes* tienen otro saber sobre la vida. *A mí no me importa morir*, porque me importa primordialmente vivir. Un radical grito de que hay vida más acá de la muerte; un grito que no es todo el grito, pero que resuena en aquellos que intentan desplegar una escucha sensible para esos –cada vez más audibles– murmullos del agite de lo silvestre tomando la ciudad.

Una intensidad no es nada muy filosófico ni abstracto, una intensidad es algo que escapa fuera de la normalidad, algo que agujerea la Realidad (la *Vida mula*) o mejor, algo que se le escapa a ese continuo; se desquicia y se evade por pura aceleración de sus partículas más intensificables. Entonces pintó la locura y fue. Todo deviene puro ritmo. Hay imágenes sobre la vida intensa, pero esas imágenes no son la intensidad, no la pueden fijar; la intensidad es subterránea, es inaprensible e incodificable, la intensidad va por debajo de los códigos sociales reconocidos, la intensidad no puede ser demostrada; *no sabemos cómo explicarla porque sentirla es mejor*. Hay intensidad en una gira de varias noches (las intensidades están trabadas en el día), en una embriaguez de escabios duros y pastillas, en el baile donde las pibas mueven el culito, la guita vuela y las cumbias hacen máquina con el agite corporal, en la adrenalina y el vértigo de una recorrida nocturna en moto, en la violencia y el exceso, en los ánimos festivos, en la muerte hay intensidad, pero las intensidades pasan todas las escenas y los cortes; una intensidad es siempre lo que se suelta de un cuerpo rígido, paranoico, preparado para la *vida mula*, pero la intensidad siempre continua y deja a los cuerpos atrás; pueden ser balas disparadas a la nada, o explosiones que no detonan materia alguna, todo depende de qué haga cada quien con la intensidad que lo atravesó o se pudo crear o pudo conquistar; pero las intensidades siguen y chocan contra mandatos sociales, contra instituciones, contra cuerpos, si tienen la fuerza suficiente se los llevan puestos, sino rebotan y pueden implosionar en la vida que la porta o la monta. Las intensidades siguen y no son necesariamente positivas o “buenas”; las alegrías son intensas, pero también el dolor... las intensidades pueden ser pensadas como una insoportable carcajada para la *vida mula*, una carcajada que la burla y la ridiculiza; las intensidades pueden ser pensadas como micro-carnavales. Cada vez que una intensidad pasa trae



la promesa (que siempre se escucha como un susurro peligroso en los oídos de las vidas normalizadas) de *un posible* para *agitar*. Pero una intensidad pasa o no pasa y punto. La disputa por la intensidad es para hacer que pasen y que puedan funcionar para desarmar el continuo que arma la *Vida Mula*.

**El campo de juego: la intensidad.** En cómo una sociedad —un barrio, una banda de pibes o de vecinos, una “institución”— lidia con la intensidad se juega gran parte de la dimensión política de la época. En un sentido muy amplio, allí entra en juego lo anímico, lo logístico, los modos de valorar de manera inmanente las vidas. Situar en ese terreno te enfrenta al hecho de que hay realismos disputándose los modos en que circulan o no esas intensidades por el barrio; los realismos leen y organizan lo que pasa o no en el barrio e inauguran una tensión en torno a desde dónde se ve y se vive la realidad, y sobre todo, cómo y desde qué lugar se la valora, se la mide, se la intenta modificar.

De esa tensión y de ese cruce surgen valoraciones, surgen imágenes de la vida y de la muerte. Modos de vivir y de morir, fronteras y codificaciones y modos de politización son resultados de esos combates *previos* por las intensidades. En esa disputa se montan dos realismos y las estrategias de cómo lidiar (soltar, o bien frenar) las intensidades...

Podés leer esas intensidades como exceso y desborde, y ahí aparece el *engorrase* (que en el fondo quizás sabe y lee cómo ese exceso le mete preguntas a la *vida mula*). Aquí funciona el realismo *vecinal* anclado en la cotidianidad más profunda, en lo evidente que se justifica por una realidad implacable que intenta mantener el orden “propietario” que supimos conseguir (y que es siempre desbordado o amenazado de desborde, por eso el gesto del engorre siempre tan a mano, siempre tan entrenado...).

Por otro lado aparece ese exceso que tiene su propio realismo (*pillo*), que disputa por la intensidad fundándose, sobre todo, en los movimientos de *rajes* de los pibes, que también son reales y fundan perspectivas. Pero este *realismo pillito* no incluye solo los *rajes*, o no se queda solo allí. El exceso de intensidad también reconoce el dolor, la muerte y el bajón (*otros rajes*)... por eso incluyen secuencias de *gatillar fácil*, suicidios, *la muerte como fija* o *el vuelto* (secuencias e imágenes que abrimos en el libro *Quién lleva la gorra. Violencia, nuevos barrios, pibes silvestres*).

**Liturgia Gorrera.** *¡Escuchen, escuchen! llegan malas nuevas de los barrios para la ciudad toda; las guerras políticas de la actualidad se juegan en escenarios de realismo sucio, complejos, difusos, químicos... estos son los terrenos de la verdadera batalla política contemporánea.*

El engorrarse vecinalista también es una disputa por la intensidad. *No me importa matar*, grita una voz anónima en medio de un linchamiento nocturno: carnaval negro de sangre, violencia y muerte. Vecinos enfierrados, bandas custodiando el barrio...y las vidas que se clausuran en un puro acto. En estas guerras por la intensidad se producen los límites y las fronteras. Fronteras fácticas: márgenes de acción y de movimiento, segmentaciones urbanas y barriales; pero también otras: qué se va a permitir en términos de intensidad, en qué niveles se la va a tolerar, cómo modularla, qué pasa con los estados de ánimo... ahí, en esos intersticios, en ese tiempo de furia comunitaria, en ese hartazgo, se define y redefine cada vez lo que un barrio o una ciudad entiende por *tranquilidad*.

El engorrarse pensado como disputa por la intensidad (el linchamiento es el gesto más visible y ampuloso de un *engorramiento* en acto —y de a muchos—, pero hay muchas formas de *engorrarse*, algunas más sutiles, otras más “privadas”...) cobra otra dimensión. Abre el terreno de una disputa política compleja, oscura, difusa. Es un gesto que busca el límite (sale a disputarlo, o a imponerlo) ante las secuencias intensas en los barrios, poniendo en juego el equilibrio del escenario anímico que es lo que está en tensión, en discusión. Por eso un *engorrarse* no se fundamenta en un pedido de *orden* barrial, no se agota ahí. Aspira a fundar otros umbrales. No hay liturgia gorrera sin un resguardo de *tranquilidad* en la propia vida. Cualquier cosa que pase, que ande por ahí, cualquier secuencia, puede habilitar un quilombo que desarme el frágil equilibrio cotidiano que permite llegar al final del día. Y la tranquilidad se vuelve la presa de la cena. Los cuerpos convulsionados en plena *precariedad totalitaria*, quedan entre la tranquilidad y la gorra. *Engorrarse* es mantener cueste lo cueste el equilibrio anímico que se juega en el abismo de la precariedad.

Pero en cambio, cuando se habilitan las secuencias intensas, la tranquilidad no basta con lograr un equilibrio, y el bajón como

reflujo anímico te deja solo frente al fondo abismal del barrio. Entonces ¿qué es un barrio tranquilo, una vida tranquila? ¿Solo esa liturgia gorrera (como gestión inmanente de lo que pasa) proporciona una imagen de tranquilidad posible? Si dijimos que el *engorrarse* es disputa por la intensidad, es porque hay otras maneras. Otras liturgias para lidiar con lo intenso y también para lidiar con la precariedad totalitaria; para gestionar los equilibrios anímicos, las alegrías y también las náuseas, los bajones. Otras imágenes de lo que es vivir y morir, y por ende otras formas de recordar, otras máquinas de recuerdos y memorias barriales, otras politicidades. Unas que no parten de las muertes, sino de esa disputa previa, de ese campo de intensidades anterior (la vida...); una politicidad que no hace foco en las biografías interrumpidas, sino en aquello que de intensidad portaban...

**Muertos a trabajar.** *La intensidad se lleva puesta también a las imágenes políticas. Las formas de organización, los saberes curtidos en militancias varias, los deseos de intervenir sobre la realidad, la buena conciencia y el gesto de politización (ni hablar de la mayoría de los gestos institucionales)... todo eso parece verse desbordado cuando de lidiar con intensidades se trata. Y lo que quedan son gestos casi tardíos (no temporalmente, sino perceptivamente, al nivel de la eficacia, de la sensibilidad, del olfato...), o estrictamente defensivos, como operando por default (y porque “algo hay que hacer”). Es lo que suele suceder cuando aparecen los intentos de politización de las vidas-pibes; si bien pueden ser bancables las movidas contra la violencia institucional y las políticas de la memoria más institucionales o movidas Políticas (política con mayúscula, políticas de la víctima), si se comienza reivindicando a los pibes desde su muerte estamos envenenados: esa política nace castrada; si salimos a gritar y a intentar detener la máquina mortuoria que arrasa con las vidas de los pibes... que sea porque antes (y esto es innegociable) se ha intentado politizar sus vidas, sus vidas desde las líneas más intensas que las atraviesan y las recorren, sus vidas incluso en su ambigüedad y su amoralidad, sus vidas sin más... (no sus vidas cuando son asimilables a los moldes políticos o morales que la sociedad ofrece: no el pibe militante o el pibe bueno, sino el pibe sin más).*

*La politización o el gesto que toma como punto de partida la muerte y no la intensidad previa, es una “mala salida” o una falsa reacción ante lo que se entiende por exceso o desborde, ante eso que aquí venimos pensando como intensidades, como disputa de intensidades... intensidades no intencionales ni delimitadas a priori, intensidades que no son de por sí “buenas” ni festejables (valga la insistencia), sino que incluyen el dolor, la violencia, la muerte... Decíamos, politizar sin partir de esa percepción y reconocimiento del terreno de juego de las intensidades (o leerlas únicamente como desborde o como un exceso que en definitiva no cuenta o no viene al caso para el proceso de politización), es un gesto incompleto (ni hablar que legítimo o bienintencionado, no estamos discutiendo eso), impotente. Por eso muchas de las movidas que parten de allí, pueden ser audibles en el “afuera barrial”, pero pasillos adentro caen casi siempre en la indiferencia.*

*Las guerras son otras, las disputas tienen otro tono, y las “salidas” a ese “desborde o exceso” son mucho más oscuras: en los nuevos barrios se expande como peste la salida negra, realista, fea y drástica al desborde: la liturgia gorrera se propone frenar la suelta de intensidades (ahí desfilan linchamientos, banditas armadas, securitismo activo, vigilante y enferrado).*

Sabemos que *mulear* no se relaciona únicamente con la forma que adquiere un trabajo (con sus grados de explotación o de precariedad), *mulear* es ingresar y poner a trabajar a la vida (en su totalidad) dentro de los circuitos productivos y de las máquinas sociales existentes. Mulear/trabajar para los otros, para sí mismo, la auto-empresarialidad, *el muleo de uno mismo* abunda. Se *mulea* para llegar a fin de mes, pero también se *mulea* para consumir (para sostener un umbral de consumo) y para defender las propiedades a las que se pudo acceder, se *mulea* para “conseguir” nuevas relaciones (parejas, familias, compañerxs de trabajo) y también para mantenerlas, se *mulea* cuando se activa el engorrarse...

La sociedad del *muleo* es la sociedad del *trabajo vital* en todo su esplendor. Por eso —y por más que puedan estar *muleados* por otras economías más silenciosas u ocultas— la impugnación a la vagancia, a los mantenidos, a los que no hacen nada tiene en esta época un consenso por arriba y por abajo: nadie parece bancarse al que está en aparente estado de ociosidad. El detenimiento, la

quietud relativa, irrita y provoca salpullido en la piel social... En las publicidades, en los medios, en los discursos políticos, en los programas sociales, en las agendas de los movimientos y organizaciones sociales se agita la *mística del hacer*; frente al estigma ambiente (por arriba: las nuevas leyes de persecución al vagabundeo, al merodeo...) se trata de demostrar que se hace, los pibes y pibas hacen, “hacé algo che, bailá, militá, metete en la murga, en el taller de hip hop, en el comedor, no importa qué, pero *hacé*”.

Por eso en ocasiones incluso morirse parece ser una acción “productiva” para los pibes; el trabajo sobre la vida los alcanza hasta en su muerte: *muertos a trabajar*, los pibes parecen no poder descansar en paz. Hay una marcha, una movilización exigiendo justicia por casos de violencia institucional y los fantasmas de los pibes tienen que seguir trabajando, a veces más que en su vida terrenal; *pos mortem* se los requiere además actuando, porque tienen que encarnar espectros buenos, inofensivos, víctimas, reducidos a la impotencia.

En boca de muchos militantes y funcionarios copados, ni muertos pueden los pibes vagar por los cielos, parece que tienen que *mulear* incluso en el más allá el trabajo del rol: *víctima*, *asesinado*, *baleado*... Pero los pibes y pibas bailan, muchos se tiran pasos a lo turro y no quieren dejarse atrapar. Hasta algunos amigos cuentan que han escuchado desde el cielo gritos de que no los jodan más, que son una banda los muertos que hay arriba, que quieren vagar, enfiestarse, joder, descansar y descansar entre ellos, que si los van a hacer actuar de giles porque no hacen bajar a los angelitos que están ahí al pedo lavando los *tupper* de Dios. Y en todo este trabajo de la muerte —sin duda plagado de buenas intenciones—, algo parece tener que ver un lenguaje político oxidado; el que se estructura a partir de la muerte (política de derechos humanos, política del victimismo<sup>2</sup>

[2]. El gesto de una política de la memoria que ancla en una identidad (o en el rol de víctima), es profundamente conservador porque se apoya y se constituye sobre la realidad establecida, sobre un orden dado, sobre destinos sociales posibles, relaciones de fuerzas, entramados y poderes a fin de cuentas imperturbables (“¿viste? Un pibe más”)... se apoyan ahí y no sobre la ruptura de todo eso que esa vida estaba haciendo, a su manera. Si en definitiva por esa disputa también se la dieron: ¿por qué no mejor, entonces, retomar esa disputa, ese raje, en vez de su “derrota”? ¿Por qué no hacer triunfar esas derrotas, en

y la reparación, política del testimonio y el réquiem...). Siempre intentando politizar la muerte y no la vida (y más aún cuando es brutalmente arruinada). Los pibes y pibas son vitalidad, potencia, fuerza desmesurada, rapacidad, pero si se los toma desde la interrupción de sus vidas<sup>3</sup> (en verdad se interrumpe una trayectoria vital, pero no una Vida, que también está hecha de memoria, de virtuales que no se reduce al dato biológico ni al acto), si se enuncia una vida-pibe desde ese *dar muerte*, se permanece en el escenario que organiza el poder (en sus discursos, en su lógica estratégica). ¿O será que el gesto es más oscuro aún, y que retener la imagen de la caída (hacer partir de ahí la politización) es correr la mirada de aquello que, *en vida*, el pibe plantaba en la jeta de la vida barrial, de la vida política, de la vida social?

### El cielo de los piolas

*“Ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence.*

*Y ese enemigo no ha cesado de vencer”*

*“Apropiarse de la memoria cuando ésta destella  
en un momento de peligro”.*

**Tito y La Liga.**

*“Entre el cielo, vos y yo”.*

**Blas Pascal.**

Si la apuesta política es defender la vida de los pibes, bueno, podríamos empezar por ahí; por la dimensión más vital e intensa

vez de convocarlas en tanto derrotas y hacerlas, así, perder nuevamente? Convocar vidas en el papel de víctimas es emprolijarlas, es acercarlas (por la fuerza) a las imágenes que uno tiene de lo que es una vida (y una intensidad, y una muerte, etc.). Y al mismo tiempo hay expiación (captura y esterilización) de potencias incodificables por fin encuadradas (pos mortem) en un modo de legibilidad (¿tranquilizador, ordenador?); un modo de legibilidad que, valga la aclaración, no fue creado junto a los pibes a los que se les aplica.

[3] Es sutil y abarcador ese gesto: borrar las marcas que el pibe dejó en el mundo (ambiguas, complejas, escurridizas) y enunciar solo desde las marcas que el mundo dejó en el pibe –y sobre todo esa marca indeleble de la muerte cruel que interrumpió su vida–, es un gesto que amputa potencia. Porque potencia, se ha dicho mil veces, es afectar y ser afectado; es ese tándem. ¿Cómo pueden derivarse políticas activas, cómo pueden armarse imágenes vitales y creativas (se han dicho otras miles de veces que resistir es crear) partiendo de aquella escisión?

de sus vidas, por su potencia silvestre, por los gestos atrevidos... Incluso —más aún— cuando esas vidas fueron violentamente interrumpidas, las intensidades que viajaban en esos cuerpos siguen vigentes en memorias barriales (difusas, artesanales, oscuras...) y en recuerdos vividos que no se parecen en nada a los réquiem tradicionales; esas intensidades se traducen en las risas de los pibes que, aún en sus ausencias, siguen alegrando los cuerpos de sus amigos, en los posteos en las redes sociales, en los pequeños mitos que se fabrican en las *ranchadas*, en lo profundo de una noche festiva, entre el meneo de las pibas, los escabios espumantes circulando, la música sonando y el billete organizando la gira. Porque el cielo de los piolas no es un más allá de la vida: *el cielo de los piolas* es lo *ya vivido*; el cielo de los piolas se lo vivió y se lo habito aquí y ahora; en las interminables giras nocturnas, en las aventuras urbanas (en todas las veces que ganaron...), en todas las posibles que se inauguraron para cortar el *encadenamiento mulo de la vida*; el cielo de los piolas no es una sujeción trascendente y mítica a una muerte heroica y a una promesa de vida eterna; el cielo de los piolas es una radical afirmación de la intensidad de la vida *ahora*, más acá de la muerte, incluso si esa afirmación termina negando la vida no la desprecia; la valoriza en sus líneas más intensas, imprudentes y peligrosas; el cielo de los piolas es el que acompaña al *realismo pillo*; vive en el día a día de cada vagancia que disputa un poco de intensidad para la vida, sabiendo que hay un cielo al alcance de cada esquina, que hay gorras disputándose el presente, y que hay bajones entregándose a la nada. El cielo de los piolas es la duplicación inmanente de las vidas intensas que muchas veces viven los pibes, por eso en esa duplicación se van desplegando —y saltando al barrio y a la ciudad toda— recuerdos que ahora mismo van narrando las vidas de otro modo; el cielo de los piolas es la intensidad ahora (la disputa por la intensidad, en acto), nada de promesas futuras, nada de otro cielo mejor, nada de creencias en redenciones o buenas vidas: aceptación —¿fatalista?— de lo dado, realismo intenso, pero realismo al fin; nada de paraísos artificiales ni fetichismo; el cielo de los piolas es un registro intenso de la vida de los pibes que realizan ellos mismo como *otros* (como los que son cuando los agiganta el hinchazón anímico y vital, cuando se zarpan en ser ellos mismos).

El cielo de los piolas es el *somos nosotros*: radical inmanencia pero a su vez necesario desdoblamiento: el cielo de los piolas (se) pinta cuando puedo desprenderme un poco –un poco nomás, apenas, me despego pero siempre con las yantas en el suelo: gesto materialista al fin– de la ultra-mundinidad mula para pensarme y vivirme desde esas intensidades que se desataron y que me pude crear, el cielo de los piolas es eso; una imagen colectiva, intensa, potente y rapaz (tan rapaz que es toda amoralidad, tan rapaz que no se puede explicar...solo sentirla) para fugarse de acá quedándose.



**Picas y peleas: ganarse el respeto**

El uso expresivo de la violencia

Paz Cabral

El presente estudio tiene como objetivo central analizar interacciones conflictivas y prácticas violentas de jóvenes residentes en El Horizonte, un barrio de la localidad de Melchor Romero en la periferia de la ciudad de La Plata. Nos interesaba explorar las motivaciones por las cuáles aquellas se producen, las estrategias y recursos utilizados para gestionar y regularlas. La investigación se llevó a cabo con entrevistas en profundidad a informantes claves, y la realización de grupos focales integrados por jóvenes del barrio. La misma se completó apelando a la observación participante en cada una de nuestras visitas al barrio, que se prolongó durante más de un año, lo que permitió complejizar nuestra mirada y análisis, en tanto pudimos comprender mejor el contexto en el que tenían lugar las situaciones que queríamos investigar.

En primer lugar, el siguiente trabajo se propone describir brevemente algunas de las relaciones entre los jóvenes, y entre éstos y otros actores del barrio o que intervienen en el mismo (vecinos y policías), o entre los jóvenes y otros habitantes de la ciudad (comerciantes o vecinos de zonas residenciales). Aquí nos limitaremos a describir y analizar el modo en que los jóvenes experimentan estas interacciones para dar cuenta no solo de los procesos de estigmatización sino, sobre todo, de las estrategias que desarrollan para hacer frente a los estigmas. Para eso, nuestra atención se centrará en el análisis de las relaciones y dinámicas de sociabilidad establecidas entre los jóvenes, buscando hacer

hincapié en las relaciones violentas y conflictivas, puesto que consideramos que allí se componen gran parte de los insumos para hacer frente a los procesos de estigmatización.

