



UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
CENTRO DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES

**“Negros de mierda”:
Representaciones y [DE]construcción de imaginarios**

Autora: Irina E. Vega

Director de Tesis: Rubén Chababo

Rosario, agosto de 2019

*A mis alumnas y alumnos de escuelas de nivel medio y de la EEMPA
donde trabajo: los más entusiastas y lúcidos críticos.*

AGRADECIMIENTOS

A los profesores y compañeros de los seminarios de la *Maestría en Estudios Culturales* (CEI-UNR), que promovieron debates en torno a estas temáticas bajo la coordinación académica y el acompañamiento de Sandra Valdetaro y Mónica Bernabé.

A mi director, Rubén Chababo, por la permanente motivación para mi crecimiento académico y por la buena predisposición con que ha compartido experiencias, bibliografía, interrogantes y orientaciones.

A Julia Miranda, por las observaciones agudas con que sumó a la construcción del proyecto.

A los juristas Fernando Caputo y Pablo Martín, por el aporte en determinados contenidos.

A Elizabet López, licenciada en Estadística, que orientó la elaboración del muestreo y el análisis de resultados.

A Laura Cardona, por las observaciones y correcciones hechas con profesionalismo y respeto al texto.

A las personas que respondieron la encuesta y tejieron hilos de sentido sobre una cuestión delicada.

A mis amigas y amigos que, compartiendo mates y marchas, abrieron el debate.

A mi familia, soporte incondicional.

A todos ellos, gracias.

RESUMEN

Este trabajo pretende indagar el origen, los ámbitos de producción, de circulación, las condiciones de audibilidad y proyecciones sociales en torno a la expresión “negros de mierda”. Asimismo, se procura pensar la construcción del imaginario colectivo que las grandes urbes argentinas, en particular la ciudad de Rosario, producen a partir de este enunciado. Con la elaboración de un dispositivo de tipo encuesta, hemos llevado a cabo un muestreo no probabilístico que arroja algunos datos cuantitativos sobre la naturalización de la frase “negros de mierda” en la cotidianidad urbana. Utilizamos el andamiaje teórico de los estudios culturales para procesar interrogantes iniciales desde los que partimos. Asimismo, otros autores de diversas disciplinas dialogan y construyen mapas de sentidos para una cuestión compleja.

En un contexto de desconfianza y aporofobia, consideramos que deconstruir expresiones solidificadas y estigmatizantes nos permite soñar con un futuro luminoso: deseo que ya es acción en barrios, murgas, bibliotecas, escuelas, canciones, series, poemas, marchas, etcétera. Este escrito acompaña esas acciones de contrahegemonía y resistencia que ponen en jaque a cualquier discurso del odio.

ABSTRACT

The aim of this paper is to explore the origins, production and circulation fields, audibility conditions and social projections regarding the expression ‘negros de mierda’. Furthermore, it is sought to take into consideration the construction of the collective imaginary of the major Argentinian cities, Rosario in particular, that are produced from this statement. By the manufacturing of a survey-like device, a non-probabilistic sampling has been carried out, rendering some quantitative data upon the naturalization of the phrase ‘negros de mierda’ within urban daily life. Theoretical scaffolding of cultural studies has been used to process the initial queries that have been the starting point. Moreover, authors from several disciplines have dialogued and built sense maps for such a complex matter.

In a distrust and aporophobia context, it is considered that in order to dream about a brighter future, such stigmatizing and solidified expressions should be deconstructed; a dream that is actually happening: in neighbourhoods, murgas,

libraries, schools, songs, TV series, poems, marches and so forth. This written document goes along with counter-hegemony and resistance actions that undermine any hate speech.

ÍNDICE

Dedicatoria.....	2
Agradecimientos.....	3
Resumen.....	4
Introducción.....	8
Advertencia sobre la figura del intelectual.....	11
Estado de la cuestión.....	13
Capítulo I. Identidad, alteridad y negritud en <i>estudios culturales</i>.....	16
Alteridad y lenguaje.....	20
Breve derrotero del término “negro”.....	22
El imaginario argentino en torno a la “negritud”.....	26
El apelativo “negro de mierda”: representaciones y estigma.....	32
Capítulo II. Argentina: país aporofóbico.....	39
Postmodernismo global: una apertura ambigua y diferente a lo marginal...40	
El miedo a los pobres.....	41
Sólo cifras: el caso Rosario.....	44
“Ahí me miran mal”: espacios permitidos y vedados.....	46
Derecho (?) a la ciudad.....	49
Villa miseria: topografía del caos.....	51
“¡No tiren, nos entregamos!”.....	52
Experiencias de la <i>alteración</i>	57
Capítulo III. “No me digas `negro´, me estás ofendiendo”: experiencias culturales.....	62
El <i>sound</i> de los barrios.....	63
Análisis de canciones.....	64
“Negro de mierda”: análisis de una narrativa mediática.....	77

Capítulo IV. ¿Qué decimos al decir “negros de mierda”? Reflexiones en torno a encuestas.....	90
Algunas reflexiones en torno a las respuestas de los encuestados.....	96
El “medio pelo” argentino.....	105
Capítulo V. Reflexiones finales.....	110
La bífida lengua de lo cotidiano.....	112
Vulnerabilidad cultural: algunas ideas.....	113
De consensos siniestros y políticas ausentes.....	116
Hacia un imaginario de respeto y confianza.....	119
Bibliografía general.....	125
Anexo.....	138
Poner en imágenes.....	138
“Negros de mierda”: jurisprudencia argentina.....	139
Encuesta y resultados.....	144

INTRODUCCIÓN

*Anónimo dijo:
Estos negros de mierda dan un asco terrible,
tendría que haber un exterminio masivo
y limpiar el país.*

16 de julio de 2009, 15:05
<http://nadamecaebien.blogspot.com.ar/2009/03/negros-de-mierda.html>

En más de una oportunidad, a lo largo de mi vida, me he encontrado diciendo, pensando u oyendo la expresión “negros de mierda”. No puedo recordar desde cuándo, el origen se presenta difuso. Estimo que en la niñez, en algún relato de mi familia, con personas de diferentes orígenes, entre ciertos amigos (casi siempre como insulto), por las calles de mi barrio, en alguna canción de cumbia. Al crecer, fui repitiendo esas palabras con mayor frecuencia; en algunas ocasiones de manera “casi” inocente; en otras, con cristalina intencionalidad. Me pensé hipócrita: recorrí barrios marginados, viví parte de mi vida en uno, hice tareas solidarias, luché por causas que consideré justas, empaticé con minorías... Pero en mi enunciación, de manera consciente e inconsciente, la expresión “negros de mierda” poseía una consistencia insoslayable que interpelaba todas estas prácticas. Al crecer y atravesar los años de la facultad, las lecturas hicieron su trabajo: comencé a dudar de este enunciado, me resultaba desagradable pero al mismo tiempo cotidiano: estaba acostumbrada, lo había naturalizado. A menudo nos acercamos al objeto de estudio antes de hacernos conscientes de él, de manera asistemática y sin rigurosidad. Desafiar ideas preconcebidas sin caer en juicios morales ni en la aplicación de perspectivas maniqueas es nuestro reto.

La frecuencia, naturalidad y condiciones propicias de audibilidad de esta expresión en las grandes urbes de Argentina son incuestionables; por ello justamente, considero que debe ser problematizada. A ningún habitante de la Argentina le sorprende o escandaliza el discurso que se lee en el mensaje que introduce este apartado, extraído de un foro. Lo que sí se nos muestra urgente

señalar es la necesidad de no dejarnos enmarañar por estas expresiones lastimosamente naturalizadas. Debemos desconfiar. La gramática que se construye con los términos “negro”, “negro villero”, “negros de mierda” (aplicados a un individuo o a un colectivo) conforma el tejido profundo de la cuestión argentina. Desde que Domingo Faustino Sarmiento enunciara la dicotomía fundacional civilización o barbarie en su *Facundo*, la historia brinda ejemplos de cómo lo nacional se configura sobre polaridades que, lejos de resolverse, se profundizan. Las tensiones fundantes de *lo argentino* se continúan reescribiendo; son apropiadas por sectores hegemónicos y grupos subalternos para delimitar zonas de lo propio y de lo ajeno.

¿Qué prácticas asumen estos grupos en torno a estas tensiones? ¿Se apropian de ellas? ¿Existe un registro de estos discursos circulantes? ¿Se cimientan en estigmas o funcionan, en algunos casos, como materia prima para prácticas de resistencia, de cambio, de oposición?

A modo de hipótesis, y casi de manera instintiva, propongo pensar que en el imaginario social que circula en la urbe rosarina y la región (a la que nos ceñiremos para reflexionar, a futuro, sobre la aplicabilidad o no del estudio en otros ámbitos del país) la palabra “negro” recibe implicancias semánticas e históricas y se utiliza como vehículo de estigmatización social a favor de la criminalización de ciertos sectores. Algunos de ellos se apropian del vocablo para legitimar prácticas de resistencia, establecer códigos sociales compartidos, generar lazos identitarios, lo que nos permite pensar en ejercicios de contrahegemonía espontáneos o pactados. Asimismo, este enunciado elabora ciertas cuestiones del imaginario de la clase media; actúa como un horizonte común de deseos, miedos, inseguridades, sentimientos, resabios de tensiones históricas no resueltas, etcétera.

La secuencia en la cadena de significantes *jóvenes, pobreza, exclusión, estigmatización, vulnerabilidad* toma fuerza en el relato cotidiano urdiendo una trama funesta de la que parece no existir salida, pero debemos ser cuidadosos: pensar en la correlatividad de estos términos puede inducirnos a creer, al modo lombrosiano, que el positivismo criminal tiene sustento. Debemos conducirnos con cautela: pareciera ser, hasta aquí, que existe un mundo perfectamente dicotómico donde los “buenos” se enfrentan a los “malos” que ejercerían,

consciente y volitivamente, acciones discriminatorias y nefastas desde, por ejemplo, el lenguaje. Esto no es así. En el capítulo IV intentaremos reflexionar sobre las causas que llevan a las personas a reproducir estos enunciados.

Los estudios culturales han puesto énfasis en estudiar las hegemonías, el “sentido común”, lo naturalizado para develar qué se esconde en la urdimbre de esas formaciones. No podemos negar que en nuestra sociedad, las redes de otredad (Todorov, 2012; 2014), son alimentadas minuto a minuto por jerarquías culturales y sociales (Gans, 1999) de clases hegemónicas, del Estado, de los medios: “Si cuando un joven –un pobre, un ‘paragua’, un ‘bolita’, un cartonero, un limpiador de parabrisas– nos mira, nosotros vemos un chorro y le devolvemos esta percepción, nuestra mirada alimenta su autoimagen y afianza su identidad en este rol”.¹ Pero ¿estamos realmente frente a sujetos pasivizados por la sociedad y por la crítica intelectual? ¿Perciben el mote “negros de mierda” como un estigma, como un insulto? Creemos que algunos sí pero que muchos otros elaboran estos discursos desde la fuga, la irrupción, la puesta en cuestión, la vuelta de tuerca: música, cultura, humor, cine, teatro, indiferencia tal vez, son algunas de las tretas que observamos *a priori*, en los grupos a los que se identifica bajo esta noción.

El estudio de tópicos como pobreza, exclusión, marginalidad, estigmatización, etcétera, ha sido ampliamente abordado por la crítica de nuestro país, tal como el análisis de numerosos casos de *contrahegemonía* frente a estos discursos. Todo este material será tenido en cuenta y citado cuando sea necesario pero en esta oportunidad, nuestro interés radica en el estudio y la reflexión en torno a una expresión “negros de mierda”, quiénes la dicen, qué los mueve a hacerlo, en qué contextos circula, qué cuestiones se dan por sentado alrededor de ese enunciado, qué imaginarios reproduce, qué cuestiones proyecta. Es necesario trabajar con la noción de *hegemonía* (trabajada por Williams [1977] y Gramsci [1977]) pues permite incluir la cultura como campo de lucha; sin perder de vista, como hemos venido sosteniendo, que estas representaciones simbólicas y acciones hegemónicas conviven con resistencias, contrahegemonías (De Certeau, 1979). En la sociedad civil no operan solamente los difusores de la cultura preponderante: “A la hegemonía dominante se le opondrá una

¹ Kremenchutzky, Silvia: “El color de la piel”. En diario *Página 12*. 2/6/12

contrahegemonía en construcción, una nueva ‘voluntad colectiva nacional popular’” (Portantiero, 2008: 118).

Es así que esa cadena de significantes que antes mencionábamos, de la que parece no existir salida, lejos de constituir una red determinante de experiencias que asocien pobreza-delinuencia/exclusión /violencia, deriva, en ocasiones, en prácticas que intentan interpelar, cuestionar, resistir a la hegemonía del poder, a la agresividad de los discursos.

Advertencia sobre la figura del intelectual

*No vengo armado de verdades decisivas.
Mi conciencia no está atravesada por fulgores esenciales.
Sin embargo, con total serenidad,
Creo que sería bueno que se dijeran ciertas cosas.*

Frantz Fanon

Nos resulta necesario indicar algunas cuestiones sobre el posicionamiento al abordar estos tópicos. Si bien esta tesis responde, en principio, a motivaciones personales e intereses vinculados a deconstruir y repensar discursos naturalizados, también se enmarca en requerimientos académicos propios de una maestría.

La coyuntura, discursivamente violenta y desafiante, nos exige tomar la palabra, un compromiso que debe ser adoptado con mesura y desde los ámbitos en que podamos hacerlo. Pero nos resulta incómodo y fuera de lugar posicionarnos entre la academia y la norma, en un rol asimétrico en que la que escribe lo hace con autoridad porque *supuestamente* transmite la verdad sobre un tema que ha visitado y estudiado, vedado al vulgo. Mirando de “arriba” hacia “abajo”, cierta crítica estudia estos delicados asuntos en tanto *posee* un saber que permite el funcionamiento del mercado de *papers*, habilita congresos y estudios de campo. No desacreditamos este tipo de posicionamientos porque en verdad pueden realizar cambios significativos en lo social. Pero no es ese el

destino de este escrito, aunque eventualmente pueda ser puesto en común con humildad y buena voluntad. Compartimos con Hall (1992: 286), autor que visitaremos a lo largo de este trabajo, la idea de sostener la teoría como una “práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo que haría alguna diferencia (...) y que entienda la modestia intelectual”.

No venimos a ofrecer ninguna verdad ni resultado último. Nos mueven inquietudes, desconciertos, enojos. Nos motivan nuestros alumnos de Escuela Media, a quienes les interesa francamente el tema; las nuevas generaciones, de mentes “resetadas” de prejuicio y maldad, consideran, genuinamente, que es hora de “destapar la olla” en muchos asuntos polémicos y en un país con una democracia entre signos de pregunta. No deseamos (y ciertamente no podemos) iluminar, desvelar u orientar la práctica social. No hablamos en nombre de nadie, de ningún colectivo, no “representamos” a “los oprimidos”. Sí creemos que los intelectuales o estudiosos pueden, y casi que diríamos “deben”, prestar la voz, negociar en un campo complejo de significaciones. Reconocemos hábitos que nos resultan altamente inflamables, microfascismos que se esparcen como un cáncer a través de “inofensivas” charlas entre vecinos, compartidas en una mesa familiar, en un intercambio con un taxista. No se trata, pues, de decir qué es justo sino qué es injusto y cómo combatirlo en el aquí y ahora. Las recetas del *cómo*, siguen siendo abordadas por los campos culturales, educativos, en centros barriales, debates, en murgas y congresos, etcétera. Lo que nos resulta injusto es un discurso estigmatizante, creador de imaginarios siniestros, reproductor de nacionalismos “blancos”, habilitador de prácticas segregacionistas. El desafío será, como sostiene gran parte de la crítica actual, escribir bajo el imperativo de pensar siempre de otro modo, con la mirada analítica, crítica y política puesta en el posible surgimiento de otros rostros que quiebren la mortaja de lo Mismo. El análisis de lo real es delicado: enunciarlo e interrogarlo es un primer paso. Quizás podamos ensayar algunas respuestas, extraer sentidos, develar algún mecanismo.

Estado de la cuestión

El término “negro” es recurrente en la sociedad argentina. Expresiones como “negro de mierda”, “mirá ese negro”, “eso es de negros”, “ese lugar/vestimenta/lenguaje/música es de negros”, “a los negros hay que matarlos a todos/prenderlos fuego/ ponerles una bomba en las villas” son oídas todos los días a lo largo y ancho del país, aunque su enunciación se concentra en las grandes urbes como Rosario, Buenos Aires, Mar del Plata, Córdoba, etcétera. Forman parte de “lo cotidiano” en un espectro aparentemente inocente pero denso en significaciones e imaginarios (Wolf, 1979 y De Certeau, 1979).

Debemos introducir algunas cuestiones. En principio la voz “negro” es una categoría racial clave pues

entender la lógica de las clasificaciones y su aplicación permite entender mejor los actos discriminatorios y su espectro de variación. Permite comprender y reconocer la variedad de actitudes y prácticas que, respecto de “otros” raciales, se actualizan en distintos contextos (Frigerio, 2006:78).

Este autor entiende que la presencia de los negros en la cultura contemporánea argentina arrastra significantes propios de la época colonial. Se piensa en el negro (sin comillas) afrodescendiente, como valiente soldado de nuestros ejércitos patrios. Pero el “negro” (con comillas) al que aludimos en este trabajo, como vimos en el apartado inicial, no es el afrodescendiente sino el perteneciente a un determinado estrato social, económico y cultural.

De hecho, Frigerio (2006: 80) sostiene que a partir de la reducción de los negros “verdaderos” se empiezan a visibilizar a otros “negros” que, sugiere, “están emparentados semánticamente y hasta genéticamente con sus precursores”. Estos “herederos” surgen en las décadas de 1940 y 1950 con el fuerte incremento de las migraciones internas: individuos de tez oscura que son llamados “cabecitas negras”. Rosana Guber (1984: 13) destaca el aporte de Ratier a la antropología argentina quien advierte que los argentinos son racistas pero de un modo peculiar, pues su objeto no son las poblaciones distinguidas por su etnicidad indígena o por su fenotipo africano.

En la Argentina, los negros actuales –inmigrantes de países africanos o latinoamericanos como Haití o Cuba– son vistos desde cierto exotismo;

levantan un halo de misterio, interés o lástima. En todo caso, son menos juzgados que los inmigrantes de los países limítrofes como Bolivia o Perú. No se habla de ellos como “negros de mierda”. Esta adjetivación está fuertemente unida con el “ser villero”, que, como indica Guber (1984: 116), cobró fuerza a partir de la ideología modernizante y desarrollista de la gestión oficial (1955-1970). El “villero” surge como descendiente del “cabecita negra”, el habitante de asentamientos urbanos precarios, un otro cultural y social.

Frigerio (2006: 80) sugiere que, a pesar del desplazamiento “cabecita negra-negro villero”, lo racial sigue operando como la categorización principal de ambos grupos. El criollo-mestizo-provinciano posee ancestros africanos en algunos casos y en otros, aborígenes. Asimismo, las características culturales y psicológicas adjudicadas a los “negros cabecitas” de mediados de los cuarenta y cincuenta eran similares a las que se adjudicaban a los “negros porteños” treinta o cuarenta años antes (1900-1920).

El grupo al que se alude como “negros de mierda” (que creemos puede vincularse al “cabecita negra” y al “negro villero”) presente en el imaginario de las grandes urbes argentinas, representa para este una amenaza a la seguridad, a la Argentina europeizada y blanca, a las buenas costumbres, a la “noble y trabajadora clase media”. El color de piel y las características sociales y culturales, que hacen merecedor a alguien del epíteto “negro”, en muchos casos son signos de exclusión y de impedimento en la movilidad social. Es poco frecuente la presencia de estos sectores en universidades, colegios privados o empleos de clase media. Frigerio sostiene que las categorías raciales siguen teniendo una efectiva vigencia como reproductoras de las diferencias sociales y esto, propone, se debe a que el “negro” es la imagen de alteridad más fuerte para el hombre porteño.

El propósito general de nuestro trabajo es indagar las modalidades de construcción y circulación de la expresión “negros de mierda”, en el imaginario social de Rosario y sus alrededores, las implicancias semánticas e históricas y la utilización como vehículo de estigmatización social a favor de la criminalización de ciertos sectores, entre otras cuestiones. Para ello, seguimos la siguiente metodología para nuestro *corpus*: realizamos encuestas a través de formularios anónimos que intentaron abarcar el espectro más heterogéneo

posible (a través de mails, en colegios de la ciudad, públicos y privados –a estudiantes, profesores y no docentes–, en redes sociales, etcétera). Estas encuestas constituyen un estudio piloto preliminar que, a través de un muestreo no probabilístico, nos permiten recabar datos cuantitativos y cualitativos. Asimismo, seleccionamos ciertos productos culturales (canciones que contienen esa expresión o similares, series que abordan la temática tal como *El marginal* [2016 y 2018]) que vehiculizan este discurso desde la adherencia o la crítica. Todo el material de campo recabado es procesado a la luz del marco teórico antes mencionado.

Con este trabajo no buscamos clausurar el debate brindando respuestas definitivas. Muy por el contrario, nos anima a sugerir interrogantes que nos asistan para pensar este enunciado en la red de significaciones complejas y prácticas cotidianas que, creemos, contiene. Algunos de estos son: ¿qué discursos circulan, literalmente, con relación al emergente *negro villero*?, ¿cómo se caracterizan?, ¿qué sectores son los que se apropian de ese discurso y por qué lo hacen?, ¿lo reproducen, se distancian, lo parodian, lo critican?, ¿en qué ámbitos físicos (lugares) y simbólicos (roles sociales) se producen estas representaciones?, ¿qué imaginarios se construyen a partir del emergente?, ¿esos imaginarios, cuentan como vectores de estigmatización lingüística-social?, ¿se puede hablar de construcción de creencias-con convenciones a partir del anquilosamiento de ciertas ideas y prácticas en torno al enunciado *negro villero*?, ¿existen instituciones públicas y/o privadas que problematicen la cuestión?, ¿el término *negro villero* se inscribe en el mismo derrotero histórico semántico que los otros usos del concepto *negro*?

Demos inicio a estas primeras reflexiones con prudencia; reconocemos el contexto sensible que atraviesa la Argentina hace décadas. Tópicos como la inseguridad, el gatillo fácil, el miedo al otro, las aspiraciones de clase se enmarañan en nuestro discurso cotidiano y cimentan un relato, tan familiar como abyecto.

CAPÍTULO I

IDENTIDAD, ALTERIDAD Y NEGRITUD EN ESTUDIOS CULTURALES

Los estudios culturales (EC en adelante) nos parecieron un marco teórico propicio para este trabajo por numerosas razones. En principio, no aceptan una definición disciplinar por representar un enfoque y esto nos resulta atractivo para una tesis que no pretende estar ceñida a una mirada: como se podrá leer, abrevaremos de fuentes literarias, históricas, sociológicas, políticas, etcétera. Asimismo, los EC han sido claves para comprender que la producción cultural es una práctica indisociable de sus lugares de enunciación y soportes que pueden ser abordados en espacios autónomos para el desarrollo de la creatividad. Resulta plausible que, dado el campo de investigación que abarcan los EC, estos lleven a interrogar, entre numerosas cuestiones, por aspectos centrales de lo cotidiano, como la construcción de un imaginario, la interpretación y el uso que se le da a determinadas cuestiones de la cultura, en áreas como la política, los medios, la gestión gubernamental, etcétera.

La vocación política de la Escuela de Birmingham representa una perspectiva atractiva para inscribir este trabajo ya que se trató, según Restrepo, Walsh y Vich (editores de Hall, S. *Sin Garantías*), de un proyecto dedicado a observar la articulación entre **cultura** y **poder** identificando tanto las formas de dominación como los procesos de lucha política asociados a la **resistencia social**. Quien enuncia “negros de mierda” ¿se sitúa en una relación de poder frente a ese colectivo sobre el que dice algo?; los oyentes de esa manifestación ¿en qué lugar se encuentran respecto a ese enunciado?, ¿son meros espectadores, cómplices o emergen situaciones de oposición, resistencia, etcétera, a ese discurso? De hecho, los EC permitieron preguntarse críticamente sobre la cuestión de la raza, el racismo y la política cultural en torno a estos tópicos, no sin antes dar una intensa lucha teórica para instalar esta agenda.

La actitud “pedagógica” de los EC –en tanto desafío, pedagogía popular, abordajes sencillos de cuestiones complejas– nos parece apropiada para una

tesis de este tipo que pretende revisar cuestiones coyunturales presentes en el imaginario nacional. Hall (2010: 27) sostiene que

la vocación de los estudios culturales ha sido la de permitir a las personas entender lo que está sucediendo y especialmente proporcionar maneras de pensamiento, estrategias de sobrevivencia, y recursos para la resistencia a todos los que son excluidos en términos económicos, políticos y culturales, de algo que podría llamarse acceso a la cultura nacional de la comunidad nacional.

Grossberg (1996: 149) propone la necesidad de que los EC trasciendan los modelos de opresión, tanto el “modelo colonial” del opresor y el oprimido, como el “modelo de la transgresión” de la opresión y la resistencia. Nos resulta fértil esta propuesta para evitar caer en dicotomías que necesitan ser puestas en cuestión a la luz de modelos articuladores de prácticas transformadoras ya que estamos ante procesos socialmente desafiantes. Los modelos citados por Grossberg se muestran, según el propio autor, inadecuados para analizar las relaciones contemporáneas de poder e incapaces de generar alianzas. Un modo de proceder, tanto para la crítica de EC como para los agentes de cambio (instituciones políticas, educativas, culturales, mediáticas, etcétera) sería facilitar el cuestionamiento de los modos de producción y asunción de las identidades a través de las prácticas de la representación. Nuestro trabajo se esfuerza por estudiar las identidades dominantes como construcciones sociales en consonancia con estudios de identidades subalternas, marginadas o en resistencia.

Los modelos que se han practicado en el estudio de la identidad desde los EC, citados por el autor como “de la *differance*, fragmentación, hibridez y diáspora”, son criticados. El primero por constituir relaciones negativas entre los subordinados/marginados que actuarían como fuerzas necesarias de desestabilización presentes dentro de la identidad del término dominante. Desde esta posición, el subalterno solo emerge como la negación interna del colonizador. El análisis desde la *differance* fue realizado por autores como Lyotard (1990), Bhabha (1994), De Certeau (1984) y Said (1978). Con relación a la figura de la *fragmentación*, enfatiza la multiplicidad de identidades y

posiciones dentro de cualquier identidad aparente. En palabras de Bailey y Hall (1992: 21):

Las identidades pueden ser contradictorias y son siempre situacionales (...) Todos participamos en una serie de juegos políticos en torno de identidades fracturadas o descentradas (...) dado que `negro´ significa una gama de experiencias, el acto de representación tiene que ver no solo con el descentramiento del sujeto sino con la exploración real de las condiciones calidoscópicas de la negritud.