**1.- El barrio y los estigmas.** Una de las dimensiones centrales de la experiencia y cotidianeidad de los jóvenes es el barrio. En sus calles y veredas, en las esquinas o canchitas, ellos se reúnen y van desarrollando un tipo de sociabilidad basada en el *estar juntos* y *pasar el rato*. Todos los entrevistados forman parte de un mismo grupo. Ellos no se definen como miembros de una banda determinada, sino que se reconocen como amigos y conocidos, que *paran juntos* y comparten algunas actividades. Dicha *junta* se presenta como un grupo poco estructurado, donde la participación de sus miembros es flexible y fluctuante. El tipo de sociabilidad desarrollada por estos jóvenes permite comprenderlos entre los *barderos* (Kessler, 2004) toda vez que se trata de una grupo que suele transgredir algunas reglas de convivencia comunitaria. La actividad principal que comparten es el *parar* en la calle, *estar juntos* ocupando la vereda, conversando y consumiendo bebidas o escuchando música. A veces, pero no siempre, algunos de sus integrantes practican algún delito pero éste tiene, según se verá más adelante, una finalidad expresiva y lúdica. Estos pequeños eventos, muy aislados, son relatados como “cagadas”, “bardos” o “rastreos”, realizados en el pasado de manera individual y a veces de forma conjunta. Pero el grupo no se organiza en torno a ninguna actividad delictiva e incluso estas prácticas no son compartidas por todos sus miembros, ni aparecen como algo que define la pertenencia al grupo.

El barrio constituye una referencia central a partir de la cual los jóvenes establecen identificaciones y distinciones y, por ende, organizan las interacciones entre los mismos. Funciona como referencia para pensar modos de cohesión y de diferenciación, soporte para la construcción de identidades y alteridades en el barrio. También al interior del grupo se establecen diversas divisiones y distinciones, aunque éstas no necesariamente implican la existencia de conflictos.

“Una de las principales distinciones que notamos fue la establecida entre la *junta* de los jóvenes de El Horizonte y la *junta* de los pibes de la villa”. Los pibes de la villa, pertenecientes

a la zona lindante a las vías del ferrocarril, son identificados como los pibes más grandes que *paran* donde está el gauchito Gil y se dedican a las prácticas delictivas, portan armas y consumen drogas. Para el resto de los jóvenes son “los que hacen quilombo en el barrio”. Si bien en ocasiones las relaciones entre ambos grupos pueden ser tensas, como se conocen entre sí y mantienen vínculos de cercanía, incluso de amistad, existe un mutuo respeto, que previene los conflictos.

También son habituales las relaciones con los vecinos y la policía, actores con los que suelen darse momentos tensos y algunos conflictos. Más esporádicamente se relacionan con otros actores (comerciantes del centro o vecinos de otras zonas residenciales), con los cuales las relaciones generalmente son tensas porque los jóvenes se saben sospechados y mirados todo el tiempo por su vestimenta y su estilo.

Por ejemplo, cuando le preguntamos a los jóvenes sobre sus vecinos, cómo se llevaban con ellos, nos contaban:

*Agustín: Re mal. (...) El otro día estábamos tomando ahí, bueno en frente de la casa y hay una señora que esta las 24 hs. del día... así chusmeando, a nosotros nomas nos mira. (...) Y el otro día, estábamos así tomando y yo veo así el flash del celular y le digo a éstos ‘mira, ¿no nos están sacando fotos?’ (...) Estábamos tomando nomás, pero le jode porque nos quedamos hasta tarde y gritamos...*

Los jóvenes se sienten, incluso en su propio barrio, objeto de la mirada ajena. A los vecinos no solo les molesta el ruido que hacen los jóvenes por la noche, también les resulta amenazante su sola presencia. Sospechan que pueden robarles. El solo hecho de pasar largas horas, en grupo, consumiendo alcohol o se junten con algunos de los pibes de la villa tildados abiertamente de *delincuentes*, es motivo de desconfianza e incriminación. “*Te ven con ellos [con los pibes de la villa] y dicen... ‘uh, está robando’*” (Pablo). Por eso los vecinos desarrollan distintas estrategias securitarias que, lejos de imprimirle certidumbre recrean las condiciones para sentirse inseguros. (Rodríguez Alzueta, 2014) Una de ellas es la amenaza y la otra la denuncia policial. Los

entrevistados mencionan que es muy recurrente que los vecinos llamen a la policía para que los dispersen del lugar: *“Los de aquella cuadra también, nos sacaron cagando, nos mandaban... allá si nos mandaban los patrulleros todos los días”* (Agustín). Nuestros entrevistados nos cuentan que varias veces han tenido que cambiar de lugar donde *parar* por las quejas de los vecinos, que llaman a la policía hasta que los terminan echando. Esto refuerza la confrontación no solo con los policías sino la bronca con los vecinos.

*Lucas cuenta que el sábado a la noche la policía le pegó a Agustín, (...) cuentan que estaban a la noche parados en la calle y tomando, y que a la señora que vive al lado de donde se juntan le molesta que hagan ruido, por lo cual siempre manda a la policía. Cuando vino la policía dicen que uno de los amigos de Agustín dijo algo medio bardeando y la policía pensó que había sido Agustín, por lo cual empezó a pegarle.* (Notas de campo)

En Romero, como en otras partes de la ciudad, una de las consecuencias del aumento de la inseguridad y el delito fue una mayor demanda de policías. Situación que se traduce en la intensificación de los controles policiales que recaen casi siempre sobre aquellos sectores que aparecen estigmatizados como “sospechosos”: Los jóvenes de los sectores populares. (Kessler y Dimarco, 2013) La mayoría de los jóvenes que entrevistamos manifestaron que fueron demorados o detenidos alguna vez por la policía. Experiencias muchas veces violentas. Una violencia que a veces implica la agresión física, y otras veces la violencia simbólica. En efecto, la discriminación, el destrato y maltrato verbal, el hostigamiento permanente y la humillación, son otras formas violentas con las que deben aprender a lidiar los jóvenes del barrio. Por ejemplo, algunos jóvenes que entrevistamos nos contaban que la policía los “provoca con su mirada”, o los violenta cuando “los revisa delante de todos”.

*Entrevistadora: ¿Ya vos alguna vez te paró la policía?*  
*Miguel: Sí, una vez. Sí, pero no me hizo nada, estaba comprando carne acá y me paró y me revisó nomás.*

*Entrevistadora: Estabas comprando carne ¿y te paró y te revisó?*

*Miguel: Sí, me revisó, encima en medio de la gente, ¿viste?*

*Agustín: Que vergüenza.*

*Entrevistadora: Pero, ¿por qué?*

*Miguel: No sé, capaz que estaba sospechoso y me pararon.*

*Lucas: Encima te tratan re mal los hijos de puta, cuando hay gente peor todavía.*

*Entrevistadora: ¿Y qué? ¿Te revisaron qué?*

*Miguel: Sí, me revisaron así...*

*Agustín: Vos vas en la calle así, y viene un policía y esta él encapuchado, lo paran a él en vez de pararte a vos. Porque está encapuchado nomás.*

*Miguel: La policía sabe si estás así mal vestido, o coso, ya te agarra enseguida.*

Como se pudo ver en otro de los artículos que componen este libro, escrito por Kaler y Domenighini, la práctica policial se guía por el olfato, el cual constituye un conjunto de ideologías y prejuicios naturalizados que permiten etiquetar como sospechosos a los individuos que portan cierto rostro, que se visten de determinada manera, o se mueven de cierta forma. El rostro que portan los jóvenes, la vestimenta que usan, la manera de moverse, orienta la intervención policial:

*Miguel: Si vas a La Plata, y vas así vestido, tenés como veinte policías atrás tuyo.*

*Lucas: Todos, en cada esquina te están mirando, todos así, encima yo parezco re delincuente cada vez que voy.*

*Miguel: Cuando vas a comprar a Musimundo está el guardia así, atrás tuyo.*

*Pablo: Vas a comprar las zapatillas te siguen todos.*

*Lucas: O ves cuando entra un chetito, “hola si” y ni bola, ellos caminan tranquilos; vos entrás y al toque se te viene uno ‘¿estás buscando algo?, ¿te ayudo?’”*

*“Pablo: El otro día este (Lucas)... estábamos así y fuimos a echarnos un meo porque la estación de servicio estaba re llena, nosotros fuimos a la vuelta que había como un bosquecito, y pasaba una señora, y este pasó por ahí para echarse un meo y la mina lo vio así ¡plum! empezó a salir a correr.*

*Lucas: Ah ¡¡¡sí!!! Allá cuando fuimos a un piquete.*

*Entrevistadora: ¿En el centro?*

*Lucas: Sí, la señora venía y cuando me acerque la vieja me vio y casi corriendo se fue.*

*Entrevistadora: Pero... ¿flashearón qué...?*

*Pablo: Sí, al pibe lo ven todo encapuchado y...*

*Agustín: Te ven encapuchado y dicen ‘este te va a robar’ (...). Vas con un traje en el centro y no te mira nadie...*

*Lucas: Sí, boludo, es porque pasas desapercibido, ¿viste? vos vas con camisita y vaquero y sin visera y no te mira nadie, te miran así, no te quedan mirando, ni bola te dan, es un buen camuflaje, te camuflas de cheto y fuiste, como todos los caretas que están en el centro.*

Los jóvenes saben por experiencia propia o por la de sus amigos o conocidos, que la sospecha pesa sobre ellos. No solo se saben observados, sino que se dan cuenta además que son objeto de prácticas selectivas y discrecionales, que viven con injusticia y vergüenza.

Por eso, como bien señalaron Kessler y Dimarco, “ese tipo de interacción potencia en los jóvenes la reacción desafiante dando lugar a una mayor cultura confrontadora entre policías y jóvenes, que agrava y refuerza la desconfianza e incomprensión mutuas”. (Kessler y Dimarco, 2013, 242) Lejos de agregar certidumbre a la vida cotidiana, la intervención violenta de la policía contribuye a reproducir y en algunos casos a agravar los conflictos en el barrio y la sensación de inseguridad.

**2.- Una identidad para hacer frente a los estigmas.** Si bien la estigmatización no agota el universo de relaciones entre estos actores, la humillación que ésta genera en los jóvenes nos lleva

a prestar especial atención. Sobre todo porque es fuente de otros conflictos y violencias en el barrio. Nos interesa además demorarnos en estas interacciones porque la violencia que se pone en juego en ellas nos permite comprender otras prácticas a través de las cuales los jóvenes buscan componer una identidad alternativa que compita con la identidad prefigurada por vecinos y policías. Esos conflictos pues, nos permitirán comprender mejor no solo la importancia que adquiere en los propios jóvenes la identificación barrial y el grupo de pares como lugares donde pueden construirse formas de identificación valoradas, sino entender de qué manera los estigmas pueden ser revertidos y significados de manera positiva, hasta ser considerados vectores de acceso a formas de respeto y prestigio.

Para decirlo otra vez con las palabras de Kessler y Dimarco: “La conciencia de la discriminación de la que son objeto conlleva muchas veces un mayor distanciamiento de ese ‘afuera’ que los ubica como sospechosos, reforzando los lazos al interior del barrio, consolidando el ‘adentro’ como pertenencia identitaria, y marcando y reafirmando la distancia con ‘los de afuera del barrio’, los ‘chetos’ (estratos medios-altos y altos) que los discriminan”. (Kessler y Dimarco, 2013, 231) Es decir, frente a los estigmas, los jóvenes refuerzan su identificación con el barrio y sus grupos de pares. La esquina será el lugar donde se cruce el barrio con el grupo, el lugar donde los jóvenes pasan gran parte de su tiempo, se vinculan entre sí y desarrollan amistades.

Todo ello debe ser comprendido en un contexto donde todavía se resienten las marcas y consecuencias de las políticas neoliberales: cuando el trabajo estable resulta de difícil acceso para los jóvenes de los sectores populares, el barrio adquiere centralidad y las dinámicas de sociabilidad entre pares se vuelven cada vez más importantes. En ese sentido, tanto el *delito* como el *bardo* ingresan dentro del campo de experiencias de estos jóvenes. Son experiencias que activan la grupalidad y contribuyen a producir los insumos morales para estar orgullosos y construir una identidad positiva. Tal como se ha señalado en numerosos estudios (Rossini, 2003; Míguez, 2006; Míguez, 2008), en la última década, se han difundido en los jóvenes de sectores populares la construcción de identificaciones que justamente invierten aquellos estigmas, enorgulleciéndose de su condición

social e incluso reivindicando ciertos elementos vinculados a la delincuencia y la violencia, lo cual se pone de manifiesto en la expansión de ciertas producciones culturales, tales como la cumbia villera o el hip hop.

En los próximos apartados nos vamos a abocar, entonces, a indagar las relaciones y dinámicas de sociabilidad barrial y juvenil, haciendo hincapié en las conflictividades protagonizadas o experimentadas por los jóvenes, a los fines de comprender y explicar el lugar que tiene la violencia para sus actores.

**3.- Los usos de las violencias.** En un contexto de gran estigmatización social y policial, la identificación barrial y la sociabilidad entre pares aparecen como dimensiones centrales en la experiencia de los jóvenes. Aquí nos proponemos analizar esas relaciones y los vínculos entre jóvenes, buscando reconstruir las interacciones conflictivas violentas desarrolladas entre ellos, para luego indagar los motivos que la producen y los sentidos que atribuyen a ellas. Luego analizaremos las estrategias y recursos disponibles para gestionar y regular tales conflictividades. Con ello queremos comprender y explicar la importancia que tiene la violencia expresiva en las relaciones intersubjetivas para la obtención de prestigio y respeto.

Ya mencionamos que una de las dimensiones centrales en la experiencia y cotidianeidad de los jóvenes es el barrio. El barrio aparece como una referencia importante para establecer límites y componer pertenencia. El barrio aporta los elementos y pretextos tanto para la construcción de relaciones de camaradería como de enemistad. En efecto, la extranjería puede ser fuente de rivalidades, configurar escenarios de *pica* o *peleas* entre los jóvenes que pertenecen a diferentes barrios. Las causas o motivaciones de las rivalidades suelen ser difíciles de rastrear. Generalmente, las explicaciones que dan los jóvenes remiten a definiciones tautológicas (“hay pica porque hay pica”) o aluden a algún acontecimiento que, en apariencia, resulta banal, pero que alimentan un deseo de venganza, desencadenando una sucesión de enfrentamientos grupales:

*Lucas: El otro día hubo quilombo acá, los de la villa  
[de El Horizonte] con los de la otra villa [de El Olivo]*



*(...) Vinieron un par de pibes en moto a bardear y sacaron un fierro y empezaron a gatillar, y los que estaban acá sacaron todos los fierros y los sacaron a los tiros, y los sacaron corriendo en la moto y se iban cagando a tiros.*

*Entrevistadora: ¿Y por qué se produjo?*

*Lucas: Y... porque hay pica nomás... hace poco había una moto acá en la esquina estaban los pibes, y vinieron dos motos y uno saco... ¿qué era?, un 22, ¿no? Y empezó a tirar, tiró así, en la esquina, en mi casa yo estaba ahí, vinieron y el que estaba atrás sacó y empezó a gatillar...*

*Entrevistadora: Y en general la pica está entre los de la villa de acá con la de allá, ¿saben por qué es?*

*Lucas: Y porque alguna vez se habrán bardeado... qué se yo... (...) porque hay un boliche que esta acá... que van todos los que viven acá... y sacaron a dos o tres que eran de la villa de allá, acá imagínate, los agarraron todos éstos, la paliza que les dieron, los hicieron mierda. Y de ahí quedaron re embroncados los chabones...*

*Pablo: Pero eso fue hace mucho.*

*Lucas: Fue hace mucho, pero la pica siempre queda... siempre queda la bronca.*

Como dicen Bonaldi y del Cueto (2009), este tipo de enfrentamientos “pueden interpretarse como una forma de violencia de carácter expresivo muy propia de los grupos juveniles en general, donde el uso de la violencia en *grescas* o *peleas* callejeras aparece como parte de un proceso de reafirmación identitaria y consolidación de lazos grupales, a la vez que sirve de sustento a una determinada forma de sociabilidad”. (Bonaldi y del Cueto, 2009, 120) Sin embargo, a diferencia de otros países de América Latina donde se subraya la presencia de pandillas juveniles con fuerte anclaje territorial y gran control sobre el territorio (Willadino, 2003) (Savenije, 2009), en nuestra investigación no notamos un grado similar de territorialización de la violencia. Si bien observamos la presencia de identificaciones barriales que dan lugar a rivalidades, aquí no puede hablarse de la existencia de

estrictas divisiones entre grupos rivales con dominios territoriales definidos y límites rígidos. Antes bien, la circulación por diversos territorios aparece como una experiencia frecuente, incluso el tránsito por los barrios con los que hay *pica*. Las rivalidades entre barrios no delimitan estrictamente las áreas de circulación y no necesariamente dan lugar a *peleas*. Notamos, además, que los jóvenes pueden procesar individualmente de diversas maneras la existencia de las *picas* y *peleas* que se establecen de manera amplia entre los jóvenes pertenecientes a distintos barrios. Por eso, resulta importante indagar sobre los contextos específicos en los cuáles dichas rivalidades generan conflictos y el sentido que ellos podrían tener para sus actores. El siguiente diálogo puede aportar algunas claves para comprender lo dicho hasta acá:

*Pablo: (...) Y después viene uno de afuera y dice '¿vos de dónde sos?' 'de Romero', '¿vos?' 'de Romero', '¿vos?' 'de Romero', estábamos con 2 amigos más nosotros.*

*Lucas: Si se puso malo, '¿vos de dónde sos?' 'de Romero', '¿vos?' 'de Romero', '¿todos son de Romero?', 'sí', '¿vos de dónde sos?' 'de Abasto' 'con los de Abasto esta todo mal guacho' le tiro un arrebato, 'dale, vamos a pelear a la calle, vamos a pelear a la calle' y lo invitó a pelear.*

*Pablo: Supuestamente él mandaba ahí... se hacia el polenta.*

A simple vista podemos ver que el joven de La Granja invita a pelear a otro del Abasto aduciendo que existe una rivalidad histórica con los habitantes de ese barrio. Sin embargo, si se mira de cerca, es posible observar que con la *pelea*, lo que se buscaba era afirmar su liderazgo local. En el uso de la violencia no estaba en juego el control del territorio sino la construcción de una identidad y la búsqueda de respeto al interior de su grupo, ganar el prestigio que le permita no solo captar la atención y admiración del resto de sus pares, sino su confianza. Por tanto, las *picas*, como las *peleas*, deben ser analizadas no perdiendo de vista la dimensión simbólica que tiene la violencia en esos contextos. Repetimos: a través de la violencia, el actor pretende no solo poner de manifiesto quién *manda ahí* (en el barrio) sino,

sobre todo, reafirmar su posición en el grupo. La violencia es un recurso expresivo que regula las relaciones sociales, posicionando y estableciendo una suerte de jerarquía al interior de su grupo de pares.

Acaso por eso mismo, Míguez (2008) afirma que existen conflictos que suelen iniciarse a partir del simple empleo de *berretines*, es decir, con la simple apelación de palabras o gestos que vulneran el respeto que cree tener el otro. Los *berretines*, que casi siempre van acompañadas de miradas desafiantes o desatentas, muchas veces cumplen la función de iniciar confrontaciones. Visto desde lejos se nos presenta como un evento sinsentido, exagerado, sin embargo, si se mira de cerca, con el punto de vista de los jóvenes involucrados, nos daremos cuenta que se trata de palabras filosas, que afectan o cuestionan el prestigio acumulado. Con todo, lo que queremos decir es que este tipo de violencia intersubjetiva no es una violencia caótica sino una violencia ritualizada, una violencia que tiene sus reglas y sigue sus criterios de victimización.

Lo dicho puede verse también en los robos que tienen lugar en el barrio. Los mismos son regulados a partir de ciertos códigos:

*Lucas: El que le roba a una mina es un gil...*

*Pablo: Igual que a los viejos...*

*Lucas: Igual que a los viejos, si los viejos no se pueden defender... Igual que las minas"*

*Lucas: El pibe chorro no roba en el barrio. (...) ¿Cómo es el dicho ese....? No se caga donde se come. Bueno así, no tenés que hacer cagadas en el lugar donde vivís, vos tenés que hacer cagadas en otros barrios.*

Los códigos comunitarios distinguen entre víctimas legítimas e ilegítimas. Si bien es sabido que estos *códigos* son permanentemente transgredidos, es importante tenerlos en cuenta en tanto funcionan como normas que orientan las relaciones, un ideal que regula las prácticas y legitima las acciones. Si volvemos sobre estos códigos lo hacemos porque dan cuenta de los criterios de victimizaciones, porque establecen cuándo es legítimo y cuándo no lo es usar la violencia en las relaciones intersubjetivas. No se roba a las mujeres y tampoco

a los ancianos, la víctima debe ser un par, alguien que reúna las condiciones suficientes como para rivalizar. Por otra parte, el robo está permitido cuando las personas son de afuera del barrio o son del barrio pero hace poco viven en él, es decir, cuando son desconocidos. De este modo, todos saben que aquel que circula por un barrio ajeno, desprovisto de lazos sociales o familiares, puede convertirse en un blanco fácil de algún tipo de fechoría. Los jóvenes suelen relatar experiencias donde fueron robados porque se encontraban solos o circulando por otros barrios donde no los conocía nadie. Otras veces, incluso, nos contaban que personas que ellos conocían en su propio barrio los apretaron e intentaron robarles. Estas situaciones las explicaban argumentando que los victimarios “no los reconocieron” o “no sabían que era su casa” donde habían entrado a robar:

*Agustín: Y acá nomás hay una bicicletería, ahí está todo oscuro, en la esquina. De ahí salieron 3 más, caminando (...) y esos me seguían, me seguían. Y me decían “amigo, ¿no tenés hora?”, entonces yo saqué el celular así y me lo querían manotear. “¿Qué haces?” les digo, yo lo conocía, porque es primo de un primo mío, “uh perdoná, no sabía que eras vos” me dice, “bueno, fijate la próxima vez” le digo. (...) Igual a los pibes esos los conozco, a todos.*

*Entrevistadora: Y ¿qué? te conocen y... ¿igual te quieren robar?*

*Agustín: No, pero los chabones estaban re drogados. Si ese, el que me quiso manotear el celular, el Pato ¿viste?, un chabón que ya lo conozco hace una banda. Pero el chabón estaba drogado, y yo no sabía que era él porque andaba así [Se baja la vicera de la gorra hasta la altura de los ojos], se levantó la vicera y me dice “uh, perdoná, no sabía que eras vos”, “bueno la próxima fijate” le digo (...). Eso porque vos vas solo te hacen eso, si vos vas con un par no te hacen nada. (...) De última si el chabón te va a robar, bueno tomá... Pero si el chabón es de acá, yo sé que lo voy a cruzar... y que no lo cruce. Porque es así, es lo mismo que yo te robe a vos y vos me crucés por la calle, ¿vos que me*

*vas a hacer? Vos me vas a re contra querer cagar a palo. Yo ¡qué iba a perder el celular? Pero que te voy a re contra cagar a palo.*

*Lucas: Igual vos me venís de a tres y vos robame. Pero después yo vengo acá y no voy a ir con 3...*

*Agustín: Yo sé que vos estas ahora así con tu banda y me vas a venir a robar, pero yo también voy a andar con mi banda y te voy a cruzar solo.*

El robo, entonces, es vivido como una forma de interacción social, no se puede reducir a la lógica víctima versus victimario, una experiencia relacional que parte de un enfrentamiento entre pares. (Jimeno, 2004) Cuando se roba a alguien del barrio que se conoce, está vulnerándose su respeto. No le robaron para sustraerle su capital material sino para afectar su capital moral. El joven que es objeto de este tipo de hechos se siente cuestionado y corre el riesgo de que se devalúe su respeto. Esto lo coloca en la situación de tener que responder. Si llama a la policía su respeto quedará aún más devaluado. La policía no solo resulta un actor ineficaz entre muchos vecinos para gestionar estas problemáticas, sino que entre los jóvenes no es considerada la manera legítima para recuperar el respeto puesto en tela de juicio con la ofensa en cuestión. Por eso, es muy común en los jóvenes que busquen resolver este tipo de situaciones de manera autónoma, sin recurrir a la autoridad judicial: “Sí, si a mí me llegan a robar y lo conozco que es de acá, lo corro y lo cago a trompadas, voy a agarrar un palo y le voy a romper el palo en el lomo seguro” (Agustín).

Si bien no todos los robos o microdelitos pueden ser interpretados a partir de esta lógica relacional, ella permite comprender algunos de ellos, en especial, aquellos robos cometidos por un joven a otro joven, incluso donde media un cierto conocimiento entre ellos. Bajo estas condiciones, el robo aparece generalmente como una forma de vulnerar el respeto del otro. Un evento (violento) que habilita nuevamente el uso de la violencia para “hacerse respetar”.

Es importante, además, comprender cómo a través de ciertas acciones delictivas o interacciones con violencia, los jóvenes dirimen posiciones jerárquicas en el entramado barrial y

negocian masculinidades, las que a su vez les permite obtener otros beneficios, ya sea acumulando prestigio entre los pares y posibilidades de seducción de chicas. De este modo, el ejercicio de prácticas delictivas, también puede tener otras finalidades expresivas extras, vinculadas a la construcción de una imagen de sí valorada positivamente entre el grupo de pares o su entorno.

Pero las peleas no siempre se activan a través de un robo. A veces basta una mirada: *“Por ahí pasa uno en moto y te queda mirando, ¿viste?, ¿vos qué?, ¿le vas a cortar la mirada?, no, vos lo quedas mirando... frena en la moto y ‘¿qué onda? ¿qué miras?’ (Lucas).* Los relatos de los jóvenes dan cuenta de la importancia que tienen las miradas en sus interacciones. En muchas ocasiones las *peleas* comienzan porque un joven “miró mal” a otro, y a partir de ahí empiezan a discutir (“ehh, ¿qué mirás gil?”) y terminan “agarrándose a las piñas”. Un análisis simplista o apresurado también podría interpretar estos conflictos como eventos infundados, meros malentendidos, sin causas aparentes, producidos por cuestiones banales o arbitrarias. Sin embargo, si miramos de cerca, podemos comprender otros sentidos que se juegan en ellos. Notamos que las miradas tiene un gran significado en las interacciones ya que a partir de ellas los jóvenes ostentan el respeto que supieron conseguir. Un joven con la mirada en alto, es un joven que se la aguanta. Por tanto, si alguien “lo mira mal” está cuestionando su prestigio, desafiando su posición en el grupo, el respeto que tiene en el barrio. Hay miradas que se viven como una provocación, un desafío o que constituyen un gesto que rebaja al destinatario. No solo vulnera el respeto sino que habilita la respuesta para reponer el respeto perdido.

Algo importante que notamos a partir del trabajo de campo, es que la cuestión de la disputa por el respeto, y como parte de ello, de la mirada como práctica que provoca y vulnera al otro, es algo que los jóvenes desarrollan principalmente en interacciones con otros varones. Esta cuestión se puso de manifiesto en una charla informal que mantuve con los jóvenes entrevistados en una de mis visitas al barrio. En tal ocasión, ellos se pusieron a hablar de un joven que había participado por un breve tiempo de las asambleas del comedor, el cual desde mis categorías sería definido como un “varón trans”, es decir alguien a quien al nacer se le asignó el sexo femenino, pero que luego, adoptó una identidad

masculina. En la charla, Lucas me cuenta que al principio ellos le querían pegar porque el chico “miraba corte piola”, pero que después desistieron al enterarse de que “en realidad, era una chica”. Lo que en principio aparecía para los entrevistados como una mirada desafiante en tanto se pensaba que era practicada por otro varón, luego perdió dicho status al constatar que el sujeto de la mirada era alguien a quien al nacer se le había asignado el sexo “mujer”. El comentario de Lucas, muestra cómo el respeto, que se pone en juego en este intercambio de miradas con el otro, forma parte de una interacción que se realiza con otros varones, y solo entre ellos constituyen una fuente de conflictos.

**4.- La gestión de los conflictos.** Uno de los lunes que fui al barrio a entrevistar a los jóvenes, se pusieron a hablar y a contar entre ellos los detalles de una pelea que había ocurrido el día anterior: Resulta que habían venido desde Abasto unos primos de un pibe de la villa que le decían El Tute a *bardear* y *pegarle* a Daniel. Pablo, Miguel, Agustín y algunos amigos más se habían juntado el domingo a ver el partido de River en la casa de Daniel. Cuando terminó el segundo tiempo algunos se fueron al lugar habitual donde *paraban* a tomar unos tragos y otros regresaron a sus casas. Al día siguiente el resto del grupo se enteró de que al rato de que se fueron se había armado una *pelea* entre algunos pibes de la villa (entre ellos el hermano de El Tute) con sus parientes de Abasto, y Daniel con otros pibes más de El Horizonte. El conflicto se había desencadenado a raíz de que en los días previos, Daniel había denunciado El Tute a la policía porque le había robado, y como consecuencia éste había sido detenido. La familia de El Tute le había “agarrado bronca” a Daniel y por eso fueron aquella noche hasta donde se *juntaba* Daniel con sus amigos a *bardearlos* a todos. Porque como ellos son amigos de Daniel y *paran* con él, también se pusieron a *bardearlos* a ellos, acusándoles de *antichorros* también. Para nuestros entrevistados, esta situación se explica porque Daniel se dejó que le robasen “en la cara”, por “no hacerse respetar”:

*Miguel: Ellos piensan que como nosotros estamos ahí, paramos ahí, somos todos así como el Dani...*

*Entrevistadora: ¿Que son todos como qué?*

*Miguel: Como Daniel, así de antichorros.*

*Pablo: Porque es cagón el Daniel.*

*Lucas: Porque el chabón, yo te cuento, el chabón viene y le roban por la cara, vienen y les sacan las cosas por la cara y después así como le roban, sabe que le roban, los mimos que le roban vienen y "¡eh, Dani!, ¿todo bien?" y los saluda. Están ahí...*

*Agustín: El chabón no se sabe hacer respetar.*

*Lucas: Sí, están ahí, ¿entendés? Es como que yo vengo y te robo a vos ¿no?, yo te robo y vos sabés que fui yo, y después al otro día vengo y te saludo y estoy acá con vos, así, siendo el que te robé y vos no decís nada. Después al otro día te robo, al otro día vengo y te saludo, está todo bien, al otro día te robo... Y el chabón nunca dice nada.*

*Pablo: El chabón es re cagón... y bueno ya que te roba andá y pegales, hacete respetar.*

*Lucas: Es grandote al pedo.*

*Entrevistadora: ¿Por qué es re cagón?*

*Miguel: Porque él... imagínate él viene y me quiere robar... y yo me tengo que coso... ¿Qué?, ¿me voy a dejar robar?, no, antes tengo que ir a las piñas... eso tenía que hacer.*

*Agustín: Se tiene que aprender a hacerse respetar.*

*Miguel: Sí, porque si no si te roban una vez, te van a robar 2 veces (...). A veces te cansás de decirle, es buena onda el pibe, pero ya se pasa de boludo, si viene el chabón a robarte no tenés que dejarte robar, tenés que pelear y aunque te pueden cagar a trompadas, pueden ser 20, y pelear igual.*

El testimonio ilustra diversas cuestiones. En primer lugar, pone de relieve la existencia de diversos recursos y estrategias que los actores disponen y utilizan para tratar de resolver los conflictos interpersonales en los que se ven involucrados. En segundo lugar, muestra cómo dichos recursos son significados de diferente manera, de modo que algunos aparecen como más legítimos que otros. El conflicto mencionado surge a partir de que algunos pibes de la villa le robaron, en reiteradas ocasiones



a Daniel. Frente a esa situación existen diversos recursos y estrategias posibles. Uno, no decir nada y continuar saludando a los victimarios, manteniendo un trato distante pero cordial. Dos, recurrir a la intervención policial. Y tres, enfrentarse, es decir, “agarrarse a trompadas”, “ir a las piñas”. Para los pibes la estrategia elegida por Daniel fue equivocada. Lo que tendría que haber hecho era ponerse a *pelear*. En efecto, en esos contextos, la violencia física o la amenaza de la violencia física figuran como los medios válidos y legítimos para la gestión de los conflictos. En estos casos el uso de la violencia física no necesariamente cumple una función instrumental, sino que además tiene una función expresiva: aporta honorabilidad a su protagonista. Como se muestra en el relato que sigue, lo que Daniel debía haber hecho era atreverse al enfrentamiento para ganarse el respeto de todos:

*Lucas: Porque si te roba y vos no haces nada, más vale te van a volver a robar, si vos no haces nada. Pero si te vienen a robar, te roban, pero vos te paraste de manos, aunque sea lo agarraste a las piñas a alguno, después va a decir “ojo vos le podes robar pero cuidado porque se te va a parar de manos”, ¿entendés?*

Por el contrario, negarse a pelear y denunciar a la policía, lo puso a Daniel como “un cagón”, “un boludo”, alguien que “no se sabe hacer respetar”, y que acaso por eso mismo corre el riesgo de ser victimizado otra vez. De modo que, el uso de la violencia es vivido no solo como un recurso necesario en ciertos contextos para resolver conflictos, sino también como la oportunidad de hacerse una imagen. Hay que “hacerse respetar” dicen los jóvenes. El respeto es un capital simbólico central en el barrio. El respeto es constantemente demandado por los jóvenes y su obtención o pérdida es algo que se juega en las interacciones sociales, especialmente en aquellas que tienen como interlocutores a otros jóvenes. Como había planteado Bourgois (2010), el respeto es un elemento clave para comprender ciertos usos de la violencia, como en este caso, las *peleas* entre grupos de pares en los barrios. Pero que conste que lo importante no es *ganar las peleas*, sino demostrar que se está *dispuesto a pelear*. El elemento central

acá que hay que saber mostrar oportunamente es que se tiene el valor para participar de un enfrentamiento o bien la ausencia de miedo. La *pelea*, entonces, se impone como norma: no es importante ganar la pelea sino no rehuir de ella, tener coraje para pelear. (Míguez, 2002, 7) El uso de la violencia tiene un papel simbólico. Aun sabiendo que “te pueden cagar a trompadas”, hay que demostrar valentía.

Por otro lado, la violencia que se ejerce supone ejercitar otras emociones, aprender a controlar el miedo, o a disimular el dolor. Hay que saber inhibir esas emociones. Con todo, se trata de asumir los riesgos que implica usar la violencia para ir construyendo una imagen de sí en los otros que lo posicione mejor frente a sus pares y lo vuelvan merecedor de respeto.

Ahora bien, el respeto no solo puede obtenerse a partir de la puesta en práctica de la violencia física, sino también a través de la amenaza de la violencia física, es decir, apelando a palabras intimidantes que tengan la misma capacidad de demostrar que se la “banca”, que es “hombre” y se la “aguanta”:

*Miguel: Una vez entraron a mi casa, ahí...*

*Pablo: Ah, una vuelta pero estábamos durmiendo, entraron por atrás y nos sacaron la bici, y después ¿viste que se juntan todos en el gauchito?, después él [Miguel] fue y lo busco porque ya sabía quién era.*

*Miguel: Porque yo justo había ido para allá, para 20 (la calle 520), y justo vi a un pibito pasar que le dicen Titi, lo vi pasar a él. Y fui y dije “decile al Titi que me traiga la bici antes de las 5 o lo busco y lo cago a trompadas”, les dije. Y a las 5 vino y me trajo la bici.*

A partir del uso del discurso y las amenazas, Miguel supo demostrar su valentía, dar cuenta de su disposición al enfrentamiento; abonando a la construcción de una subjetividad masculina que se presenta en la escena pública sin temor y predispuesto a recurrir a la violencia física llegado el caso. Esto mismo, le permitirá no solo recuperar su bicicleta y reducir las chances de ser victimizado en el futuro, sino ganar respeto entre sus pares y en el barrio.

En definitiva, la violencia puesta en juego en estas relaciones no es una violencia sin-sentido, que se explica en los déficits de socialización o la falta de control de las emociones. La violencia interpersonal tiene otros sentidos para sus protagonistas: le permite acumular capital simbólico que luego se traducirá en respeto y el respeto en identidad positiva.

**5.- Masculinidades y liderazgos locales.** Dijimos que los jóvenes, en sus interacciones violentas, ponen en juego formas de reconocimiento, respeto, prestigio y acceso a posiciones jerárquicas; valores que les son negados en otros ámbitos y que a la vez les sirven como recursos para gestionar conflictos y prevenir futuras victimizaciones. En todos los conflictos nombrados los varones entran en contienda con otros varones. Esto nos lleva a estar atentos también al modo como se define y reconoce la masculinidad. Como señala Olavarría (2001), “la competencia de un hombre, según el modelo referente, es con otros hombres: compite por mayor poder, prestigio, fuerza, inteligencia y especialmente, por las mujeres. Competir con una mujer en cambio es rebajarse, afecta a su dignidad de varón porque, por definición es una inferior”. (Olavarría, 2001, 107) Solo los pares masculinos reúnen las características suficientes para rivalizar. Los enfrentamientos le permiten demostrar su hombría, expresar su virilidad y componer su masculinidad. Para ser considerados verdaderamente como *hombres*, los varones tienen que demostrar constantemente su virilidad. Y lo hacen a través de gestos, miradas, usos del cuerpo o manipulando su discurso. La masculinidad constituye una validación homosocial, cuyo indicador más evidente para demostrarla, y que sea reconocida por los otros, es la disposición a la violencia y la confrontación. (Kimmel, 1997) La violencia, entonces, constituye además una práctica performativa, de actuación de género, donde se busca demostrar la masculinidad.

Con el repliegue de la escuela y el trabajo como mediaciones de masculinización popular juvenil, el barrio (las esquinas o canchitas) adquirió un lugar cada vez más central. Se trata de espacios de socialización, donde la fuerza física posee un valor extra para la construcción identitaria de los varones jóvenes. Una sociedad con un contrato sexual desigual, impone a los jóvenes masculinos que tengan que rendir exámenes constantes

de su hombría. Un joven que no se pelea, que no asume los riesgos que implica una pelea, es un “cagón” y, por añadidura, un débil, alguien “inferior”, una “marica”. En este marco, tanto el uso de la violencia, como la comisión de ilegalismos, ganan importancia para la demostración de la masculinidad. A través del uso y control de la violencia física que se emplea durante el robo, así como el temor que inspira en la víctima, le permite a su protagonista construir una imagen de dureza que le devuelve una masculinidad a la altura de la sociedad patriarcal donde se mueve.

Dice Rossini: “Ante la dificultad de acceder a la madurez según los modos tradicionales y dada la vulnerabilidad de status de género, anclado a una masculinidad ostensible, la sociabilidad en grupos de pares, en una extensión que no existía en el pasado, incluye a estos jóvenes en un grupo de pertenencia que los representa como ‘pibes’, chicos o jóvenes. Pero lo hace adoptando como rasgo novedoso las prácticas y estéticas del mundo delictivo, de los ‘pibes chorros’, que reafirman rasgos masculinos a través de una simbología de la violencia, la rudeza y el peligro”. (Rossini, 2003, 101–102)

En estos contextos, entonces, la construcción de una imagen de sí valorada positivamente entre los pares aparece íntimamente ligada a la demostración de ciertos atributos asociados a la masculinidad tales como el uso de la fuerza y la asunción de riesgos, la valentía y el liderazgo. En este sentido, cuestiones como la posesión de armas, la comisión de ilegalismos, el paso por circuitos de internación o encierro y la adopción de prácticas violentas, pueden aparecer como recursos legitimados y valorados positivamente para ganarse respeto y construir formas de identificación.

Todo esto es algo que pudimos reconocer en numerosas ocasiones en nuestro trabajo de campo: los diálogos entre los jóvenes daban cuenta de la presencia de un sistema de representaciones vigente en el barrio, sustentado por los propios jóvenes, que otorga prestigio y posiciona en un lugar en la jerarquía, a todos aquellos que se hallan vinculados al mundo delictivo y al ejercicio de la violencia. Para decirlo con las palabras de los pibes:

*Lucas: Se cree muy bueno acá el chaboncito, porque tiene fierros, por eso. Desde que tiene fierros se cree... no sé, Superman se cree.*

*Agustín: Porque como estuvo en cana se cree que...*

*Lucas: Que se las sabe todas.*

En una nota de campo leo: *Lucas me cuenta que de chicos se mandaban más cagadas. La primera vez que robó algo fue una bici (en realidad fue un hurto). También me cuenta que alguna vez otra vez apretó a algún chabón para sacarle plata; alguna vez robó algún celular en el colegio; y también de chico le sacaba las tapitas a los autos y las vendía o se las ponía a su bici a modo de tachas. Pero dice que nunca hizo nada muy importante, todas eran boludeces; que no lo hacía por necesidad, sino 'de maldad nomás', porque en ese entonces se creía 're groso' por hacer esas cosas.*

Y al revés, reusar al uso de la violencia, quedar figurado como víctima antes que como victimario o agresor, aparece, en las representaciones de los entrevistados, como un indicador de descalificación que pone en cuestión el prestigio adquirido alguna vez:

*Agustín comienza a hablar de Lito, cuenta que acá en el barrio 'se hacia el más malo y pesado de todos' pero que en la cárcel ni se la bancaba y que ya, en menos de 2 meses, había pedido que lo pasen al pabellón de 'los hermanitos' (se refiere al pabellón de los evangélicos). Cuando le pregunto por qué pidió el pase, me explica que en la cárcel común lo 'cagaban a palos' y que en cambio, en el otro pabellón, están rezando. Por eso, pese a que no es evangélico, pidió que lo cambien. (Notas de campo)*

*Miguel: Estos van unos cuantos meses a la cárcel, salen todos violados y después dicen que son los mejores.*

Ahorabien, más allá de que algunas veces estas representaciones que afirman la violencia como una experiencia legítima para componer identidades masculinas aparece cuestionada por los propios jóvenes, es importante señalar que vertebran la relación interpersonal, no solo son relevantes para orientar la acción propia, sino como sistema clasificatorio a partir del cual pueden juzgarse las acciones de los demás y dirimir su legitimidad. Dicho

de otro modo: esto no implica que no existan formas alternativas a las prácticas delictivas o el uso de la violencia como modos de identificación y construcción de masculinidad, pero no hay que desconocer la centralidad que estas prácticas han llegado a tener en los jóvenes de las culturas populares.