Aciertan los autores al presentar una crítica que reconoce las multiplicidades semánticas, históricas, culturales, presentes en todos los procesos sociales.

La figura de la *hibridez* propone pensar en existencias fronterizas, un “lugar entre medio” habitado por los subalternos. En palabras de Gossberg (1996: 155), “las imágenes de la liminalidad disuelven la geografía del tercer espacio en la frontera misma; el subalterno vive, por así decirlo, en la frontera”. Y, por último, se presenta la figura de la *diáspora* en la que no nos detendremos. Estas teorías fueron objeto de crítica por ignorar la naturaleza fragmentaria y conflictiva de los discursos del poder y descreer en la positividad del subalterno como poseedor de conocimientos, tradiciones y de su propia historia. Sin embargo, las resumimos brevemente para tenerlas como un marco de consulta a lo largo del trabajo. Sí adherimos a Grossberg, quien propone trabajar las cuestiones de identidad desde una *política de la otredad* que parta del supuesto que la diferencia es en sí misma una economía producida históricamente, impuesta a las estructuras modernas de poder, a lo real.

Hall aporta una definición de cultura como “proceso social por medio del cual las significaciones y definiciones son construidas socialmente y transformadas históricamente” (Hall y Du Gay, 2003: 73) que nos habilita a indagar los sentidos que circulan, literalmente, con relación al emergente *negro de mierda*. El autor argumenta a favor de trabajar el “adentro” y el “afuera” de la raza para poner en tensión los sistemas de representación que fijan y naturalizan las diferencias y terminan por fortalecer las fronteras identitarias. Su planteo nos resulta clave pues compartimos el hecho de que la realidad es una construcción discursiva y de que el discurso es un “hecho social” que, como

instancia mediadora, consigue efectos de realidad complejos ¿Cómo no percibir que la expresión “negros de mierda”, divulgada cotidianamente en situaciones de aparente “inocencia”, no contiene en sí misma acciones efectivas? Sabemos, *a priori*, que ningún discurso es ingenuo aunque sea pronunciado con ingenuidad.

Otra figura en la cual los EC abrevan y que resulta clave para nuestra investigación es la de Gramsci. Los teóricos que venimos abordando aprendieron de él muchísimo sobre

la naturaleza de la cultura misma, la disciplina de lo coyuntural, la importancia de la especificidad histórica, la manera en que uno puede pensar preguntas sobre relaciones de clases solo utilizando la noción desplazada de ensambles y bloques (Hall, 2010:35).

Asimismo, la noción de *hegemonía* (trabajada por Williams [1977] y Gramsci [1977]) permite incluir a la cultura como *campo de lucha*; las representaciones simbólicas y acciones hegemónicas conviven con resistencias, contrahegemonías, pugnas, etcétera. La hegemonía no puede mantenerse mediante una clase dominante única y unificada. Hall sostiene que solo se erige “mediante una alianza coyuntura particular de fracciones de clase; así el contenido de la ideología dominante reflejará esta formación interior compleja de las clases dominantes” (Hall, 2010: 238). Agencias como la familia, el sistema educativo, la iglesia, los medios de comunicación, la ley, la policía, el estado, etcétera, conforman y actúan al mismo tiempo por medio de la ideología hegemónica, que nunca es estable sino que responde a cuestiones coyunturales. De este modo, la figura del intelectual podría ser entendida, como antes expusimos, como la de un intérprete que intenta facilitar la comunicación entre diferentes grupos, minorías o colectivos de significación que conviven en sociedades cada vez más multiculturales y complejas.

Alteridad y lenguaje

En materia de alteridad, mucho se ha escrito, quizá por la búsqueda incansable para lograr aproximaciones exhaustivas a un tópico que de por sí parece inagotable. En este contexto, el tema no será analizado con suficiente profundidad, dado que ya se ha hecho. Pero consideramos que vale el intento de trazar algunos rasgos que nos permitan ingresar en el tema de alteridad para verlo en cuestiones cercanas al imaginario en torno a “negro de mierda”, expresión audible en Argentina.

Hablar del *otro* (y también del Otro en el sentido lacaniano)² implica en gran medida una reflexión sobre uno mismo y esa implicancia, a menudo, puede derivar en subjetivismos. La conjetura sobre el otro atraviesa épocas, autores y corrientes de pensamiento, intenta ser interrogado con estatus epistemológico; distintas ciencias proponen apropiarse del concepto para pensarlo, desdoblarlo y “producir verdad” (para instituirse como discurso científico). Antropología, sociología, psicología, semiótica, literatura, etcétera: la pluralidad de disciplinas nos enfrenta a un tópico de por sí críptico y hasta retórico pues el modo de decirlo, de ponerlo en palabras, ciertamente no puede sellarlo: ¿quién es el *otro*?, ¿cómo es *otro*?, ¿yo soy *otro*?, ¿*otros* son yo?

Si aceptamos que la verdad es en definitiva la “adecuación entre teorías y hechos” (Valdettaro, 2015: 33), la alteridad como concepto del lenguaje, no escapa a ser construida, pensada con significantes relativos. Para Geertz (1995: 31), la escritura en las ciencias humanas “es una mezcla de géneros” que no se rige por la búsqueda de grandes explicaciones y formulaciones de leyes generales, sino que se detiene más en casos e interpretaciones.³ El campo referencial se devela de entrada complejo y subjetivo pues la otredad, constitutiva de seres simbólicos como somos los humanos, en tanto hecho, no existe: es un constructo enunciativo que intenta dar respuesta a la compleja relación entre yo y los otros. De hecho Ferdinand Saussure explica, desde la lingüística, que “la diferencia importa porque es esencial para el significado; sin ella, el significado no podría existir”. El significado es relacional, en este sentido

² Véase Lacan, J. (1966): *Acerca de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto*.

Versión en línea: <http://www.acheronta.org/lacan/baltimore.htm>. [Visitada el 26/6/16]

³ Citado en Valdettaro, *op.cit.*, pág. 53.

las expresiones tales como “negros de mierda” son plausibles y naturalizadas porque son una manera cruda y reduccionista de establecer diferencias. Bajtin (1981), por su parte, argumenta que necesitamos la “diferencia” porque solo construimos significado a través del diálogo con un otro.

Para Todorov (2012: 221), la problemática de la alteridad se puede analizar desde tres ejes que aparecen en el enunciado que nos convoca:

primero hay un juicio de valor (un plano axiológico); el Otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, es mi igual o es inferior a mí. En segundo lugar está la acción de acercamiento o alejamiento con el Otro (un plano praxeológico); adopto los valores del Otro, me identifico con él o asimilo el Otro a mí (...). En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del Otro (plano epistémico).

Cuando decimos “negros de mierda”, los tres planos aparecen superpuestos: establecemos una crítica negativa hacia el otro, nos distanciamos de él desconociendo su verdadera identidad, asignándole nosotros mismos una.

El mundo actual, deconstruido, desestabilizado, fracturado, nos exige repensar la cuestión de la otredad a la luz de nuevos conflictos y demandas locales e internacionales: refugiados, mujeres, homosexuales, afroamericanos, pobres, entre muchos otros, son ejemplos de esa mirada etnocéntrica, falocéntrica, blanca y cristiana que sigue acompañando a Occidente en el siglo XXI. La cuestión, lejos de estar clausurada, interpela más que nunca a los críticos a seguir cavilando sobre los sistemas de pensamiento que rigen la mentalidad actual y las acciones de intervención que se llevan a cabo (o no) en pos de la humanidad. Estamos ante el lamentable “triumfo de una cultura de las pistolas, del cerrojo y de las cámaras de vigilancia, de una multiculturalidad de egocentrismo y etnocentrismo, de estrechez de miras, de desconfianza (...) de delimitaciones activas y de intolerancia ignorante”.⁴ Estas situaciones se reactualizan desde la época colonial. Teóricos llamados *poscoloniales* como Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak han realizado una interesante labor en la reconstrucción de los poderes coloniales de los países centrales y en explicar

⁴ Vidal Jiménez, R. (2004) “El otro como enemigo. Identidad y reacción en la nueva ‘Cultura global de miedo’”. En revista *Nómadas*. Número 9. Pág. 2. Universidad Complutense de Madrid. Versión en línea disponible en: www.redalyc.org. Visitada el 6/5/16

cómo estos apropian o deforman la cultura de los “países periféricos”. El sitio de enunciación del colonizador (y en Argentina podemos seguir pensando en gobiernos centrales con miras colonizadoras) proyecta su mirada sobre el otro desde lo que define como su carencia, falta, deformidad o anormalidad, de acuerdo a los parámetros de la cultura hegemónica. Estas operaciones discursivas responden a esquemas de acción y no directamente al sujeto que es su autor o vehículo, por eso no se puede “culpabilizar” o “señalar con el dedo” a quien dice esta expresión, más sí es necesario reflexionar sobre ella.

Notemos cómo las teorías racialistas de Renan, Buffon, Gobineau y Le Bon permanecen en un sustrato del racismo actual. Nos basamos en los postulados que sostienen la continuidad entre lo físico y lo moral, la acción del grupo sobre el individuo y la jerarquía única de valores. Estas teorías, asentadas en meras deducciones, no solo carecen de elementos científicos sino que son peligrosas fuentes de prejuicio que sustentaron, por ejemplo, la esclavitud y el genocidio judío y fijaron ideales estéticos y culturales que perviven. Los nacionalismos, por ejemplo, dan cuenta que el apego al grupo es, simultáneamente, un acto de solidaridad y exclusión.

La otredad implica una postura epistemológica que transita imaginarios sociales que construyen espacios, culturas, identidades⁵ (otras) y a los que referiremos en el próximo apartado. Para esta elaboración, el conocimiento requiere de una metodología dialogal transdisciplinar que supere la mera crítica o la mirada compasiva para ubicarse en la frontera reflexiva-hermenéutica.

Breve derrotero del término “negro”

Como sostuvimos antes, viajemos al lugar del mundo que eligiéramos, encontraremos a *otros*, minorías, chivos expiatorios, personas consideradas “desechables” o de “menor categoría, menos humanos”, para ese país: inmigrantes, pobres, castas, partidarios de alguna religión o partido político,

⁵ Véase Luchetti, M. F.: “La alteridad como configuradora de la identidad”. La autora parte de *estudios culturales*, tomando la noción de identidad de Hall entre otros, para develar la relevancia de la alteridad en la construcción de la identidad. Versión en línea en http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/5jornadasjovenes/EJE1/Mesa5_Luchetti.pdf. Visitada el 7/7/2016.

mujeres, etcétera. Durante siglos, la humanidad planteó, casi con exclusividad, un gran colectivo segregado: los esclavos africanos y/o afrodescendientes. En un libro indispensable, *Piel negras, máscaras blancas* (1952), Frantz Fanon interpela la historia de la esclavitud africana con extrema delicadeza y sólida argumentación. Deconstruye las supuestas “inferioridades del hombre de color” y “superioridades del hombre blanco” y propone el sinceramiento sobre si una sociedad es o no es racista, para avanzar en la desarticulación de ese tipo de pensamiento. Al autor le interesa evidenciar el “mito negro”: aquellas poderosas imágenes que hemos construido a lo largo de la historia en la cultura, por ejemplo:

el Lobo, el Diablo, el Genio Malo, el Mal, el Salvaje, están siempre representados por un *negro* o un indio (...). En las Antillas, el joven negro, que en la escuela no deja de repetir “nuestros antepasados, los galos”, se identifica con el explorador, el civilizador, el blanco que lleva la verdad a los salvajes, una verdad toda blanca. (pág. 34)

En la Argentina, son miles las escuelas que tienen un busto de Domingo F. Sarmiento: hemos construido un mito fundacional, elevamos a la figura de prócer a quien fue activo en la lucha por el exterminio de aborígenes y en la exaltación de la culturas norteamericana y europea para cimentar la anhelada “nación blanca”.

Autores como Brent Hayes Edwards, David Austin, Richard Moore, Randall Kennedy, Emily Bernard, entre otros, han investigado seriamente los orígenes y el derrotero de este término. La palabra “negro” en español y sus formas conexas como *nègre*, en francés; *nigga* o *nigger*, en inglés, poseen una semántica de marcada segregación y estigmatización. El uso masivo del término se creó y popularizó a finales del siglo XVI y principios del XVIII por los traficantes de esclavos españoles y portugueses con el fin de designar a los miembros de una “raza”, separarlos de otras y marcar su condición social.

El término se fue poblando de significantes asociados a la construcción política y social, como marcadores de jerarquías asimétricas y ciudadanías vedadas. Asimismo, un gran sector al que se asocia con esta palabra se apropia orgullosamente de ella para elaborar una “identidad negra”, en términos

culturales, sociales, tradicionales, etcétera. Sin embargo, históricamente prevalece el uso de la palabra “negro” como un insulto, lo que impulsó a la ONU, en la Conferencia de Durban de 2001, a promover la erradicación de la palabra “negro” y conexas, para distinguir a sus miembros y adoptar el término “afrodescendientes”.

El término *nigger* deriva del norte de Inglaterra y, a su vez, abrevó en la palabra latina *niger* y la española, “negro”. En la Norteamérica colonial se cree que su uso comenzó a partir de la derivación de la palabra francesa *negre* que era pronunciada *nigger*. A mediados del siglo XIX se utiliza como un insulto de manera extendida y naturalizada. Clarence Major, en su *Diccionario de argot afroamericano* (1970), aclara que no representa lo mismo si el término lo dirige un blanco hacia un negro (en cuyo caso habría un uso despectivo e insultante) que si se utiliza *entre* afroamericanos. En este último caso, el autor sostiene: “*nigger* es un término racial que implica calidez y buena voluntad (...) una sensibilidad tragicómica que es consciente de la historia de los negros”.⁶

Dedicaremos el capítulo III de este trabajo a los usos y apropiaciones del término “negro” pero es necesario anticipar algunas cuestiones que se dan, en general, en todo el continente americano. La carga semántica actual de la palabra “negro” (tomada aisladamente, sin epítetos agregados) es compleja, pues abarca ambos polos de significación: desde el insulto hasta la utilización cariñosa, atravesando matices irónicos, humorísticos, etcétera. Podríamos aventurar que la apropiación del término y su reinversión simbólica es una estrategia de resistencia de estos grupos para subvertir la carga negativa del mote: se transforma de signo lingüístico de estigmatización a uno de orgullo o amor.

Actualmente, la crítica norteamericana debate si es urgente eliminar la palabra *nigger* (y reponerla por la variante políticamente correcta: *The N-Word* que comenzó a proponerse desde los medios de comunicación en los años sesenta y setenta, o si se deben permitir todas las expresiones pues, en definitiva, las que resultaran insultantes develan el racismo de quienes las expresan. Por otra

⁶ Traducción de la autora. Citado textualmente por Kennedy Randall en “*Who Can Say ‘Nigger’?... And Other Considerations*”. Versión *on line* disponible en: https://www.jstor.org/stable/2999172?seq=1#page_scan_tab_contents

parte, se argumenta que se pueden lograr usos políticos y artísticos positivos, tanto para erradicar la discriminación como para la expresividad de distintas identidades. También se plantea que quitar o censurar a toda costa una expresión puede agregarle poder y energía al tema; se podría generar el efecto contrario y revitalizar el racismo.⁷ Los que argumentan a favor del destierro del término *nigger* en el vocabulario (usado en los Estados Unidos frecuentemente por comediantes, raperos, atletas, etcétera) sostienen que el empleo asiduo promueve el odio, la construcción de estereotipos y prejuicios hasta puntos extremos como la violencia física y los crímenes racistas.

Ahora bien, ¿es posible erradicar un insulto? La respuesta es negativa, el fascismo del lenguaje nos obliga a decir, y hay quienes (allende a cualquier propuesta educativa respetuosa y solidaria) van a seguir expresando lo que les venga bien. Se puede concientizar, visibilizar, repensar ciertos usos. En nuestro país, por ejemplo, la *Asociación Síndrome de Down de la República Argentina* (ASDRA) planteó interesantes campañas mediáticas⁸ para concientizar sobre el término “mogólico”, utilizando (aun frecuentemente) como un insulto. Asimismo, el *Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo* (INADI) realizó en 2013 una serie de spots contra la estigmatización de personas, transexuales, bisexuales,⁹ gays y lesbianas, a partir de ciertas expresiones recurrentes referidas a estos colectivos: “en la escuela lo van a tratar mal”, “en el trabajo va a ser el raro”, “es una vergüenza para todos”, reza un spot.

⁷ Recomendamos un interesante artículo de Emily Bernard (2005), “*Teaching the N-Word. A black professor, at all-white student class, and the thing nobody will say*”, donde cuenta la experiencia que se da en un salón de clases universitario alrededor de estas cuestiones. Disponible *on line* en: <https://theamericanscholar.org/teaching-the-n-word/#.XEnozlxKj4Y>

⁸ Véase campaña “Insultos” (2016), disponible *on line* en : <https://www.youtube.com/watch?v=LB6-g86fmpU>

⁹ Ver video “17 de mayo Día contra la Homofobia y la Transfobia”:

<https://www.youtube.com/watch?v=TvD1xue95bY&list=UUVHcPsq8G8t8HkxWfQg85zA&index=244>

El imaginario argentino en torno a la “negritud”

*La vida de las naciones,
no menos que la de los hombres,
se vive en gran medida dentro de la imaginación.*
Enoch Powell

*La identidad nacional
no puede ser entendida como una ficción colectiva,
sino como una arena de negociación, disputas y conflictos
que se resisten, a la larga, a su silenciamiento*
Renato Rosaldo

El concepto de “imaginario” ha sido fértil para estudiosos de distintos campos. Rotker (1999: 12) lo define como un “rosario de narraciones ensartadas en un *macro-relato* fluido y ordenador, emblemático y cohesivo como el inconsciente (...): la poética de la identidad colectiva”. Una de las funciones de los imaginarios sociales, según Baczcó (1999: 9) consiste en “la organización y el dominio del tiempo sobre el plano simbólico”. Intervienen activamente no solo en la memoria colectiva sino en la producción de visiones de futuro cifrando sueños, aspiraciones, obsesiones y fantasmas.

Los imaginarios se cimientan en lo que Frigerio (2002) denomina “narrativas dominantes” que proveen una identidad nacional esencializada y postulan el ordenamiento correcto de elementos constitutivos (raza, religión y género). Estos “relatos ordenadores” se dieron desde la existencia misma del hombre que comenzó a pensar y dispuso espacios, actividades y tiempos. La comunidad adhiere, en su mayoría, a estos idearios porque comparte lo que contienen: por ejemplo muchos argentinos niegan su latinoamericanidad, se consideran más vinculados a Europa por aspiraciones y deseos, por rechazos y abyección hacia “lo latinoamericano”. Estas cuestiones se dirimen tanto en lugares impersonales (redes sociales, anonimato de la masa expresado en un “se dice”, “se cree”, “todos sabemos que”) como en espacios privados o compartidos con otros cercanos: familiares, compañeros de escuela, de trabajo, etcétera.

Las representaciones que constituyen la idea de un país “discursivamente blanco”: europeizado, católico, racional y heterosexual pueden resultar algunos de los ejes que constituyen nuestro imaginario nacional. Lo que se quiere o lo que se cree, en palabras de Rotker (1999: 18): “se hilvana con los discursos de la raza, el etnocentrismo, el autoritarismo, el progreso, la modernidad, la doctrina liberal, etcétera”. Las culturas nacionales están compuestas de símbolos y representaciones; son un discurso, una manera de construir significados que organiza e influencia nuestra manera de percibir y percibirnos. Hall (2010: 382) responde a la pregunta de cómo se construyen estas narrativas de una cultura nacional. Explica en principio que la *narrativa de la nación* se encarga de contar determinadas experiencias, triunfos y desastres a partir de la historia, literatura, medios de comunicación, etcétera. En segundo lugar encontraríamos el énfasis en los *orígenes, la continuidad, la tradición y la eternidad*. En tercer lugar, la estrategia de la *invención de la tradición* como un conjunto de prácticas que intentan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento en los ciudadanos. Un cuarto ejemplo es el del *mito fundacional*: una historia que sitúa el origen de la nación, el pueblo y el carácter nacional perdido en un tiempo “mítico” que debería ser honrado, recordado, etcétera. Por último la identidad nacional esta simbólicamente basada en la idea de una *gente pura, original, un pueblo*. En este aspecto, los argentinos reclaman para sí el legado de los inmigrantes europeos de finales del siglo XIX y principios del XX, en detrimento de pensarnos una nación constituida con elementos indígenas, africanos y de inmigrantes latinoamericanos. Este mestizaje cultural originario es consciente o inconscientemente olvidado e ignorado.

En los mitos fundacionales de cada país, se debe comenzar a rastrear la construcción de estas narrativas. En los textos *Facundo o Civilización y barbarie en las pampas argentinas*, de Sarmiento, y “El Matadero”, de Echeverría, se cifran algunas de las cuestiones que cimientan, al día de hoy, el imaginario colectivo argentino (y Rotker propone que en gran parte de América Latina sucede lo mismo): aparece lo salvaje (indio-negro-gaucha-africano-pobre) como enemigo a desterrar/destruir/aislar, los espacios asociados a cada sector, la propuesta de un proyecto civilizador blanco y europeizante, etcétera.

La primera generación romántica de políticos y pensadores –Alberdi, Sarmiento, Echeverría– se había propuesto la independencia cultural y ese intento no contemplaba las raíces indígenas y africanas de nuestro país sino la imitación de la cultura inglesa y francesa. Jorge Luis Borges, Victoria Ocampo, Adolfo Bioy Casares, entre otros intelectuales, continuaron en esa misma línea.

Con las descripciones y ficcionalizaciones que acompañan los relatos fundantes, se constituyen estos *locus* o lugares con imágenes alegóricas dentro de arquitecturas mentales.¹⁰ El temor a lo “no civilizado”, a lo desconocido o no establecido en los parámetros del imaginario se va reactualizando, reelaborando a lo largo de la historia, en todas las culturas de la humanidad. En ese derrotero existen historias que se silencian,¹¹ se considera que ciertas vidas no importan (como plantea Butler), que existen humanos desechables, seres de segunda, etcétera. Rotker plantea que en Argentina se borró con éxito a las minorías mestizas, indias y negras: “la negación ha sido una estrategia para lograr su desaparición (...), no se les concedió ni siquiera el mito de los orígenes”.

Traigamos a la memoria algunas ideas de Sarmiento, considerado todavía un prócer nacional fuertemente vinculado a la educación:

¿Lograremos exterminar los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaría colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado.

[Fuentes: *El Progreso*, 27 de septiembre de 1844, *El Nacional*, 25 de noviembre de 1876.]

¹⁰ Cfr. con Yates, F. (1966): *El arte de la memoria*. Madrid: Siruela

¹¹ El censo más completo realizado en el Virreinato, el de 1778, arrojó según Clementi (1997: 43) los siguientes datos: en la ciudad había 3837 negros y 2997 mulatos, mientras que en el campo la cifra era de 495 negros y 760 mulatos. La población africana y afrodescendiente fue disminuyendo¹¹ luego del proceso de blanqueamiento nacional realizado a través de la Conquista del desierto, de guerras en las que esta población sirvió como carne de cañón (1554 ex esclavos se contabilizaron en el Ejército de los Andes), de la negación de apoyo estatal en políticas sanitarias o de financiamiento público.

Si los pobres de los hospitales, de los asilos de mendigos y de las casas de huérfanos se han de morir, que se mueran: porque el Estado no tiene caridad, no tiene alma. El mendigo es un insecto, como la hormiga. Recoge los desperdicios. De manera que es útil sin necesidad de que se le dé dinero. ¿Qué importa que el Estado deje morir al que no puede vivir por sus defectos? ¿Los huérfanos son los últimos seres de la sociedad, hijos de padres viciosos, no se les debe dar más que de comer.

[Fuente: Discurso en el Senado de Buenos Aires, 13 de septiembre de 1859.]

Se nos habla de gauchos... La lucha ha dado cuenta de ellos, de toda esa chusma de haraganes. No trate de economizar sangre de gauchos... Es lo único que tienen de humano. Este es un abono que es preciso hacer útil al país. La sangre de esta chusma criolla incivil, bárbara y ruda, es lo único que tienen de seres humanos.

[Fuente: Carta a Mitre de 20 de septiembre de 1861]

Tengo odio a la barbarie popular... ¿son acaso las masas la única fuente de poder y legitimidad? El poncho, el chiripá y el rancho son de origen salvaje y forman una división entre la ciudad culta y el pueblo, haciendo que los cristianos se degraden... Usted tendrá la gloria de establecer en toda la República el poder de la clase culta aniquilando el levantamiento de las masas.

[Fuente: Carta a Mitre del 24 de septiembre de 1861.]

Las huelgas son invenciones de los ociosos que buscan motivos de alarmar. El socialismo las usó como instrumento de perturbación.

[Fuente: *El Nacional*, 14 de septiembre de 1878.]

Cuando decimos pueblo, entendemos los notables, activos, inteligentes: clase gobernante. Somos gentes decentes, patricios a cuya clase pertenecemos nosotros, pues, no ha de verse en nuestra Cámara (Diputados y Senadores) ni gauchos, ni negros, ni pobres. Somos la gente

decente, es decir, patriota.

[Fuente: Discurso de 1866.]

Una Constitución pública no es una regla de conducta para todos los hombres. La Constitución de las masas populares son las leyes ordinarias, los jueces que las aplican y la policía de seguridad. No queremos exigir a la democracia más igualdad que la que consienten la diferencia de raza y posiciones sociales. Nuestra simpatía para la raza de ojos azules.

[Fuente: Discurso de 1886]

Estos fragmentos históricos proveyeron al resto de la población mestiza y blanca, relaciones y sentidos culturales establecidos por ese deseo de nación:

los Padres de la Patria habrían actuado como reproductores de la patología social del colonizador. Esto significa mantener el término de dominación basado en la racionalización de la superioridad de la raza blanca, su misión de civilizar al resto del mundo y la incapacidad de los “nativos” para gobernarse a sí mismos (Rotker, 1999: 47).

Como vemos, cualquier narración política, sea de izquierda o de derecha y más allá de las intenciones del narrador del momento “establece una distinción entre enemigos y amigos, entre defensores del *status quo* e insurgentes, entre el poder y los rebeldes, entre el rebaño y el pueblo, entre consenso y pensamiento” (Scavino, 2012: 25). Estos relatos son propuestos por el autor como “fabulas políticas” que los “confabulados se cuentan para conservar o eventualmente, ampliar su grupo”. La aparición de “males” que afectan a la Argentina y de grupos políticos con soluciones mágicas es un tópico recurrente en nuestra historia.