Además, a partir de este tipo de prácticas se van construyendo relaciones de poder al interior del entramado barrial, en particular dentro de los grupos locales de pertenencia, que posicionan en lugares de jerarquía a quienes hacen ostentación de ellas. De hecho, nuestros entrevistados dieron cuenta en distintas ocasiones de la existencia de sistemas de liderazgos locales en los barrios y de cómo los jóvenes desarrollaban distintas estrategias para acceder a esas posiciones: “*era un chabón que pisaba fuerte*”, “*se hacía el que mandaba*”, “*se hace el malo*”, “*quiere tener más mafia*”. Específicamente, hablando de su barrio, algunos de nuestros entrevistados se quejaban de que los pibes de la villa “*se hacen los que mandan*” y “*los justicieros*”:

*Agustín: Ponele que salimos a robar nosotros dos (...) nosotros vamos y ellos [los pibes de la villa] se enteran que nosotros robamos acá, en el barrio este, y éste es el barrio donde vivimos todos, ellos van a decir ‘¿por qué robaste acá?, ahora anda a comprarte algo’.*

*Miguel: Lo hacés parte o te cagan a palo.*

*Agustín: Sí, o te sacan la plata, si no. Si vos robas acá, robas para ellos.*

*Miguel: Claro, se hacen los justicieros, pero si le compartís la plata está todo bien. Y este chabón de allá, que le pego a la mujer...*

*Agustín: ¿El Julio?*

*Miguel: Sí, creo que la mujer lo había engañado con un pibe de ahí, bueno y él se enojó y la caga a palo. Y los chabones de acá supuestamente ellos se hacen los justicieros, los de la villa, y van y les roban las cosas al chabón, pero que te haces el justiciero si andás robando también.*

*Entrevistadora: Pero ¿quiénes son los chabones de la villa que se hacen los justicieros?*

*Miguel: Todos los pibes de acá, de la esquina (...)  
Ellos quieren hacer... coso, que respeten al barrio,  
pero si no lo respetan ellos... Ellos te pueden robar,  
pero si viene otro, ellos se hacen los justicieros.*

Siguiendo el planteo que venimos desarrollando en estos apartados, creemos acertada la hipótesis de Kessler cuando afirma: “En relación con el delito, si durante el período anterior supusimos un mayor peso de acciones con fines instrumentales, conseguir dinero o bienes, nos preguntamos si no está empezando a cobrar importancia un delito también vinculado a razones más expresivas como parte del reforzamiento de identidades e identificaciones con grupos locales de pertenencia. El ya señalado aumento, o al menos la no disminución, de delitos contra las personas quizás nos está mostrando otras lógicas de acción no necesariamente vinculadas a la búsqueda de beneficio económico y un incremento de una violencia con matices más expresivos, de reafirmación de liderazgos locales, ligados a modos de construcción de formas de masculinidad violenta, un novedoso interés por las armas y un revanchismo frente a la experiencia de humillación, entre otras lógicas que no necesariamente se reducen a las explicaciones sociales habituales”. (Kessler, 2014, 313–314) En la misma línea, nos parece importante subrayar que diversas formas de violencia (incluyendo ciertas violencias delictivas), no pueden ser explicadas si se las concibe solamente como acciones instrumentales. Por el contrario, como venimos sosteniendo, en un contexto en el que se refuerza la importancia del grupo de pares y en donde la construcción de una imagen de sí valorada positivamente entre tales aparece vinculada a la demostración constante de ciertos atributos asociados a la masculinidad, que sirven además para la obtención de respeto y prestigio, el uso de la violencia adquiere una finalidad expresiva. Una violencia que aporta los insumos morales para construir una identidad que otorga poder al interior del grupo. Una identidad que luego se hará valer y sentir para hacer frente a los procesos de estigmatización con los que se miden los jóvenes cuando se relacionan con otros actores, sean los vecinos del barrio, los vecinos de barrios residenciales, los comerciantes del centro de la ciudad o las policías.

**6.- Algunas conclusiones provisionarias.** En el análisis realizado a lo largo de estas páginas, dimos cuenta de la estigmatización social y policial que es experimentada por los jóvenes entrevistados en su relación con los vecinos, la policía y –dicho de manera general– con la sociedad, en tanto se asocia a la juventud y la pobreza con la delincuencia. Planteamos que frente a esto, los jóvenes construyen un orgullo a partir del reforzamiento de su identificación barrial y con sus pares, de modo que cobra una gran importancia la sociabilidad desarrollada al interior del barrio y, en especial, dentro del grupo de pares.

Nos distanciamos de aquellas visiones que conciben a los eventos violentos como prácticas irracionales, producto de déficits de socialización. Tratamos de reconstruir los sentidos que tiene la violencia para sus propios actores. Pudimos observar que la violencia no tiene finalidades instrumentales sino sobre todo expresivas. A través de los usos de la violencia los jóvenes buscan respeto. La violencia es una vía de acceso a formas de honor y prestigio, de certificar su masculinidad, y de esa manera ganarse la confianza y admiración del resto de sus pares, la manera de levantar la autoestima en contextos de estigmatización social.

Otra cuestión importante que notamos, es que en los conflictos nombrados los varones disputan con otros varones. Dichos enfrentamientos excluyen a las mujeres y otros géneros ya que, al ser consideradxs más débiles o inferiores, competir con ellxs implicaría rebajarse. A partir de estas interacciones con uso de la violencia los jóvenes no solo dirimen por la obtención de respeto y prestigio y establecen jerarquías y posiciones entre los contrincantes, sino que también van construyendo y demostrando su virilidad y masculinidad. De este modo, una de las cuestiones centrales para entender los conflictos producidos entre los jóvenes, es comprender el imperativo patriarcal que impone el contrato sexual desigual. La violencia es un indicador para certificar su hombría y que ella sea reconocida por los otros.

Para terminar, solo resta agregar que no pretendemos afirmar que todos los jóvenes de sectores populares se guíen por estas lógicas y dinámicas de sociabilidad. Tampoco pretendemos reducir la complejidad de los conflictos y las violencias a una única clave explicativa. Por el contrario buscamos sumar nuevos elementos al análisis y mostrar que hay determinadas violencias



que no pueden ser explicadas solo como acciones instrumentales, y mucho menos como prácticas irracionales, sino que deben ser abordados no perdiendo de vista el carácter expresivo que encierran. En ese sentido, a lo largo de este artículo intentamos demostrar la importancia que tiene la violencia expresiva en las interacciones entre jóvenes como forma de adquirir respeto y componer una identidad positiva.



**Las pibas y las violencias:** Reflexiones desde una perspectiva de género  
Sairi Maitén Pauni Jones

En este ensayo nos proponemos abordar críticamente la ausencia de una perspectiva de género en nuestro trabajo de campo con jóvenes, pero también, en mayor o menor medida, en la literatura sobre culturas juveniles. Consideramos que uno de los grandes “descuidos” de nuestro trabajo reflexivo sobre nuestras prácticas y la de los jóvenes participantes del taller fue haber desatendido al carácter relacional de la diferenciación entre los y las jóvenes, cayendo en consideraciones que solo tuvieron en cuenta a los jóvenes varones, sin reflexiones ni estudios específicos sobre lo que ocurre con las mujeres jóvenes de los barrios en los que trabajamos.

Más que certezas o conclusiones, este trabajo se propone aportar preguntas y cuestionamientos que nos permitan considerar el *género*, en tanto concepto relacional, como una dimensión significativa y relevante para comprender la relación de los jóvenes entre sí, con los demás, con las formas y usos de la violencia, con las fuerzas de seguridad, etc.

**1.- Las jóvenes invisibles.** Nuestra reflexiones en torno a los jóvenes de Don Orione se valieron de aquellas perspectivas teóricas que analizan las *estrategias juveniles de reproducción* (Tonkonoff, 1998), como recursos para la adaptación colectiva a las tensiones estructurales que generan los procesos actuales de masiva inclusión social acompañada de una exclusión estructural sistemática y extremadamente selectiva. Los trabajos que abordan estas estrategias juveniles ofrecen un

interesante enfoque acerca de la relación entre estos jóvenes y el universo cultural y de valores dominante. Lejos de hablar de un sistema paralelo de valores culturales y de creencias, esta perspectiva da cuenta de las distintas *técnicas de neutralización* (Matza, 2014) que suelen desarrollar los jóvenes para poner en pausa determinados valores morales y mandatos sociales a fin de justificar sus comportamientos sin por ello cuestionar el valor intrínseco de estos mandatos y de esa manera *derivar* hacia el delito o el bardo.

Hablar de estrategias juveniles y de técnicas de neutralización nos permite pensar en las semejanzas entre los “mundos desviados” y los “mundos convencionales”, para dar cuenta que aquello que se presupone como “comportamiento desviado”, no son acciones irracionales, ni sin sentido, ni caóticas, sino comportamientos significativos, creativos y profundamente regulados. (Cozzi, 2013)

Este es, en parte, el marco teórico que nos permitió indagar el descontento que atraviesan los jóvenes cuando, en el marco de la sociedad bulímica que describe Young (2012), no logran alcanzar las metas sociales más elementales que se imponen. La actividad delictiva o el comportamiento desviado deben ser comprendidos dentro de esta perspectiva teórica como *dispositivos de ruptura* con las restricciones que sellan una experiencia intensa no solo de privación material, sino también de sentimiento de injusticia y de inseguridad ontológica, donde la subjetividad pasa a ser tejida por la ruptura con la regla. (Carvalho, 2009)

Ahora bien, al momento de analizar nuestros registros y notas de campo, de intentar producir una reflexión teórica sobre el encuentro con estos jóvenes, notamos que casi siempre estábamos pensando a los jóvenes y a su relación con la violencia, exclusivamente desde la perspectiva de quienes han sido tradicionalmente no solo el foco de las políticas públicas de seguridad, sino también de los estudios y trabajos académicos sobre la juventud de los sectores populares. Es decir, estábamos pensando en los jóvenes varones. De este modo, nuestra reflexión en torno a las tácticas y estrategias de los jóvenes se redujo a considerar las estrategias juveniles de los varones de Don Orione, a través de las cuales imprimen seguridad a su cotidiano, se relacionan con los efectivos de la policía o la gendarmería y se vinculan a otros grupos de jóvenes del barrio.

Pero ¿y las pibas?, ¿cuáles son las estrategias juveniles de reproducción de las chicas de Don Orione?, ¿tienen relación con las fuerzas de seguridad desplegadas en sus barrios?, ¿ven afectado su cotidiano por la presencia de estas fuerzas?, ¿qué relación tienen con los distintos usos y formas de la violencia que circulan entre los jóvenes de Don Orione? Todas preguntas que habíamos intentado responder respecto a los varones, pero que no habíamos podido considerar para las chicas que participaron de nuestros talleres.

Un punto de partida interesante para empezar a pensar estos interrogantes puede desprenderse del trabajo de Florencia Saintout (2011) acerca de las *pibas chorras* o, mejor dicho, acerca de la incapacidad de las chicas en situación de encierro de pensarse como *pibas chorras*. Según la autora, las mujeres jóvenes vinculadas al delito al ser interpeladas sobre este tema desconocen la existencia de las *pibas chorras* no porque valoren positivamente que no existan, sino porque, desde su perspectiva, las mujeres simplemente “ni siquiera pueden ser chorras”. (Saintout, 2011, 136) Tanto el espacio público como la subcultura delictiva están regulados por las reglas de la masculinidad; en ese marco, las mujeres jóvenes, por más participación que tengan en distintas actividades delictivas, no pueden reclamar una pertinencia identitaria a esa “cultura de la subordinación”. Ser *piba chorra* implicaría, para estas mujeres, acceder a una jerarquización de sus lugares dentro del espacio social. Dicho con las palabras de Saintout: “hay una anhelo de pertenecer, aunque este lugar sea el de la subordinación luego de la subordinación”. (Saintout, 2011, 138) Así como a las propias pibas les cuesta concebirse como *pibas chorras*, a pesar de su participación en robos y delitos varios, “ni siquiera” pueden llegar a serlo. Hay algo en nuestra manera de pensar a los jóvenes que nos impide considerar a las pibas desde su particularidad, desde el rol específico que ocupan en el entramado social, y en relación con los “mundos desviados”.

En ese sentido, en los talleres que coordinamos, nuestras preguntas en torno a la relación con las fuerzas de seguridad y a la relación con el delito casi siempre estaban orientadas a los jóvenes varones, interpelando un imaginario sobre el delito u otras transgresiones que se construyeron a partir de estudios

sobre “desviaciones juveniles masculinas”. Pese a contar con la participación de varias jóvenes, casi todas las situaciones sobre las que charlamos involucraban la presencia masculina, la mirada masculina, la perspectiva de los varones en relación con otros varones, de los jóvenes en relación con los gendarmes, de los jóvenes en relación con otros jóvenes.

Otro aspecto interesante abordado por Saintout tiene que ver con la posibilidad que conciben las chicas de participar de la así llamada *subcultura delictiva*, solo a partir de imitar el comportamiento, las formas de vestir, las actitudes y el aspecto de los varones. Para poder ser *pibas chorras*, las chicas tienen que ser una *mala copia* de los varones. (Saintout, 2011, 136)

El trabajo de Cozzi (2013) también ofrece un interesante ejemplo para pensar este juego en torno a una referencialidad protagonizada por varones; en su tesis de maestría sobre los usos y las formas de la violencia altamente lesiva entre jóvenes de sectores populares de dos barrios de la ciudad de Santa Fe, la autora señala que “los jóvenes de ambos barrios reconocieron que el uso de la violencia genera prestigio entre hombres. Son los hombres los únicos que pueden arreglar sus *broncas* a los tiros. Las mujeres no están habilitadas, salvo en situaciones en que se ven forzadas a defender a los varones del grupo”. (Cozzi, 2013, 122) Sin embargo destaca que en el relato de estos jóvenes aparece una mujer que sí participaba de las *broncas*, que también *andaba a los tiros*; esta mujer, que falleció estando presa, y que al parecer era muy querida por los jóvenes del barrio, aparece en estos relatos sumamente masculinizada, se la describe como “un vago más”, como una chica con el comportamiento y las actitudes de un hombre.

Este es otro caso interesante para pensar cómo los usos de la violencia son, en palabras de Cozzi, *hipermasculinos*, en la medida en que permiten construir muestras de valentía, fuerza y hombría y se relacionan con formas de construcción de la masculinidad entre los jóvenes. (Cozzi, 2013, 125)

Nos proponemos ahora, indagar cómo se construyen los distintos modos legítimos e ilegítimos de ser mujer, de ser chicas jóvenes en los barrios de sectores populares; si la participación en el *delito amateur* y los usos de la violencia le son vedados por su condición de mujeres y si la producción de la masculinidad

obedece a procesos diferentes a los de la producción de femineidad. (Segato, 2013, 23) Para ponerlo con preguntas: ¿Qué otros modos encuentran las pibas en el barrio de cumplir con la necesidad juvenil de reconocimiento y auto-reconocimiento? (Tonkonoff, 2003, 115) ¿De qué manera construyen y afirman su femineidad?

**2.- De la invisibilización a la estigmatización: ¿qué pasa con las pibas?** Otro eje temático que nos permitió organizar el trabajo teórico a partir de esta experiencia de campo junto a jóvenes fue el de los procesos de estigmatización social que tienen como blanco a la juventud de los sectores populares, y su relación con el accionar de las fuerzas de seguridad desplegadas en esos territorios. En relación con los barrios donde los jóvenes conviven cotidianamente con las fuerzas de seguridad, es interesante considerar el aporte de Puex (2003) a través del concepto de *territorialización* que desarrolla para dar cuenta del proceso de identificación y estigmatización negativa y violenta de un territorio determinado que conduce a relaciones y prácticas discriminantes en su contra, no solo por parte de las autoridades públicas sino del conjunto del resto del sistema social. Esta *territorialización* produce, por un lado, territorios transfigurados en el arquetipo de lugar peligroso y delictivo, y, a su vez, procesos de deterioro de las condiciones de vida de quienes viven en ellos. (Kessler, 2012) En nuestras conversaciones con los y las jóvenes de Don Orione notamos que esta territorialización es vívidamente experimentada por los pibes y las pibas de diferentes maneras: Don Orione ha sido múltiple veces representado en los medios de comunicación como un territorio violento y peligroso y los jóvenes se apropian de esa etiqueta a la hora de presentar su barrio. Así, en una actividad donde les propusimos filmar un spot publicitario para incentivar el turismo en el barrio, los jóvenes insistieron en recomendar a los turistas imaginarios una serie de medidas de seguridad que les permitieran transitar por Don Orione sin ser afectados por actos de delincuencia o vandalismo (“no traigan plata”, “no vengan de noche”, “tengan cuidado”, etc.).

Siguiendo con Kessler, la estigmatización mediática y social de un territorio genera un conjunto de desventajas y de perjuicios acumulativos que percuten las condiciones de vida más allá de la presencia visible de un agente estigmatizador. A través

de esta discriminación estructural (Kessler, 2012) generada por el estigma, se producen alteridades amenazantes que van a ser blanco de distintos dispositivos de control social. Como señalábamos en otro trabajo (Garibaldi Noya, Pauni Jones, 2013) en Don Orione hemos notado que existe una tendencia a interpretar una forma de ser que exagera y lleva al extremo todas las características que constituyen el principal prejuicio que las clases medias construyen en torno a los jóvenes de los sectores populares. De esta manera, los jóvenes de Don Orione hacen propio el estigma que se les impone y no solo reproducen todo aquello que constituye ese estigma (en sus modos de vestir, de expresarse, de recorrer el barrio) sino que lo llevan al extremo, a la exageración. Pero..., otra vez, ¿y las pibas? ¿Qué hacen con el estigma las chicas jóvenes del barrio? ¿Qué contenido específico tienen los procesos de estigmatización social de los que son objeto?

Una punta para empezar a pensar puede ser el propio trabajo de Kessler sobre la estigmatización que experimentan los jóvenes del barrio de Fuerte Apache. Para el autor, “el género también cuenta en la posibilidad diferencial de recurrir a estrategias identitarias frente al estigma”. (Kessler, 2012, 178) Así, mientras que los varones pueden realizar una apropiación positiva del estigma al afirmar que ser del barrio les otorga fama de *machos*, las mujeres no cuentan con un equivalente femenino. Al contrario, si los varones jóvenes de los territorios estigmatizados pueden construir a partir de ese estigma una serie de atributos relacionados con la virilidad y la masculinidad, las mujeres en cambio deben enfrentar, además del estigma de pertenecer al barrio, una serie de “atávicos mandamientos morales de género” (Kessler, 2012, 178) que permiten a los propios varones del barrio etiquetarlas como mujeres “fáciles”, “peleadoras”, “trolas”, etc.

En este sentido, es interesante el aporte de Matza (2014), quien advierte que la asignación pública de una etiqueta minimiza o excluye las posibilidades de que el sujeto se conciba en términos de otras identidades, de tal manera que la identidad estigmatizada pasa a ser la que controla a las demás. Estas reflexiones en torno a la estigmatización tienen mucho que aportar a la hora de pensar el accionar de las fuerzas de seguridad en relación con los jóvenes. La estigmatización social y la discriminación estructural constituyen las bases sobre las que reposa el método



de la sospecha, a través del cual las fuerzas de seguridad ejercen un control específico y sistemático sobre los jóvenes. La autoridad imprime así su huella (Matza, 2014) a través de procedimientos justificados por la etiqueta previamente impuesta a los actores jóvenes.

Esto último nos obliga a preguntarnos, finalmente, por la relación entre los procesos de estigmatización que tienen como blanco a las mujeres jóvenes de barrios de los sectores populares, y el accionar de las distintas fuerzas de seguridad en relación con esa población juvenil. Numerosos trabajos han descripto y analizado las prácticas y rutinas policiales violentas, abusivas y discriminatorias que involucran a jóvenes humildes de barrios y villas de las zonas urbanas; sin embargo, se ha indagado bastante poco acerca de la relación de las chicas con los miembros de los operativos de seguridad, acerca de las prácticas rutinarias que ejercen control sobre sus cuerpos y sobre sus formas de circular por el barrio y por el espacio público.

**3. Jóvenes y violencia: ¿cosa de hombres?** Esta reflexión sobre nuestro trabajo de campo con jóvenes surge a partir de la pregunta por la ausencia de las pibas en nuestro abordaje de una problemática que, según hemos visto en Don Orione, atraviesa la vida de los jóvenes del barrio. A partir de haber detectado esta ausencia, las preguntas que surgieron en nuestro equipo giraban en torno a la escasez de reflexiones teóricas que pusieran el foco en las *pibas* que habitan y circulan por los espacios donde las fuerzas de seguridad despliegan su poder policial. ¿Acaso no existen prácticas policiales específicas que tengan como objeto el control de los cuerpos femeninos de los barrios populares? ¿No existen formas de hostigamiento y violencia sobre las chicas que habitan estos territorios estigmatizados? ¿Hay un tratamiento estigmatizador desigual según sean pibes o pibas?

Estos interrogantes nos conducen a preguntarnos, en primer lugar, sobre la violencia. Concebimos a la violencia como un hecho social y subjetivo a la vez, que está estrechamente ligado a las relaciones desiguales de poder y a la vulnerabilidad de unos en manos de otros (Saintout, 2009) y que se caracteriza por su relatividad, por lo que se vuelve necesario hablar de violencias, en plural, definidas en los términos en que cada comunidad

las percibe en relación a condicionantes estructurales. (Isla y Miguez, 2003) Las violencias que atraviesan la vida de los jóvenes, a nuestro entender, deben ser comprendidas no solo desde su función más instrumental, sino también, y sobre todo, desde su dimensión expresiva, en los términos que sugiere Rita Segato: “Toda violencia, aún aquella en la cual domina la función instrumental (...) incluye una dimensión expresiva (...) y todo acto de violencia es también un gesto discursivo y lleva una firma”. (Segato, 2013, 22) Los usos de la violencia nos interesan no solo en la medida en que involucren a las fuerzas de seguridad en relación con las *pibas*, sino también en tanto la reflexión sobre las relación de estas jóvenes con las violencias puede poner de manifiesto tensiones resultantes de su posición en la estructura social y en referencia a las dinámicas de inclusión y exclusión social. (Cozzi, 2013)

Por eso, siguiendo a Segato (2010), a la hora de analizar las formas y usos de la violencia que involucran a las mujeres jóvenes, consideramos central recurrir al concepto de *violencia moral* que desarrolla la autora. Para Segato, la “violencia moral es todo aquello que envuelve agresión emocional, aunque no sea ni consciente ni deliberaba. Entran aquí la ridiculización, la coacción moral, la sospecha, la intimidación, la condenación de la sexualidad, la desvalorización cotidiana de la mujer como persona, de su personalidad y sus trazos psicológicos, de su cuerpo, de sus capacidades intelectuales, de su trabajo, de su valor moral”. (Segato, 2010, 113) La violencia moral es ejercida sobre las mujeres jóvenes a partir de un conjunto de mecanismos legitimados por la costumbre que garantizan el mantenimiento de los estatus relativos entre los términos de género. (*op. cit.* en Segato, 2010, 105) Si bien nos interesan las formas que adopta la violencia física que se inscribe sobre los cuerpos de estas mujeres, consideramos necesario prestar especial atención a la violencia moral en la medida en que ésta constituye no solo el más eficiente de los mecanismos de control social y de reproducción de las desigualdades sociales, sino también la forma más corriente y eficaz de subordinación y opresión femenina socialmente aceptada y validada.

Teniendo presente que la violencia policial y la estigmatización territorial son procesos que se retroalimentan (Kessler y Dimarco, 2013),

y que las jóvenes de los sectores populares también atraviesan procesos de estigmatización que las constituyen como *alteridad amenazante*, consideramos fundamental indagar las formas que asume esa violencia moral en el caso de las *pibas*, no solo por parte de las fuerzas de seguridad, sino del resto de la sociedad.

Finalmente, para pensar los efectos de la creación de identidades juveniles estigmatizadas, son interesantes los aportes de Young (2003) en torno a la *esencialización* de uno mismo como una forma de resolver la crisis de identidad que atraviesan los jóvenes en general. Esta *esencialización* permite afirmar la propia identidad en un movimiento que siempre implica la *esencialización* u *otrificación* (y oposición) del *otro*. En nuestras producciones teóricas sobre nuestra experiencia en Don Orione, hemos abordado la *esencialización* juvenil a partir de lo que llamamos la *sobrefabulación*: un proceso de identificación juvenil donde todos los prejuicios negativos que se cargan sobre los jóvenes son apropiados, resignificados y puestos en escena a la hora de relacionarse con la otredad, o de transitar espacios que no se consideran propios. (Ver en este mismo libro el artículo de Garibaldi Noya y Rodríguez Alzueta) Describimos esta *sobrefabulación* apelando a ejemplos aportados siempre por jóvenes varones, pero no atendimos a los distintos modos en los que las jóvenes de Don Orione se autodefinen y se presentan, es decir, perdimos de vista cómo las *pibas* dramatizan su identidad (Reguillo, 2012) al presentar su persona en la vida cotidiana.

**4. Hacer hablar a la diferencia de género.** En su libro *Culturas Juveniles*, Rossana Reguillo señala también que en los acercamientos a las culturas juveniles ha predominado una lectura que no problematizó lo suficiente la diferencia político cultural del género. La generalización en la que suele caer mucha de la literatura disponible respecto a los jóvenes suele invisibilizar la diferencia de género, subsumiendo en esa generalidad (en la mayoría de los casos) a la presencia femenina.

En coincidencia con la autora, creemos que en nuestra propia experiencia de investigación con jóvenes hemos caído en semejantes generalizaciones que no nos permitieron considerar las diferencias entre los *pibes* y las *pibas* de Don Orione. Es por esto que consideramos importante y necesario asumir el desafío

de *hacer hablar a la diferencia de género* (Reguillo, 2012, 72) atendiendo a las dimensiones complejas en las que opera, sin *esencializar* la identidad femenina en el intento por hacerla salir de su invisibilidad.

Nos interesa reconstruir los relatos de los jóvenes de los sectores populares partiendo de una concepción del género a la que consideramos una estructura de relaciones que, al hablar de todos (y no solo de las mujeres), provee una gran metáfora de todas las formas de subordinación voluntaria y nos permite referirnos a otras disposiciones jerárquicas y formas de sujeción presentes en la sociedad. Desde esta perspectiva, el género no puede ser concebido como algo exactamente observable (en la medida en que se trata de una estructura de relaciones de carácter eminentemente abstracto), sino como una categoría que nos permite distinguir cómo lo femenino y lo masculino, en tanto posiciones en una estructura relacional, se manifiestan en cada interacción social del cotidiano. (Segato, 2010) Consideramos, con Segato, que en términos del género toda persona tiene una composición mixta, en la variedad de los ámbitos de experiencia que constituyen su interioridad, razón por la cual hay que atender a la femineidad y masculinidad, tratando de captar cómo se expresan en las actitudes y comportamientos de la persona, pero también en su disposición afectiva, en el modo en que cada actor se posiciona frente a los otros en las interacciones de su vida cotidiana, entendiendo al género como algo que se hace en lugar de algo que se es. (Stolcke, 2004) Siguiendo esta línea, entonces, entendemos que nuestro desafío consiste en poder comprender a las *pibas* y a los *pibes* en tanto actores sociales que se construyen recíprocamente, y que, por lo tanto, no pueden ser analizados por separado sino situados en el entramado de las relaciones de poder que los y las constituyen. (Segato, 2010, 88)

En definitiva, esta manera de atender al género debe permitirnos entender no solo cómo se construyen las formas legítimas de ser mujer y varón en los barrios, sino también comprender los diferentes usos y sentidos que tiene la violencia que circulan en relación con lo femenino y lo masculino, así como también captar los modos diferentes que asume la violencia que practican las fuerzas de seguridad según la posición que ocupan los jóvenes en el contrato sexual desigual.

### ¿Feos, sucios y malos?

Daniela Castro y Lucas Beriain

**1.- Más acá de la realidad.** Si la música instrumental, con toda su abstracción, abrió otras puertas para el pensamiento hacia finales del siglo XVIII cuando se la consideró expresión de la razón; el cine, con todo su contenido expresivo e interdisciplinario, propició desde su inicio un lugar aún más amplio de reflexión para componer teorías o tesis filosóficas y sociológicas. Sin duda la documentación de imágenes de lo que podríamos llamar *realidad* hace que las teorías en el campo de estas disciplinas se interrelacionen y, a su vez, se multipliquen. Aquello que llamamos *realidad* no solo es cuestionado cuando la cámara la registra sino también cuando está apagada. La realidad es y no es, pierde su carácter único y verdadero para pluralizarse en un sinfín de puntos de vista. Ahora bien, podemos agregar que toda película atraviesa desde su producción hasta su estreno una realidad que, interpretándola desde la ficción bajo el rigor formal de la realización cinematográfica, termina resignificándola y generando un producto alternativo a esa realidad inicial, una representación o realidad deformada de aquello percibido dentro de los límites exploratorios, sean físicos o temporales, que los actores involucrados en la obra han podido alcanzar. Lo cierto es que en el cine hay historias que se acercan más que otras a imágenes a las que cotidianamente tenemos más acceso; imágenes que podemos ver en la calle o en determinados ámbitos, que nos pueden generar cierta empatía con la historia que se quiere contar. No estamos sugiriendo que aquello anhelado por los relatos de corte realista sea guardar fidelidad a la realidad

que quieren retratar, antes bien busca aproximarnos a ella con otra sensibilidad, al menos esa fue la apuesta del neorrealismo italiano.

A diferencia de los otros artículos este se va centrar en dos películas: *Pizza, birra, faso* de Bruno Stagnaro y Adrián Caetano (1997), y *¿Qué puede un cuerpo?* de César González (2013). No son documentales y tampoco las imágenes en movimiento cuentan una historia real. Sin embargo, las películas no dejan de interpelar la realidad que nos rodea. Decidimos analizar estas dos películas no solo por una cuestión de espacio, sino porque creemos que grafican dos puntos de vista sobre una misma conflictividad asociada a los mismos actores. Dos películas desde perspectivas diferentes pero con algunas continuidades que nos interesa también precisar. Ambas producciones están distanciadas cronológicamente: Una pertenece a la década del 90 y la otra a esta década.<sup>4</sup> Entre una y otra pasaron diecisiete años, son películas con contextos disímiles, realizadas por personas provenientes de distintos estratos sociales, con diferentes formaciones y vivencias personales y con distinta tecnología. Más aún, si la película de Stagnaro y Caetano solo se exhibió en algunos festivales y en pocas salas comerciales, el film de González no tuvo siquiera la posibilidad de una rotación comercial, pero contó con la alternativa de internet y su director se encargó de militarla y exhibirla en cuanto centro cultural abriera sus puertas y lo invitase.

*Pizza, Birra, Faso* narra la historia de cuatro jóvenes que viven en una casa tomada de la ciudad de Buenos Aires en un clima de desocupación y desmantelamiento del estado social. Representa aquel sector marginado que hasta ese momento no tenía una presencia en el cine argentino. Una película que inaugura lo que muchos críticos llamaron Nuevo Cine Argentino. La segunda, *¿Qué puede un cuerpo?*, no pertenece a esta camada y su director tampoco tiene intenciones de integrarlo. Transcurre

[4] Entre esos años varias películas y series televisivas tocaron esta temática, abordando de lleno o acercándose a este tipo de problemas o conflictos asociados a los mismos actores, desde diferentes enfoques. Entre las series televisivas podemos nombrar a *Okupas* (Stagnaro, 2000), *Tumberos* (Caetano, 2002), *Los pibes del puente* (Salzar y Miranda, 2012) y *Presentes* (Destito, Mañe y Giles 2012); así también las películas *El bonaerense* (Trapero, 2002), *El polaquito* (Desanzo, 2003), *La 21 Barracas* (Ramos, 2009), *El elefante blanco* (Trapero, 2012), *Diagnóstico Esperanza* (González, 2013) y las realizadas por Campusano desde 2006 hasta la actualidad, entre otras.

en un barrio periférico del Conurbano Bonaerense donde el estado sigue estando más o menos ausente o se hace presente a través de las fuerzas de seguridad. Sus protagonistas y las historias son más numerosas y están entrelazadas. Ambos films se proponen pensar el mundo de los jóvenes, sus dificultades y esperanzas desde la propia perspectiva de los jóvenes.

**2.- Más acá del robo.** En ambas películas, en casi todas las vivencias de los protagonistas, el delito no se vive como una estrategia de pertenecía, sino más bien como una estrategia de sobrevivencia, prácticas que se disponen para la obtención de ingresos y resolver problemas materiales concretos. El componente lúdico es nulo o por lo menos la adrenalina que libera la transgresión no parece tener importancia en los hechos que se están contando en ambas películas. Solo los motiva la búsqueda de dinero. Dinero para resolver problemas materiales concretos, sea la comida o la ropa que visten. Como no existe la posibilidad de una carrera laboral estable a través de la cual proyectarse hacia adelante, el delito aparece como una de las pocas alternativas. Más allá de ello, si miramos entre líneas, se puede postular para sus protagonistas otro destino para sus acciones: Fecchorías que aportan capital simbólico y una vía de escape para llenar el tiempo muerto con el que se miden cotidianamente.

A diferencia de *¿Qué puede un cuerpo?*, en *Pizza, birra, faso*, el delito es una constante. Sus protagonistas están todo el tiempo pensando en el delito, desarrollando diferentes acciones al boleo: robando a los pasajeros del taxi, a los artistas callejeros, a los desocupados que hacen cola en la calle, en un restaurante, en una bailanta. El telón de fondo es la pobreza y la desocupación. No hay organización o esta es muy rudimentaria, por eso casi siempre los réditos son escasos.

Por el contrario, en la película de González, el delito no es la actividad principal. Los personajes pendulan entre el ocio forzado, el trabajo precario y alguna que otra fechoría. Acá, la escenografía, ya no es la desocupación sino la precarización y la marginalidad social persistente que convive con el consumo para todos. También hay delitos más o menos organizados, si se tiene en cuenta el delito fallido que tiene lugar hacia el final

de la película cuando les hacen una entrega que después será mexicanizada por la policía.

Las acciones que llevan a cabo los protagonistas no deben pensarse como prácticas rebeldes o contestatarias a la cultura convencional. No estamos frente a subculturas criminales, sino antes jóvenes que se identifican con valores y las pautas de consumo de la cultura hegemónica.

Así mismo, la policía tiene una carga negativa. La policía es la *yuta*, es decir, una fuerza con la que se miden periódicamente, a veces enfrenándose, otras veces negociando con ella. De hecho en ambos films las fuerzas de seguridad, sea la policía o la gendarmería, tienen un papel ambiguo. Todos saben que son actores con los que se puede negociar, que merecen la desconfianza pero que son instituciones con una doble adscripción: la misma estructura de la que se valen para perseguir el delito es la que utilizan para cometerlo.

**3.- Entretenidos.** Un punto y aparte merece el ocio y sus representaciones en ambas películas. El ocio forzado con el que se miden cotidianamente no se puede mitigar fácilmente, no puede transformarse en *joda*. Las *salidas* tienen un precio, y la entrada sale cara. Por ejemplo, en *Pizza, birra, faso* el ingreso al boliche se verá frustrado porque les es imposible pagar la entrada. Cada uno de estos intentos fallidos van resintiendo a los protagonistas y transforman la humillación en una gran idea: dar un golpe al boliche. La idea parece salida de la pantalla. Después de tanto tiempo muerto, tanta televisión y faso, pescan algunas ideas y se inspiran en la película *Tarde de perros*. El anhelo de Pablo es cometer un robo grande, salir del chiquitaje, que los rescate si no para siempre, por lo menos por un buen tiempo y, de esa manera dejar de depender del taxista, independizarse del patrón.

En la película de González, los jóvenes parecen encerrados en el barrio. Van de la placita al living, donde juegan a la *playstation* mientras toman merca. El juego que los atrapa tiene que ver con el robo, y se llama "GTA". El objetivo es robar coches y huir de la policía. Dos acciones que definen las expectativas de algunos de los protagonistas. "Es como la vida real", dice uno de ellos. También allí se plantea la idea de independizarse para robar, hacerlo por cuenta propia, no depender de la información que



les pasa el gendarme. Están todos *manija*, pero no todos están pensando en lo mismo: entre los amigos están los que *chorean* pero también los que *laburan*. No son una banda, sino un grupo de amigos con apuestas diferentes.

**4.- Fugas.** Los lugares no son los mismos lugares. A pesar de que las escenografías resulten similares ambos directores construyen escenarios diferentes para los jóvenes protagonistas. Dice Gonzalo Aguilar: “Mientras los lugares antropológicos remiten a la región y a la tradición, los no-lugares (como los aeropuertos, los shoppings, las autopistas) están saturados de sobre modernidad. Pero los personajes nómades no transitan ninguno de estos dos tipos de lugares sino algo que podría denominarse lugares de precariedad o lugares que ellos mismos tornan precarios en sus recorridos. Puede haber contratos, como quiere Augé, pero siempre bajo sospecha; pueden parecer orgánicos pero esta organicidad siempre resulta ilusoria. (...) hace que en vez de lugares o no lugares pueda hablarse de hiperlugares. A la manera del hipertexto, cada ámbito se mantiene reconocible aunque asume diferentes sentidos según el contexto”. (Aguilar, 2006, 44) Así, en *Pizza, birra, faso* esos *hiperlugares*, por ejemplo, pueden ser la pizzería, el taxi, la fila de desempleados, la cola en la bailanta. Son personajes nómades que recorren la ciudad como cazadores furtivos, aprovechando las oportunidades que se le van presentando. No hay dirección y tampoco un destino final. Nunca saben dónde termina el viaje. Se mueven por una ciudad que les cierra el paso. Los pibes parecen estar encerrados en un laberinto. No hay escape posible, o por lo menos nadie conoce la salida. El Cordobés tiene como objetivo conseguir dinero para irse a vivir a Uruguay con su novia. Ella está embarazada y ambos ven en el futuro hijo la oportunidad de cambiar la vida. Todo lo que motiva el delito es el dinero que necesitan para emprender la huida tan deseada, sobre todo por su compañera y los amigos.

Por el contrario en *¿Qué puede un cuerpo?*, no parece que hayan esos desfasajes. Los personajes van de casa al trabajo y del trabajo a casa. Cualquiera sea la forma que asuma el trabajo, la casa, es decir, el barrio, parece un lugar de referencia ineludible. La ciudad sigue siendo percibida como el afuera, un lugar donde juegan de visitantes. Los pibes deben aprender a moverse sin

despertar sospechas, a circular como espectros. Un cartonero es un fantasma que se mueve sigiloso sin llamar la atención. Un cartonero que llama la atención se transforma rápidamente en sospechoso y puede costarle caro otra vez. Por eso los pibes que salen a robar deben tener una coartada, que puede ser una respuesta aprendida o un auto que los saque y devuelva rápidamente a su barrio, un territorio seguro, donde se mueven como pez en el agua.

Los territorios atraviesan el cuerpo y se inscriben en él. (Cervini y Robertini, 2015) Un cuerpo es un mapa, la superficie donde se graban las relaciones de poder, pero también un punto de apoyo para resistir o, mejor dicho, emprender la fuga. Nadie sabe qué puede un cuerpo. Los cuerpos son inmensurables y, acaso por eso mismo, tampoco se los puede representar. Lo que pueden los cuerpos solo podremos saberlos cuando empiecen a juntarse con otros cuerpos. Y cuando eso suceda, habrá que agarrarse. César González plantea una pregunta que quedará sin responder. Una pregunta que se formula con los cuerpos de los pibes, cuerpos marcados, con mucha historia encima, pero también con mucho deseo.

Los cuerpos son una marca registrada, que se quiere clasificar para estabilizarlos, para que no haya sorpresas y no cunda el temor. Pero los cuerpos de los pibes todo el tiempo se están corriendo de lugar. Son cuerpos marcados por el barrio, cuerpos que llevarán el barrio más allá del barrio, pero que deberán aprender a disimular. Los pibes ponen el cuerpo y el cuerpo repone el barrio en la ciudad.

La fuga para Deleuze, es un acto transformador pero también un acto de guerra. Una guerra muchas veces solitaria. Una guerra incluso sin cuartel. Porque también en su propio barrio las tentaciones son demasiadas y nunca hay que bajar la guardia. La vida estable, sigue siendo una vida peligrosa. Lo sabe el cartonero que quiere un trabajo estable como le reclama su compañera, madre de su hijo. Pero la oficina donde trabaja como “limpieza” es un lugar hostil. No solo es objeto de violencia, sino que se convierte en testigo de las mezquindades y las traiciones ajenas, de la *vecinocracia*. Ese no es un lugar para rescatarse. Si hay rescate debe encontrarlo en uno mismo, en todo apoyándose en el cuerpo de sus pares.