En este sentido, el enunciado “negros de mierda”, si bien no ha sido apropiado textualmente como parte de un enunciado de sectores partidarios, sí aparece reciclado, masticado, digerible para los votantes bajo grandes paraguas como la inseguridad, los motochorros, el lema de campaña del macrismo “pobreza cero”, mano dura; cualquier enunciado que proponga un antagonismo aunque

se encubra en eslóganes tan perversos como falaces (como “deseo unir a los argentinos”).

Frigerio (2008) sostiene que la expresión “los negros”, acompañada de distintos adjetivos o calificaciones (“cabeza”, “de mierda”, “villeros, etcétera) no recibe la condena social que merece y aventura dos causas:

primero porque sectores aún mayores que quienes se animan a utilizarlo públicamente, están de acuerdo con sus valoraciones (...) y segundo porque quienes lo emplean suelen afirmar que sólo lo utilizan para referirse a cualidades morales, intelectuales y gustos estéticos de quienes son así catalogados y que por lo tanto no estarían incurriendo en una forma de racismo.

Nuestra encuesta, analizada en el capítulo IV, confirma esta hipótesis: la “negritud del alma y no del rostro” es una excusa que habilita la expresión “negros de mierda” y, asimismo, permite la trabajosa y cotidiana construcción del “nosotros, los no-negros”, como identidad colectiva. Las identidades, según Gekas (1982: 11)¹² son siempre situadas, emergentes, recíprocas y negociadas, por lo que es pertinente revisar las identidades mayores a las que cada individuo adhiere, en función de sus necesidades, circunstancias actuales, deseos y aspiraciones.

Este complejo proceso se da en todas las direcciones enunciativas posibles. De hecho, hay personas (a las que se asocia con el colectivo “negros”) que odian a los “blancos”:¹³ en la Argentina fueron muy divulgadas las expresiones

¹² Citado en Carozzi, M y Ceriani Cernadas, C. (eds.) (2007): *Ciencias Sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos

¹³ En los Estados Unidos, es frecuente la expresión *White Trash* que expresan algunas personas para referirse de manera despectiva a blancos, considerados por ellos mismos en un peor nivel socioeconómico o sociocultural. Podríamos pensar en algunas características que harían de esa expresión un equivalente a “negros de mierda”: pobreza, cultura, música, vestimenta, hábitos en la vivienda, en la higiene, cantidad de hijos, vocabulario etcétera, son factores a tener en cuenta para aplicar ese epíteto. Según el *Oxford English Dictionary*, “basura blanca” era un término peyorativo, de uso común a partir de los años 1830, usado por los esclavistas de la clase alta de los estados del sur (blancos ricos, a menudo terratenientes aristocráticos) contra los blancos pobres que trabajaban en los campos o como sirvientes. Asimismo, también se ha notado el uso segregativo que hacen los afroamericanos de esta expresión y de otras como *cracker*: en su *Discurso del voto o la bala* (1964), Malcolm X utilizó el término *cracker* como referencia peyorativa a los blancos. En cierta parte sostuvo: “Ya basta de que estemos de brazos cruzados en este país, mientras dejamos que un puñado de senadores *crackers*, del sur y también del norte, se sienten allá en Washington D.C. para llegar a la

del militante político Luis D'Elia: "Tengo un odio visceral contra los blancos de Barrio Norte, sépanlo de mi boca (...)"¹⁴ Sin embargo, por décadas, personajes mediáticos argentinos como Fernando Peña, Baby Etchecopar, Mirtha Legrand, etcétera, han tenido expresiones claramente estigmatizantes, sin recibir el mismo repudio que D'Elia.

El apelativo "negro de mierda": representaciones y estigma

*¿Qué me estás diciendo?
me estás ofendiendo,
no me digas "Negro",
soy Igual que tú
"Alma blanca", Meta Guacha*

Erving Goffman (2012, 9-12) define el *estigma* como la "situación social del individuo inhabilitado para una plena aceptación social (...). Produce en los demás, a modo de efecto, un descrédito amplio; a veces también recibe el nombre de defecto, falla o desventaja". Supondría, en muchos casos, una discrepancia, un desfasaje entre la identidad social virtual y la real del individuo. En la valiosa clasificación de Goffman, podríamos proponer que los pibes chorros padecen de por sí el segundo y tercer tipo de estigma: los que tienen entre sus historias de vida reclusiones, adicciones, intentos de suicidio, desempleo por un lado y los estigmas tribales propios de su raza, cultura por otro.

Los "normales" (a los que Goffman (2012: 17) define como "los que no se apartan negativamente de las expectativas que están en discusión") construimos y adherimos a una ideología que explica la inferioridad de lo que entendemos como "negros de mierda", que dé cuenta del peligro que representan, naturalizando una animosidad que discrimina, hostiga y segrega en acciones cotidianas y estatales.

conclusión en sus mentes de que nosotros deberíamos tener derechos civiles. Ningún hombre blanco va a venir a decirme nada de mis derechos".

¹⁴ Diario *La Nación* (27/03/2008): "Lo único que me mueve es el odio hacia la oligarquía". Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/999090-luis-delia-lo-unico-que-me-mueve-es-el-odio-hacia-la-oligarquia>

El estigma del chorro se convierte con el tiempo en algo asumido aún después de salir del círculo vicioso del delito; pero, reconoce Manuel, se vive con cierto odio cuando ya no se asalta, cuando se “intenta” el rescate, cuando las armas a lo sumo sirven para la defensa en el interior del propio territorio (...). Considera que fue la policía y los jueces quienes los rotularon tempranamente con el sello de la peligrosidad y la violencia como si lo portaran en la sangre, como si se tratara de males incurables y congénitos. (Alarcón, 2003: 47).

Goffman sostiene que el individuo estigmatizado tiende a sostener las mismas creencias sobre la identidad que nosotros. En el testimonio de Manuel, recogido por Cristian Alarcón en *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia* (2003), percibimos las huellas de lo que otros le dijeron que era: “*un pibe chorro y nada más*”. Estos sectores populares, desprotegidos y humillados son bien conscientes de lo que la sociedad piensa de ellos, lo escuchan en los medios,¹⁵ en las noticias, en sus trabajos,¹⁶ en la calle, en el colectivo, etcétera. Estos relatos son altamente peligrosos pues habilitan a quien padecen el estigma “a mantenerse íntimamente alerta a lo que los demás consideren como su defecto (...). La vergüenza se convierte en una posibilidad central” (Goffman, 2012: 20). Vergüenza a la que es preciso sumar ira, impotencia y violencia; los estigmatizados de la sociedad argentina, en algunos casos, pasan de víctimas a victimarios.

El individuo estigmatizado vacila a veces entre el retraimiento y la bravata, saltando de uno a otra, y poniendo así de manifiesto una modalidad fundamental, en la cual la interacción cara a cara puede adquirir características muy violentas.¹⁷

¹⁵ Baby Etchecopar, un famoso periodista de los medios argentinos y con una gran audiencia, en cada oportunidad que se le presenta (y no es el único que lo hace, ver: Pamela David, Rocío Marengo etc.) no duda en instalar discursos atravesados por el odio, el racismo, el llamado explícito al gatillo fácil etc. Para saber más, léase: <http://www.laizquierdadiario.com/Baby-Etchecopar-insultante-Esos-negros-de-mierda-se-reproducen-como-lauchas>. Fecha: 1/12/16

¹⁶ Ver la noticia: *Denuncian a supermercado Disco por tratar a empleados como “negros de mierda”*. Disponible *on line* en: <http://www.infonews.com/nota/305010/denuncian-a-disco-por-tratar-a-empleados>. Fecha: 6/1/17

¹⁷ *Op. cit.*, pág. 32.

En el texto de Alarcón resultan impactantes los párrafos en donde se narra el “accidente” de Daniel: se cayó de un tren en movimiento y después de agonizar unos días en el hospital, falleció. Si hubiese estado sentado en una butaca, la desgracia no hubiese ocurrido. Pero no. Viajaba en el famoso “tren blanco”,¹⁸ hecho para los “privados de todo derecho”:

El vagón en el que viajaban pagando casi sin excepción cada uno su boleto, es un desperdicio de los viejos trenes al que se le quitaron los asientos para convertirlo en un depósito de los indeseables que de otra manera molestan con sus carros a cuesta a los pasajeros. Sin vidrios en las ventanas, sin luz, los vagones funcionan, al decir de los maquinistas, fuera de toda legalidad. “No deberían estar sobre las vías”, asumen. El tren en que iba Daniel no frenó a pesar de los gritos de los cartoneros porque ni siquiera tiene freno de mano. Daniel chocó contra una estructura metálica que rodea la estación, diseñada para que nadie pueda colar el cuerpo en el andén sin pagar el boleto (Alarcón, 2012: 105).

Este tipo de violencia estatal, estructural, enfrenta al estigmatizado con una sociedad que constantemente lo empuja en distintas direcciones, siempre a los márgenes: de la ciudad, del sistema, de lo vincular etcétera. El problema fundamental de estos grupos es su lugar en el entramado social, por lo que siempre que hablamos de problemáticas de vulnerabilidad social no podemos desconocer el contexto económico y político que cimienta estas cuestiones. La violencia personal y criminal “no es el resultado de un exceso aislado de barbarie, sino que se encuentra enmarañada en una serie de lógicas de economía moral.” (Bourgois, 2013: 201-220) Las consecuencias de estas violencias¹⁹ son funestas: a los jóvenes, hombres y mujeres estigmatizados, se les impone “un hábitus, una subjetividad, que se caracteriza por una gran sensibilidad a los insultos y por la facilidad para movilizar arrebatos incontrolables de furia ante la humillación y la falta de respeto”.²⁰ Esta idea,

¹⁸ Cfr. con el documental *Tren Blanco* (2004) dirigido por Nahuel García, Sheila Pérez y Ramiro García.

¹⁹ Cfr. con Reguillo, Rosana: “La narcomáquina y el trabajo de la violencia: apuntes para su decodificación”. Versión *on line* disponible en: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-82/reguillo>. Visitada el 14/1/17

²⁰ *Op. cit.*, pág. 215,

lejos de contener una justificación, intenta explicar el resultado de las políticas neoliberales que intentan reprimir, excluir y segregar a estos grupos.

La estigmatización va unida a los estereotipos que estos sujetos frecuentemente padecen. Entendemos por *estereotipo* a las

representaciones cristalizadas, esquemas culturales preexistentes, a través de los cuales uno filtra la realidad del entorno (...). Son ficticios porque expresan un imaginario social (...), tienen carácter reductor y nocivo (...). Pueden provocar una visión esquemática y deformada del otro que conlleva prejuicios” (Amossy y Herschberg, 2001: 32).

Estos últimos representan la actitud que las clases hegemónicas adoptan con relación al grupo estigmatizado. Para los EC, el estereotipo es una práctica significativa: Hall (2010: 430) sostiene que

los estereotipos retienen unas cuantas características sencillas, vividas, memorables acerca de una persona y reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran, simplifican y fijan sin cambio. (...) La estereotipación despliega una estrategia de hendimiento: divide lo normal y lo aceptable de lo anormal e inaceptable.

El estereotipo que se construye alrededor de “negros de mierda” es funcional a las demarcaciones sociales en torno a la norma, la ley y al imaginario “blanco” deseado; permite enviar al exilio, a los márgenes de la ciudad y de la “comunidad imaginada” a esos *oros* que son percibidos como diferentes (y malos). Estas diferenciaciones se erigen sobre juegos de poder y saber, basados en relatos hegemónicos.

Los estigmas y estereotipos, como aspectos significantes de las sociedades, pertenecen a la esfera de la *representación* (categoría también fértil para los EC). Representación es, según Hall (2010: 447) “la producción de sentido de los conceptos en nuestra mente mediante el lenguaje”, sean conceptos reales o imaginarios. El grupo “negros de mierda” no existe: nosotros hemos construido a lo largo de los años y las coyunturas, una representación significativa, un sistema representacional para nominar. Esta expresión, en tanto formación

discursiva, sostiene determinado régimen de verdad que es audible y funcional para gran parte de la sociedad argentina.

Ahora bien, ¿qué sucede con el apelativo “de mierda”? En principio, recomendamos la lectura de la obra *Historia de la mierda* de Dominique Laporte (1978) que nos ha permitido pensar algunas cuestiones generales. En el interesante derrotero que construye la autora, muestra cómo la humanidad hizo entrar “la mierda” a las prácticas discursivas. La historia ha dado numerosos ejemplos de cómo se pensó a los seres humanos en torno a la idea de “basuras, desechables, execrables, asquerosos”. Al decir “negro de mierda”, entramos en este ámbito semántico: la mierda es lo repugnante, lo que no se debe ver, tocar, lo que atenta contra “la higiene, lo limpio, lo bello”. El color negro también se asocia a la mierda, sostiene Laporte, tal como se denomina a las personas que son pensadas desde la negritud. Asimismo otros colectivos son denominados de este modo: “judíos de mierda”, “putos de mierda”, etcétera. El Estado, no solo a través de las empresas de recolección de residuos o de las secretarías medioambientales sino a través de prácticas segregacionistas, se hace “cargo de la mierda, de los seres desechables, de la escoria humana, de la basura social”.

En el potente libro de Rocío Silva Santisteban, *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo* (2008), la autora se propone entender las razones de rechazo de unos y otros en su comunidad nacional atravesada por el racismo y el clasismo. Establece la existencia de “agentes basurizadores”: militares, medios de comunicación, policías, terroristas, corruptores y agentes del Estado. De manera honesta recorre su propio derrotero de niña “asquenta” a intelectual humana y cercana al otro sin la proyección de las propias reglas. El asco, sostiene (2008: 14) es “una sensación que a veces nos protege, pero que en muchas ocasiones nos limita (...), es un factor, una expresión que debe ser adherida a otra para conformar un producto”. Es una reacción biológica, pero también una construcción cultural: depende de nuestra moral, ética, percepción de la realidad y de las nociones que tengamos de “lo puro” y “peligroso”. Como en el caso de Perú, en la Argentina estos bordes también crean divisiones entre “nosotros” y “los otros” partiendo de calificaciones armadas a partir de lo que percibamos como

asqueroso, sucio y desechable. Como veremos a lo largo de este trabajo, estamos inmersos en un sistema de “basurización simbólica” que tiende a “organizar al otro como elemento sobrante de un sistema simbólico a partir de conferirle una representación que produce asco” (2008: 18). Esto se realiza de muchas maneras: agrupando el poder y la accesibilidad ciudadana en el centro de la ciudad, eyectando hacia los márgenes a sectores vulnerables, distribuyendo inequitativamente bienes y servicios etcétera. Asimismo la “basurización simbólica” opera discursivamente: “negros de mierda”, “lacras humanas”, “hay que matarlos a todos”, “hay que poner una bomba en las villas”, “construyamos un muro alrededor de las villas”, “son negros del plan”, “se reproducen como cucarachas”, “que vuelvan los milicos”, etcétera. Estas narrativas, violentas y prejuiciosas, construyen alteridades funcionales a la lógica hegemónica; la “basurización simbólica” es, según la autora que venimos trabajando, “la forma como mantenemos al otro en una alteridad radical que no escuchamos, un espacio de descargo y descarga” (2008: 93). La alta audibilidad de estos discursos y su naturalización en las grandes urbes argentinas nos lleva a pensar en condiciones externas de posibilidad que se reactualizan constantemente a la luz de la política y la economía nacional y se propagan en instituciones como la familia, la escuela, los medios y los ámbitos laborales.

La “inmundicia” del pobre es concebida tanto en su aspecto físico, territorial como moral (en lo referente a sus comportamientos, su sexualidad y sus costumbres): el “negro de mierda”, como veremos en el capítulo IV, no es solamente la “lacra” social, el pobre, sino también “quien tiene muchos hijos”, “el que no levanta el excremento de sus mascotas” o “el vago que no quiere trabajar”. Asimismo los mendigos, las personas en situación de calle o los limpiavidrios entran en este imaginario de la mierda con sus respectivos vertederos en los márgenes de las ciudades argentinas. El asco es una teoría del “rechazado”:

de lo que origina reacciones en contra, una forma de entender que los seres humanos organizan en la cultura múltiples maneras de `mantenerse en un afuera`. (...) El asco es una de las formas de construir límites (...) puede permitirnos salir de un peligro de impureza salvando las distancias con el

objeto impuro pero, a su vez, puede convertirnos en seres aislados y fóbicos ante cualquier tipo de amenaza repulsiva (Silva Santisteban, 2008: 49-50).

CAPÍTULO II

ARGENTINA: PAÍS APOROFÓBICO

Postmodernismo global: una apertura ambigua y diferente a lo marginal

Desde el siglo XVIII, la ciencia se pregunta si formamos una sola especie (monogénesis) o varias (poligénesis). ¿Existen valores universales que podemos trasladar como juicios más allá de las fronteras o todos los valores son relativos (propios de un lugar, un sujeto, un cúmulo de tradiciones, una historia, etcétera)? Como parte de un conglomerado, algunos sujetos parten de una concepción etnocentrista sobre la sociedad de la que forman parte: consideran que *sus* valores, *su* cultura, *su* modo de vida es superior a los de los demás. “Todos los hombres son iguales, pero no todos lo saben” es ya una famosa sentencia de Todorov. Lamentablemente, habitamos un país donde las leyes se fundan, en algunas ocasiones, no sobre la base del respeto a todas las identidades y libertades de quienes lo habitan sino en la tradición, el *lobby* y los gustos personales de quienes las votan. Este reinado absoluto de las costumbres y el etnocentrismo nos ha llevado a adoptar y reproducir expresiones que elogian “lo mismo, lo uno” y segregan “lo otro”.

La coyuntura actual representa una posibilidad prometedora frente a los numerosos emergentes de “lo diferente”. Pero un efecto de reacción emerge: resistencias, el asalto contra el multiculturalismo, el retorno a los relatos nacionalistas sobre identidad y cultura nacional, acciones racistas, etnocéntricas, xenófobas. En palabras de Bhabha (1992:45), el “colonialismo pervive en lo poscolonial y la sombra de lo colonial se cierne sobre los logros de la globalización”. Dentro de los éxitos de la globalización, se establecen economías altamente duales que instituyen pobreza e injusticia de clases y promueven situaciones provechosas para la reducida elite económica. Todorov (1991: 82) advierte que

la xenofobia contemporánea corresponde perfectamente con el llamado 'derecho a la diferencia': un relativismo del todo coherente puede exigir que todos los extranjeros regresen a sus respectivos países, a vivir en medio de los valores que les son propios.

Negar que exista el bien y el mal sería tan absurdo como ordenar jerárquicamente a las culturas.

“Los bárbaros son los que no reconocen la plena humanidad del otro”, sentencia Todorov (2014:38). En nuestra historia cívico-literaria, teñida densamente de la dicotomía civilización/barbarie, podemos proponer invertir la concepción clásica y sostener que los verdaderos civilizados son los que, sabiendo que los modos de vida de los otros pueden ser diferentes a los de uno, los identifican como portadores de la misma humanidad. Los términos son intercambiables y relativos: lo que para unos es signo de civilización, puede ser para otros, elemento de barbarie.

Actualmente, según Mbembe (2016), se erige la tendencia del “racismo sin raza” que causa estrago porque practica la discriminación mejor, movilizadas entre la cultura y la religión en lugar de la biología. La raza es una figura de la neurosis fóbica y obsesiva que se vehiculiza a través del odio y el pavor de manera caprichosa. Al mismo tiempo, crece una nueva población mundial predispuesta al encierro, el aislamiento y la desconfianza: la muralla, el muro y la frontera aparecen como materializaciones de estos síntomas. Se “producen e institucionalizan ciertas formas de infravida, se justifican la indiferencia y el abandono, se ultraja, vela y oculta la parte humana del otro y se vuelven aceptables ciertas formas de reclusión, inclusive ciertas formas de dar muerte” (Mbembe, 2016:76)

El miedo a los pobres

Aporofobia fue declarada “la palabra del 2017” por la Fundeú BBVA. Acuñada por la española Adela Cortina, designa el rechazo, la aversión, el temor, el desprecio al pobre, al desamparado, que experimentan los seres humanos y que, al menos en apariencia, no puede devolver nada bueno a la sociedad. La

autora sostiene que toda la humanidad es aporofóbica porque esta actitud tiene raíces cerebrales y sociales. Lo peculiar de este tipo de fobia es que

no es producto de una historia personal de odio hacia una persona determinada con la que se ha vivido malas experiencias en el pasado (...) sino que se dirige a un grupo determinado, que quien experimenta la fobia, considera temible o despreciable. (Cortina, 2017: 18).

Lo peligroso de esta experiencia es que conlleva la ausencia de empatía y de sensibilidad por el otro.

Hablemos ahora de pobreza. La inequidad estructural se percibe en la ciudad a simple vista. La marginación habitacional se suma a la del transporte para asegurarnos la tranquilidad de saber que “los pobres están lejos”, fuera de los límites de lo visualmente aceptable. Foucault hablaba de la necesidad de “escribir una historia de los espacios, que sería al mismo tiempo una historia de los poderes” (Foucault, 1976-1977), en este sentido el *biopoder*, ejercido en gran medida por el Estado, sería capaz de actuar sobre individuos como miembros de una especie biológica, a través de “la gestión de las condiciones de vida (hábitat, ciudad, higiene, seguridad, flujos, control de nacimientos y migraciones)” (Cavalletti, 2010: 17). La relación entre población y ambiente, en Rosario, es inequitativa y segregada y esto parecería una obviedad con la que todos convivimos tranquilamente pues la marginalidad territorial, asegura la existencia burguesa. Los discursos racistas y estigmatizadores refuerzan

la función de muerte en la economía del biopoder, según el principio por el cual la muerte de los otros es el fortalecimiento biológico de uno mismo como miembro de una raza o de una población, en tanto miembro de una pluralidad unitaria y viviente (Foucault, 1976: 228).

El doble esquema de las instancias de control, blanco-negro, peligroso-inofensivo, rico-pobre, habilita y determina exclusiones, asignaciones coercitivas y reparticiones diferenciales: quién es, cómo está vestido, cómo reconocerlo, dónde debería estar y dónde no, etcétera.

El discurso de la inseguridad es funcional a la aporofobia: se habla de barrios peligrosos, escuelas con custodia policial, lugares donde las ambulancias o taxis no entran. Barrios rosarinos como Tablada, Las Flores, Ludueña (entre otros) son considerados amenazantes para toda la ciudad, allende el esfuerzo de organizaciones educativas, sociales y culturales para desbaratar esa percepción. La expansión del mercado ilegal de drogas en esos territorios se hizo presente hace años favoreciendo la criminalización y justificando la militarización, a través de la presencia de Gendarmería Nacional. Este tipo de violencia estatal, estructural, enfrenta a los que reciben el mote “negro de mierda” con una sociedad que constantemente los empuja en distintas direcciones, siempre hacia los márgenes: de la ciudad, del sistema, de lo vincular, etcétera. El neoliberalismo propone por un lado la retirada del Estado y, por el otro la creciente presencia de mecanismos de represión. Las políticas en materias de seguridad aparecen como una forma de suplir el desplazamiento del Estado. Desde el comienzo de la historia argentina, la policía opera atendiendo a las exigencias del gobierno de turno.²¹

Es frecuente oír, damos fe, el malestar de las clases medias y dirigentes frente a las políticas de asistencialismo estatal en detrimento de la tan mentada meritocracia: “todo se consigue laburando”, “son pobres porque quieren, si trabajasen, podrían salir de ese barrio”, “se ponen excusas para defender a los negros de mierda, como la familia que tuvieron, el acceso a bienes, etcétera, “a mí, mi viejo me pegaba y soy una persona de bien”. La pobreza es percibida como una elección de vida que se debe enjuiciar, amurallar, exterminar. Lo que se llama “pobreza”, según expuso Esteva en *América Profunda. Relatorías, conclusiones y acuerdos del Coloquio, Simposio y Foro* (2003: 93), es

la aplicación de un sistema de valores básicamente arbitrarios que se asocian a una supuesta definición universal de la buena vida, y quien no satisface estos criterios y estos requisitos abstractos y estadísticos está colocado en una línea humillante que se llama “abajo”.

²¹ El historiador Vazeilles (1998:20) explica que “hacia 1848 los serenos militarizados y la gendarmería a caballo-seiscientas personas en total- mantienen un orden implacable en la ciudad y hacen cumplir estrictamente los reglamentos”.

Nos preguntamos en qué medida la “lucha contra la pobreza” no es una “lucha contra los pobres” que busca desprestigiar las medidas asistencialistas y generar sentimientos antipáticos hacia los sectores vulnerables.

Nos resulta interesante aportar otras disciplinas que nos ayuden a pensar este tópico. En psicología, la *Teoría de análisis transaccional* (Berne, 1950) sí plantea que es a partir de la influencia del entorno (familia, educación, religión, sociedad como un todo) del tipo de mensajes y caricias recibidas, “de las decisiones que tome respecto de quién es y de las posiciones existenciales que asuma, la persona va elaborando y viviendo su guión o guiones de vida” (Naranjo Pereira, 2011: 3). A esto se agregan roles que la sociedad y el sistema político-económico se encargan de asignar, de manera coercitiva. La teoría sostiene que el concepto de “bueno”, no puede aplicarse al ser humano por la multiplicidad de factores a lo que estaría sujeta la palabra.

El imaginario colectivo opera por proyección: “nosotros estamos bien, ustedes están mal”. En la perversa dicotomía de “gente bien y gente mal” se tramitan historias familiares, deseos, miedos, frustraciones, aspiraciones, prohibiciones, permisos, discursos instalados/aprehendidos, etcétera. El peligro de cimentar estas cuestiones en torno al “sentido común” es que este, lejos de ser inocente, tiene el suficiente poder de instaurar reglas que determinan el modo de clasificar de una sociedad y que llevan a constituir criterios de lectura endogrupal en instituciones tan delicadas como la policía o la familia. La doxa produce y reproduce la doble demarcación de “nosotros” y “ellos”; en esta delicada, ficcional y permeable frontera hay vidas en juego. El “negro de mierda”, sea cual fuese el significante que conlleve en su interior, se convierte en un sospechoso permeable de estigmatización, segregación hasta el extremo de convertirse en un “matable”.

Solo cifras: el caso Rosario

*Las horas de las vidas más comunes,
Su suerte en el guión universal,
Historias incendiándose en el aire,
Postales que no muestra la ciudad.*

“Vidas comunes”, Agarrate Catalina

Según el último censo nacional realizado en el año 2010 por el INDEC, en la ciudad de Rosario (provincia de Santa Fe) habitan 1.193.605 personas. El mapa social²² diagramado en el mismo año por el Gobierno de Santa Fe, muestra a las claras que las condiciones de vida en la ciudad son sumamente heterogéneas. Mientras que en el centro de la ciudad, las condiciones de vida son “muy buenas”, a medida que nos alejamos se catalogan las situaciones como “regulares” y “muy malas”. Se entiende como “muy buena” las perspectivas de vida que incluyen viviendas con servicios y mejor calidad constructiva, menos hombres y mujeres con primaria incompleta, mayor índice de población ocupada, mayor nivel educativo.

La población en riesgo, que habita en las cercanías de la avenida Circunvalación, posee viviendas sin condiciones mínimas de habitabilidad, un bajo nivel de educación, hacinamiento, escasez de transporte, higiene y salubridad. Son cerca de 100.000 hogares con necesidades básicas insatisfechas, un total de 94.914 personas desocupadas, 58.485 que no reciben el servicio de recolección de desechos, 96.469 que no pueden acceder al transporte público porque el mismo no está disponible en su zona, 142.190 que viven en calles sin pavimento, 349.316 que habitan en veredas sin alcantarillas ni bocacalles, 72.681 que no tienen alumbrado público y 17.900, sin baño. En el año 2018, tras la crisis neoliberal instalada durante el gobierno macrista, podemos augurar que las cifras son superiores.

Al igual que sucede en el resto del mundo,

²²Disponible en

<https://www.santafe.gov.ar/index.php/web/content/download/229303/1200750/version/2/file/Mapa+Social+2010.pdf>

los pobres se ven obligados a asentarse en terrenos peligrosos, en los que es imposible edificar (...) en llanuras sujetas a inundaciones. Asimismo ocupan bajo las sombras de mortíferas refinerías, fábricas químicas, vertederos tóxicos o en las inmediaciones de vías de tren y autopistas (Davis, 2001: 16-17).

Estas locaciones se prestan a numerosos accidentes, riesgos para la salud, estallidos de violencia estatal, etcétera. Vulnerabilidad, aislamiento, precariedad. En estas condiciones vive gran parte de la población de Rosario t a nadie asombra; parecemos vivir tranquilos con estos datos, pues solo son eso, cifras sin nombre, sin rostro. Pero develan la propensión al miedo y la obsesión por la seguridad. En el 2017, la Argentina figuraba en el puesto 93 (de un total de 113 países) en la lista que mide “orden y seguridad”, según la organización *The World Justice Project*.²³ Nadie puede negar que Rosario presenta situaciones de inseguridad diarias, pero la desconfianza hacia los demás, hacia sus intenciones y presencias, es lo efectivamente inquietante.

Bauman retoma a Castel, quien atribuye esta situación al individualismo contemporáneo:

la sociedad de hoy, al suprimir las comunidades y corporaciones estrechamente unidas y sustituirlas por el deber de ocuparse de uno mismo y sus asuntos, se ha edificado sobre el terreno pantanoso de la incertidumbre: en una sociedad de este tipo es inevitable que la inseguridad y el temor a peligros indefinidos acaben siendo endémicos (Bauman 2003: 9).

Esto redundo, sin lugar a duda, en el crecimiento de la aporofobia: las nuevas clases peligrosas son las que no se juzgan aptas para la integración y por ello se las declara inadmisibles, ya que no se puede concebir función alguna que puedan desempeñar.

Estar desempleado, por ejemplo,

²³ Ver <https://worldjusticeproject.org/>

se asemeja cada vez más a sobrar, a que lo rechacen a uno por superfluo, por inútil, porque nadie quiere darte empleo y estás destinado a permanecer económicamente inactivo (...). Estás a un paso de caer en el agujero negro de los desclasados: hombres y mujeres que no pertenecen a ningún grupo social legítimo (...). Ya no son vistos como susceptibles a ser reeducados, rehabilitados y devueltos a la sociedad; más bien se los considera marginados y se los obliga a llevar una buena conducta lejos de la sociedad de las personas decentes (Bauman 2003:16-17).

“Ahí me miran mal”: espacios permitidos y vedados

*La fusión que requiere
el entendimiento mutuo
solo puede provenir de la experiencia compartida.
Y compartir la experiencia es inconcebible
si antes no se comparte el espacio.
Z. Bauman*

En su dimensión de medio geográfico, la ciudad puede ser considerada como una

disposición, un asentamiento, un emplazamiento sobre la tierra, más que un conjunto de calles y edificaciones (...). El problema mayor de la ciudad-medio (...) es anticipar un desarrollo, prever el acondicionamiento del medio al devenir del conjunto de procesos que la constituyen” (Gallego, 2007: 35).

Una de las resoluciones gubernamentales con relación a los pobres y su ubicación en la ciudad, es fácilmente reconocible: ocultar la “fealdad”, relocalizar villas en sectores apartados, construir cercos, prohibir la tracción a sangre (argumentando causas proanimales), reprimir protestas, etcétera; invisibilizar la “basura social” quiere decir “excluir”. Si se anhela gobernar, si se quiere ganar votos, “lo importante es gestionar una cierta imagen de la ciudad, agradable a los ojos de los vecinos, capaz de satisfacer sus anhelos de erradicar las villas y disolver el problema emergente de los ilegales” (Gallego,

2007:43), de esta manera se podría unificar el espacio transitable al fin de tornar “confiable” el tránsito humano.

Esta “expulsión” se realiza en la metrópoli hacia afuera de los bulevares, percibidos como “lugares de gente bien”. Se hace de manera cotidiana: exigiendo los DNI de las personas que piden dinero en las calles, corriéndolos de lugares públicos por ejemplo shoppings o plazas. Recientemente, profesionales de la UNR junto con el INADI, realizaron un “Mapa de la discriminación” en nuestra ciudad, los resultados dan cuenta de lo siguiente:

Los jóvenes de entre 18 y 29 años son los que más discriminación sufren o presencian, pero a su vez son los que menos denuncias formales concretan, y por ende naturalizan la marginación. El sector socioeconómico más castigado es el de menores recursos. Y este sector etario no sólo es víctima sino que como testigos, tampoco se movilizan. Los hechos se dan en forma recurrente y es la escuela el lugar donde en gran mayoría se dan estos actos. Le sigue el trabajo en un 22 por ciento, la sociedad y muy atrás, con un 6 por ciento, los boliches bailables. Los agravios aparecen primero en las encuestas con casi el 21 por ciento, le siguen la exclusión y marginación, con casi un 20 por ciento; el rechazo en un promedio del 17 por ciento y el ser tildado de inferior, con casi 11 por ciento. (Diario *La Capital*, 11 de junio de 2015).

Para el presente trabajo, realizamos charlas informales sobre discriminación y espacios, con alumnos de una escuela para adultos donde nos desempeñamos como profesores hace unos años y relevamos algunas de las siguientes respuestas:

- “En el shopping me pidieron que me saque la gorrita. Siempre nos persigue el de seguridad”,
- “No nos dejaron entrar a un boliche con unas amigas porque supuestamente no estábamos vestidas para ese lugar, no entendí por qué a otras chicas sí y a nosotras, no”,
- “Hay lugares de caretas que si vamos, nos miran mal, algunos bares o cervecerías”,
- “Esta es la primera EEMPA que me aceptaron con rastas y tatuajes”,

- “En algunos lugares me atienden mal, perfumerías o negocios de ropa, por ejemplo, creo que es por mi forma de vestir o color de piel”,

La lucidez en las lecturas de estos jóvenes sobre áreas vedadas o permitidas en la ciudad, nos habla de situaciones fijadas en su propio imaginario, debido a la recurrencia de las mismas o a que fueron percibidas en las experiencias de sus pares. Compartir los espacios con otros, es una circunstancia imposible de eludir. En Rosario es muy común escuchar frases como “ese lugar es de negros”, “hay feo ambiente”, “es un elemento raro”, “se *negreó* tal lugar”.

La *mixofobia*, viene a dar cuenta de estas problemáticas; es una

reacción previsible y generalizada ante la inconcebible, escalofriante y angustiosa variedad de tipos humanos y costumbres que coexisten en las calles de las ciudades contemporáneas (...). Se manifiesta por la tendencia a buscar islas de semejanza e igualdad en medio del mar de la diversidad y la diferencia (Bauman, 2003: 32-33).

Los lugares compartidos con individuos de similares características, costumbres, nivel socioeconómico parecen traer tranquilidad y confort a la vida en medio de la diversidad. A causa de esto, los gobiernos aplican lo que Foucault entiende como *golpe de Estado permanente*, a través del uso de herramientas como “el reglamento, la ordenanza, la prohibición, el arresto, etcétera”. (Foucault 1978:389).

Las administraciones gubernamentales intentan dar respuesta a la mixofobia con prácticas que en muchos casos tienden a acrecentarla, por ejemplo, favorecen el crecimiento físico de las ciudades para compañías desarrolladoras privadas orientadas al segmento de estrato medio-alto en la constante búsqueda de “embellecer” la zona. En los últimos años en Rosario, se dieron numerosos casos de desalojos violentos (o intentos) de familias humildes en Villa La Cariñosa (Lamadrid y Avellaneda), en el Centro Cultural La Toma, en

el predio de Sorrento y Arroyo Ludueña, en avenida Circunvalación y 27 de febrero, en Maradona y Circunvalación, etcétera.²⁴

Derecho (?) a la ciudad

Lefebvre reconocía luego de las consignas del Mayo Francés, el derecho a la ciudad entendido como “la proclamación y realización de la vida urbana como reino del uso, desprendido del valor de cambio” (1968:167). En la misma línea, Harvey (2007, 2007a) propone los conceptos de *justicia espacial* o *justicia social territorial* para producir espacio, desarrollar geográficamente las áreas de manera igualitaria. Lo interesante sería lograr resignificar el espacio como

lugar de encuentro simbólico y nuevos imaginarios a través del uso de herramientas jurídicas para hacer prevalecer las garantías y derechos públicos y colectivos del Estado Social de Derecho frente a las ilegalidades e ilegitimidades del mercado, actuando desde las estructuras de gobierno y, finalmente la protesta social, mediante la combinación de instrumentos flexibles y abiertos, tales como las redes sociales, las tomas efímeras de plazas y parques como símbolos de la memoria colectiva. (Acevedo Restrepo, 2013: 11).

Los defensores de la ciudad como medio de materialización de derechos sociales y colectivos, se unen en organizaciones tales como TECHO, Fundación Camino, Sin Barreras, El Desafío, La higuera, Movimiento Solidario Rosario, CILSA, entre muchas otras, para visibilizar las problemáticas asociadas al espacio urbano y sus habitantes.

La gran demanda de estos y otros movimientos, da cuenta claramente que las políticas gubernamentales en las grandes ciudades de Argentina, son de *omisión, apatía o prescindencia* (Carman, 2006)²⁵ y

²⁴ Véase: <https://www.laizquierdadiario.com/Rosario-desalojo-violento-a-familias-de-villa-La-carinosa-y-hostigamiento-policia-a-trabajadores>
<https://www.rosario3.com/noticias/Sin-paz-la-lucha-de-una-familia-para-no-perder-su-casa-a-manos-de-la-Iglesia-20171122-0008.html>
<http://viapais.com.ar/rosario/268243-denuncian-violento-intento-de-desalojo-de-la-toma/>
<http://brujulacomunicacion.com/index.php/noticias/notas/item/1187-quien-desaloja-en-rosario>
<http://lt3.com.ar/hoy-se-producira-el-desalojo-del-terreno-ocupado-en-zona-oeste/>

se traducen en la deliberada exclusión de una población específica de programas de salud públicos, sanitarios, educativos o de mejora en sus condiciones habitacionales (...). Estas políticas actúan como si tal hábitat no estuviese realmente allí (Carman 2011:187).

Asimismo otras gestiones apuntan a reprimir con violencia estatal a aquellos sectores “no gratos” que vulneran el “principio de máxima intrusión socialmente aceptable”. Sea reprimiendo o invisibilizando, se da *estatus residual* a estos ciudadanos que de por sí, en muchos casos, viven entre los desechos o construyen sus casas con materiales de desecho. Se los trata como “basura humana” cuyos cuerpos pueden ser reprimidos, violentados, trasladados, acallados, confinados.

El espacio público, entendido como “esfera de coexistencia pacífica y armoniosa de lo heterogéneo de la sociedad, marco en que se supone que se conforma y confirma la posibilidad de estar juntos” (Delgado-Malet 2007: 2) es una ilusión ciudadana que pone en escena el mecanismo mediante el cual la clase dominante consigue que no se evidencien las contradicciones que las sostienen y genera el efecto óptico de la unidad entre estado y sociedad. Si bien el gobierno municipal ha implementado propuestas que podrían resultar interesantes si se sostienen y profundizan en el tiempo como el Plan Abre (en barrios La Palmera, Santa Lucía y Polledo) y el Presupuesto Participativo, solo favorecen la inclusión *en situ*, mas no tienen la mira puesta en que el flujo entre los barrios marginados y el centro, sea aprobado y equitativo.

²⁵ Debemos reconocer la existencia y el fomento, en la ciudad de Rosario, de políticas públicas que exponen una genuina preocupación por la cuestión social y responden con diversas acciones, desde las secretarías de Salud Pública, Desarrollo Social, Economía Social, la Dirección de Diversidad Sexual, Cultura, etc. Si bien estas gestiones necesitan profundizarse, creemos que es un caso paradigmático en un país profundamente inequitativo como Argentina.

Villa miseria: topografía del caos

*De la villa soy, qué, ¿tienen algún problema?
Pa´decírtelo, que no hace falta cosa obscena
Si a mi barrio ustedes le dicen villa, pues entonces soy villero
Hombre vamo´ a hacerla lisa.*

“De la villa soy“, My name is Jorge

Cuando me muera quiero que me toquen cumbia (2003), crónica narrativa de Cristian Alarcón, relata los sucesos en torno a la vida y muerte de lo que la mayoría de la sociedad argentina acuerda en llamar “un negro de mierda”, “un negro villero”, “un negro malviviente”. La polisemia del término “negro” será vista más adelante; en este caso, refiere, específicamente, a un pibe chorro: el Frente Vital, víctima de uno de los tantos casos de “gatillo fácil”,²⁶ el 6 de febrero de 1999 en una villa miseria.

El texto abre con un sistema de citas bibliográficas que inscriben a la obra en una red polifónica ciertamente académica: Ricardo Piglia, Gérard Genette, Georg Simmelson citados para abordar cuestiones tales como las lealtades del traidor, una definición de violencia y el concepto de *aventura*, respectivamente. La vida de los pibes que viven, matan y mueren en los pasillos de las villas argentinas se ve interpelada por estos interrogantes: a quiénes le juran lealtad, de qué/cuáles violencia/s son víctimas, qué sentido cobijan sus vidas aventuradas. En primera persona y con la escritura estrábica sujeta, paor un lado, a los intersticios del oficio periodístico y por el otro, el devenir narrativo, Alarcón camina villas del conurbano norte situadas a unas quince cuadras de la estación de San Fernando: San Francisco, 25 de mayo y La Esperanza.

El texto, con cierta reminiscencia a “El Matadero” de Echeverría, necesita situar al lector en el lugar de los hechos. Para eso diseña una especie de croquis que intenta brindar claves de lectura que permitan interpretar el caos topográfico:

(...) la traza colonial solo logra dar la impresión de un barrio con fachadas en las que a pesar de la pobreza se ha puesto esmero. Es una delantera

²⁶ “Gatillo fácil” es la expresión de uso popular que refiere a hechos de violencia policial/institucional: “alude a la liviandad con que la policía dispara produciendo heridos y muertos en situaciones que van desde lo que se denomina “uso desmedido de la fuerza” hasta “ejecuciones extrajudiciales” y “falsos entrenamientos”. Pita (2010 : 3)

amable de la villa: entre casa y casa, entre frente y frente, se abren los pasillos que llevan a los caseríos de los fondos. Detrás de cada zaguán se esconden las casillas de chapas mejoradas con improvisadas paredes de bloques o ladrillos. Justo entre la 25 y La Esperanza, ha quedado intacta una porción de la vieja villa de ranchos encimados con cuatro pasillos internos. Alarcón (2003: 14)

A esta disposición barrial le sigue un análisis socioeconómico: “es la zona del país donde la brecha entre ricos y pobres es abismal. La fortuna ajena parece al alcance de la mano: allí se da la maldita vecindad entre el hambre y la opulencia”.²⁷ Alarcón desanda la trama oculta de los pasillos que gritan en silencio flagelos actuales: expendios de droga conocidos por todos (incluso por la policía), robos, aguantaderos, inmigración y pobreza. La tesitura de su narración toma del lenguaje poético ciertos giros plasmados en metáforas, hipérboles, símiles, personificaciones. Con ellos se intenta nombrar el complejo tejido que caracteriza a los habitantes de las villas que transita: las drogas aparecen como “paraísos artificiales” que alimentan de una “mentirosa altivez” a quien las consume, los muertos van quedando “como sembrados a lo largo de una planicie”.

En la Argentina, la desprotección de los sectores de jóvenes populares, nos remite a consecuencias económicas y sociales de la última dictadura militar y el periodo neoliberal que le siguió. Esto conllevó a la “desaparición de los marcos sociales y culturales que definían el mundo de los trabajadores urbanos y la emergencia de nuevos procesos, marcados por la desregulación social, la inestabilidad y la ausencia de expectativas de vida” (Svampa, 2005: 45). Los jóvenes son los más golpeados por las crisis institucionales que afrenta la sociedad: crisis de la familia, de la escuela, desestructuración del mercado de trabajo, etcétera. Los testimonios recogidos por Alarcón dan cuenta de ese entramado social que se intenta narrar:

Mauro era uno de los mejores amigos del Frente, un integrante fuerte de la generación anterior de ladrones, que, después de pasar demasiado tiempo preso y tras la muerte de su madre, había decidido alejarse del oficio ilegal y

²⁷ Op. cit., pág. 15.

buscarse un trabajo de doce horas para lo básico (...). Mauro había influido en Víctor con sus consejos sobre los viejos códigos, el “respeto” y la ética delincencial en franca desaparición. (Alarcón, 2003: 56)

Este fragmento nos habla de cierta *profesionalización del delito*. Autores como Kessler (2004) y Miguez (2002), teorizan sobre estas cuestiones acordando en la distinción entre *ladrones veteranos-delincentes profesionales y pibes chorros*. Los primeros estarían marcados con una cierta “ética del delito”: no matar salvo ocasiones extraordinarias, no lastimar ni robar a gente del barrio, etcétera. Los segundos, construyen su identidad como *tiratiros*, la “búsqueda de la bala que los mate” define ese gusto por la adrenalina, muchas veces cimentado en los “paraísos artificiales” que Alarcón narra en sus relatos.

Los habitantes de las villas, son percibidos sobre un piso de categorías despectivas, que sostienen una construcción externa de su identidad:

desde afuera se los diferencia negativamente con la denominación ‘villeros’, de ser propensos a la delincuencia y al consumo y comercialización de drogas. Ello llega al extremo de la exclusión del barrio de la pertenencia a un espacio público común al resto de la ciudad por parte de taxis, remises o ambulancia (Casaravilla, 2001:210).

En muchos casos, explícitamente se indica que no se ingresa a tal o cual barrio por cuestiones de seguridad, y nadie se alarma, pues el relato de la inseguridad se naturalizó en Argentina. En la crónica de Alarcón se da cuenta de una situación donde él mismo y otros habitantes de la villa necesitaban viajar en remis:

Fue en vano: no hubo manera de convencer al viejo cara de perro que atendía la remisería de que nos aceptara como pasajeros. No le sirvieron ni mis credenciales de prensa. “Aunque yo les pida, ningún chofer los va a querer llevar”, explicó sin inmutarse al lado de una morocha llena de rabia que también sufría la discriminación de la sospecha (Alarcón, 2003: 110).

Cuando hablamos de *villa*, es mucho más que un lugar físico; el término encierra una compleja red de significantes muchas veces ligados a la vulnerabilidad y la exclusión. Los mismos habitantes lo saben, oscilan entre la vergüenza, la necesidad de desprenderse de los epítetos que les aplican desde afuera y la bronca que en algunos casos, deviene en ira o venganza. Sin embargo, estos sentimientos no son estáticos, debemos evitar caer en simplificaciones teóricas y pretender reducir la delicada realidad a términos binarios: malos y buenos, adentro y afuera, incluidos y excluidos etcétera. La villa es un sector permeable; en sus poros entran y salen, circulan y permanecen personas, con historias, culturas, modos de vida.

“¡No tiren, nos entregamos!”

Aunque la cita con que titulamos este apartado no conste en las actas judiciales, los testigos de la escena del crimen dan fe que con ella, el Frente Vital, de rodillas, escondido bajo una mesa, intentaba impedir su fusilamiento a manos de la policía. De nada valió: cinco disparos a quemarropa alcanzaron el cuerpo del pibe. En la causa judicial, el sargento Héctor Eusebio Sosa, el Paraguayo, declaró que Víctor murió parado y con un arma en la mano.

Las consecuencias del asesinato del Frente son muchas; en principio, el nacimiento de un Santo, el *Santo de los pobres*, que repartía lo robado entre los habitantes de la villa, siempre dispuesto a la solidaridad venida del barro. En segunda instancia, un eterno pedido de justicia por parte de amigos y familiares. El comisario que lo baleó, pasó detenido unos meses en el año 2000 por exceso en la legítima defensa, luego gozó de una excarcelación extraordinaria hasta el juicio de 2005 en el que fue absuelto. En tercer lugar, el malestar en estos barrios con la policía, lejos de aplacarse, aumentó:

El odio a la policía es quizás el más fuerte lazo de identidad entre los chicos dedicados al robo. No hay pibe chorro que no tenga un caído bajo la metralla policial en su historia de pérdidas y humillaciones. Para estos chicos, la muerte de un amigo, es una de esas heridas que se saben incurables; con las que se aprende a convivir: se veneran, se cuidan, se alivianan con algún ritual., se cuecen con el recuerdo y las lágrimas (Alarcón, 2003:30).

Nos enfrentamos aquí con la violencia institucional en Argentina, ejercida sobre todo a jóvenes varones de entre 15 a 30 años, pertenecientes a sectores populares.²⁸ Se tiende a sobrevigilarlos (a través de “operativos de saturación policial; razias; represión ante protestas sociales y sindicales; ingresos brutales a barrios; uso del ‘lancheo’ –delación forzada–; controles injustificados de documentación; requisas personales sin causa en la vía pública; trato abusivo, hostil y amenazas; persecución ideológica” etcétera)²⁹ y a desprotegerlos. La desatención es policial, judicial pero en primera instancia, social.

Esta situación no se vivencia de manera equitativa: por ejemplo no se pide el DNI para averiguar la identidad de mujeres, blancas y *chetas*.³⁰ La policía, el sistema judicial, los medios de comunicación, entre otros actores, van moldeando la identidad de estos jóvenes consolidando y amplificando un estereotipo fuertemente marcado en la sociedad argentina: “es un negro de mierda”, “vive en la villa”, “usa gorrita”, pantalones deportivos y anda en moto... es un chorro”.³¹

Este relato, construido hegemónicamente por sistemas represivos, judiciales y mediáticos, es asumido como discurso dominante en la doxa argentina. Desde hace algunos años, los ciudadanos escuchan diariamente historias sobre la inseguridad. Pero no todos los muertos son víctimas. Los criterios de victimización son construidos socialmente, algunos fallecidos son inocentes, verdaderas víctimas y otros son *matables* (Pita, 2010:145). Los “negros de mierda” son los *matables* por excelencia de la sociedad argentina: nadie reclama si uno de ellos desaparece y los casos de gatillo fácil son visibilizados únicamente por las familias y amigos de la víctima, el resto de la sociedad no se hace eco de ello.

²⁸ Datos disponibles en Ministerio Público de la Acusación. Gobierno de Santa Fe. Versión *on line*: https://mpa.santafe.gov.ar/mediafiles/nw5864d99a34894_31_Informe%20de%20Homicidios%202015%20-%20Resumen%20Ejecutivo%20-%20Provincia%20de%20Santa%20Fe.pdf

²⁹ Cepoc *et al.* “RECAVE. Primer informe. Relevamiento de casos de violencia estatal. Enero-Junio 2016.” Versión *on line* disponible en: <http://cepoc-cepoc.blogspot.com.ar/2016/09/primer-informe-del-registro-de-casos-de.html>

³⁰ Cheta: de clase social media, media-alta.

³¹ Choro o chorro: delincuente.

Los siguientes son titulares recabados en el año 2016, con casos de violencia institucional que van en aumento; las noticias circulan en medios menores, no tienen la trascendencia necesaria, pero sirven como muestra de la situación.

Un policía fusiló a un joven de un itakazo en la cabeza y su familia lo grabó todo: Cuando Miguel Reyes Pérez, de 24 años, vio al policía apodado como 'Rambito' en la plaza principal del barrio San Cayetano, salió corriendo. El efectivo lo había amenazado que la próxima vez que lo viera, lo mandaría al cajón. Y cumplió su promesa, solo que el joven quedó vivo y en coma. Su familia grabó este tremendo video del momento posterior a que el policía le disparara a quemarropa en la cabeza con una itaka (De la Redacción de *Diario Registrado*. <http://www.diarioregistrado.com/> (Martes 27 de diciembre de 2016 | 08:43).

Un pibe fue fusilado de un tiro en la frente por un policía federal en pleno centro porteño: con una violencia policial sin precedentes desde hace muchos años, otro caso de gatillo fácil conmueve a los porteños. Un federal ejecutó de un tiro en la frente a un chico que venía escapando de la policía, desarmado y con las manos en alto. (De la Redacción de *Diario Registrado* <http://www.diarioregistrado.com/> (Jueves 22 de diciembre de 2016 | 11:52)

La complicidad policial con el mundo del delito, no escapa al relato de Alarcón que sostiene: “la corporación mafiosa de la Bonaerense se fortaleció hasta ocupar el universo del delito en la provincia, convirtiendo cada rincón, cada minúsculo movimiento ilegal, en una oportunidad para cobrar.” (Alarcón, 2003: 158). Los policías recorren los pasillos de las villas, conocen el entramado y forman parte, muchas veces, del negocio del delito. La violencia policial se supera día a día, y el texto de Alarcón es un ejemplo de ello: el mundillo corrupto se cobra vidas.