**Rescatate:** Puntos de partidas provisorios  
para explorar las prácticas de sí  
**Daniel Corbalán y Esteban Rodríguez Alzueta**

*“Sí, hermanos míos,  
para el juego divino de crear se necesita un santo decir sí:  
el espíritu lucha ahora por su voluntad propia,  
el que se retiró del mundo conquista ahora su mundo.”*  
**Friedrich Nietzsche**, “de las tres transformaciones”,  
en *Así habló Zarathustra*

1.- Durante cada campaña electoral, después de cada cruzada moral que aviva el pánico moral de la *vecinocracia*, sus protagonistas se muestran optimistas y dispuestos a practicar la generosidad si los jóvenes deploran su pasado reciente, renunciando tanto a la mala vida como alejándose de las malas yuntas. Con el objetivo de “apartar a los pibes de la calle y las drogas” y devolverlos a la senda del bien, hasta transformarlos en ciudadanos dóciles, suelen organizarse políticas públicas para asistir y rescatar a la niñez desvalida. También el periodismo se muestra predispuesto a ser dadivoso con aquellos jóvenes que recapacitaron, se arrepintieron y decidieron apartarse del mal. La épica del “pibe chorro resocializado”, el “drogadicto recuperado”, o el emprendedorismo villero que logra torcer su destino, es algo que maravilla y aplaude la maquinaria ideológica y la buena vecindad. Una empresa moral que carga las tintas sobre el desarrollo individual de las personas en detrimento de las condiciones sociales de existencia. Porque para todos estos actores, las cosas no tienen historia ni contexto social, solo hay

libre albedrío, elecciones racionales oportunas o inoportunas, y cada uno es responsable de sus elecciones, tenga 50 o 13 años.

Y no se trata aquí de desconocer la dignidad del esfuerzo individual, pero tampoco hay que perder de vista las condiciones estructurales con las que se miden diariamente los jóvenes. Condiciones materiales pero también espirituales. Porque la invisibilidad de la desigualdad y la discriminación social, se sostienen en la manija discursiva y el tinte conservador que los medios de comunicación foguean todos los días.

Pero si miramos el derrotero de los jóvenes desde su propio punto de vista, encontraremos una vida hecha de circunstancias y elecciones. Parafraseando a Marx podemos decir que los jóvenes hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. (Marx, 1992) Hay, entonces, determinación pero también libertad, nunca pura libertad o pura determinación. El *rescate*, como *la deriva delictiva* (Matza, 2014), se encuentran a mitad de camino entre la libertad y la determinación; la libre elección y el control. Después de tanto positivismo, tanto economicismo espasmódico (Thompson, 1995), se trata de devolverles a los jóvenes la capacidad de elección. De la misma manera que no hay *delincuentes juveniles* sino una *voluntad de delinquir*; no hay *barderos* sino *ganas de bardear*, no existe salvación divina sino una *voluntad de rescatarse*. Y esa voluntad no los convierte en monstruos o príncipes. Así como los jóvenes no están forzados a cometer *delitos* o a *bardear*, tampoco están obligados a *rescatarse*. Son libres de acometer todas esas prácticas. Claro que no se trata de una libertad absoluta, como suele postular el liberalismo. Porque el joven está inmerso en patrones de acción ilegal y moral que constituyen marcos diferentes para las elecciones que puedan tomarse. La imagen de jóvenes que tenemos en la cabeza, se parece a la que tenía Matza: “Es la imagen de un actor que no está obligado ni comprometido a cometer sus actos, pero que tampoco es libre de elegirlos; ni diferente en ningún sentido o fundamental del individuo respetuoso de la ley, ni igual a él; que responde a ciertas tradiciones de la vida cotidiana”. (Matza, 2014, 72)

En los intersticios de los barrios más pobres de las ciudades donde los jóvenes se juntan a compartir las suertes y las desgracias de un día más, en forma de palabra, gesto y acciones, hay una palabra que circula de boca en boca, que aparece y desaparece para volver luego a colarse en alguna conversación: *hay que rescatarse*. Pero el *rescate* para los jóvenes no está hecho de las mismas elecciones.

El *rescate* sobrevuela la vida cotidiana, no sabemos muy bien de qué se trata, y los jóvenes no necesitan saberlo de antemano para *rescatarse*. Pero el *rescate* está siempre presente, como reverso de muchas experiencias. Donde hay delito, hay *rescate*; donde hay bardo, hay *rescate*; donde hay droga, hay *rescate*; donde hay *bronca* o *pica*, hay *rescate*. El *rescate* es la posibilidad de torcer una experiencia y de imprimirle otro rumbo a las cosas. A veces, simplemente, es *estar pillo*, pechando los problemas. En este trabajo nos interesa aproximarnos a las prácticas que componen el *rescate juvenil*, indagar sus múltiples usos, variaciones y las implicancias que trae consigo.

2.- Para analizar y comprender este particular proceso de subjetivación nos vamos a valer de algunas categorías propuestas por Michel Foucault para explorar y reflexionar en torno a las prácticas que supone la *resistencia*. Ya sabemos que donde hay poder, hay resistencia. Y la resistencia no es una bonita palabra a través de la cual romantizamos a un actor sino una experiencia compuesta por una *hermenéutica del sujeto* y diferentes *tecnologías del yo*. La resistencia está hecha tanto de una continua crítica de sí mismo como de *prácticas de sí*. Necesita tanto de la razón como del coraje para aventurarse y atreverse a cambiar.

La resistencia nos informa que los cuerpos no son irreductibles, que no se lo pueden reducir de una vez y para siempre. El cuerpo es el escenario de una disputa sin fin entre los modos de objetivación y los modos de subjetivación. Nunca está dicha la última palabra, la subjetividad es una tarea pendiente. Si el poder tiene necesidad de estar todo el tiempo encima de los cuerpos es porque todo el tiempo están corriéndose de lugar. Las disciplinas y las regulaciones nunca acaban su cometido. Por eso agregamos nosotros: allí donde hay poder hay *rescate*. Donde hay orden y estigma hay *rescate*, pero también donde hay *delito*

o *bardo* puede *rescatarse* también. El *delito* no se encuentra en la naturaleza de las cosas y tampoco el *bardo*. Tampoco el mito del *pibe chorro*. El *rescate* es la oportunidad de no aceptar como natural lo que se vuelve habitual. La oportunidad de imprimirle otro rumbo a las cosas, de cargarle nuevos sentidos, otras derivas, intensidades. *Rescatarse* será fugar del estigma, de las fantasías que les endosan a los jóvenes; pero también de las propias *sobrefabulaciones* que desarrollan los jóvenes para hacer frente a los procesos de estigmatización.

Cuando Foucault habla de las *prácticas de sí* está pensando en todas aquellas prácticas que “permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”. (Foucault, 1982, 48) Es decir, herramientas orientadas a la transformación de *sí mismo* que se desarrollan internamente bajo la idea de la existencia de una relación con *uno mismo* en tanto sujeto ético. Una relación que nos torna capaces de desarrollar un *trabajo ascético* sobre uno mismo.

Prácticas reflexivas y voluntarias por las que los jóvenes no solo se fijan a sí mismo otras reglas de conducta sino que buscan transformarse; modificarse para convertirse en un ser singular y múltiple, diferente pero parecido. Porque no se trata de renegar de su derrotero sino de estar presente –como sugiere el Colectivo Juguetes Perdidos– con otra química. Zafar del resentimiento para empezar a sentir de otra manera, con otros valores, poniendo otra atención. De esa manera los jóvenes buscan poner sus vidas a salvo, pero también vincularlas a otra duración y otra intensidad.

Se trata de prestar especial atención a los medios utilizados por aquellos jóvenes para *rescatarse*, y más aún, para reconocer las experiencias productivas a través de las cuales intentan convertirse en sujetos éticos. A través de esas *prácticas de sí* y de *cuidado de sí* buscan guionar sus vidas en función de otros criterios. No se trata de negarse, afirmarse de otra manera; arrepentirse o impugnarse, sino de transformarse en otra cosa. Se sabe, de los laberintos se sale por arriba, nunca cavando una trinchera, porque corremos el riesgo que se transforme en una nueva trampa. Prácticas predominantemente productivas que

reclaman tomar otras elecciones personales pero sobre todo necesitan ejercicios de autocontrol e invención, nuevos modos de pensar, sentir y actuar que convierten a los jóvenes en *ascetas*. Y eso no implica que los jóvenes tengan que mudarse de lugar, practicar el ostracismo, renunciar al deseo, retirarse de la vida mundana, cambiar de grupo o abandonar la esquina. Se trata de estar presente de otra manera, vivir el tiempo con otra intensidad, otros ojos, y sobre todo, con otros afectos. Solo de esa manera, estando atentos sobre *sí mismo*, los jóvenes podrán *reinventarse* como una obra de arte, fugar del pibe-moco, el pibe-barrilete, del *vago*, el *bardero* y el *pibe-chorro*.

**3.- Rescatarse** implica una *transfiguración* significativa en los modos sentir, percibir, hablar y actuar de una persona. Sabemos que los jóvenes se caracterizan porque van cambiando muy rápidamente sus gustos. Por eso no hablaremos de simples mudanzas de estilos de vida sino de una suerte de *metamorfosis*. Un salto cualitativo que va más allá de los cambios que impone la moda de turno. No se trata de cambiar las pautas de consumo sino las formas de vida, aunque muchas veces suponga adoptar otras pautas de consumo o desarrollar nuevos estilos.

Por un lado, implica asumir íntimamente una *nueva actitud ante la vida*, que los demás pueden constatar cuando el joven abandona ciertas prácticas socialmente reprobables, y –paralelamente– incorpora progresivamente otras prácticas socialmente aceptables. Pero no se trata de congraciarse con los demás. No está en juego el *ser para los otros* sino mucho más que eso: un *ser para nosotros*. Porque si bien es cierto que aquel es el sentido común que tiene el *rescate* en los barrios, sobre todo cuando la consigna es propalada por las generaciones adultas, cuando la máxima viene de un par, entonces adquiere un sentido distinto. No es lo mismo que la interpelación provenga del próximo-lejano que de un próximo-cercano. Cuando la frase “rescatate” la pronuncia el próximo-lejano es un imperativo, un reclamo más o menos explícito, una demanda para que se adecuen a determinados modos de comportamiento, adopten determinados estilos de vida que son las expectativas que ellos tienen de los jóvenes. Acá no habría resistencia sino resignación, aceptar con sufrimiento lo que les tocó, es decir, lo que el otro-mayor, el otro-adulto, el

maestro, el policía, el vecino alerta, el comerciante, ordenaron. Muy distinta es cuando la interpelación proviene de un par. En ese caso, la interpelación no es un mandato, pero tampoco una mera recomendación. La interpelación es un llamado a buscarse a sí mismo. No hay *bajada de línea* sino un *llamado de atención*.

Y esto porque el *rescate* se carga a la cuenta de cada individuo. No es lo mismo *rescatarse* que *ser-rescatado*. *Ser-rescatado* implica un doble movimiento, un juego de pares. La escena típica de rescate supone la presencia de dos actores: *uno* (el rescatista) que ayuda al otro, el que tiende una sogá, una mano, para sacar/ayudar a otro de/en una situación complicada, peligrosa, nociva; y *otro* (el rescatado) que es la persona atendida gracias al accionar del primero. Por el contrario, *rescatarse* es una práctica individual. Puede que tenga efectos en otras personas y que esas otras personas sean necesarias para certificar el *auto rescate*, pero *rescatarse* supone un modo particular de relacionarse con *sí mismo*. El *rescate* es una práctica productiva pero auto referencial, una *práctica de sí*. “Si vos no te rescatás, no te va a rescatar nadie”. Esa es la frase que escuchamos repetidas veces, una máxima con peso propio que *martilla y brilla* en la subjetividad de los jóvenes. Una frase que activa y deja entrever una especie de batalla en el fuero íntimo y no tan íntimo, porque es una disputa que muchas veces se hará delante de todos. Un frente de lucha autogenerado, al que uno finalmente elegiría comparecer, mas no siempre del mismo modo, con las mismas *armas* y los mismos *rayes*.

*Rescatarse* no es *aguantar*. El *aguante* es colectivo, pero el *rescate* es individual. La *ética del aguante* impone al grupo de pares una misma conducta, exige de sus miembros, los mismos gestos y la ovación, la palabra se vuelve coro; reclama pasión y repetición. Por el contrario, el *rescate*, el llamamiento a *rescatarse*, reclama reflexión e invención. La *ética del rescate*, supone un *gobierno de sí* que implica hacer frente a las demandas de los pares, como las exigencias del afuera (sean los vecinos, el maestro, la policía). Pero no se trata de responder sino de hacerse otras preguntas para abrirse paso hacia delante.

Las interpelaciones no siempre llegan a destino, pueden pasar de largo sin despeinar a nadie. Por eso la pregunta que nos hacemos y dejamos pendiente tiene que ver con lo siguiente:



¿Qué tiene que tener el llamamiento o interpelación para ser atendido? ¿Cuáles son las condiciones para que la interpelación tenga sentido y chances de ser tomada en cuenta?

4.- Cuando le preguntamos a los jóvenes sobre el *rescate*, nos enfrentamos a una verdad de Perogrullo. El *rescate* se nos presentaba como una palabra que no necesitaba ninguna definición, una categoría de inmediata comprensión. “Rescatarse es rescatarse”. Sin embargo, cuando le dábamos rienda suelta a la conversación, empezábamos a observar matices, la palabra se nos presentaba con toda la complejidad que tratamos de contar en este artículo.

Por empezar, hay que decir que no todos entienden lo mismo por *rescatarse*. Entre las ideas más comunes *rescatarse* parece estar asociado a “dejar la joda”, sea el *delito* o el *bardo*. *Dejar la joda* implicaría, además, *ponerse las pilas*, conseguir un trabajo, no importa que sea precario o informal, lo importante es tener una *changa* porque los jóvenes saben que el trabajo y todo lo que rodea el mundo del trabajo es lo que le da reputación en el barrio, y honorabilidad de cara a las generaciones mayores. (Kessler, 2004) *Dejar la joda* implica, además, “hacer las cosas bien”, “como corresponden”, “no faltarle el respeto a nadie”, “no molestar”, “no pelear”, “no mandar al frente a nadie”, etc. Otras veces implica insertarse en los patrones de consumo que la sociedad reclama: “comprarme mi ropa, mi celular, mis cosas”. *Rescatarse* no implicaría suprimir el plano afectivo, más bien todo lo contrario. El hecho de “conseguir una buena minita” o “una minita piola”, es algo que no puede despreciarse a la hora de encarar la vida social con otros modos. La vida en pareja, que puede ser una “minita piola”, “el hijo en camino”, es la oportunidad para estabilizar un cotidiano trasnochado, que anda a los tumbos, “frenar con la resaca”, “conseguir un laburo”, “ponerse las pilas”, “no regalarse”, “dejar de boludear”.

Porque el *rescate* además de una práctica y una estrategia puede ser una táctica juvenil para hacer frente a determinados eventos referenciados como fuente de conflictos. Una táctica es una manera alternativa, eficaz y cortoplacista, para hacer frente a los problemas cotidianos concretos o, mejor dicho, para “seguir de largo”, “comerse un garrón” o evitar pasar un mal momento.

En este último sentido el *rescate* podría ser equiparado a “bajar un cambio”. De hecho esa fue la expresión que también utilizaron los jóvenes para definirla. Muchos pibes deciden “bajar un cambio” para sortear conflictos o impedir que estos sean mayor de lo imaginable, porque más allá de cierta escala los conflictos se vuelven muy difíciles de “pilotear”, y cuando las cosas se van de las manos los riesgos de sanción pueden ser mayores.

Ahora bien, ¿qué es “bajar un cambio”? Porque el rescate a veces está motivado por un sentimiento real de angustia, pero en otras oportunidades existe una conveniencia racional y circunstancial. En este último caso el *rescate* podría ser equiparado a un acto de piedad, una técnica novedosa resultante de evaluar costos y beneficios. Cuando se viene de “gira”, se está “re manija”, o el derrotero lleva varios porotos en contra, el *rescate* se presenta como un pedido de piedad. Se pide piedad a la policía, pero también a otro miembro de otro grupo de otro barrio o que “para” en otra esquina del propio barrio con el que existe *pica* o *bronca*. Pero también frente a los vecinos que apuntan con el dedo y esquivan la mirada; o al patovica que no te deja entrar a bailar, o al puntero o referente del movimiento social que impugna tu *facha*, tu vocabulario, tu comportamiento y te está dejando afuera de la cooperativa que está armando. Acá rescatarse es... “paren un poco, che.”

Ya no se trataría de una voluntad de hierro, sino más bien, de un despliegue de habilidades aprehendidas. De esta manera, el *rescate* fugaz o de corta duración surge como la *última ratio* para sortear exitosamente situaciones conflictivas con las que se miden periódicamente. *Rescatarse* para “salvar la ropa”, para “caer bien parado”, “ganarse la moneda”, “no comerse un garrón”, “correr de chamuyo a alguien” o “no dejarse correr”, “no regalarse”.

*Rescatarse*, entonces, es una noción que se expande y mezcla, que puede definirse y pixelarse con una facilidad asombrosa; supone abandonar determinadas prácticas transgresoras o que son percibidas como problemáticas; “dejar la joda” para adquirir determinados bienes, pero también para estabilizar los vínculos afectivos, ya sea recomponiendo relaciones con la familia, juntarse en pareja o tener un hijo. Como se puede ver hasta acá, *rescatarse* está vinculada a *prácticas de no*. *Rescatarse* es dejar de hacer determinadas cosas, tomar distancia de determinadas prácticas.

Pero rescatarse es mucho más que todo esto. *Rescatarse*, dicen los pibes, es “rescatarse de verdad”.

5.- ¿Qué es *rescatarse de verdad*? ¿Cuál es la diferencia entre *rescatarse* y *rescatarse de verdad*? A lo mejor, la diferencia entre una y otra experiencia haya que buscarla en la duración del rescate. Una duración que se hace carne, un *rescate* de larga duración, que gana al cuerpo, que no es pose o mera circunstancia. Por eso, la diferencia que hay entre *rescatarse* y *rescatarse de verdad* es la diferencia entre las *prácticas de no* y las *prácticas de sí*, o como nos sugirió Leandro Barttolota, entre el *rescate agitado* y el *rescate pillo*. *Rescatarse de verdad* no implica dejar de hacer ciertas cosas que hasta entonces se vivían como problema. No es el resultado del acopio de buenas acciones. *Rescatarse de verdad* implica un salto cualitativo hacia delante; reinventarse con otras prácticas, otros modos de sentir, percibir, y hablar. *Rescatarse* es mucho más que negarse a hacer determinados actos, es *componerse* de otra manera. No se trata de renunciar a determinadas prácticas sino, sobre todo, afirmarse desde otras prácticas.

La dimensión temporal del *rescate* no es unívoca. El *rescate* no siempre es el mismo *rescate*, no siempre es vivido de la misma manera o demanda las mismas prácticas, los mismos ejercicios, las mismas elecciones. Puede ser de mediana duración o estar teñido de fugacidad, pero otras veces puede ser duradero, una experiencia constante, determinante.

Muchas veces el *rescate* es apenas la oportunidad de “bajar un cambio”, “frenar un poco”, “mandarse a guardar”. Los jóvenes saben que son objeto de peligros y tentaciones a las que no pueden resistirse fácilmente o evadirse constantemente. La corporalidad define límites, márgenes de permeabilidad, de aflicción, tolerancia, resistencia. En esos casos el *rescate* se parece más a una táctica que a una estrategia. No pretende transformarse, sino *surfear* una coyuntura. Lo que no es poca cosa. El *rescate* puede ser –como dijimos arriba– una táctica momentánea, compuesta de micro acontecimientos, o un largo proceso con sus idas y venidas, que se interrumpe y vuelve a comenzar, con lagunas y baches. No necesariamente debe llegar de golpe, de un día para el otro, y de una vez y para siempre. Casi siempre reclama un trabajo arduo

de *autocrítica* y *cuidado de sí mismo* y, como toda experiencia, no está exenta de retrocesos. Las recaídas forman parte del *rescate*. No hay transformaciones lineales. El *rescate* reclama tiempo, es fruto de la administración cuidadosa de la voluntad, el resultado de un poder de decisión, y de los medios materiales y simbólicos con los que se cuenta y trabaja. Las limitaciones no son necesariamente un obstáculo, sino también los insumos para inventarse de otra manera, volverse más imaginativos y creativos.

Por eso los pibes, ante nuestra insistencia, exclamaban “Ahhhhh, vos querés hablar de rescatarse ¡posta!” Un pibe que se *rescata de verdad* o *rescata posta* no vuelve a *bardear* o hay menos chances que lo haga, no vuelve o realizar aquellas mismas acciones “mal vistas” que ensayaba antes de *rescatarse* o estas se extienden en el tiempo hasta que desaparecen por completo. Está alejado de cualquier tipo de problemas, más específicamente de los problemas referenciados ya como “viejos” o pertenecientes al “pasado”. Ya no se expondrá como antes a problemas con la policía o los vecinos, o no lo hará inútilmente. Y cuando lo haga habrá otras razones. Ya no estará en juego en esos eventuales enfrentamientos una supuesta identidad, porque esa identidad la habrá disuelto con otras prácticas. Y eso no implica que abandone la *junta*, deje de *parar* con su grupo de pares en la esquina. A veces “no para más” o “hace su (otra) movida”. Pero otras veces puede seguir estando en el barrio con la misma *ranchada*, pero lo hará con otros interrogantes, otros tiempos.