Los casos de gatillo fácil tienen larga data de existencia en Argentina pero, como señala la Asociación CORREPI³² “desde que asumió el gobierno de

³²—“Coordinadora Contra la Represión Policial e Institucional— es una organización política que activa en el campo de los Derechos Humanos al servicio de la clase trabajadora y el pueblo, con especificidad frente a las políticas represivas del estado. Entendemos que todo estado que represente y defienda los

Cambiamos, en diciembre de 2016, se produjeron 259 casos de gatillo fácil, ya son 260. Una muerte cada 25 horas”.³³ Organizaciones como el CEPOC (Centro de Estudios en Política Criminal y Derechos Humanos), la AciFaD (Asociación Civil de Familiares de Detenidos en Cárceles) y la LADH (Liga Argentina por los Derechos del Hombre) realizaron un informe, el ReCaVe (Registro de Casos de Violencia Estatal)³⁴, que respalda la información sobre esta escalada de violencia estatal en Argentina. Las víctimas de gatillo fácil son, en su abrumadora mayoría, varones jóvenes, de sectores populares, de barrios pobres. Pita (2010: 3) explica que algunos poseen trabajos precarios y ocasionales (motoqueros, cartoneros, changarines, vendedores ambulantes) y otros no tienen empleo. La autora introduce la interesante categoría de “matable” para referirse a este tipo de muertes que no importan o que están “bien vistas” por la sociedad en su conjunto: expresiones como “mejor, uno menos”, o “bien hecho, se lo merecía”, son audibles en contextos de gatillo fácil. Las vidas de estos jóvenes son percibidas como carentes de valor, se pueden matar sin cometer homicidios. En este sentido, crónicas como *Cuando muera quiero que me toquen cumbia* de Alarcón, apuntan a restituir la dignidad y humanidad de estos seres concebidos como “matables”.³⁵

En los `noventa, la cuestión de la “inseguridad urbana” ligada al crimen, la pobreza y la represión comenzó a ser parte de la agenda política y mediática. Diarios y noticieros ceden una sección entera a esta cuestión, denominada “policiales”. La “inseguridad” es, actualmente, uno de los tópicos fuertes en las campañas de todos los políticos, viéndose apaciguada solo por otros ejes como la “inflación”.

intereses de la clase dominante sobre las mayorías oprimidas, deberá ejercer la represión, sea por la forma abierta de la coerción o por la más sutil de la imposición de consenso. Es nuestro objetivo, a través de variadas herramientas, caracterizar, denunciar y combatir esas políticas represivas, poniendo en evidencia su carácter esencial e inherente al sistema capitalista”. Versión *on line* disponible en: <http://correpi.lahaine.org/>

³³ Cita extraída de <http://www.diariocronica.com.ar/163465-denuncian-un-caso-de-gatillo-facil-en-san-cristobal.html>

³⁴ Op. cit.

³⁵ En la ciudad de Rosario encontramos una intensa narrativa de murales que recuerdan a víctimas de gatillo fácil como por ejemplo los casos de “Pichón” Escobar, Franco Caso, Jonatán Herrera etc. La gestión de estos espacios permite la visibilización de la problemática, la recuperación de la dignidad y la memoria para estas personas.

Experiencias de la *alteración*

*Estaba en el baile tomando fernet con coca,
sin darme cuenta una chica le metió,
una pastilla color rosa.
La jarra seguía pasando de boca en boca,
mareados seguimos tomando,
de esta Jarra Loca.*

“La Jarra Loca” de Flor de Piedra

En *Cuando muera quiero que me toquen cumbia*, los pibes, eje del relato —el Frente, Mauro, El Tripa, Coqui, Facundo, Tincho. etcétera—, viven al límite, “buscando la bala que los mate”, inyectando dosis de adrenalina a las horas que los secundan. La droga³⁶ está presente en todo el texto, de principio a fin:

¡No puedo más! ¡No puedo más! —escucharon quejarse a Coqui, que quedó relegado en el fondo por culpa de sus pulmones comidos por la inhalación de pegamento. (...)

Armó un porro enorme usando toda la marihuana que le quedaba, lo encendió, aspiró profundo y, sin largar el humo, puso en un grabador que le habían regalado los temas que escuchaba el Frente.

(...) Facundo terminó internado en el instituto de recuperación de adictos de monseñor Emilio Ogñenovich en Mercedes, que más tarde se haría famoso por las denuncias sobre malos tratos y torturas a menores. (Alarcón, 2012: 32)

Un equipo de etnógrafos, que trabaja desde 2007 en un gueto del norte de Filadelfia,³⁷ destaca que las zonas estudiadas, las villas miseria en el conurbano bonaerense que transita Alarcón, por ejemplo, son “afectadas por la segregación y la ausencia de inversión pública o privada (...). El mercado de las drogas ha venido a llenar el vacío económico que dejó la

³⁶ Para la noción “droga”, véase Derrida, Jacques. (1990). *La ley del género: Retóricas de la droga*. Barranquilla: Pasto.

³⁷ Bourgois, Phillippe; Montero Castrillo, Fernando; Hart, Laurie y Karandinos, George. (2013). “Habitús furibundo en el gueto estadounidense”. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 22. Págs. 201-220.

desindustrialización y se ha convertido en la forma de empleo más igualitaria y fácil de acceder para los hombres jóvenes que abandonan sus estudios”. (Bourgois, 2013: 204). Las experiencias con las drogas, vividas desde la primera juventud en estos sectores, pasan a ser una forma de capital cultural y social, tanto como la violencia a la que nos hemos referido; les permite integración con el grupo, los hace partícipe de códigos comunes y delinea una identidad individual y colectiva:

El baile de los chicos que para cuando mueren quieren que les toquen cumbia, es una ceremonia funeraria convertida en carnaval; es dedicar lo ganado en ese raptó de violencia que implica acercarse demasiado a la muerte al frenesí de las pistas, a los latidos frenéticos que solo puede dar la cocaína, a la distorsión de imágenes, colores y significados que regalan las pastillas mezcladas con alcohol. (...)

El Tropi es ese boliche de Panamericana y 202 al que han bautizado con justicia “la Catedral de la cumbia villera” y en el que se ha instituido como trago predilecto la “jarra loca” –todo tipo de alcohol y la cantidad de pastillas que uno llegue a meterle–.

(...) Circulaba una jarra o un enorme vaso con vino y alguna pastilla de Rohipnol o Artane que los chicos sólo me ofrecían al comienzo. Una sola vez probé un trago que me resultó venenoso: sentí, casi sin mediar tiempo entre el trago y el mareo, un súbito embotamiento que me dejó perplejo ante la lentitud y la extrañeza con que transcurrió el tiempo luego de beberlo. (Alarcón, 2003: 56)

Alarcón elabora en su obra el tópico de los transas. Intenta dar voz a estos sectores que comercializan y/o consumen distintos tipos de sustancias bajo la promesa de alcanzar un *paraíso artificial*, lograr cierto progreso económico, acumular poder e imponer respeto. El texto da cuenta de las redes que se tejen entre la inmigración y las drogas, fundamentalmente desde las comunidades peruanas y bolivianas. Asimismo se establece una división tajante que opera simbólicamente en el barrio, entre el territorio y el código del transa y el del chorro:

Allá venden mucha droga, son transas, y entre los chorros y los transas está todo mal. Vos tenés que meter caño para darle de comer a ellos. O sea: si querés tomar merca, ¿a quién le das la plata? A ellos. (...) Los transas son odiados no sólo porque son para los chorros la trampa a la que están condenados por la adicción, sino porque la inmensa mayoría cuenta con protección policial para funcionar en su negocio.

(...) Si el transa no vendiera droga, los chicos no se drogan y no roban. Porque el chico que tiene la mente limpia, ocupa la mente en otras cosas y ocupa las manos y no roba. Pero como el transa lo envenena, el chico se enloquece, roba y hace daño. No vas a escuchar a la madre de ningún ladrón que quiera a un transa. Mi hijo era buenísimo y cuando empezó a drogarse, ahí cayó. (Alarcón, 2012:170)

Las adicciones recorren la obra de Alarcón y nos muestran otra cara de la vulnerabilidad social: “el adicto no solo sigue siendo criminal en términos legales sino que además es un sujeto estigmatizado, ubicado en el limbo entre los poderes mediáticos y policíacos”.³⁸ La omisión que hace el autor de la crónica a cualquier tipo de ayuda estatal – ONG, escuelas, personas independientes, etcétera– no es menor: la ausencia de políticas de intervención que incluyan y contengan es alarmante. Esta ausencia deviene en complicidad; la misma que las autoridades políticas, policiales, mediáticas tienen con el mundo narco. Todo esto contribuye a crear, sostener y fomentar la imagen de los pibes y pibas de los barrios como los únicos y verdaderos peligros de la sociedad argentina.

El modo en que Alarcón se aproxima a estas realidades tan duras resulta respetuoso, con cierta fragilidad en la mirada: “escribe sobre la miseria de los otros sin restarles dignidad; hace un trabajo de investigación de datos duros sin convertir al libro en un noticiero; retrata a hombres cuyo código masculino parece salido de un manual con el suficiente dramatismo para que parezca una característica personal; y a las mujeres que sufren el peso de ese código sin

³⁸ Ramos, Julio; López Seoane, Mariano (eds.) (2012): “El *rush* del pensar. Drogas, guerra, tecnologías. Avitall Ronell en conversación con Julio Ramos”. Versión *on line*: <http://www.80grados.net/avitall-ronell-y-el-rush-del-pensar-1-edit/> Visitado el 14/01/17

reducirlas a condición de víctimas”.³⁹ Los personajes que muestra han logrado ingresar en un círculo de confianza, han podido darle voz a tantos otros que hoy silencian. No solo se muestra el dolor de los que padecen en primera persona los flagelos de la droga, la pobreza y la exclusión, sino el de los seres que los rodean: el libro abunda en testimonios de madres, padres, abuelas, novias, amigos, vecinos.

³⁹ Polit Dueñas, Gabriela: “La crónica del narco y los transas de Cristian Alarcón”. Versión *on line* disponible en: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-82/duenas>

CAPÍTULO III

“NO ME DIGAS `NEGRO`, ME ESTÁS OFENDIENDO”: EXPERIENCIAS CULTURALES

La cultura permite elaborar, trabajar, polemizar con los imaginarios. La palabra “negro” aparece en nuestro país en letras de canciones, en personajes de historietas (el “negrito” de la tira *Mafalda*)⁴⁰ o figuras de series audiovisuales (analizaremos el caso de Diosito en la serie “El marginal”).

La literatura no excluyó el término ni la asociación con significantes poblados de temor, discriminación y racismo: la “Carta abierta a la patria” de Julio Cortázar en 1955 y “Cabecita negra” de Germán Rozenmacher en 1962, son ejemplos bastante difundidos. En el último caso, el personaje del señor Lanari expresa en un monólogo interior citado por el narrador: “Se dijo que así eran estos negros, qué se iba a hacer, la vida era dura (...)”. Y más adelante le dice a un policía: “Mire estos negros, agentes, se pasan la vida en curda y después se embroman y hacen barullo y no dejan dormir a nadie”. Luego, el personaje “se dio cuenta de que el vigilante también era bastante morochito”. En 1962, en un contexto posperonista, el adjetivo “negro” o “cabecita negra” estaba bien extendido, de hecho las sensaciones y expresiones que son puestas en boca y mente del señor Lanari siguen siendo audibles en el 2019. El cuento, una joyita sociológica, termina con un programa de acción socio-política, bastante frecuente en Argentina: “La chusma –dijo para tranquilizarse– hay que aplastarlos, aplastarlos. La fuerza pública –dijo–, tenemos toda la fuerza pública y el ejército”. La sensación de inseguridad absoluta e indeterminada clausura el relato y con él, todo un imaginario.

⁴⁰ Véase Cosse, I. (2014): *Mafalda: historia social y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina. Nos interesó particularmente el análisis que realiza la autora en relación con la figura del “negrito” y de las reacciones que despierta en los personajes de Susanita (quien no puede ni aceptar ni ocultar su racismo) y Mafalda (representante de la conciencia moral forjada por el mandato igualitario y el sentimiento de culpa por el racismo de su propia clase).

Cortázar, por su parte, describe en 1955 a esa patria posperonista llamándola “sombra de país” y se lamenta de los “pobres negros” que “reparten escarapelas en la lluvia, salpicando de babas y estupor canchas de fútbol y *ringsides*”. En la misma línea ideológica, aparece el relato “La fiesta del Monstruo” (1947) de H. Bustos Domecq (alias de Borges y Bioy Casares). La descripción forja una Buenos Aires “grasa”, repleta de “laburantes argentinos”, colectiveros: la masa popular se devela ante los paseantes oligarcas que no dan crédito a sus ojos. Se delimita una zona por la que transcurre esa “monstruosidad”: Fiorito, Villa Domínico, Ciudadela, Villa Luro, La Paternal, Villa Crespo. Se describen comidas típicas de ese espectáculo: *sangüiche de chorizo*, *arrolladito de salame*, *panetún*, *milanesa fría*. Un conglomerado de barbarie se dirige a Plaza de Mayo a escuchar “la palabra del Monstruo” (podemos asumir que refiere a Perón). Sin duda alguna, el Peronismo dio espacio, voz y concesiones a un sector social, el de los trabajadores, que fue el primero en recibir el mote de “cabecita negra”: el suburbio, el frigorífico, la fábrica, los provincianos, irrumpen en la blanca y europea Buenos Aires, para avivar el odio oligarca.

El *sound* de los barrios

Mucho se pensó y escribió sobre el género musical de la cumbia y sus relaciones verticales (con “los de arriba”, con “los de abajo”) y horizontales (con sus exponentes y público). El vínculo entre la cumbia y las clases sociales, la exclusión, la pobreza, el delito, sigue resultando fértil pues otorga matrices de lectura para el contexto argentino. La cumbia es, por lejos, la música más oída en barrios y villas, en la periferia de cualquier gran ciudad argentina. Sus letras varían, tanto como el estilo de los intérpretes; abarcan desde románticas declaraciones de amor hasta oscuros relatos de la droga y el gatillo fácil.

A fines de la década del noventa, comienza a operar comercialmente la “cumbia villera”, género que en sus letras absorbe gran parte de la problemática social del momento y de décadas posteriores. A nivel estético

se recurrió a músicos provenientes de sectores bajos, algunos residentes en villas del conurbano bonaerense o barrios periféricos y, ocasionalmente, con

alguna incidencia en actos delictivos. Un vestuario en el que prima la ropa deportiva y jeans amplios, de marca premium, las zapatillas Nike o Fila y la gorra con visera. (Cragnoli, 2006: 3)

En cualquiera de estos empleos del término “negro”, observamos que operan por contraposición a otras categorías que permite, a la gente que se apropia del él, diferenciarse. El grupo de los “negros de mierda” (que creemos puede englobar al “cabecita negra” y “negro villero”) actualmente presente en el imaginario de las grandes urbes argentinas, representa para esta una amenaza a la seguridad, a la argentina europeizada, a las buenas costumbres, a la “noble y trabajadora clase media”. La cumbia se percibe, dentro y fuera, como “música de negros”, sin que esto “implique una referencia a su origen afroamericano sino, por el contrario, a la exhibición del modo en que las clases dominantes racializan su discriminación de clase”. (Alabarces y Silba, 2014)

La cumbia permite delinear y afianzar identidades, siendo la práctica musical “una manera de tramitar los escenarios de violencia urbana entre adolescentes” (2006: 2). Las propuestas estéticas, en muchos casos, logran cohesionar sujetos dispersos, pertenecientes a estratos de nivel socioeconómico bajo, así como a migrantes bolivianos, peruanos y paraguayos, en su mayoría.

Nos propusimos plantear usos y apropiaciones del término “negro” en un corpus de trece fragmentos de canciones de cumbia, de grupos y solistas argentinos. No pretende ser una recopilación exhaustiva;⁴¹ por el contrario, se propone rastrear cómo aparece, en líneas generales, ese concepto, qué significados vehiculiza, quiénes y por qué dicen “negro”.

Análisis de canciones

De las trece letras que elegimos trabajar, nueve pertenecen al género “cumbia villera” de la primera década del siglo XXI, una pertenece a una cumbia de matiz pop lanzada en el 2013 por la cantautora Miss Bolivia; dos de ellas, a la cumbia

⁴¹ Confrontar con productos de otros géneros como el hip-hop en la canción “Negro de barrio” de El As! y el rock argentino en los temas “Negra murguera” de Bersuit y “Negra es mi alma, negro mi corazón” de La Renga.

santafesina y una es heredera de la cumbia colombiana. En todos los casos aparece el vocablo “negro” pero con diversas configuraciones que veremos en breve. Las canciones, a menudo con inflexiones del habla cotidiana, reflejan el imaginario de distintos sectores, generalmente subalternos.

A) Usos vinculados a la mirada estigmatizante y violencia estatal.

FRAGMENTO 1

Por ser un pibito bien cumbiambero

Me subís a tu patrullero.

Porque si un **negro** corre dicen: ‘¿qué se robó?’

Vamos a llevarlo preso que algo se afanó’

Y si un cheto lo hace... ‘no, no.

Ese pibe no robó’.

“Quieren bajarme”, Damas Gratis.⁴²

FRAGMENTO 2

Qué me estás diciendo

Me estás ofendiendo

No me digas **negro**

Soy igual que tú.

(...) Soy **negro** de abajo

Con el alma blanca

Yo soy de la cumbia, soy de la resaca

Tú de los boliches de la capital.

⁴² Todos los fragmentos son citados por sus intérpretes más reconocidos

“Alma blanca”, Meta Guacha.

FRAGMENTO 3

Tú tienes la piel más clara
Paseás en auto por la ciudad
Yo vivo en un barrio pobre
Donde se aguanta a mate y pan.

No sé quién te dio derecho
Para decirme “**negro** del plan”
Ya sabes que a este “**negro**”
Donde tú quieras lo podés probar.

(...) **Negro**, pero con el alma blanca

“Negro del plan”, Meta Guacha.

FRAGMENTO 4

Se dice de mi...
Se dice que soy un **negro**, por la ropa que yo llevo,
no soy chorro ni un cheto, la gente habla de más.

Miran todos y preguntan ¿este pibe es malajunta?
Cuando a mí me ven fisura, no me quieren ni mirar.

“Se dice de mí”, La Liga.

El fragmento 1 remite a la oposición a la policía, uno de los elementos clave en la “narrativa identitaria de las jóvenes generaciones” como lo llama Svampa.

Los sectores subalternos⁴³ experimentan esta experiencia común del señalamiento indiscriminado que el poder estatal, judicial, represivo aplica sobre ellos. Situaciones de violencia estatal tales como gatillo fácil, *razzias*, pedidos de identificación, represión en recitales y espectáculos deportivos, visibilizan la estigmatización y fomentan la identificación de estos sectores como “peligrosos”, “sobrantes” de la sociedad argentina.

El fragmento expone una situación de injusticia y de cierta selección policial y judicial. Se persigue a los “negros” aunque no merezcan la persecución y pocos cuestionan a otros sectores (los “blancos”, los chetos, los ricos) que también participan de lo delictivo. En el lenguaje cotidiano la idea de, por ejemplo, “político corrupto” o “empresario garca”, si bien circula en determinados momentos, no tiene el peso, la audibilidad ni la patente adhesión que la expresión “negro de mierda”.

Creemos que en el fragmento 1, el término “negro” podría equivaler a decir “pobre”. El sector identificado como “negro de mierda” valora negativamente su pobreza y desea alcanzar la movilidad social que le permita acceder a los beneficios comerciales, sanitarios, educativos, etcétera, que posee el resto de la comunidad; “esto es significativo cuando se lo contrasta con aquellas interpretaciones que suponen que el pobre se descansa en su situación y que es feliz en su miseria”.⁴⁴ La villa, por ejemplo, es un lugar al que, desde afuera, se mira con temor; desde adentro no solo no se desconoce esta visión sino que, en muchos casos se la comparte. Guber explica que los mismos habitantes de las villas no permiten a los jóvenes ni menores ausentarse del hogar más allá del atardecer; se teme de los incendios intencionales provocados por rencillas; se acompaña a las mujeres que salen a trabajar o al colegio para evitar agresiones. La discriminación también se da entre miembros de la misma clase: personas pobres, habitantes de villas⁴⁵ o barrios humildes suelen llamar “negros de mierda” a sus propios vecinos. Las causas de la

⁴³ Elegimos el término “subalterno” pues creemos que, siguiendo a Alabarces y Añón (2013), Mignolo (2003) y Quijano (2001), nos permite visibilizar los problemas de la colonialidad, el poder, la dominación, la violencia hegemónica etc.

⁴⁴ Guber, Rosana (1984). “Identidad social villera”. En Revista *Enía*, n° 32. Olavarría. Pág. 119

⁴⁵ Para saber más sobre el derrotero del surgimiento y expansión de las villas y los monobloques populares en Argentina, recomendamos el libro de Hugo Ratier, *Villeros y villas miserias*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina

discriminación, según Klimovsky (1997: 29) pueden tener que ver con factores instintivos de los humanos, lo que para muchos psicólogos tiene que ver incluso con los orígenes de nuestra especie. Para Freud, es interesante reflexionar sobre el “instinto de muerte” ligado al instinto de destrucción. Este instinto de destrucción podría objetivarse creando un enemigo al que se racionaliza mediante ideologías, creencias y prejuicios. Tendemos a ensalzar y tratar de imponer nuestra visión de la vida pues ello nos daría cierta tranquilidad y comodidad. Asimismo el llamado “padre del psicoanálisis” estudió el desplazamiento como mecanismo de defensa responsable de la génesis de las fobias; al “amigo imaginario” propio de la infancia, podría seguirle un “enemigo imaginario” en el cual descargar temores aunque sean irracionales y persistentes.

En el fragmento 2 observamos el término “negro” asociado al insulto. Hay una conciencia profunda de lo que la palabra significa y cómo es usada por las clases hegemónicas. Emerge la necesidad de distanciarse de esa concepción y pedir que no se la utilice porque ciertamente estigmatiza. Pero inmediatamente surge lo que podría considerarse una contradicción: el intérprete dice “soy negro”, es decir, se identifica con lo que anteriormente pidió diferenciarse. Podríamos plantear una cierta apropiación (¿reconocimiento?) de ese término para nuevamente distanciarse diciendo “con el alma blanca”. El tópico del *color del alma*, también forma parte del imaginario argentino. Sin ir muy lejos en el tiempo, la famosa conductora argentina de uno de los programas con más rating de la televisión, Mirtha Legrand, dijo textualmente “soy rubia de afuera y de adentro; el alma rubia; hay almas morenas, de esas terribles, negras, negras”.⁴⁶ Las reflexiones mediáticas, claramente fomentan la conformación de este trasfondo de creencias que moldean lo que somos como sociedad, habilitan ciertas opiniones y ocultan otras. Es interesante señalar, cómo en una de las canciones, aparece el tono desafiante que emerge como respuesta a la violencia simbólica-discursiva: “Si querés probarme, vamos a la calle, voy a demostrarte que tengo coraje”. Como si observáramos, salvando las distancias,

⁴⁶ Video “Mirtha Legrand – Yo soy rubia de adentro” disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=QOyIFn6zszl>. Subido el 15/05/11. Visitado el 13/02/17.

al Moreno plantarse a Martín Fierro en una escena de la pulpería. El gaucho también se burla de la negritud.⁴⁷

La cuestión del “plan”, mencionada en el fragmento 3, refiere a un tema sensible en el imaginario argentino; los planes sociales y su concepción como productos nefastos del asistencialismo que “fomenta vagos” en detrimento de los “verdaderos trabajadores” que “sostienen esos planes”. El asistencialismo es definido por Guber (1984: 123) como

una de las operaciones que la ideología dominante instrumenta respecto de otros sectores para su sujeción, consiste en reducir la relación entre el pobre y la sociedad mayor, a la asistencia mediada, en principio, por un aparato organizativo específico.

La violencia estatal, la discriminación social, el señalamiento policial instala a estos sectores en una situación de persecución:

el ser perseguido desde la mirada de alguien que tiene, hacia alguien que desea tener, pero no puede (...) refiere a la imposibilidad de pertenencia a una sociedad de consumo que, a través de un acceso desigual a los bienes, refuerza diariamente comunidades e identidades de “consumidores frustrados”. (Cragnoli, 2006: 7)

El fragmento 4 toma como base la famosa canción “Se dice de mí” con música de Canaro y letra de Pellay, inmortalizada por Tita Merello en la película *Mercado de Abasto* de 1955. El grupo musical *La Liga* conserva la melodía y cambia la letra, adaptándola al contexto y a la red de significaciones de la cumbia villera. Se parte de la retórica del prejuicio, del estigma que la sociedad, los medios, el estado, solidifican sobre sectores subalternos. El ser “negro” es percibido en la letra como algo negativo, asociado con un estereotipo, ser “negro” es vestirse de una manera, es ser “chorro”, y “malajunta” es decir moralmente pernicioso para la población. El intérprete busca diferenciarse y dejar en claro que esos son chismes o rumores lejanos a su condición.

⁴⁷ Hernández, J. (1872): *Martín Fierro. La Ida*. Canto VII. Buenos Aires: Gárgola

En estos fragmentos podemos observar, según Cragnoli (2006: 4) un “posicionamiento acusatorio/denunciante del enunciador, que imputa a figuras condenables por su accionar represivo, como agentes policiales o guardias de boliches bailables-*patovicas*”. En el fragmento 1 se delinea claramente ese otro “policía” al que también se nombra con epítetos “gorra, yuta, cana, milico” y del que es necesario escapar, diferenciarse. En los fragmentos 2, 3 y 4, por el contrario, el otro frente al que se canta, parece ser la clase hegemónica, “los blancos”, que habitan el centro de la ciudad y que señalan con el dedo a los que transitan los barrios y villas.

Creemos que la expresividad cumbiera es una forma válida de reclamo, de denuncia, de visibilización, de postura política; percibimos la conciencia crítica que “lee” la realidad que lo circunda y los mensajes que emergen en torno a él. Decir, siempre que se pueda, donde se pueda y donde no también, es un acto de cierto activismo, hay una decodificación y una respuesta. Distinta es la postura de Svampa (2005: 215) y Brenner (2001) quienes sostienen que la cumbia villera no puede ser interpretada como un movimiento de resistencia cultural. A pesar que vehiculice temas o tópicos propios de las clases subalternas, estas posturas “tienden a neutralizar su potencialidad al exaltar un modo de vida que (...) conduce a legitimar la exclusión y la marginalidad. Se caracteriza por un discurso que constituye un “nosotros” negativo, y termina por vaciar de significado el reclamo”.⁴⁸

A la parcialidad de esas lecturas, Alabarces *et al.* proponen pensar que el *ethos* villero exhibe una politización aunque sea por posición: “porque señala un diferencial –una igualdad exasperada– precisamente en tiempos en que toda desigualdad se pretende escamoteada”.⁴⁹ Las voces están. Algo, de algún orden, nos vienen a decir; ciertas letras y la puesta en escena de los

⁴⁸ Estas lecturas nos remiten a las reflexiones de Spivak, cuando sostiene que lo subalterno no puede hablar de un modo que ponga en jaque, interrogue al poder y produzca un lugar en el lugar de enunciación. Sin embargo la pensadora realiza un llamamiento a los intelectuales que tienen “una tarea circunscripta que no se puede rechazar”. Asimismo sostiene que si se es pobre, negra y mujer la subalternidad aparece por triplicado. Spivak, Gayatri (2011): *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata.