**6.-** Pero más allá de que se avanza y retrocede todo el tiempo, hay un hecho que será referenciado como punto de clivaje, a partir del cual puede reconocer la transformación que protagoniza. Ese evento será una bisagra, señalará un antes y un después en la experiencia de estos jóvenes, marca el momento donde uno empieza a *rescatarse de verdad*, deja una vida detrás y empieza otra nueva. En efecto, hay “momentos claves”, experiencias vitales, que tienen un peso cualitativamente mayor a la generalidad de los sucesos que puede experimentar un joven. Momentos que parecieran detener el tiempo, marcar un hito en la trayectoria de vida. ¿Cuáles son esos eventos que cortan la vida y marcan la experiencia, que activan o hacen necesario un modo o una forma de *rescate*?

En todos los relatos que escuchamos había un “click”, se señalaba un evento que cortaba el tiempo. “Llega un momento que te cae la ficha”, “la cabeza te hace click”. Ese *click* es un momento que (nos) haría percibir los elementos que componen la vida social de otro modo bastante disímil, con otros matices, otros significados. Se modifica la base sobre la que posiblemente se erigían los comportamientos más afincados en el devenir-ser. El *click* puede ser esa voz que (nos) grita que paremos, cambiemos, que hagamos las cosas de otra manera. Puede estar dado por la vivencia de una situación realmente límite, tal como aquella donde se debate la suerte de uno entre la vida y la muerte, puede estar dado por la cercanía a perder a un ser muy querido, o por el hecho de convertirse en padre o madre por vez primera.

El *click* está asociado a innumerables situaciones, pero en todos los casos, es equiparable a un *acontecimiento*. No es el resultado de un trabajo de concientización, sino de *afectación*. El trabajo hermenéutico de constante crítica y reflexión vendrá después. Antes hay un evento potente que tiene la capacidad de afectarlo, *con-moverlo*. Un hecho que lo afectará de otra manera, que tiene la potencia de permitirle mirar las cosas con otra sensibilidad y cambiar el ángulo de la percepción. Esa potencia que impacta de lleno en la subjetividad sería lo que posibilita la existencia del *click*. Sin acuse de recibo no puede haber vuelto. Sin *click* no hay *rescate de verdad*.

7.- En cada *práctica de sí* donde se juega el *rescate* se juega además la *chapa* o *cartel* de *rescatado*. La mirada de los otros es la oportunidad para lucir el nuevo traje que dice estar calzando. Un *rescatado* será puesto a prueba todo el tiempo, tentado por propios y ajenos.

En el caso de los otros, los próximos-lejanos, aquellos que tienden a esencializar a los jóvenes, a convertirlos en *barderos para siempre*, en *delincuentes para siempre*, que los extranjerizan hasta la demonización, verán en el rescate una impostura, otra farsa. No dudarán, entonces, en poner a prueba la paciencia de los *rescatados*, azuzándolos, provocando situaciones violentas para testear al joven y detectar al impostor. Acaso por eso mismo, la prueba más difícil, le guste o no, con la que se mide el *rescatado*, sigue siendo los emprendedores morales, activistas

de la estigmatización social. Es una prueba difícil porque para entonces, los jóvenes no se jubilaron de jóvenes, y por tanto les cabe los mismos prejuicios. Llegado el caso, los *jóvenes rescatados* deberán confiar en sus nuevas cualidades y ponerlas a prueba. No hay que caer en ninguna provocación, pero tampoco se trata de pasar por tonto. Los *rescatados* habrán encontrado nuevos puntos de apoyo para encarar la disputa y defender las nuevas prácticas que emprenden, las nuevas posiciones asumidas.

Ahora bien, también los próximos-cercanos mantendrán sus dudas y lo seguirán tentando durante algún tiempo para verificar el grado de *rescate*, para constatar si se trata de un *rescatado posta* o un *rescatado ocasional*. Pero cuando constaten que se ha *rescatado de verdad*, los amigos dejarán de “descansarlo” o “tentarlos con pistas falsas”. (Matza, 2014) El *rescatado* ya no será objeto de burla y se convierte en un faro para el resto, la mejor prueba de que el *rescate* no es una misión imposible. Cuando eso sucede, el *rescatado* será *sobre-rescatado* por el resto de sus pares. *Cuidar al rescatado*, implica recordarse que existe siempre una salida de emergencia para cualquier derrotero.







## Bibliografía

---

### A

**Alexander, Michelle** (2012). *El color de la justicia. La nueva segregación racial en Estados Unidos*. Madrid: Capitán Swing.

**Alonso, Luis Enrique** (2005). *La era del consumo*. Madrid: Siglo XXI.

**Arantes, Paulo** (2006). "Dos veces pánico en la ciudad". Punto de vista, Año XXIX, N° 85, Bs. As. -pp. 1-5.

**Archetti, Eduardo**; "El potrero y el pibe. Territorio y pertenencia en el imaginario del fútbol argentino", Nueva Sociedad N° 154. Marzo-Abril 1998 pp 101-119, Buenos Aires, Argentina, 1998

**Arguedas, José María** (2005). "¿Una novela sobre las barriadas?". Katatay, N° 1-2 -pp. 162-164.

**Augé, Marc** (2000). *Los "no lugares" espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

**Axat, Julián** (2013). *Musulmán o Biopolítica*. La Plata: Detectives Salvajes.

**Axat, Julián** (2014). *Rimbaud en la CGT*. La Plata: Detectives Salvajes.

---

### B

**Bähr, Jürgen y Mertins, Günter** (1993). "La ciudad en América Latina", Población & Sociedad, Vol. 1 -pp. 5-14.

**Bajtin, Mijaíl** (2013). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.

**Ballard, James Graham** (1962). "Cronópolis" en *Bilenio*. Buenos Aires: Editorial Minotauro.

**Barthes, Roland** (2008). *Del deporte y los hombres*. Barcelona: Paidós.

**Barthes, Roland** (1997). *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI.

**Bataille, George** (2003). "La noción de gasto" en *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

- Bataille, George** (2010). *El límite de lo inútil*. Buenos Aires: Losada.
- Bataille, George** (2009). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Baudrillard, Jean** (2007). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- Baudrillard, Jean** (2012). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Bauman, Zygmunt** (1999). "Guerras por el espacio: informe de una carrera" en *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Zygmunt** (2011). *Vidas de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Becker, Howard** (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Béhar, Daniel** [et. al.] (Abril, 2006). "Mezcla y laicismo: las ciudades en crisis". Punto de vista, Año XXIX, N° 84, Bs. As. –pp. 40–45.
- Blaustein, Eduardo** (2006). *Prohibido vivir aquí*; Bs. As.: Punto de Encuentro.
- Boito, María Eugenia y Espoz, María Belén** (2014). *Urbanismo estratégico y separación clasista. Instantáneas de la ciudad en conflicto*. Rosario: Puño y Letra.
- Bolcatto, Andrea** (citado 8 de junio de 2012); "Mecanismos de selectividad, estigmatización y violencia", Espacio Abierto, octubre–diciembre, año/vol. 11, N°4, Asociación Venezolana de Sociología, Maracaibo, Venezuela, pp. 619–638, disponible en internet en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/122/12211404.pdf>
- Bonaldi, P. y del Cueto, C.** (2009). "Fragmentación y violencia en dos barrios de Moreno". En Grimson, A., Ferraudi Curto, M. C. y Segura, R. (comps.). *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires* (103–128). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Borja, J., & Muxí, Z.** (2001), *Espacio público: Ciudad y ciudadanía*. Barcelona, Ed. Electa.
- Bourdieu, Pierre** (2010). "Efectos de lugar" en *La miseria del mundo*, dirección de Pierre Bourdieu, 1ª ed. 4ª reimposición, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre** (2014). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Buenos Aires: Akal.
- Bourgois, Pierre** (2010). *En busca de respeto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Butler, Judith** (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis.

---

C

- Caimari, Lila** (2007). "La ciudad y el miedo". Punto de Vista, Año XXX, N° 89, Bs. As. –pp. 9–13.

- Cajas, Juan** (2009). *Los desviados: cartografía urbana y criminalización de la vida cotidiana*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Caldeira, Teresa Pires Do Rio** (2007). *Ciudad de Muros*, Barcelona: GEDISA.
- Campanella, Tommaso** (1980). "La Ciudad del Sol". En *Utopías del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Canetti, Elías** (1994). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik editores.
- Cangi, Adrián y Pennisi, Ariel** [Comp.] (2014) *Linchamientos: la policía que llevamos dentro*. CABA: Quadrata.
- Capriati, Alejandro José** (2013). "Cómo salir del barrio sin morir en el intento: trayectorias juveniles y proyectos de vida". En Pablo Francisco Di Leo y Ana Clara Camarotti [Comp.]. *"Quiero escribir mi historia": vidas de jóvenes en barrios populares*. Bs. As.: Biblos.
- Carman, María** (2008). "Usinas de miedo y esquizopolíticas en Buenos Aires". AIBR Revista de Antropología Iberoamericana, volumen 3, número 3. Pp. 398-418.
- Castro Orellana, Rodrigo** (2010). "Ciudades ideales, ciudades sin futuro. El porvenir de la utopía". *Daímon*, Suplemento 3 -pp. 135-144.
- Centro de Estudio Legales y Sociales** (2012). *Derechos Humanos en Argentina*. Informe 2012. 1ra. Ed., Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Cerbino, Mauro** (2006). *Jóvenes en la calle. Cultura y conflicto*. Barcelona: Anthropos editorial.
- Chacón, Pablo** (septiembre, 2006). "São Paulo en llamas: Milenio negro". Letras Libres -pp. 82-86.
- Chamayou, Grégoire** (2012). *Las cazas del hombre. El ser humano como presa de la Grecia de Aristóteles a la Italia de Berlusconi*. Madrid: Errata naturae.
- Chang, Jeff** (2014). *Generación hip-hop: de la guerra de pandillas y el graffiti al gangsta rap*. CABA: Caja Negra.
- Ciafardini, Mariano** (2006). *Delito urbano en la Argentina. Las verdaderas causas y las acciones posibles*. Buenos Aires: Ariel.
- Cohen, Stanley** (2015). *Demonios populares y pánicos morales. Desviación y reacción entre medios, política e instituciones*. Buenos Aires: Gedisa.
- Colectivo Inmediato** (2013). "Esto no es fútbol" en Sodo, Juan Manual y Valle, Agustín (comp). *De pies a cabeza*. Buenos Aires: Interzona.
- Colectivo Juguetes Perdidos** (2014). *¿Quién lleva la gorra?* Buenos Aires: Tinta Limón.
- Corrigan, Paul** (2010). "Haciendo nada" en *Resistencia a través de la cultura. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de la posguerra*, comp. por Hall, Stuart y Jefferson Tony. La Plata: Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios de la FPyCS.

**Cozzi, Eugenia** (2013). *De clanes, juntas y broncas. Primeras aproximaciones a una explicación plenamente social de la violencia altamente lesiva y su control, entre grupos de jóvenes de sectores populares, en dos barrios de la ciudad de Santa Fe*. Santa Fe, Tesis de Maestría, mimeo.

**Creig, Isaías y Villarreal, Pablo** (2013). "El hip hop argentino: de fraseos marginales en territorios olvidados". *Mascaró*, Año 2, N° 16 –pp. 26–28.

**Crovara, María E.** (2012). "El estigma en las identidades sociales: el caso Villa Corina", *Kairos* N° 11, disponible en internet en <http://www.revistakairos.org/k11-02.htm>

**Crovara, María Eugenia** (2004). *Villa Corina: Mucho más que villeros, Las identidades sociales: Un estudio de caso*. Buenos Aires: FLACSO, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales.

## D

**Da Silva, Cidinha** (2009). "Funk carioca: crime ou cultura". *África e Africanidades*, Año I, N° 4.

**Davis, Mike** (2007). *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Foca.

**De Certeau, Michel** (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

**De Giorgi, Alessandro** (2005). *Tolerancia Cero. Estrategias y prácticas de la sociedad de control*. Barcelona: Virus Editorial.

**De Ípola, Emilio** (1982). "La bamba" en La bamba: acerca del rumor carcelario. Siglo XXI, Bs. As.

**De Sousa Santos, Boaventura** (2015). *Revueltas de indignación y otras conversas*. Bolivia: Stigma.

**Debord, Guy** (1995). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca.

**Deleuze, Gilles y Guattari, Felix** (1980). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.

**Deleuze, Gilles** (1999). *Conversaciones 1972–1990*. Valencia: Pretextos.

**Deleuze, Gilles** (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

**Derrida, Jacques** (1995). *Los Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta.

**Derrida, Jacques** (2008). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

**Di Virgilio, Mercedes y Perelman, Mariano** [Coord.] (2014). *Ciudades latinoamericanas: desigualdad, segregación y tolerancia*. CABA: CLACSO.

**Duschatzky, Silvia y Corea, Cristina** (2004). *Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*. Buenos Aires: Paidós.

## E

**Eilbaum, Lucía** (2004), "La sospecha como fundamento de los procedimientos policiales". Cuadernos de Antropología, N°20, FFyL – UBA, Buenos Aires, p. 79–91.

**Elias, Norbert y Dunning, Eric** (1992). *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

**Elias, Norbert** (1998). "Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados" en *La civilización de los padres*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

## F

**Feldman, Germán** (2013). *Créditos para el consumo. Análisis del fenómeno socioeconómico y su impacto en los sectores populares*. Buenos Aires: Ministerio Público Fiscal. Procuraduría de Criminalidad Económica y Lavado de Activos.

**Felizzi, Natasha y Brasilino Barbosa, Roberta** (2015). Música y violencia en Brasil. El baile prohibido de las favelas. *Anfibia* [En línea].

**Figueiro, Pablo** (2013). *Lógicas sociales del consumo. El gasto improductivo en un asentamiento bonaerense*. San Martín: UNSAM.

**Fogwill** (2008). "Bardos, músicos y borgerías de café" en *Los libros de la guerra*. Buenos Aires: Mansalva.

**Foucault, Michel** (1996). *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira.

**Foucault, Michel** (1993). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.

**Foucault, Michel** (1991) *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

**Foucault, Michel** (1991). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.

## G

**Garland, David** (2005). *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Gedisa.

**Garriga Zucal, José** (2005). "'Soy macho porque me la aguanto'. Etnografías de las prácticas violentas y la conformación de las identidades de género masculinas". En Alabarces, P. y otros. *Hinchadas* (39– 58). Buenos Aires: Prometeo.

**Garriga Zucal, José** (2012). "Se lo merecen. Definiciones morales del uso de la fuerza física entre los miembros de la policía bonaerense". Cuadernos de Antropología, N°32, Buenos Aires, p. 75–94.

**Garriga Zucal, José** (2012). "Un té para Pirelli. Los sentidos de la violencia para la policía de la provincia de Buenos Aires." *Revista Question* – Vol.1 N°33, La Plata, Verano 2012, p. 46–58.

**Garriga Zucal, José** (2013). "Usos y representaciones del "olfato policial" entre los miembros de la policía bonaerense." *Revista de Estudios de Conflito e controle sociale*, Vol.6 N°3, Agosto–Septiembre 2013, p. 489–509.

**Genet, Jean** (2009). *El niño criminal*. Madrid: Errata naturae.

**Gerassi, Joohn** (2012). *Conversaciones con Sartre*. Sexto Piso. México.

**Goffman, Erving** (2006) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

**Goffman, Irving** (2008). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

**González, Horacio** (2008). "Cuadrante de la ciudad de Buenos Aires". *La Biblioteca*, N° 7, Bs. As. –pp. 214–221.

**Gorelik, Adrián** (2002). "El paisaje de la devastación". *Punto de vista*, Año XXV, N° 74, Bs. As. –pp. 5–8.

**Gramsci, Antonio** (1998). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.

**Gravano, Ariel** (2003). *Antropología de lo barrial: estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Bs. As.: Espacio.

**Guattari, Félix y Rolnik, Sueley** (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.

---

## H

**Hall, Stuart y Jefferson Tony** (2010). *Resistencia a través de la cultura. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de la posguerra*. La Plata: Observatorio de Jóvenes, Comunicación y Medios de la FPyCS.

**Hamdani, Khalid** (2006). Visibles para las discriminaciones, invisibles para la estadística. *Punto de vista*, Año XXIX, N° 84, Bs. As. –pp. 45–46.

**Han, Byung-Chul** (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.

**Héctor Berroeta Torres y Tomeu Vidal Moranta**, « *La noción de espacio público y la configuración de la ciudad: fundamentos para los relatos de pérdida, civilidad y disputa* », *Polis* [En línea], 31 | 2012, Puesto en línea el 24 julio 2012, consultado el 06 julio 2014. URL : <http://polis.revues.org/3612> ; DOI : 10.4000/polis.3612

**Hudson, Juan Pablo** (2015). *Las partes vitales. Experiencias con jóvenes de las periferias*. Tinta Limón: Buenos Aires

**Huizinga, Johan** (1994). *Homo ludens*. Madrid: Alianza–Emece.

## I

**Islas, Alejandro y Míguez, Daniel** (2010) *Entre la inseguridad y el tempo. Instantáneas de la sociedad actual*. Buenos Aires: Paidós.

## J

**Jacobs, Jane** (2011). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitan Swing:

**Jimeno, M.** (2004). "Narrando la violencia. Relatos de pasión y muerte". *Anuario de Estudios en Antropología Social*, 1, 55-67

## K

**Kazyrytski, Leanid** (2013). "Revueltas urbanas de jóvenes inmigrantes: Francia y España. Un análisis comparativo". *InDret*, N° 2, Barcelona.

**Kessler, Gabriel** (2004). *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires: Paidós.

**Kessler, Gabriel** (2009). *El sentimiento de inseguridad: sociología del temor al delito*. Buenos Aires: Siglo XXI.

**Kessler, Gabriel** (2013). "Ilegalismos en tres tiempos". En Castel, R., Kessler, G., Merklen, D., Murard, N. *Individuacion, precariedad inseguridad ¿Desinstitucionalización del presente?* (109-165). Buenos Aires: Paidós.

**Kessler, Gabriel y Dimarco, S.** (2013). "Jóvenes, policía y estigmatización territorial en la periferia de Buenos Aires". *Espacio Abierto*, 22 (2), 221-243.

**Kessler, Gabriel** (2012). "Las consecuencias de la estigmatización territorial. Reflexiones a partir de un caso particular", *Espacios en Blanco*, Serie indagaciones, N° 22, Junio 2012 (165-197)

**Kimmel, M. S.** (1997). "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina". En Valdés, T. y Olavarria, J. (eds.) *Masculinidad/es. Poder y crisis* (49-61). Santiago de Chile: Flacso/Isis Internacional.

**Kozak, Claudia** (2005). "Graffitis argentinos: letra joven, letra urbana". *Encrucijadas*, N° 34, UBA, Bs. As.

**Kusch, Rodolfo** (1999). *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos.

## L

**Lazzarato, Maurizio** (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.

**Le Corbusier** (1978). *Hacia una arquitectura*. Barcelona: Poseidón.

**Lea, John y Young, Jock** (2001) *¿Qué hacer con la ley y el orden?* Buenos Aires: Ediciones del Puerto.

**Lefebvre, Henri** (1967). "Crítica a la vida cotidiana" en *El marxismo sin mitos*. Buenos Aires: Pena Lillo editor.

**Levi-Strauss, Claude** (1988). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Paidós.

**Lewkowicz, Ignacio** (2004). "Del ciudadano al consumidor" en *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires: Paidós.

**Lippmann, Walter** (1964). *La opinión pública*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

## M

**Marx, Karl** (1994). "El carácter fetichista de la mercancía" en *El Capital*, Tomo I, Vol.1. México: Siglo XXI.

**Marx, Karl** (1992). *El Dieciocho Brumario de Luís Bonaparte*. Madrid: Espasa Calpe.

**Matza, David y Sykes, Gresham M.** (2014). "Delincuencia juvenil y valores subterráneos" (1971), en *Revista Delito y Sociedad*, Año 23. N°38, 2° semestre 2014, Buenos Aires, Universidad Nacional del Litoral, p. 119-129.

**Matza, David** (2014) *Delincuencia y deriva. Cómo y por qué algunos jóvenes llegan a quebrantar la ley*. Buenos Aires: Siglo XXI.

**Mauss, Marcel y Hubert, Henri** (2010) *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

**Mauss, Marcel** (2012). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz editores.

**Merklen, Denis** (2009). "Vivir en los márgenes: la lógica del cazador. Notas sobre sociabilidad y cultura en los asentamientos del Gran Buenos Aires hacia fines de los 90". En Maristella Svampa [editora]. *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Bs. As.: Biblos.

**Merton, Robert K.** (2013). *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

**Míguez, Daniel** (2002). "Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes". *Religio e Sociedade*, 22 (1), 21-57.

**Míguez, Daniel** (2006). "Estilos musicales y estamentos sociales. Cumbia, villa y transgresión en la periferia de Buenos Aires". En Míguez, D. y Semán, P. (Ed.). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente* (33-54). Buenos Aires: Biblos.