⁴⁹ Alabarces, P.; Salerno, D.; Silba, M. y Spataro, C.: “Música popular y resistencia: los significados del rock y la cumbia”. Versión *on line* disponible en: <https://es.scribd.com/document/100967507/Alabarces-et-al-Musica-popular-y-resistencia-los-significados-del-rock-y-la-cumbia>. Visitado el 12/02/17

cuerpos que cantan y bailan, producen una incomodidad en los sectores hegemónicos que no se puede soslayar.

B) Apropiación orgullosa y desafiante.

FRAGMENTO 5

Dicen que los chetos nos están buscando
A nosotros los **negros**,
Negros cumbieros, de corazón
Pero yo, acá, a vos te estoy esperando
Dale cheto, arrancá, yo sé que vos sos cagón.

“Nos están buscando”, El empuje..

FRAGMENTO 6

Mirá qué **negro** que soy
Mirá qué **negro** que soy
Yo tomo vino en cartón
Yo tomo vino en cartón.

“Mirá qué negro que soy, Pibes chorros.

FRAGMENTO 7

Una **negra** cool, a mi manera
Tengo mi propio mambo
Mi gozadera
(...)
Yo soy la torta, yegua, **negra**,
Warrior, queen del barrio

Vos sabés.

“Bien warrior”, Miss Bolivia.

En los fragmentos 5 y 6 observamos la primera persona (plural y singular). Esto nos permite identificar cómo el término delinea la identidad que se asume, siempre un “yo” que se opone a un “vos”, un “nosotros” a los “otros”. Los límites entre un territorio y otro están marcados por la desconfianza, el miedo, la bronca y el rechazo. Las periferias son territorios de la otredad. Estos *otros* se detectan en las canciones como el “cheto” (fragmentos. 1 y 5), “la policía” (fragmento. 1), el “porteño del centro” (fragmento 2), etcétera. La construcción del enemigo es recíproca; esos otros, identificados en los fragmentos, miran con recelo al “negro”, “villero”, “rocho/a” que canta o escucha cumbia. Laclau (1996) afirma que las identidades se definen en forma negativa: se construye en relación al otro, según la “lógica de la diferencia”. El “negro” en los fragmentos 5 y 6 se reconoce plenamente como tal, es valiente, no se acobarda frente a la presencia del otro, lo desafía a mirarlo y pelear.

La territorialidad permite la cercanía y la cohesión del grupo, afianza la identidad y la afectividad; “las emociones o sentimientos relacionados al espacio de la ciudad, pueden ser una forma de evaluación de una colectividad de su nivel de conciencia y de la condición de su ciudadanía” (Flores y Outeda, 2002). El universo simbólico que se puede construir a partir de los dos fragmentos de este apartado, nos alienta a pensar la necesidad de plantear un “nosotros” que recibe la misma denominación pero que responde a ella, no con protesta y denuncia, como las canciones del apartado A, sino con orgullo y provocación. La valentía y la soberbia se imponen como formas de resistencia frente al agravio de los “otros”: “chetos” y “blancos”. Los vínculos sociales se van complejizando, de un lado y del otro, desmotivando la inclusión, el entendimiento y la tolerancia.

El fragmento 7 pertenece a la canción más actual de este corpus, lanzada en 2013. Sin duda, la intérprete y autora del tema, Miss Bolivia, no pertenece al mismo colectivo social que el resto de los cantantes. Su verdadero nombre es Paz Ferreyra, una graduada en psicología de la UBA con diploma de honor,

miembro de una familia de clase media-alta. Estas características la sitúan en un lugar distinto desde donde dice “negra”. En el fragmento se canta sobre una “negra cool” que sin embargo padece ciertos estigmas en confluencia con lo antes expuesto aparecen los términos “negra” y “barrio” en la misma estrofa, junto con “torta”, epíteto que se utiliza para referirse, de manera peyorativa, a las lesbianas. Activista de los derechos humanos, de la legalización de la marihuana y el feminismo, esta es una canción de protesta y denuncia en su amplio repertorio. El video oficial del tema muestra claramente situaciones de abuso laboral y represión estatal. La palabra “negra” es asumida como un “ponerse del lado de” más que la autorreferencialidad o clase social a la que se pertenece.



Pablo Lescano, fundador y cantante del grupo Damas gratis, exhibe su tatuaje.⁵⁰

⁵⁰ Crédito de la imagen: https://www.playgroundmag.net/sports/nafta-cumbia-y-pizza-la-banda-sonora-de-la-seleccion-que-baila-hasta-la-derecha_30002051.html. Para muchos, Pablo Lescano podría ingresar en la categoría “negro de mierda”: sus orígenes humildes, la forma de vestirse, el lenguaje berretín usado en sus letras etc. Pero él mismo, en una entrevista (2017) concedida nada más ni nada menos que a Susana Giménez, si bien agradece y recupera con cariño sus días “de pobre”, por distanciarse de ese mote que una vez supo llevar con orgullo y enumera cómo lo hace: manda a sus hijos a un colegio bilingüe, reside en un country exclusivo, juega a la *play station*, tienen animales exóticos de mascotas, etc.

C) Apropiaciones jocosas- cariñosas.

FRAGMENTO 8

Las palmas, los **negros** que le cabe la joda

Las palmas las pibas que le cabe la joda

Y si te cabe, re piola.

Y si te cabe, re piola.

“Ya llegó”, Re Piola.

FRAGMENTO 9

Todos los **negros** cumbieros

Haciendo palmas.

De día y de noche

Seguimos de caravana.

Todos los **negros** cumbieros

Tomando vino.

Y las palmas, los pibes,

Que esta noche no dormimos”

“Negros cumbieros”, Sound de barrio.

FRAGMENTO 10

Mi **negra** dice, que soy un vago, que soy un borrachón,

que ando de jodas, que de parrandas,

todas las noches me voy.

Si se me cruza, una **negrita**, no la despreciaré (...)

Si soy **negro** y parrandero,
vivir, vivir es lo que quiero.

“El más parrandero”, Coty.

FRAGMENTO 11

Mami, yo soy quien te provoca
Soy tu **negro** cumbiero
El que estuvo primero.

“Soy tu negro cumbiero”, Mc Caco Ft. Carita Negra.

Los fragmentos 8 y 9 realizan una arenga a los “negros” como colectivo destinatario del tema; se los insta a celebrar en una situación que parece ser de diversión y relajación, según el campo semántico que se delinea a través de los términos “joda, vino, palmas, noche, caravana”. No se apela a la negritud como algo humillante de lo que haya que distanciarse, por el contrario, el uso de la primera persona del plural habla de un “nosotros inclusivo”, personas pertenecientes al mismo sector, dichosas de serlo.

En los fragmentos 10 y 11 se plantea un ámbito jocoso-romántico donde ser “negrero” o “tu negro” apela a una condición cariñosa, de cierta afectividad y cercanía con la mujer, llamada “mami”, “negra” o “negrita”. Este es un uso muy frecuente en Argentina, en los sectores medios-bajos. La utilización del vocablo “negro” empleado de este modo, en muchos casos va acompañado de una aclaración: “se dice con cariño.” El mismo grupo que recibe el calificativo “negro de mierda”, frecuentemente lo utiliza de este modo afectivo. Las empleadas de comercios, a menudo, utilizan el diminutivo “negri” para dirigirse a clientas que no conocen: algunas pueden tomarlo a bien (reconocer el uso positivo de la expresión) o no. Asimismo es habitual, que determinadas personas sean conocidas como “el negro x” o “la negra x” sin que eso resulte una ofensa para él o ella, pues el sentido, en estos casos, también es afable.

Asimismo, es interesante el matiz sexual donde el “negro” es quien “provoca a la mujer”.

D) Exposiciones vinculadas al racismo y la esclavitud.

FRAGMENTO 12

Ahí vienen todos los **negros**, bailando su bamboleo

Ahí vienen y van gozando,

Con una vela en los dedos

(...)

En sus espaldas mulatas, se ve la fiebre que sube.

“Cumbia negra”, Los Palmeras.

FRAGMENTO 13

Negro yo soy, negro me llaman

Negro yo soy, negro me llaman

Por mi color, a mí me ultrajan

Por mi color, a mí me ultrajan.

(...)

Negro yo soy, y he de seguir

Negro yo soy, y he de seguir

Con mi color, hasta morir

Con mi color, hasta morir.

“Negro yo soy”, Jimmy y su combo negro.

En estos textos líricos la negritud surge vinculada al concepto de *raza*. En el resto del *corpus* se trasciende este significado hacia rasgos y actitudes discriminatorias, en algunos casos apropiadas como desafío o muestra de orgullo (fragmentos 5 y 6). Aquí, por el contrario, aparece claramente el lugar que el etnocentrismo fija en el imaginario argentino sobre todo en el fragmento

13 donde se alude al ultraje vinculado a la raza y a la denominación que viene desde afuera.

El fragmento 12, por otra parte, refiere claramente a la celebración de la negritud en condición de esclavitud. Los “negros” son los esclavos mulatos. La referencia al uso de una vela nos remite históricamente a la etapa colonial donde este sector se juntaba, en algunos casos a escondidas del patrón, a bailar, a celebrar sus orígenes africanos. No hay una referencia negativa o estigmatizante de estos grupos en la canción sino más bien la exaltación de la figura de los “negros” en la fiesta, el baile y el goce. La clase media, ciertamente angustiada por conservar y ascender en su estatus social, permeada por el ideario inmigratorio de abnegación y trabajo, censura en sus prácticas cotidianas la liberación de las emociones, la cercanía a las pasiones que deben ser contenidas y a las que, en general se ven, asociadas a diversos tipos de ignorancia.

El fragmento 13, por último, expone claramente la posición de una persona que es estigmatizada por sus características fenotípicas. Si bien se reconoce como tal diciendo “negro yo soy”, expresa que debido a esa condición es ultrajado, discriminado, humillado. Inmediatamente, a esta denuncia le sigue la determinación de aceptar y valorar su color, su identidad, hasta la muerte.

Si entendemos que estas canciones son productos de la cultura popular, observaremos con atención las experiencias que están detrás de ellas. Hall invita a prestar particular atención a estas experiencias como una manera en que la cultura negra, permite la aparición de otras formas de vida, otras tradiciones. Estos emergentes operan a partir de la “expresividad, la musicalidad, la oralidad, en su riqueza profunda, en sus inflexiones hacia lo vernáculo y lo local, en su rica producción de contranarrativas” (Hall, 2010: 292)

“Negro de mierda”: análisis de una narrativa mediática

A lo largo del seminario “Medios, tecnologías y culturas” de la Maestría en Estudios Culturales, hemos abordado distintas perspectivas del relato mediático, entendido por Biselli (2014) como el “conjunto heterogéneo y vasto de la narratividad mediática, que toma cuerpo todos los días (...) en diarios y

revistas, en la tele, por la radio, en nuestras salas de cine, en la Red”. Nos interesó particularmente, el concepto de “fetichismo de la marginalidad” en el cine y la televisión, pues se conecta con nuestras reflexiones.

El cine argentino ha dado sobrada muestra del tratamiento de estos temas desde miradas realistas, curiosas, espectaculares, bizarras, “respetuosas”, etcétera. Bourdieu (1995: 23) sostiene que “los sistemas simbólicos son productos sociales que producen el mundo, que no se contentan con reflejar las relaciones sociales sino que también contribuyen a construirlas”, por ende “debemos admitir entonces que es posible, dentro de ciertos límites, transformar el mundo transformando su representación”.⁵¹

Algunos productos mediáticos se han mostrado en esta dirección (transformadora) y otros son meros reproductores atentos a las demandas de sus audiencias. Las películas que se gestan a mediados de los noventa en Argentina y el surgimiento de directores como Adrián Caetano y Lucrecia Martel, entre otros, marcan el inicio del segundo Nuevo Cine Argentino, corriente que intenta tramitar cuestiones dolorosas de la realidad cotidiana, como la pobreza, la marginalidad, la segregación. En el siglo XXI, los aportes de Luis Ortega (*Caja Negra*, 2001), Pablo Trapero (*El bonaerense*, 2002), Sebastián Schindel (*El patrón: radiografía de un crimen*, 2016) son algunas muestras más actuales de la misma óptica.

Con una lente comercial se construye el escenario de la pobreza para un espectador ávido de ver a esos “otros”; la clase media puede gestionar, de algún modo, la distancia tranquilizadora con esas realidades lejanas y crudas. Pero también creemos que, además de representar pasiones, el lenguaje *berretín* o *tumbero*, allende a solidificar estereotipos de clase, puede servir como válvula de escape para ingresar en la experiencia audiovisual, en el terreno de la carne, de lo prohibido, del placer, la fiesta y el baile. Sostiene Biselli que “la marginalidad se representa como un carnaval canibalístico de bestias desgarrándose la carne entre ellas (...)”. El espectador necesita ser sacudido para desear seguir “consumiendo” la serie y que esta se erija en un producto rentable. En la Argentina se han producido relatos animalizados de la

⁵¹ Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant . *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo. México, 1995. Traducción Hélène Levesque Dion. P 23

pobreza, *El marginal*⁵² (2016 y 2018) es un caso. Se presentan habitantes de un penal ficticio, San Onofre, altamente tipificados en caracteres morbosos, depravados, poco o nada alfabetizados, siniestros. No existe lugar para la humanidad: vínculos de solidaridad, integración, reflexión y cambio, tienen poca representación en esta ficción.

De todas maneras, consideramos que es ingenuo anhelar que este tipo de series, producidas por una plataforma de *streaming*, líder mundial en ventas, pretendan generar ingresos motivados solo por el altruismo o la búsqueda de la decencia en la visibilización de la pobreza. Las masas no buscan mejorar como personas a través del entretenimiento y sus fábulas morbosas: las mitologías escandalosas atraen y venden, no es novedad. Sin embargo, la crítica sigue preguntándose quién detenta la autoridad de este tipo de representaciones: si son las minorías según sus propios principios estéticos y bajo la posesión de la experiencia o si nadie puede reclamar la exclusividad y bien pueden los burgueses, los intelectuales, la academia, los productores, responder a las necesidades del mercado y utilizar, para ello, *lo que sea necesario*. Sin dejar este interrogante de lado, con la misma contundencia debemos decir que la sistemática hipérbole cargada de prejuicios, la lupa con que se mira a la marginalidad genera rechazo, malos entendidos, miedo, asco o paternalismos asimétricos. Los enjutos estereotipos no hacen más que seguir legitimando el segregacionismo.

La banalización de la desigualdad puede ser más o menos explícita, pensemos por ejemplo en los programas “Policías en Acción” (2013) o “Cárceles” (2007), donde se entrevistaba a presos y el conductor, religiosamente les preguntaba si estaban arrepentidos por los delitos cometidos. Este tipo de shows, no pretende develar la cruda trama que se urde detrás de cada historia o interpelar sobre cómo el neoliberalismo acorrala a los pobres, de qué manera las ciudades se expanden bajo la lógica de la expulsión, etcétera. Cierta sector de

⁵² *El marginal* es una serie de televisión argentina de género drama policial creada por Underground, escrita por Adrián Caetano y dirigida por Luis Ortega, con Sebastián Ortega como productor ejecutivo. La primera temporada consistió en 13 episodios y se estrenó en la Televisión Pública Argentina el 2 de junio de 2016, con muy buena crítica por parte de la prensa especializada. Desde el 7 de octubre de 2016, también se encuentra disponible en la plataforma de Netflix. En 2017, se renovó la serie para una segunda temporada de ocho episodios, que se estrenó el 17 de julio del 2018, como precuela. (Wikipedia, *El marginal*)

la academia se nutre con la pobreza en tanto objeto de estudio, como piezas arqueológicas que rescatar, estudiar, develar, analizar. Se considera, en algunas oportunidades, a los marginados como sujetos pasivos, que necesitan ayuda, infantilizados por la sociedad, acrílicos. Cesar González (cineasta, ex presidiario, habitante de una villa, crítico cultural) en un interesante y provocador texto llamado “Ojalá un día”⁵³ sostiene que “es hora de que el cine vuelva a ser digestivo y no tan solo triturador gástrico”. Las experiencias mediáticas son formadoras de opinión y como tales deben ser producidas con prudencia, pero también, si la lógica es la de la comerciabilidad del producto, las expectativas de la audiencia son tenidas en cuenta.

La producción en serie, formato adoptado por el producto mediático que estamos analizando, se asocia con lo industrial, genera “un producto uniforme de baja calidad, dirigido a un público con escasas exigencias formales y de contenido. (...) Las series no solo han sido un revulsivo para el cine a la hora de abordar temas de actualidad y de mayor contenido dramático de lo habitual en la televisión, a través de personajes de eco y calado universal” (Cuadrado, 2016:20). La necesidad de lograr que las audiencias se fidelicen con la serie para que no la dejen de consumir, hace que se busque ese “algo” que gratifique y garantice el consumo. Los *cliffhangers* de *El Marginal*, por ejemplo, apuntan a generar suspenso: en cada final de capítulo el espectador se queda con la intriga por develar quién prevalece en la lucha por el control de la violencia, los espacios y recursos. En este sentido Metz (1966) sostenía, ya en ese momento, que la modernidad iba a ser cada vez más proclive a los “falsos finales” con secuencias clausuradas de acontecimientos no clausurados. En el caso de *El Marginal*, podemos pensar que forma parte de una narración con conclusión ya que presenta una fuerte continuidad entre los capítulos, se crean expectativas de cierre y conclusión de la historia, los sucesos afectan a los personajes y a la situación inicial.

En las series de este tipo abundan los líderes, los guías pragmáticos o espirituales. *El marginal* en sus dos temporadas, plantea luchas por el dominio de la prisión, enfrentamientos entre los internos de los pabellones (que

⁵³ Ver: “Ojalá un día”: la crítica de Cesar González a “El marginal”. Versión *on line*: <https://www.conclusion.com.ar/espectaculos/ojala-algun-dia-la-critica-de-cesar-gonzalez-a-el-marginal/04/2018/>

acceden a diversos beneficios, a un mejor “estatus” dentro de la cárcel) y los habitantes del “patio”, lugar similar a una villa de emergencia, con condiciones de extrema necesidad pero donde se trazan los poquísimos lazos de amistad y solidaridad que se permitió esta narrativa. Las escenas del patio ponen el acento no solo en los diálogos y las acciones de los personajes, sino en determinados elementos: el mate, la cajita de vino, el altar a San La Muerte, la pileta de lona: “muchos objetos pasan inadvertidos simplemente porque jamás se nos ocurre seguir su camino. La mayoría de nosotros volvemos la espalda a los cubos de basura, el sucio piso bajo nuestros pies” (Kracauer, 1960: 82). A los productores audiovisuales les resulta atractivo y rentable aquello que los espectadores suelen pasar por alto, precisamente por causa de este desdén se puede disparar la sorpresa y el interés.

Barthes (1970) sostiene que

el relato puede ser soportado por el lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen, fija o móvil, por el gesto y por la combinación ordenada de todas estas sustancias. (...) El relato está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades (...) todas las clases, todos los grupos humanos tienen sus relatos.

Las narrativas mediáticas en torno a la negritud en Argentina son abundantes y permiten dar cuenta de las narrativas dominantes que, como sostiene Frigerio:

proveen una identidad nacional esencializada, establecen las fronteras externas de las naciones y su composición interna (...) la de nuestro país (...) no glorifica el mestizaje, sino la *blanquedad*.

El deseo de un país blanco, europeo, moderno, católico, racional, niega presencias y aportes étnico-raciales. Si aparecen, se los sitúa en la marginalidad, se los diferencia con un “ellos”. Nunca los medios estuvieron sin relato, por ello el dispositivo semiótico-simbólico en torno a la negritud, aparece fuertemente marcado en los medios si bien la decodificación es siempre individual.

A continuación, analizaremos cómo aparece la expresión “negro de mierda” en un elemento de la cultura mediática: un capítulo de la serie “El marginal” (temporada 1- capítulo 2, 2016). El argumento de la historia gira en torno al expolicía Miguel Palacios quien ingresa como convicto en la prisión de San Onofre con una identidad falsa (Pastor) y una causa inventada. Su verdadera misión es infiltrarse dentro de una banda de presos y carceleros que opera desde dentro del penal. El grupo acaba de secuestrar a la hija adolescente de un importante y corrupto juez de la Nación, y la misión de Miguel consiste en hallar a los captores y descubrir el paradero de la joven.

En la escena que nos interesa (minutos 10 al 14 aproximadamente) Luna, la persona secuestrada, confronta a uno de sus captores, Diosito, a través del siguiente diálogo:

Diosito: Tú comida, nena.

Luna: No me llamo “nena”.

Diosito: ¿Cómo te llamás?

Luna: Luna.

Diosito: Luna Lunati. Yo sabía que tú papá era un hijo de puta pero... ni con su propia hija fue bueno.

Luna: ¿Y vos, que te hacés el rubio y sos un negro de mierda? ¿Eh?

Diosito: Qué feo que hablés así.

Luna: ¿Vos te pensás que yo voy a comer esta pija, nenito? Antes me mato, *nigga*.

Diosito: ¿Qué me dijiste?

Luna: *Nigga*.

Diosito: ¿Quién *liga*?

Luna: Quiere decir “negro de mierda” en inglés.

Diosito: Decime una cosa, ¿tu papá no te enseñó lo que son los Derechos Humanos, a vos?

Luna: No, la verdad que no. Estaba muy ocupado metiendo en cana a giles como vos.

Diosito: Yo creo que estaba muy ocupado, quedándose con cosas que no le pertenecen.

Luna: Puede ser ¿Por qué está esa radio encendida todo el día?

Diosito: Porque se le rompió el *on-off*.

Luna: Y bueno, saca las pilas, pibe chorro. (*En tono burlón*): “Eh amigo, no tené´ una moneda para darme, pá, dale pa´ la droga, guacho”.

(*Diosito la abofetea*).

Luna: Mi viejo los va a matar a todos. ¿Vos sabés lo feo que es estar encerrado en este lugar de mierda?

Diosito: No, no me imagino. Si le llegás a poner un dedo a la radio, te lo corto.



Imagen de Diosito y Luna en el momento del secuestro.

Si bien la serie recibe críticas⁵⁴ por construir narrativas carcelarias hiperbólicas, cercanas al show, a lo circense, por apropiarse de recursos bizarros, morbosos, creemos que, como todo relato mediático, vehiculiza

⁵⁴ Cesar González (23/04/18): “Ojalá algún día...”, en Diario *Conclusión*. Versión *on line* disponible en: <https://www.conclusion.com.ar/espectaculos/ojala-algun-dia-la-critica-de-cesar-gonzalez-a-el-marginal/04/2018/>

imaginarios y puede ser material de reflexión. El producto serial utilizó en su primera temporada, la plataforma televisiva del canal estatal, cuestión no menor si pensamos en la llegada a todo el país de manera gratuita. Luego del debut, los derechos fueron vendidos a la plataforma de *streaming* Netflix, cercando la llegada a los consumidores que abonan la plataforma. De todas maneras las dos temporadas pueden encontrarse subidas a la plataforma de You Tube.

El relato semiótico-simbólico que construye esta escena particular, da cuenta de algunas ideas abordadas anteriormente: toma el espacio de la ficción para dramatizar (con cierta cuota generosa de espectacularidad y parodia) el acontecimiento, la percepción hiperbólica sobre el otro, el *negro de mierda*, el *matable*. La figura de Diosito es la de un joven, pobre, mal viviente, preso: justamente es el sector de los jóvenes el que a menudo lleva el estigma de ser los “negros” y constituye el sector más vulnerable de la población, pues, como sostiene Svampa (2005: 213) “vienen sufriendo los múltiples efectos del proceso de desindustrialización (crisis de la escuela, de la familia) así como la desestructuración del mercado del trabajo”. Esta situación hace que el trabajo, percibido por estos grupos como inestable, precario, segregacionista, “deje de ser el principio organizador en el proceso de afirmación de la subjetividad, y otros componentes ligados al consumo, y, sobre todo, los gustos musicales, adquieran mayor peso.”

Algunas frases que nos resuenan de este diálogo, abordan ideas fuertemente solidificadas en el imaginario argentino: “Y vos, qué te hacés el rubio y sos un negro de mierda”, afirma y desafía Luna mirando a los ojos a Diosito. El “hacerse el rubio” alude a la ilegitimidad que, para algunos sectores, tiene el hecho de que las personas de clase baja se tiñan el pelo simulando un color que no les pertenece. Esto alude a la asociación que se hizo históricamente a ser rubio con la clase alta, el color del oro, la raza aria, etcétera. Teñirse el pelo, en el imaginario clasista y segregador de Luna, implica una acción denigrante, un acto que devela cómo se ocultan los “negros de mierda”, cómo aparentan, cómo aspiran a un “parecerse a”. No es poco frecuente usar el epíteto “rubia/o teñida/o” como insulto. Se cuestiona la operación de “teñirse de rubio” como un acto vedado para los sectores asociados a la negritud; los

rubios deben ser “naturalmente rubios”. Como hemos mencionado antes, la televisión argentina ha dado sobradas muestras de racismo, como la citada frase de Mirtha: “mi alma es rubia, hay almas morenas, de esas terribles, negras, negras”⁵⁵; estos ejemplos, lejos de ser aislados, han constituido por décadas el relato hegemónico del estado burgués argentino.

A estas ideas, expuestas por Luna, Diosito responde “qué feo que hablé así” con ironía. El tono demarca la clara recepción de los insultos recibidos, la decodificación de cuestiones de clase y la sanción acompañada del adjetivo “feo”. Diosito retruca más adelante, con un saber puesto en discusión, hoy deslegitimado: “¿tu papá no te enseñó lo que son los Derechos Humanos, a vos?”. La cuestión de cómo el kirchnerismo llevó adelante la política de Derechos Humanos ha incomodado a buena parte de la población que asocia este tema al asistencialismo, a posiciones garantistas o a revalidar una mirada atenta a la memoria y al consecuente pedido de justicia en casos de Lesa Humanidad.

Dimensiones expresivas de los sujetos (lenguaje, vestimenta, bailes, etcétera) son puestas en primera plana para delimitar nuevos modelos de subjetividad. Justamente el personaje de Luna da cuenta de las connotaciones sociales/culturales en torno al lenguaje tumbero o berretín; imitando el habla del otro se la deslegitima, se la ridiculiza: “(en tono burlón) ‘Eh amigo, no tené una moneda para darme, pá, dale pa’ la droga, guacho’”. En la constitución del imaginario argentino en torno a la *negritud*, creemos que opera fuertemente lo que Margulis entiende como “racialización de las relaciones de clase”;⁵⁶ los rasgos de índole corporal (mestizaje), cultural (sociolectos, dialectos, costumbres, comportamientos, etcétera.) intervienen históricamente en la constitución y la reproducción de miradas segregacionistas, utilizadas política y mediáticamente para distintos fines. Por ello consideramos riesgoso este imaginario para quienes lo reproducen y para quienes lo reciben, pues tiende a solidificar las supuestas diferencias entre clases, siempre basadas en estereotipos y miradas desconfianzas de unos y otros.