**Míguez, Daniel** (2008). *Delito y Cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*. Buenos Aires: Biblos.

**Míguez, Daniel y Semán, Pablo** (2006). "Introducción. Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales". En Míguez, D. y Semán, P. (Ed.). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente* (11–32). Buenos Aires: Biblos.

**Míguez, Daniel** (2002). "Rostros del desorden. Fragmentación social y a nueva cultura delictiva en sectores juveniles" en *Violencias, delitos y justicias en la Argentina*, Sandra Gayol y Gabriel Kessler (compiladores). Buenos Aires: Manantial.

**Míguez, Daniel** (2004). *Los pibes chorros. Estigma y marginación*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

**Miric, Marija** (2004). "El estigma social desde la teoría de la comunicación humana de Paul Watzlawick", *Paradigmas*, año II, No. 3.

**Mistura, María Eugenia** (2013). *Broncas y muertes. Creaciones identitarias de un grupo de jóvenes de un barrio de Rosario*. Trabajo final de la Beca de Estímulo a las Vocaciones Científicas del Consejo Interuniversitario Nacional (Becas UNR–CIN 2012), *mimeo*.

**Muñoz, Francesc** (2008). *UrBANALización. Paisajes comunes, lugares globales*. Barcelona: Gustavo Gili.

---

## N

**Neufeld, María Rosa y Cravino, María Cristina** (2001). "Los saqueos y las ollas populares de 1989 en el Gran Buenos Aires. Pasado y presente de una experiencia formativa". *Revista de Antropología*, Sao Paulo, USP, v. 44 N° 2.

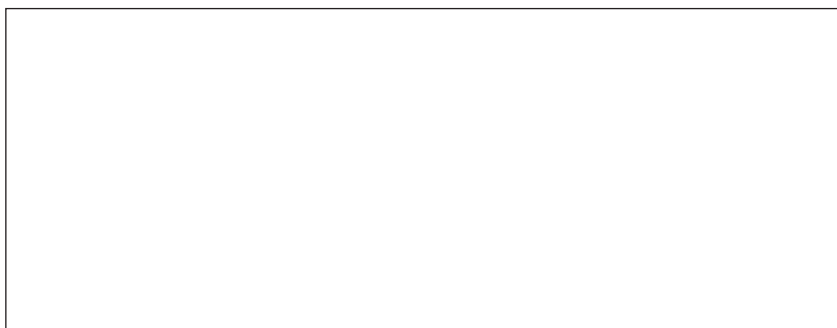
**Nietzsche, Friedrich** (1992). *Así hablo Zarathustra*. Barcelona: Planeta Agostini.

**Nietzsche, Friedrich** (2000). *La genealogía de la moral*. México: Biblioteca Edaf.

---

## O

**Olavarría, J.** (2001). "Hombres, identidades y violencia de género". *Revista de la Academia*, 6, 101–127.



## P

**Pitch, Tamar** (2009). *La sociedad de la prevención*. Buenos Aires: Editorial Ad-Hoc.

**Proletarios Internacionales** (2013). *La llama del suburbio*. Comunidad de Lucha [versión on-line].

**Puex, Natalie** (2003); "Las formas de la violencia en tiempos de crisis: una villa miseria del conurbano bonaerense". En: Alejandro Isla y Daniel Míguez (Coords.) *Heridas urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

## Q

**Quignard, Pascal** (2013). *Los desarzonados. Último Reino VII*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

## R

**Rabinow, Paul** (2002). "Reportaje a Michel Foucault". Punto de vista, Año XXV, Nº 74, Bs. As. -pp. 30-36.

**Rabotnikof, Nora** (2008). "Lo público hoy: lugares, lógicas y expectativas (Dossier) = The public sphere today: Places, logics and expectations". En Íconos: revista de ciencias sociales, Quito: FLACSO sede Ecuador, (n.32, septiembre 2008): pp. 37-48. ISSN: 1390-1249

**Ramos, Alcida** (1992). "El indio hiperreal". Serie Antropología 135, Brasilia.

**Reguillo Cruz, Rossana** (2000). "Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo". Revista de Estudios Sociales, enero, número 005, Universidad de Los Andes, Bogotá.

**Reguillo, Rossana** (2006); *Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

**Reguillo, Rossana** (2008). "Sociabilidad, inseguridad y miedos. Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea". Alteridades, vol. 18, núm. 36, julio-diciembre, pp. 63-74, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México.

**Reguillo, Rosana** (2013). *Culturas juveniles: formas políticas del desencanto*. Bs. As.: Siglo XXI.

**Rodríguez Alzueta, Esteban** (2008). "Las estrategias securitarias de los grupos desaventajados", Delito y Sociedad, Nº 26, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, y Universidad Nacional del Litoral y Santa Fe.

**Rodríguez Alzueta, Esteban** (2009). *Por los caminos del rock*. Mar del Plata: Azulpluma.

**Rodríguez Alzueta, Esteban** (2012). "El uso progresista de la gendarmería". *Revista Crisis*, N°12, Bs. As., diciembre de 2012, p. 39-42.

**Rodríguez Alzueta, Esteban** (2014). *Temor y control: la gestión de la inseguridad como forma de gobierno*. CABA: Futuro Anterior.

**Rodríguez Alzueta, Esteban** (2014A). "Los pibes chorros". En Tonkonoff, S. (Ed.) *Violencia y cultura: reflexiones contemporáneas sobre Argentina* (181-209). Buenos Aires: CLACSO.

**Rodríguez Alzueta, Esteban** (2014B). "La violenta regulación del territorio en el capitalismo criminal". En Loïc Wacquant [et. al.]. *Tiempos violentos* (pp. 17-43). CABA: Herramienta.

**Rodríguez Alzueta, Esteban** (2015). "Circuitos carcelarios: El encarcelamiento masivo-selectivo, preventivo y rotativo en Argentina" en *Circuitos carcelarios. Estudios sobre la cárcel en Argentina*, edit. Esteban Rodríguez Alzueta y Fabián Viegas Barriga. La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación.

**Rodríguez Alzueta, Esteban** (2016). *La máquina de la inseguridad*. La Plata.: Ed. Estructura Mental a las Estrellas.

**Rodríguez Alzueta, Esteban y Garibaldi Noya, Nicolás** (2013). "Las tortugas ninjas llegan al barrio. La gendarmería y el control poblacional desde la perspectiva de los jóvenes". Ponencia en el Congreso RAM, Córdoba, 2013.

**Rodríguez Larreta, Enrique** (2006). "Ciudadanías frágiles y conexiones perversas". *Punto de vista*, Año XXIX, N° 85, Bs. As. -pp. 6-8.

**Rogers, Richard** (2012). *Ciudades para un pequeño planeta*. Barcelona: Gustavo Gili.

**Rojo, Teresa** (2010). "Violencia juvenil y territorios urbanos". *Anduli*, N° 9 -pp. 9-28.

**Rossini, G.** (2003). "Vagos, pibes chorros y transformaciones de la sociabilidad en tres barrios periféricos en una ciudad entrerriana". En Isla, A. y Míguez, D. (coords.). *Heridas urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa* (71-113). Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.

**Roy, Olivier** (2006). "¿Intifada de los suburbios o motines de jóvenes desclasados?". *Punto de vista*, Año XXIX, N° 84, Bs. As. -pp. 46-48.

---

## S

**Sain, Marcelo** (2012). "La criminalidad común y la criminalidad organizada en la Provincia de Buenos Aires" en *Cuadernos de Seguridad* Nro. 15, Julio de 2012. Instituto Nacional de Estudios Estratégicos de Seguridad (INEES). Ministerio de Seguridad- República Argentina

- Sain, Marcelo Fabían** (2004). *Política, policía y delito. La red bonaerense*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Saintout, Florencia** (2011). "Ni siquiera "pibas chorras". Encierro, poder y opresión patriarcal: la subalternidad de lo subalterno". En Elizalde, Silvia (comp.). *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Sánchez Rangel, Carlos** (2015). "Cómo sobrevivir a la ciudad sin saber leer." Nexos [En línea].
- Sarlo, Beatriz** (2008). "Entrevista". La Biblioteca, N° 7, Bs. As. –pp. 10–25.
- Sartre, Jean Paul** (1987). "Prefacio". En *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon. (1961) México: FCE.
- Sartre, Jean Paul** (2003) *San Genet, comediante y mártir*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sartre, Jean-Paul** (1943) *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean-Paul** (1954) *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Savenije, W.** (2009). *Maras y barras: pandillas Y violencia juvenil en los barrios marginales de Centroamérica*. San Salvador: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Programa El Salvador.
- Scalabrini Ortiz, Raúl** (1931). *El hombre que está solo y espera*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- Segado-Vázquez, Francisco y Espinosa-Muñoz, Víctor** (2015). "La ciudad herida. Siete ejemplos paradigmáticos de rehabilitación urbana en la segunda mitad del siglo XX". EURE, Vol. 41, N° 123 –pp. 103–129.
- Segato, Rita** (2010). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segato, Rita** (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Segura, Ramiro** (2006). "Territorios del miedo en el espacio urbano de la Ciudad de La Plata: Efectos y ambivalencias", Question, vol.1, N°12.
- Sennett, Richard** (2009). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
- Simmel, George** (1986). "Digresión sobre el extranjero" en Sociología. (1909) Tomo II. Madrid: Alianza.
- Simmel, George** (1986). "Las grandes urbes y la vida del espíritu" (1903) en *El individuo y la libertad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Soares, Luiz Eduardo; Pimentel, Rodrigo; Batista, André** (2009). *Tropa de elite. Una guerra tiene muchas versiones*. Buenos Aires: Marea.
- Soja, Edward** (2008). *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.

**Solà-Morales, Manuel** (2004). "Ciudades y esquinas urbanas". Los Monográficos de B.MM, N° 4, Barcelona.

**Sozzo, Máximo** (2008). "Gobierno local y prevención del delito en Argentina". En *Urvio Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana*. Nro. 6. Quito.

**Stolcke, Verena** (2004). "La mujer es puro cuento: la cultura del género". En: *Revista Estudios Feministas* N°2, pp. 77-105.

**Svampa, Maristella** (2013). "La caja de Pandora de los saqueos". *Revista Ñ [En línea]*.

## T

**Tarrow, Sidney** (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Universidad.

**Teixeira Coelho, José** (2006). "La ciudad como selva". *Punto de vista*, Año XXIX, N° 85, Bs. As. -pp. 8-11.

**Tennina, Lucía** [Comp.] (2014). "Saraus: antología". Buenos Aires: Tinta Limón.

**Thompson, Kenneth** (2014). *Pánicos morales*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

**Thompson, E.P.** (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

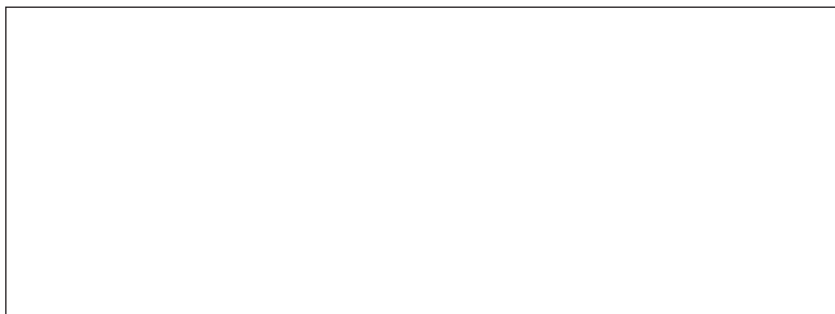
**Tonkonoff, Sergio** (1998). "Desviación, diversidad e ilegalismos, comportamientos juveniles en el Gran Buenos Aires". En *Delito y Sociedad*. Año 7. N° 11/ 12. Buenos Aires. Editorial La Colmena, p.139-168.

**Tonkonoff, Sergio** (2012). "Juventud, exclusión y delito. Notas para la reconstrucción del problema". En Federico Rodrigo. *Dossier de jóvenes y legalidad: reconfiguraciones en el abordaje de la conflictividad penal juvenil* (pp. 123-143). La Plata: UNLP.

**Tonkonoff, Sergio** (2007). "Tres movimientos para explicar por qué los pibes chorros visten ropas deportivas" en *La sociología ahora*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

## U

**Uriarte, Javier** (2015). "Ciudades y anti-ciudades en el fin de siglo brasileño: contagio y locura colectiva". En *Os sertões. Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM [En línea]*, 29.



## V

**Vianna, Hermano** (1990). "Funk e cultura popular carioca". En *Estudos Históricos*, Río de Janeiro, Vol. 3, Nº 6 –pp. 244–253.

**Villena, Luis Antonio de** (1983). *Glosario de guante amarillo. Sobre el dandysmo*. Barcelona: Tusquets editores.

**Virno, Paolo** (2004). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Buenos Aires: Tinta Limón.

**Virno, Paolo** (2003A). "Charla y curiosidad". En *Virtuocismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*. Traficantes de sueño: Madrid.

**Virno, Paolo** (2003B). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Buenos Aires: Colihue.

**Virno, Paolo** (2004A). *Palabra con palabras. Poderes y límites del lenguaje*. Buenos Aires: Paidós.

**Weber, Max** (1984). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe.

**Willadino, R.** (2003). *Procesos de Exclusión e Inclusión Social de Jóvenes en el Contexto Urbano Brasileño: Un Análisis de Trayectorias de Violencia y Estrategias de Resistencia*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

## W

**Wittgenstein, Ludwig** (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: Crítica.

## Y

**Young, Jock** (2012). *El vértigo de la modernidad tardía*. Buenos Aires: Ediciones Didot.

**Young, Jock** (2003). *La sociedad excluyente. Exclusión social, delito y diferencia en la modernidad tardía*. Madrid: Marcial Pons.

## Z

**Zaffaroni, Eugenio Raúl** (2006). *El enemigo en el derecho penal*. Buenos Aires: Ediar.

### Sobre los autores y las autoras

**Esteban Rodríguez Alzueta**, Abogado y Magister en Ciencias Sociales (UNLP). Se desempeña como profesor e investigador de la Universidad Nacional de Quilmes y la Universidad Nacional de La Plata. Da clases en varios posgrados sobre sociología del delito, violencia e inseguridad. Dirige la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades de la UNQ. Autor de varios libros, entre otros, *La máquina de la inseguridad* (2016); *Temor y control. La gestión de la inseguridad como forma de gobierno* (2014); *Vida lumpen. Bestiario de la multitud* (2007); *Justicia mediática* (2000). Coautor de *La criminalización de la protesta social* (2003), *Políticas de terror. Las formas del terrorismo de estado en la globalización* (2007), *El derecho a tener derechos. Manual de derechos humanos para organizaciones sociales* (2008) y *Circuitos carcelarios* (2015). Es miembro del Colectivo de Investigación y Acción Jurídica (CIAJ), organismo de derechos humanos, e integrante de la Campaña Nacional Contra la Violencia Institucional. Miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales) de la UNQ. Escribe en numerosas revistas y medios periodísticos nacionales. Sus notas pueden leerse en su blog Crudos: <http://rodriguezesteban.blogspot.com.ar/>

**Sebastián López**, Licenciado en Ciencias Sociales (UNQ), estudiante de la Maestría en Industria Culturales (UNQ). Miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales).

**Nahuel Roldán**, abogado (UNLP), autor de ensayos y artículos relacionados con la sociología del delito, la literatura y el cine policial-carcelario. Actualmente cursa la Maestría en Criminología (UNL). Miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales).

**Mariana Domeneghini**, Licenciada y Profesora en Comunicación Social (UNQ). Maestranda en Ciencia Política y Sociología (FLACSO-Argentina). Docente de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y la Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo (UMET). Integrante del Proyecto de Investigación “Violencia Policial: prácticas policiales vulneradoras de derechos de jóvenes en el partido de Quilmes”. Miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales).

**Fernando Kaler**, estudiante de la Licenciatura en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Becario en Docencia e Investigación del Departamento en Ciencias Sociales, Secretaría de Investigaciones, UNQ. Integrante del Proyecto de Investigación “Violencia Policial: prácticas policiales vulneradoras de derechos de jóvenes en el partido de Quilmes”. Miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales).

**Ana Milena Passarelli**, Licenciada en Sociología (UNLP), estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades (UNQ); autora de varios artículos sobre políticas públicas de seguridad y su vínculo con el espacio público; miembro del proyecto de investigación “Prácticas sociales y representaciones temporales: cruces entre lo educativo/político y el cambio social” (UNLP). Miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales).

**Nicolás Garibaldi Noya**, Licenciado en Comunicación Social (UNQ), autor de numerosos ensayos en torno a violencia policial y gendarme y resistencias juveniles, ha participado en diferentes jornadas, simposios y congresos en torno a juventud y fuerzas de seguridad. Miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales).

**Sairi Maitén Pauni Jones**, Profesora y tesista en Ciencias Antropológicas (UBA), estudiante de Comunicación Social (UNQ), miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales – UNQ) y del Proyecto UBACyT “Poder policial y gestión de la seguridad en las ciudades de Buenos Aires y Rosario: territorios, violencias y moralidades” (UBA).

**Daniela Castro**, Licenciada en Comunicación Social (UNQ). Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades (UNQ) y miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales)



**Lucas Beriain**, Licenciado en Ciencias Sociales (UNQ). Miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales).

**Colectivo Juguetes Perdidos**, lo integran Leandro Barttolotta, Ignacio Gago y Gonzalo Sarrais Alier. Entre otras cosas, realizan diversos talleres y espacios de agite y pensamiento junto a pibes y pibas en distintos barrios del conurbano bonaerense. De este recorrido surgió el libro *Quién lleva la gorra. Violencia, nuevos barrios, pibes silvestres* (2014). También publicaron *Por atrevidos. Politizaciones en la precariedad* (2011), y participaron de varias publicaciones.

**Paz Cabral**, Licenciada y Profesora de Sociología (UNLP) y estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales (UNLP). Es becaria doctoral del CONICET e investiga sobre juventudes de sectores populares, abordando temáticas vinculadas a delitos, conflictividades y violencias. Actualmente participa como integrante colaboradora del Proyecto de Investigación de la UNLP “Ilegalismos, conflictividad y políticas en la provincia de Buenos Aires (2003–2012)” dirigido por el Dr. Gabriel Kessler.

**Daniel Corbalán**, estudiante en Ciencias Sociales (UNQ). Miembro del LESyC (Laboratorio de Estudios Sociales y Culturales).

*Este libro se terminó de imprimir  
en los talleres gráficos de*

**tecnooffset**

*José Joaquín Araujo 3293  
(C1439FAP)*

*Ciudad de Bs. As.*

*Agosto de 2016*

IMPLUSA

DISTRIBUIDORA & ESTANTERÍA DE LIBROS Y REVISTAS

---

DIAGONAL 78 ESQ. 6 - LA PLATA - ARGENTINA  
MALISIADISTRIBUIDORA@GMAIL.COM







No hay olfato policial sin olfato social, no hay detenciones sistemáticas por averiguación de identidad sin llamadas al 911. Detrás de la brutalidad policial está el prejuicio vecinal; las rutinas institucionales encuentran su punto de apoyo en la vida cotidiana.

Los procesos de estigmatización social legitiman el devenir violento de las fuerzas de seguridad. Los estigmas que los vecinos van tallando para nombrar al otro como problema, para delatar al joven como peligroso, habilitan la violencia policial.

Esos estigmas se nutren de un imaginario social de larga duración que nunca terminó de ponerse en crisis. Porque detrás del “bardero” o el “pibe chorro” está el “villero”, el “piquetero”, el “negro cabeza” o el “cabecita negra”, el “descamisado”, pero también está “el indio”, el “gaucho matrero”, el “anarquista tirabomba”, el “subversivo”, el “drogadicto”, el “barrabrava”, “los malvivientes” y el “vago”. Las figuras del *pibe chorro* y el *bardero* son embutidos metafísicos donde se comprime el bestiario nacional, hecho de miedos, prejuicios y desinformación. Un imaginario que las generaciones fueron repitiendo para marcarle la cancha a todos aquellos que pretendían jugar en posición adelantada, que se corrían del lugar asignado, frustrando las expectativas sociales en las cuales los vecinos alertas fueron entrenados y formateados.

El tratamiento de la transgresión les niega a los supuestos transgresores los medios que disponen la mayoría de las personas de la comunidad para llevar una vida normal o tranquila. Deben desarrollar para hacer frente a las humillaciones cotidianas de la que son objeto, una cultura de la dureza. Hablamos de estrategias de contra-estigmatización para enfrentar el olfato social. Los jóvenes estereotipados como *barderos* o *pibes chorros*, se pondrán a sobrefabular arriba de aquellos clisés.

¿Cuáles son esas prácticas a través de las cuales los jóvenes van resistiendo los estigmas hasta cargarlos de nuevos sentidos? ¿Estas experiencias, le agregan previsibilidad a la vida cotidiana o recrean las condiciones para reproducir malentendidos, intranquilidad e inseguridad al barrio? Estas son algunas de las preguntas que orientaron nuestras reflexiones. Estos son los temas que exploramos en este libro.

IMLUSIA  
EDITORIAL

ISBN 978-987-3972-14-0