⁵⁵ Ver: “Mirta Legrand: racista” en: https://www.youtube.com/watch?v=wdHXZUe_Qrg

⁵⁶ Margulis, M.: “La ‘racialización’ de las relaciones de clase”. Versión *on line* disponible en: <https://antrosocial.files.wordpress.com/2013/04/115519864-margulis-la-racializacion-de-las-relaciones-de-clase.pdf>. Visitado el 12/02/17

La utilización del término *nigga*, por parte de la hija del Juez, Luna, remite al vocablo “negro” en inglés,⁵⁷ utilizado, sobre todo en los Estados Unidos, para designar de manera despectiva a los afroamericanos. También se percibe un uso tolerado y hasta afectivo por parte de la misma comunidad. En el caso de la escena que venimos analizando, Luna, la joven “blanca”, de clase social alta, hija de un juez, “rubia natural” de ojos claros, hace uso del “saber letrado” para instruir al otro sobre el significado de una palabra y paralelamente, lo insulta con ella. En la serie, el personaje de Luna asocia el término “nigga” al “negro de mierda”.

En general, en la Argentina, cuando se enuncia de este modo, se presume cierta complicidad con quienes lo escuchan, refiriéndose a personas que no están presentes. El uso, en este caso que analizamos, es invertido: la frase es dicha frente a frente, en un arrebato desesperado por conservar su “identidad de clase, su estatus” frente a ese otro que la violenta. Es interesante cómo, ante un discurso tan abstracto y general (“los negros de mierda”) en la escena aparece la individualización, la deixis verbal que señala, el negro es ese que se tiene en frente.

El contexto poscrisis de 2001 permitió la creciente popularidad de la expresión, acompañada con el aumento de la brecha entre ricos y pobres. Dado el fenotipo de los que reciben ese enunciado, cuesta creer en los argumentos sobre el uso de la expresión que plantea Frigerio (2010) y que retomamos en el capítulo II. El fenotipo de Diosito, morocho, teñido de rubio platinado, acompañado de vestimenta deportiva, preso, con lenguaje berretín y tumbero, parece constituir en el imaginario de Luna, la figura acabada del “negro de mierda”. Elige dirigirse a él con ese mote, lo hace con bronca y soberbia, lo llama “pibe chorro” e imita, en tono burlón, el lenguaje y la tonada berretín. Se sabe poseedora de un saber que el otro desconoce, le habla en inglés. Al diálogo con Luna, Diosito decide cerrarlo abruptamente, con una amenaza: “Si le llegás a poner un dedo a la radio, te lo corto”. La violencia lingüística, presente en todo el intercambio, clausura la salida de la prisión, del secuestro, de uno mismo, de la clase, de la cultura.

⁵⁷ Véase el capítulo I de este trabajo.



Diosito y Luna en la escena analizada.

Un imaginario riesgoso

A partir de estas canciones y del análisis de la escena mediática, pudimos ver cómo la palabra “negro” aparece de manera recurrente en la cumbia argentina. Al hacer referencia a un vocablo polisémico, nos figuramos que condensa sentidos disímiles que Frigerio (2006: 82) describe con acierto:

Se puede usar para aludir a gente de clase media alta y alta con cabello oscuro o con tez (más o menos) cetrina, sin necesariamente referirse a su posible ascendencia negra; 2) se emplea cariñosamente para dirigirse a personas queridas de cualquier tonalidad somática; 3) se puede usar también como insulto, principalmente si la persona es de tez oscura. Como insulto, es frecuente que se lo adjetive: “negro de mierda”- “negro sucio”. Negro puede significar todas estas cosas, pero el sentido que se le asigna en cada uso debe decodificarse tomando en cuenta la situación social, quiénes participan de ella, el tipo de relación que tienen, etcétera. Esta variedad de significados permite que, teóricamente, siempre se puede aducir que “el verdadero” significado del término no es el negativo. Se nota, sin embargo, la connotación peyorativa que el término posee en su acepción de categoría racial” (...).

El color de piel y las características sociales y culturales que hacen merecedor a alguien del epíteto “negro”, en muchos casos son signos de exclusión y de impedimento en la movilidad social. Creemos que esta tesis puede extenderse a las grandes urbes de la Argentina: Rosario, Mar del Plata, Córdoba son centros de marcada exclusión, donde el imaginario de la negritud es altamente productivo para seguir delineando territorios, costumbres, características de “la civilización y la barbarie”. Como dijimos anteriormente, los jóvenes “vienen sufriendo los múltiples efectos del proceso de desindustrialización (crisis de la escuela, de la familia) así como la desestructuración del mercado del trabajo” (Svampa, 2005: 213). Para el gobierno neoliberal de Mauricio Macri, que asumió en diciembre de 2015, las palabras de Svampa sirven como referencia del contexto. Evidenciamos un aumento del desempleo y el empleo informal⁵⁸ y el recrudecimiento de casos de gatillo fácil y violencia estatal de todo tipo.⁵⁹

Esta situación hace que el trabajo, percibido por estos grupos como inestable, precario, segregacionista, “deje de ser el principio organizador en el proceso de afirmación de la subjetividad, y otros componentes ligados al consumo, y, sobre todo, los gustos musicales, adquieran mayor peso” (Svampa, 2005: 215) . De esta manera, dimensiones más expresivas de los sujetos (lenguaje, vestimenta, bailes, pasión futbolera, etcétera) son puestas en primera plana para delimitar nuevos modelos de subjetividad.

La conformación del imaginario en torno a la negritud en la Argentina, clasista y racista, es riesgoso para quienes lo reproducen y para quienes lo padecen, pues tiende a solidificar las supuestas diferencias entre clases, basadas en estereotipos y miradas desconfianzas de unos y otros. Reconocer en ese otro, que llamo “negro”, un semejante, un igual en derechos y obligaciones, un sujeto pleno, digno, valioso, y no un “matable”, es el gran desafío a este imaginario que se muestra sólido en los sectores hegemónicos de la sociedad. Las posibilidades de encuentro, conocimiento, aceptación, comunicación

⁵⁸ Véase: “Crece la desocupación entre los jóvenes de un 19 a un 24%. En <http://www.politicargentina.com/notas/201611/18027-crece-la-desocupacion-en-los-jovenes-de-19-a-24.html>. Visitado el 11/02/17.

⁵⁹ Recomendamos ver el informe ReCaVE, elaborado por el CEPOC, que detecta un aumento de casos de violencia estatal en 2016. Versión *on line* disponible en: <https://drive.google.com/file/d/0B7IHjPGSiS1EcjZRYldZSjca1U/view>

siempre están presentes. La visibilización del corpus de cumbias y de la escena mediática, permite detenernos en el uso, la circulación y la puesta en escena de un enunciado absolutamente naturalizado en nuestra sociedad: es una forma de poner en jaque el pensamiento racista cuestionando identidades alienadas.

CAPÍTULO IV

¿QUÉ DECIMOS AL DECIR “NEGROS DE MIERDA”? REFLEXIONES EN TORNO A ENCUESTAS

A menudo nos preguntamos si la expresión que venimos analizando forma parte de nuestro imaginario solo como investigadores o si efectivamente, de manera tangible, se ha podido comprobar o medir su aplicación en la sociedad. Ningún estudio o relevamiento del que tengamos conocimiento se ha realizado hasta el momento. Su necesidad es imperiosa, pues, como venimos sosteniendo, la expresión “negros de mierda”, lejos de ser inocente, vehiculiza significados, aspiraciones de clase, enunciados estigmatizantes, relatos históricos-literarios, etcétera.

A partir de un muestreo no probabilístico,⁶⁰ realizamos una encuesta a través de un formulario de Google: la compartimos en nuestras redes, la enviamos por mails a conocidos y pedimos a todos, compartirla para ampliar el rango de llegada. Obtuvimos 307 respuestas de sujetos del rango etéreo de 16 a 70 años pertenecientes a las más variadas profesiones u oficios, en actividad, jubilados o desempleados: estudiantes, profesores, ingenieros, amas de casa, comerciantes, empresarios, psicólogos, camareros, médicos, empleados municipales, constructores, actrices, etcétera.

Si bien un porcentaje de los encuestados tenía un estudio terciario/universitario completo (38,4%), pudimos acceder a otros sectores con estudios secundarios o primarios incompletos. El 37,8% de las personas encuestadas reside en la zona centro de Rosario, por lo que, en líneas generales, esta muestra es potencialmente productiva para analizar pensamientos de las clases medias urbanas sin militancia política (el 66,8 de ellos).

⁶⁰ En el anexo, se encuentran los resultados completos de las encuestas.

Ante la pregunta de si ha oído la expresión “negros de mierda”, la respuesta es contundente: el 94,1% respondió que sí, frecuentemente; solo el 5,9% afirmó que la oyó en pocas ocasiones. Nadie expresó no haberla oído nunca. Estamos frente a un enunciado absolutamente audible para la clase urbana argentina, no quedan dudas. Al consultarles sobre si ellos mismo han dicho o pensado esa frase, surge como primera respuesta “en pocas ocasiones” (47,2%) marcando la puntualidad sobre el uso en determinados casos: efectivamente casi la mitad de los encuestados sostiene no haberlo dicho. Sin embargo, al momento de expresar cuándo la escucharon, muchos asumen la primera persona, asegurando haberla dicho. La mayoría de los encuestados (el 42,1%) sostiene que la escuchó entre amigos o en ámbitos familiares, le sigue, como ámbito de circulación, la calle (20,2), los medios de comunicación/redes sociales (14,2%), el trabajo, (4,6%), la escuela o universidad (2,6). En el campo siguiente, las personas tenían la opción de agregar ideas sobre los ámbitos en que se oía esta expresión, la mayoría sostuvo que en realidad circulaba “por todos lados”, “permanentemente”, “en los taxis, los negocios, esperando el turno para pagar los impuestos”. Es de notar que al preguntar si les parece una expresión discriminante/estigmatizante, el 92,8 % respondió afirmativamente, un 5,2 % contestó “no” y solo un 2,3 % decidió no contestar. Pero, como veremos a continuación, se exponen toda una serie de asociaciones y justificaciones por las que muchos apoyan el uso de “negros de mierda” para describir a determinadas personas o escenas.

Solicitamos a las personas que **describan situaciones donde hayan oído o dicho la expresión**. Algunas de las respuestas fueron las siguientes, que hemos enumerado para poder analizarlas y que copiamos literalmente.

- 1) “En las redes sociales”.
- 2) “Cuando le roban a alguien”.
- 3) “Cuando pasan motos con escape libres”.
- 4) “Con referencia a quienes tienen planes sociales”.
- 5) “Crecí en un barrio de clase media trabajadora en cuyas inmediaciones fue trasladado un barrio de emergencia. Cualquier cosa que sucediera en el barrio era causada por los "n... de m...." como una justificación constante de no poder esperar otra cosa de esos vecinos”.

- 6) “Cuando la gente se queja porque determinadas personas cortan calles o rutas reclamando por trabajo genuino que reemplace sus planes sociales o en su defecto aumento de los mismos”.
- 7) “En una situación de pelea en la calle”.
- 8) “Refiriéndose a los ladrones, al miedo que genera en los padres que sus hijos estén expuestos al peligro cotidianamente”.
- 9) “Cuando vi cómo unos NEGROS DE MIERDA LE ROBARON A UNA POBRE JUBILADA Y LA GOLPEARON”.
- 10) “Piquete, robos, persona que ensucia”.
- 11) “Personas que maltratan a sus hijos o los tienen muy descuidados”, es injusto (por ejemplo, que lleven zapatillas "caras”).
- 12) “Cuando gritan grupitos de hombres por la calle o generan algún disturbio, cuando ven a alguien vestido con ropa deportiva que sea más humilde”.
- 13) “El planteo, por lo general, se repite: el que cobra planes es un "negro de mierda", porque es un vago, porque si cobra una asignación no trabaja, y si no trabaja no es una persona con dignidad”.
- 14) “Haciendo alusión a ideologías políticas, comportamientos en la vía pública”.
- 15) “La escuché cuando la municipalidad entregó propiedades inmuebles a personas sin hogar o damnificados por la inundación. En otra oportunidad cuando en la escuela van a firmar las planillas de ANSES para cobrar la asignación”.
- 16) “La he dicho en alusión a algún acto, no por piel sino a negros de alma, mala persona o persona que se cree superior a los demás y es un negro de mierda, no despectivamente. Ej: Maradona” .
- 17) “Cuando maltratan animales”.
- 18) “Cuando piden limosnas”.
- 19) “Esta expresión iba dirigida hacia mí, cuando mi ex pareja se enojaba y me agredía”.
- 20) “En situaciones de inseguridad o en donde se marca una diferencia por cuestiones de moral o valores”.
- 21) “En hechos de inseguridad, personas que cometen infracción en el tránsito.”
- 22) “Un preceptor de escuela secundaria diciéndote que era imposible q los alumnos te entiendan porque eran ".....”.

- 23) “Adolescente indignado por ser víctima de robo dice por todos lados (incluyendo sus redes sociales): "Son todos unos negros de mierda, no entiendo qué están esperando para matarlos a todos".
- 24) “Ante situaciones de robos de carteras, refiriéndose a los/as personas pobres que no tienen trabajo, mujeres pobres que tienen muchos hijos.
- 25) “He oído la expresión en referencia a las familias que componen la comunidad educativa donde trabajo”.
- 26) “En ocasiones donde observo gente que transgrede normas sociales o leyes simplemente para sacar alguna ventaja sobre el resto de la sociedad. Ejemplos: adelantarse en la fila de un supermercado, pasar semáforos en rojo, estacionar sobre paradas de colectivos, arrojar basura en la vía pública, dejar que una mascota se desgracie frente a una casa ajena y no limpian”.
- 27) “Gente humilde comprando tecnología son vistos como negros de mierda”.
- 28) “Cuando vienen a limpiar los vidrios de los autos... Cuando te piden dinero en la calle con bebes encima y luego maltratan a la criatura...
- 30) “Cuando mi hijo habla de ciertos lugares (clubes o escuelas) ¡dice que son negros de mierda! ¡No sé por qué les dice así! Esta educado con valores cristianos pero a pesar de eso lo dice”
- 31) “Hablando sobre gente que escucha música sin auriculares, gente que escucha cumbia/reggaetón”.

Preguntamos también **con qué cadena de palabras o significantes asocian la expresión “negro de mierda”**. Los resultados generales muestran que un 66% la asocia a “ladrón/malviviente”, un 41% a “villero/pobre”, un 23% a “persona con poca cultura/educación” y un 11% a otros significantes, que explicaron. A continuación copiamos textualmente algunas de las respuestas.

- 32) Vagos /gente que no quiere trabajar.
- 33) Marginales/inferiores/ pobres/ carenciados.
- 34) Basura/sucios/lacras.
- 35) Personas que hacen algo que yo no haría porque molesta o hiera a otros /personas sin respeto por los bienes públicos/infractores de transito.
- 36) Pibe chorro, hay que matarlos a todos/ ladrones/ “pugnas”.

- 37) Inmigrantes / boliviano.
- 38) Persona que no quiere trabajar, persona que provoca a otras en diferentes situaciones en la calle, que impone miedo, que no sabe expresarse de otra manera que no sea la violencia o un vocabulario específico que uno suele denominar "de negro de mierda".
- 39) Cuando alguien quiere describir a otra persona utilizando el adjetivo "groncho", generalmente va de la mano de "negro de mierda".
- 40) Choriplanero/ planerx/ manifestantes/simpatizantes de partidos políticos de izquierda.
- 41) Persona que se cree superior a todos y demuestra dinero cuando quizás no tiene un techo / a los burgueses que quieren pertenecer a una clase social en la que no están por ej: docentes que no tienen qué comer y están esperando que abra la tienda "Zara"/ insolente.
- 42) No la asocio con ninguna palabra o idea/ no la asocio con nada porque representa un insulto.
- 43) Nazismo / intolerancia/ derecha/ No inclusión, generalización, prejuicios.
- 44) Creo que es una generalidad que engloba a las personas las cuales no tuvieron en un principio la oportunidad de acceder a la educación, a un trabajo digno, y fueron víctimas de un estado ausente que no vela por la calidad de vida ni la calidad social y que margina aún más a los marginados / vulnerabilidad.
- 45) "Garca"/ mal tipo/ estafador.
- 46) Persona no digna del respeto de la sociedad.
- 47) Relaciones incestuosas.
- 48) Gente carenciada y morocha que no tendría que circular por donde está la clase media.

Al preguntarles a los encuestados qué **sensaciones/sentimientos creían que expresaban las personas que dicen o piensan la expresión "negro de mierda"**, un 59% respondió "rechazo", un 56% contestó "bronca", un 26,1% dijo "miedo/inseguridad" y un 10% respondió "otros", explicando alguna de estas cuestiones:

- 48) Odio/ desprecio/enojo/indignación/rabia.
- 49) Impotencia.
- 50) Discriminación/ intolerancia/racismo/falta de empatía/exclusión.
- 51) Resentimiento / resentimiento para con un sector social particular que ha podido acceder a ciertos bienes y sectores (como la Universidad). Lo que “tanto esfuerzo personal” le costó a la clase media aspiracional, parece “venirle de arriba”, al “negro de mierda” que aparentemente no se merece vivir como una persona / Odio porque el gobierno de Nestor y Cristina les empezó a dar las mismas oportunidades/ resentimiento y miedo de que el “negro de mierda” desplace el lugar común al que puede llegar a acceder la burguesía.
- 52) Odio de clase.
- 53) Ignorancia.
- 54) Superioridad / gente que se cree superior ya que por su nivel socioeconómico o sociocultural / racismo / neonazismo/ piensan en matarlos como Hitler hizo con los judíos.
- 55) Asco.
- 56) Son superficiales porque desconocen el contexto histórico y social que generó la existencia de marginales y excluidos y que todos, la gente “de bien”, hemos contribuido de alguna forma u otra a que esto se produzca.
- 57) Considero que es la síntesis de todos los prejuicios que nos han inculcado y que hemos desarrollado. Es una expresión en plural por lo tanto siempre la usamos contra un grupo, no contra quien nos pueda haber hecho algo (un robo, etc.). No solo es discriminativa sino que generaliza y por lo tanto es aún más peligrosa.
- 58) Negar al otro como sujeto político/ necesidad de diferenciarse.
- 59) Repudio.
- 60) Siento que están completamente ajenos al sufrimiento que conllevan socialmente estas personas, además se sigue utilizando “negro” como término de inferioridad e incluso he escuchado a personas que utilizan esta expresión con niños/as o adolescentes (...) He sido testigo de personas que, a los que se encuentran pidiendo limosna les dicen “andá a laburar” (...). Yo les diría: “¿Vos, les darías trabajo?”

- 61) Fastidio/cansancio.
- 62) Lástima.
- 63) Repetición de prejuicios sociales y familiares.

Algunas reflexiones en torno a las respuestas de los encuestados

Las formaciones discursivas permiten a los sujetos constituirse como tales por medio de reglas de formación y modalidades de enunciación. Las alineaciones sociales grupales, tales como familias, grupos de trabajo, escolares, medios, redes sociales, etcétera, conforman identidades definidas por Bauman (1996: 42) como “proyecciones críticas de lo que se demanda o busca, respecto a lo que es”.

Las divisiones sociales y los desarrollos desiguales en la Argentina, perturban el reconocimiento cohesionado de una identidad común, que, sin embargo, no se omite como aspiración a lograr. Los “falsos nacionales”, lo no deseado, los “negros de mierda”, surgen como un grupo demasiado visible y homogéneo en el discurso cotidiano para poder conformar un “nosotros nacional auténtico”. Las respuestas a la encuesta evidencian, en líneas generales, un relato aceptado y con el que, por diversas razones, se acuerda. No emergieron situaciones de resistencia a esa expresión: la lucha por el significante de esta expresión (sino por el destierro) no es visibilizada aún.

Si tomamos la palabra “negro” de manera aislada, la podemos observar en apropiaciones orgullosas, con marcas de cariño (generalmente en las formas diminutivas “negrito”, “negrita”), como signos identitarios positivos en determinados grupos. Pero en esta oportunidad trabajamos con el epíteto “de mierda” y en relación a ese significante no observamos espacios de resistencia o negociación, salvo en determinados ámbitos universitarios o culturales. Este tipo de etiquetamientos peyorativos resulta preocupante ya que sirve para movilizar la sanción social y logra ser percibido como absolutamente creíble, legítimo: se da casi por sentado que un sujeto x con características y, b y n puede ser llamado de ese modo. Y como los esquemas clasificatorios de una sociedad consisten en elementos o premisas ideológicas, los hablantes “son

hablados” por este tipo de relatos, anquilosados en la cotidianidad de las grandes urbes argentinas.

En el uso cotidiano del lenguaje, insertamos en nuestros discursos expresiones de este tipo a veces desde instancias impersonales (“se sabe que esto es así”) o desde una supuesta objetividad, portadora de aseveraciones y aserciones en busca del consenso (“no cambian más”, “históricamente Argentina fue así”). Como sostiene Wolf (1979: 74): “la pretensión de poseer cualidades socialmente aprobadas solo se puede sostener con el apoyo y la aceptación que demuestran los otros pero, al mismo tiempo, estos otros pueden discrepar en la representación”. La comunicación es negociación, fija un terreno de lucha, un hacer polémico. En el caso de la expresión “negros de mierda”, la batalla por ponerla en cuestión, no ha logrado ni relevancia ni notoriedad.

Doce personas de la encuesta argumentaron que el mote lo escucharon/dijeron en situaciones delictivas, de violencia o inseguridad. Algunos asociaron el epíteto a la sensación de experimentar miedo. Como lo planteó Durkheim (1967: 102), el crimen congrega a las conciencias honradas y las concentra, pero también es funcional a la imposición de mayor conformidad a las reglas de la sociedad a través de etiquetar y estigmatizar a quienes se desvían de ellas. Como la mayoría de los encuestados y, *a priori*, la ciudadanía argentina en general asocia este término con la pobreza, delincuencia, falta de educación o determinadas costumbres consideradas “malas”, se clausura la posibilidad de la lucha por el significado.

El epíteto “de mierda” delimita claramente que refiere a sujetos desechables: la posibilidad de asignarle matices positivos⁶¹ que trasciendan el prejuicio de la expresión, resulta complejo. Asimismo, hemos estado trabajando sobre cómo este enunciado forma parte del “sentido común nacional”: elaborar esto es sumamente espinoso pues la significación dominante (el estigma/uso peyorativo) se solidifica a través del tiempo, la repetición y la credibilidad de quienes lo proponen o suscriben.

⁶¹ Hall (2010: 178) presenta una interesante reflexión sobre el giro operado desde el término *black* como estigmatizante/racista a la lucha por “*Black is beautiful*”. Recomendamos el texto.

“Negro” –dice Hall (2010: 182)– no podría convertirse en `negro=bello´ simplemente a través del deseo. Tuvo que volverse parte de una práctica organizada de luchas, requiriendo la acumulación de formas colectivas de resistencia negra así como el desarrollo de nuevas formas de conciencia negra.

Analicemos ahora, de manera particular, las respuestas de nuestra encuesta. Veamos en principio las situaciones en que las personas dicen o escuchan esta expresión.

Las respuestas 2, 8, 9, 20, 21 y 36 refieren a episodios de delito. El enunciado se aplicaría a quienes roban, “golpean a jubilados”, etcétera. David Matza (1990) ilumina algunas cuestiones relevantes. Quienes delinquen pueden adherir a los mismos valores, principios morales y preceptos que el resto de la sociedad. Por lo general, a lo largo de la vida se desiste en realizar acciones ilegales que son esporádicas, pues alternan con acciones convencionales como ir a la escuela, la participación social o la vida familiar. La llamada “selectividad penal juvenil” concentra el castigo en franjas subalternas de jóvenes de los sectores populares.

Las teorías sociológicas modernas de la delincuencia, como menciona Metz (2014: 39), subrayan los efectos de la clase social, la filiación étnica, el colapso de la organización familiar, los inflexibles estándares educativos que favorecen a la clase media y el vecindario pero ignoran que la delincuencia también es una reacción peculiar a las instituciones legales. Los delincuentes no son enteramente libres ni están condicionados: el autor propone la imagen de la deriva como lugar “en el medio”, entre la convención y el crimen. El delincuente subcultural “está expuesto y escucha –sus oídos están siempre muy atentos– los pronunciamientos de diversas fuentes presuntamente confiables que confirman su propio punto de vista. El delincuente los escucha, distorsiona y capitaliza” (2014: 149) ¿Son conscientes de ser percibidos como “negros de mierda”? Creemos que sí gracias a la productividad de la cultura (música, cine, documentales, entrevistas televisivas), al discurso de la doxa, a los parámetros de selección penal que confirman esta cataloguización en torno a lo “desechable” y su recepción.

En la respuesta 16, observamos un relato altamente recurrente que actúa como excusa/explicación: no se dice “negro” por la piel (lo que sería considerado “racista” en el sentido clásico del término) sino “negro de alma”. La “negritud del alma” aparece en cuestiones asociadas a las acciones de un sujeto y no a características fenotípicas. Esta explicación metafísica de la expresión “negro de mierda”, desconoce el hecho de que la raza es una categoría discursiva, no biológica. Como concepto, organiza sistemas de representaciones en tanto marcas simbólicas. La persona que respondió en este caso, pone por ejemplo a Diego Maradona por “creerse superior a los demás”. Este tipo de racismo toma distancia de las ideas crudas de inferioridad y superioridad biológica para construir una imagen de cultura idílica, dicotómica (“buenos y malos”, “nosotros y ellos”) y segregacionista.

En la respuesta 30, una persona refiere que escuchó a su hijo decir la expresión respecto de clubes o escuelas. En el capítulo II apelamos a la cuestión de los lugares y las asociaciones estereotipadas. Barrios, discotecas, espacios públicos, colegios, etcétera, son pensados como pertenecientes a un determinado estrato de la sociedad. Esta asociación puede jerarquizar a la persona o estigmatizarla, según el imaginario desde donde se parta. Es interesante pensar que reproducir un dicho supone siempre, según De Certeau (1984: 64) un doble vínculo: con un lugar propio (un patrimonio, un imaginario, una opinión subjetiva) y un principio colectivo de gestión (la familia, un grupo de amigos, líderes de opinión, etcétera). En el caso de la respuesta 30, quien la dice (un hijo) entra en conflicto con quien la escucha (su padre/madre) por no compartir los supuestos “valores cristianos” en los que ha sido criado.

Las respuestas 3, 6, 7, 10, 12, 14, 18 y 26 refieren a situaciones de calle o cotidianas: *robos, piquetes, cortes de calles, gritos, adelantarse de carril, no respetar un semáforo, adelantarse en la cola de un supermercado, personas que limpian los vidrios de los autos, motos que pasan sin escape, estacionar sobre paradas de colectivos, no levantar el excremento de los animales, arrojar basura fuera de los contenedores, etcétera*. Se establece una escala de valores que adhieren a determinado comportamiento en la vía pública. Quienes las obedecen en silencio o las respetan son considerados “gente bien”, quienes no, “negros de mierda”. Es interesante cómo las acciones en la vía pública en vez

de ser consideradas a la luz de la educación vial o ciudadana, son juzgadas con relación a la *negritud*.

El etiquetado permite diferenciarse de esas personas y las acciones que realizan: casi inmediatamente se produce el insulto como reacción, en este caso, a faltas de comportamiento vial. Se espera un determinado estándar de comportamiento regulado por normas sociales: a partir de esto se crean flujos de representaciones que describen, en términos peyorativos, acciones y personas. Ahora bien, debemos aclarar algunas cuestiones en torno a esta “moralidad”/“reglas de conductas” aplicadas a los tópicos que venimos tratando. La moralidad, acorde con Wolf (1979: 80) no es, al menos en primera instancia, una “codificación social institucionalizada, sino que aparece difusa, activa allí donde la interacción pone a dos individuos frente a frente”. Las reglas de conducta interfieren con el individuo de dos modos fundamentales, explica Goffman (1976: 53):

directamente como obligaciones, estableciendo el modo en que él está moralmente forzado a comportarse; e indirectamente como expectativas, estableciendo el modo en que los demás están moralmente forzados a actuar, respecto a él.

Estas micro-reglamentaciones a las que estamos sujetos constituyen un deber-hacer y las aspiraciones a que el otro deba-hacer-igual, desconociendo las múltiples características subjetivas y estructurales que constituyen a unos y otros.

En las respuestas 5, 6 y 48 observamos conflictos con la espacialidad y la urbanidad que se expresan a través de este insulto. Barrios de clase media linderos a villas de emergencia, cortes de calles o rutas y una opinión muy contundente que llama nuestra atención: se asocia este dicho con “gente carenciada y morocha que no tendría que circular por donde está la clase media” (respuesta 48). Paul Virilio (2007: 22) explica que “la calle como la ruta que la prolonga, es un precipicio horizontal, una tierra arrasada, una pendiente propicia para todos los ataques”. Así como en otras partes del mundo, en las grandes ciudades argentinas se tiende a la búsqueda de la seguridad interior:

barrios cerrados, protegidos por cercos, muros o cercos alrededor de las villas o barrios populares, etcétera. Virilio percibe esto como

síntomas de la regresión patológica de la ciudad donde la cosmópolis, la ciudad abierta de ayer, cede a la claustrópolis, en la que la forclusión aumenta con la exclusión del extranjero, de ese errante, ese SOCIOASTEROIDE que amenaza la serenidad del hábitat metropolitano.

En este mundo que se cierra, los que son percibidos como “negros de mierda”, según lo que venimos describiendo, el pobre, el que habita barrios populares, los que reclaman por cuestiones básicas como vivienda o trabajo digno, no tienen derecho a la ciudad, a sus espacios.

Con relación a las palabras o ideas a las que se asocia esta expresión

La respuesta 37 sostiene que es plausible vincular “negros de mierda” a inmigrantes, específicamente bolivianos.⁶² Durante la década de gobierno menemista un nuevo actor fue visibilizado y sancionado como la consecuencia de la delincuencia y desocupación. Se sigue manteniendo en el imaginario argentino esa percepción en relación a los inmigrantes latinoamericanos que vendrían a “sacarle el trabajo a los argentinos”. Esta ficción se asienta en el desplazamiento de migrantes desde zonas rurales o marginales a zonas urbanas. Investigaciones antropológicas y sociológicas, citadas por Grimson (2000), han demostrado que “si se expulsara a los migrantes que llegaron al país en los últimos años, la tasa de desocupación variaría solo un 1%”. La Argentina es un país tradicionalmente inmigratorio por lo que estos brotes de histeria antinmigratoria denotan la percepción sobre el que viene de afuera como competencia y causal del desempleo, la pobreza, la inseguridad y el

⁶² “Los bolivianos ingresan a la Argentina en un proceso que se remonta a varias décadas, y que se caracteriza por un progresivo asentamiento desde las provincias del Noroeste hacia la zona metropolitana, y simultáneamente por una transformación gradual que los lleva de ser inmigrantes estacionales para las cosechas, a arraigarse definitivamente en marcos urbanos. Su presencia se registra principalmente en “villas” de Capital Federal y el conurbano. La condición mestiza de esta comunidad la asimila a una categoría social estigmatizada y excluida. Su inserción se produce en sectores de la estructura económica que ya no interesan a nativos o como mano de obra complementaria (...). Como trabajadores rurales, los bolivianos han sido considerados indispensables por un ilegal ‘además de cobrar sueldo menor y no representar ninguna carga social para el empleador, es sumiso y tiene una gran resistencia al trabajo’”. Bialogorsky y Bargman (1997: 96-97)

descenso social. La clase media ha comprado este relato aunque las estadísticas hayan mostrado que los porcentajes de inmigrantes que delinquen, por ejemplo, es mucho menor que el de los argentinos que lo hacen. Mármora (1997: 35) considera que el pensamiento anti-inmigratorio en nuestro país es clasista:

es un prejuicio que sigue todo el proceso del prejuicio contra los pobres, un prejuicio que ya se daba a principios de siglo, en la década del 40 contra los “grasas” (esos que Eva Perón reivindicaba como sus “grasitas”) (...). Como el “cabecita negra” sonaba cariñoso por ahí, después se les dijo “cabezas”, luego pasaron a ser “negros”, y los negros esos son los “bolitas”, los “paraguas” y los “chilotes”.

La noción de “tolerancia”, aparece numeradas veces a lo largo de algunas respuestas de la encuesta. En la respuesta 43, por ejemplo, observamos la palabra “intolerancia” junto a otras expresiones como “nazismo” y “derecha”. Algunas personas asocian la expresión que venimos viendo, a peligrosos nacionalismos extremos. Desconfiamos de la palabra “tolerancia” cuando nos referimos a los que consideramos un “otro” ya que percibimos cierto matiz de condescendencia y aceptación forzada. Proponemos pensar la desigualdad desde nociones cercanas al respeto y al reconocimiento. Shahid (2006: 131) sostiene que

cuando la intolerancia se erige en ley, se convierte en racismo, y cuando el racismo pasa a ser una práctica nacional, puede transformarse en fascismo (...). La intolerancia tiene su origen en la exclusión, en tanto que la tolerancia, en la idea de compartir. La intolerancia es la consecuencia de la ignorancia, la misma ignorancia que provoca el miedo, el miedo que lleva a la obcecación.

La respuesta 47 refiere a “relaciones incestuosas”: esto nos permite citar algunas ideas del terreno de la sexualidad y la moralidad. A menudo se asocia la expresión “negros de mierda” a las personas pobres que tienen muchos hijos. Fanon (1952: 154), refiriéndose a africanos y afrodescendientes, pensaba que “el negro encarna la potencia genital por encima de las morales y las

prohibiciones”. Nos preguntamos si no quedará algún resabio del término “negros” en ese sentido aunque creemos que el acento debe ponerse en la pobreza. La sexualidad permanece, para muchos, en el terreno vedado del tabú como un aspecto cristalizado del inconsciente colectivo: una sexualidad fértilmente productiva, tener hijos y *ser pobre*,⁶³ es mal visto. Muchos se preguntan ¿para qué tienen tantos hijos si no los pueden mantener económicamente? Mayra Arena, en una provocadora pero necesaria charla TED, titulada “¿Qué tienen los pobres en la cabeza?”,⁶⁴ explica algunas cuestiones desde su propia experiencia. Aventura una hipótesis:

después de tantos años con zapatillas encontradas en la basura, con útiles del Estado, con ropa donada de la Iglesia (...) los pobres tenemos hijos porque es lo único que podemos tener, y tenemos muchos, porque encontramos en cada hijo, una razón para levantarnos todos los días a pesar de nuestra pobreza.

Mayra explica con lucidez la diferencia entre “pobreza estructural” y “pobreza esporádica”: la primera refiere a las “personas que crecen en los márgenes de la ciudad sin ningún tipo de educación o costumbres vinculadas al estudio, al mundo del trabajo, a la higiene, etcétera. La segunda es la pobreza de las personas que teniendo condiciones de vida digna desde niños, por circunstancias puntuales, se quedan sin trabajo y padecen necesidades económicas.” La noche, la cumbia, la procreación, el consumismo aparecen como términos que elaboran sentido para los sectores “pudientes” de la sociedad argentina.

Al pensar al otro como un “negro de mierda”, algunos de nuestros encuestados pensaron y escribieron palabras como *asco*, *basura*, *suciedad*. Usaron en un caso el término “lacas” en la respuesta 34. Retomemos algunas cuestiones sobre el “asco” y la “mierda” que comenzamos a hilvanar en el capítulo I. A menudo tememos a aquellos que nos causan asco: no queremos acercarnos o deambular por lo que entendemos como “su territorio”. La doxa se asegura de hacer entrar en el discurso este imaginario. Al preguntarle a algunas personas

⁶³ La mirada es benévola cuando son los ricos quienes procrean familias numerosas pues podrían garantizar el progreso económico de su descendencia.

⁶⁴ Disponible en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=4JDu69Jy41Y>

qué era lo que le causaba esta sensación respondieron “la suciedad, el olor a mugre, a mandarina, a frito, el pelo grasoso, etcétera”. Determinado aspecto, comidas y olores confluyen en la representación reprobatoria del otro. El desprecio, sostiene Silva Santisteban (2008: 29), es un sentimiento cercano al asco que se percibe de forma biológica pero tiene un claro sustrato cultural y, a la manera de un lenguaje, se aprende. En nuestro país el apelativo “negro de mierda” va unido al sentimiento de superioridad de quien lo dice hacia quienes percibe como seres “jerárquicamente inferiores”.

En cuanto a las sensaciones/sentimientos que expresa quien decide nominar con la expresión “negros de mierda”, haremos algunas observaciones. El 26,1% considera que se expresa miedo o una sensación de inseguridad. Fanon señala que los “negros” han sido históricamente objetos fobogénicos que despiertan temor y repulsión. El objeto de la fobia no tiene por qué estar presente al momento de la enunciación, es suficiente que exista en algún lugar, que sea una posibilidad, para que sea recubierto de prejuicios, estigmas y determinaciones. En relación con este colectivo denominado de este modo ya sea por su pobreza material, por asociarlos con el delito, por la meritocracia que impulsa a creer que “todo debe ser ganado con sudor y lágrimas”, etcétera, los encuestados consideran que existe un temor generalizado.

El “medio pelo” argentino



Imagen modificada digitalmente a partir de los dichos de un cura de Villa Maicalán ante la crisis argentina actual.⁶⁵

Según una encuesta del Observatorio Electoral Consultores,⁶⁶ realizada en 2016 sobre 1050 casos telefónicos, un 73% de la población argentina se considera “de clase media”. Este sector, constituye en sí mismo un complejo conglomerado de circunstancias económicas, culturales y sociales. Si bien pareciera carecer de rasgos estructurales específicos y/o de unidad inherente, ciertas aspiraciones permiten intentar alguna descripción. En el imaginario argentino podría pensarse en trabajos, escuelas, vecindarios, modas, deseos, gustos de consumo, destinos turísticos, etcétera, entendidos como *pertenecientes a o deseados por* esa clase. Arturo Jauretche, pensador argentino, apodó a este sector “el medio pelo”, reprochable por sus acciones falsas que, según él, buscan mostrar una imagen de *status* superior al que realmente poseen. Esto conformaría una gran ilusión que genera complejos, prejuicios e inseguridades. La clase media argentina teme pues se siente amenazada por lo que, para ellos, representarían los pobres: un grupo al que se tiene cuasi terror pertenecer.

Para sostener la ilusión de participar de un nivel de vida superior al real, no solo se llega al punto de votar a candidatos multimillonarios, expresos defensores de las patronales y clases empresarias, sino que realizan un conjunto de prácticas como comprar productos de lujo (un Iphone), viajar a

⁶⁵ <https://www.elintransigente.com/politica/2018/3/8/estamos-cerca-de-volver-poner-un-cartel-en-las-villas-que-decia-bienvenida-clase-media-481490.html>

⁶⁶ Citada por Burdman, J: “Clase 73”. Artículo periodístico de *Le Monde Diplomatique*: Edición 219. Diciembre 2017

destinos “de gente pudiente” (Miami, por ejemplo), llevar a sus hijos a colegios privados, etcétera. El “parecer” es fundamental para el “medio pelo” argentino. Gino Germani observa esto como producto de la falta de conciencia de clase, en aspectos como la búsqueda de “la casa propia”, servicios médicos privados, etcétera. Explica que “para los individuos en ascenso (que implícitamente tienen todavía el sentimiento de pertenecer a una clase más baja y el deseo de pasar a una superior) lo fundamental son las condiciones estructurales como el “consumo ostensible”⁶⁷ (Germani, 1949: 28).

Germani mostró el acelerado crecimiento de la clase media desde finales del siglo XIX. Durante la vigencia del modelo agroexportador, los sectores medios de la sociedad aumentaron a un ritmo sin precedentes y pasaron del 10% en 1869 al 30% de la población en 1914. La Reforma Universitaria de 1918, el progreso socioeconómico de los hijos de inmigrantes, las conquistas laborales logradas durante el Peronismo, entre otros aspectos, contribuyeron a la formación de un conjunto nunca estable, siempre sujeto a los vaivenes de la economía nacional. La reciente propuesta académica de Ezequiel Adamovsky (2009) apunta a pensar que la identidad de la clase media se habría consolidado durante el primer peronismo como una reacción antipopular a la emergencia de las clases trabajadoras en el panorama político.

El gobierno de De la Rúa (1999-2001), afectó directamente a la clase media por medidas como el “corralito” bancario. Los ahorristas (y sabemos que la capacidad de ahorro es un factor interesante para la clase media) salieron enardecidos a la calle bajo el lema “que se vayan todos”. El fin de la década de 1990 y el comienzo del siglo XXI fue determinante para estipular “ganadores” (estratos medios en condiciones de competir) y los sectores medios que derivaron en “bajos”: nuevos pobres expulsados a los márgenes de la ciudad.

El humor de la clase media argentina, influye notoriamente en la formación de la opinión pública, portavoz del imaginario: sostiene De Riz (2009) que “la clase media competitiva, ya sea asalariada o cuentapropista, sindicalizada o no,

⁶⁷ La adquisición de productos que remitan al sentimiento de pertenecer a otra clase, no es privativo del sector medio: los sectores más humildes, empujan (a través de créditos o cuotas, por ejemplo) la rueda comercial intentando adquirir ropa deportiva de marca, celulares de alta gama etc. Pero no es este sector el eje de nuestro análisis.

tiende a generar una visión del mundo, expectativas y demandas políticas propias y diversas de las de la clase media no competitiva". La situación socioeconómica es oscilante y determina el voto político en un vaivén que va de la derecha a la izquierda y viceversa. Antes de los noventa, la orientación hacia la izquierda era visible en los estratos más educados.

Durante los doce años de kirchnerismo, bajo los mandatos de Néstor y Cristina Kirchner, los sectores pobres fueron beneficiados a través de distintas medidas: crecimiento del empleo, gestiones educativas populistas como el "Plan Conectar Igualdad" que distribuía netbooks a alumnos y profesores de escuelas públicas; el "Plan Ahora 12", que permitía adquirir productos en cuotas fijas; el aumento de los planes sociales como "Argentina trabaja"; la "Asignación Universal por Hijo (AUH)", el plan educativo "FINES", los créditos hipotecarios "PROCREAR", el incentivo a los sectores productivos con tarifas subsidiadas y planes como "ProCreAuto", etcétera. Al mismo tiempo, y paradójicamente, las acciones que beneficiaban a los sectores bajos comenzaron a ser "mal vistas" por la clase media y alta, pues, a sus ojos, eran dadas que se "regalaban" a grupos que, históricamente no formaban parte de la clase trabajadora argentina, regida por ciertos principios meritocráticos.

La meritocracia individual es expresión de odio y descontento hacia políticas públicas de contención y transferencia de ingresos a las clases más vulnerables. La expresión "negros de mierda", fue altamente recurrente en el periodo kirchnerista: iba dirigida también a los miembros del partido Frente para la Victoria. El kirchnerismo supo capitalizar la discriminación acercándose aún más a los sectores vulnerables, celebrando el "vino y el choripán", la cumbia y las expresiones populares. Esto perturbó claramente a los enclaves tradicionales que incrementaron su descontento. Los planes sociales, entendidos como "asistencialismo a vagos", el cepo al dólar, entre otras cuestiones, forjaron un sentimiento de repudio que se expresó, nuevamente en protestas callejeras contra el último gobierno de Cristina de Kirchner.

Debido a factores tales como la corrupción gubernamental, problemas económicos como la inflación, el descreimiento en los partidos políticos tradicionales, la frustrada modernización política, la manipulación de índices oficiales, el déficit energético, el incremento del gasto público, el avance

entusiasta de ciertos discursos fáciles de digerir, el aumento de pensamientos nacionalistas contra la inmigración, los pobres, etcétera, se ha visto un resurgir de las derechas (en múltiples vertientes), como el caso de los Estados Unidos, la Argentina, Chile, Brasil, etcétera.

La expresión “negros de mierda” es funcional a este contexto de derechas. Posee un alto consenso en la clase media argentina que intenta cohesionarse, definirse, mimetizarse en aspectos, como hemos visto, simbólicos, económicos, culturales, etcétera, y para hacerlo, delimita zonas de lo propio y de lo ajeno. Cada estrato social, como argumenta Gramsci (1971: 326), tiene su propio “sentido común” y su propio “buen sentido”, que son básicamente la concepción más difundida de la vida y de los hombres: “el sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que está en transformación (...)”. El sentido común crea el folclor del futuro, esto es, una fase relativamente rígida del conocimiento popular en un lugar y momento dado”. Este “sentido común” tiene su anclaje en los campos discursivos o complejos de discursos existentes: estos constituyen los presignificados, lo *preconstituido*, en términos de Hall.

Algunos se opondrán a este argumento, sosteniendo que estaríamos proponiendo un análisis desde el determinismo de clase. Sin embargo creemos que se puede conceptualizar la articulación de discursos ideológicos con formaciones particulares de clase a partir de la noción de *hegemonía* a la que hemos hecho referencia *anteriormente*. El imaginario nacional de los padres fundadores, las primeras olas de inmigrantes (con imaginarios y experiencias de abnegación, austeridad, sometimiento laboral, meritocracia), el discurso de empoderamiento blanco y europeizante de los gobiernos liberales y dictatoriales (“que vuelvan los milicos” es otra expresión bastante anquilosada, aunque de menor audibilidad que la que venimos abordando”), son algunas cuestiones que conectan fértilmente con la clase media. Este enlace se realiza desde las esferas más altas de poder, con la coacción de lo legal pero también con el consentimiento activo de grupos y clases subordinadas. Hall denomina a esto como “producción del consentimiento”. Los medios y otras agencias significadoras reactualizan cuestiones como la inseguridad, los piquetes, etcétera, asociados a imágenes y comentarios ideológicos. Ciertos lugares prohíben o “se reservan el derecho de admisión” de determinados sujetos. El

Ministerio de Seguridad actual (cuya jefa es la cuestionada Patricia Bullrich) propone la legalización del “gatillo fácil”.

De ninguna manera podemos afirmar que “negros de mierda” sea una expresión privativa de la clase media, aunque sí es más oída en estos sectores. En numerosas oportunidades hemos atestiguado cómo la usan personas pobres hacia sus vecinos u otros más vulnerables. Esto se explica porque, según Voloshinov (1973: 23): “la clase no coincide con la comunidad del signo, es decir, con la comunidad que es la totalidad de los usuarios de un mismo conjunto de signos para la comunicación ideológica. Así, varias clases distintas usarán el mismo lenguaje. Como resultado, acentos orientados de manera diferente se cruzan en cada signo ideológico. El signo se vuelve escenario de la lucha de clase”. Ricos y famosos, como hemos visto, utilizan esta frase o expresiones similares pero su significado es más o menos invariable.

CAPÍTULO V

REFLEXIONES FINALES

*Si no creyera en cada herida
Si no creyera en la que ronde
Si no creyera en lo que esconde
Hacerse hermano de la vida.*

“La maza”, Silvio Rodríguez

Sobre la base de las variables que hemos venido pensando, podemos introducir algunas últimas ideas y presentar una serie de reflexiones finales a partir del abordaje pragmático-discursivo en torno a la expresión “negros de mierda”. Los EC nos han permitido, a lo largo del escrito, encontrar marcos de referencia multidisciplinares que otorgaron la posibilidad de analizar una expresión desde múltiples espacios: música, series, discursos, historia, sociología, etcétera. Como “conjunto de formaciones inestables”, los EC, habilitan el trabajo con metodologías y posiciones teóricas distintas, en disputa muchas veces. Algunos teóricos de este campo, han trabajado sobre lo que “no se conoce todavía” o lo que “no se puede nombrar”. El llamado “giro lingüístico”, el descubrimiento de la textualidad, de la discursividad, permitió a los EC (y ciertamente esta tesis es heredera de ese puntapié) reconocer la innegable importancia del lenguaje y de la metáfora lingüística, de la representación misma como Hall (2010: 59) la entendía: “sitio de poder y de regulación, de lo simbólico como fuente de identidad”.

Hemos visto cómo ciertas categorías van construyendo el discurso dominante que a su vez genera formas de conciencia dentro de las cuales hombres y mujeres se mueven: algunos se animan a develarlas y a interpelarlas. Este sistema de representaciones encuadra a las clases sociales que “viven la relación imaginaria con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1969: 233). En la coyuntura actual, “negro de mierda” teje una cadena de

significaciones que, por lo que se desprende de las encuestas podría identificarse con *pobre-villero-delincuente-ignorante-vago*. Esta cadena ideológica no se pone en duda, salvo intervenciones educativas/culturales. No se irrumpe en este campo e intenta cambiar su significación desarticulando la posición en la estructura discursiva dominante. “Negros de mierda” es una expresión profundamente insertada en el imaginario nacional, con sus variantes “cabecita negra”, “negro villero”, acorde al contexto y encadenado a prácticas de exclusión, segregación y explotación económica y social.

El racismo es una de las ideologías existentes más profundamente naturalizadas. Esta operación, en nuestro país, resulta la culminación de un largo derrotero de nacionalismos europeizantes pero también de la labor de formaciones hegemónicas como los medios, el Estado, la escuela, etcétera, que han provisto de posiciones de identificación y conocimiento a las cuales los sujetos adhieren. En el caso de la expresión que titula nuestro escrito, no nos cabe duda de que es racista. Aunque la mayoría de las personas se esfuerza por explicar que no refiere a “negros de piel” sino a “negros de alma”, la asociación “negro=malo” denota otra cuestión. Hall propone pensar en un tipo de racismo que denomina *inferencial*:

aquellas representaciones aparentemente naturalizadas de eventos o situaciones con la “raza” (...) que tienen premisas y propuestas racistas como una serie de presupuestos incuestionados. Ellos hacen posible la formulación de afirmaciones racistas sin siquiera tomar conciencia de los predicados racistas en los que aquellas se basan (Hall, 2010:301).

Byung-Chul Han (2017) sostiene que los tiempos en que existía el *otro* como seducción y misterio, se han ido: “la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual; la proliferación de lo igual es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que está aquejado el cuerpo social”. El autor piensa que la interconexión digital total y la comunicación total no facilitan el encuentro más bien sirven para encontrar personas que piensan como uno y que reproducen lo mismo. Podríamos decir que el colectivo llamado como “negros de mierda”, no resulta distinto o diferente, no resulta extraño frente al

cual se puede sentir un verdadero terror. Son más bien percibidos como una carga, se los considera con resentimiento y asco.

La bífida lengua de lo cotidiano

Las prácticas cotidianas como hablar con un amigo, cenar con la familia, tomar un colectivo, forman parte de un territorio que los EC se permitieron explorar. No conocemos bien qué lógicas significantes se esconden detrás de esos rituales del día a día. La cultura ordinaria es, como la entiende De Certeau (1984: 254), una “ciencia práctica de lo singular, que toma de revés nuestras costumbres de pensamiento en las que la racionalidad científica es conocimiento de lo general, abstracción hecha de lo circunstancial y de lo accidental”. Esta ciencia está aún en estado embrionario aunque EC ha hecho mucho al respecto: el autor (1984:265) sostiene que “nos maravilla que nos falte tanto para entender las innumerables astucias de los “héroes oscuros” de lo efímero, caminantes de la ciudad, habitantes de los barrios (...)”.

En la misma línea de investigación, la sociología de Erving Goffman (1971: 171) es una “sociología de recuperación del material de la vida cotidiana de los escenarios habituales que los estudios macro-sociológicos descuidan o ignoran”. Los materiales en los que enfoca su pensamiento son los “pequeñísimos actos que realzan temas importantes”. De allí la importancia que adquieren este tipo de expresiones tan cotidianas para los y las argentinas. Quienes dicen u oyen decir “negros de mierda” pueden estar prestando verdadera atención y comprometerse políticamente con ella pero en general se expresa con cierto desinterés, se utiliza como un insulto del día a día sin resultar cien por ciento conscientes de qué implica, de por qué o a quién se dice, en el contexto político que se hace etcétera. Se debe partir entonces del extrañamiento en la mirada de estas “micro-interacciones” para analizarlas a la luz de las estructuras que las sostienen (histórica, ideológica, económica, social y cultural). Hemos intentado brindar algunas aristas para explicar el funcionamiento de una expresión naturalizada sabiendo que sus estructuras responden a cuestiones complejas, huidizas, sutiles, difusas.

Como parte de interacciones cotidianas, “negro de mierda” puede operar como una metáfora teatral: “ordinariamente cuando un individuo dice algo, no lo dice como una aseveración desnuda. La está recontando, está recorriendo una secuencia de hechos ya determinados, para implicar a los espectadores” (Goffman, 1974:96). No quiere decir que el teatro y la vida cotidiana sean lo mismo, sino que este tipo de expresiones pertenecen al ámbito de la representación. Para estudiar estos intercambios hemos convertido en extrañas y problemáticas situaciones que de otro modo pasaban desapercibidas. En gran medida los reproductores de “negros de mierda”, inventan un colectivo a través de su mirada, gestos y actitudes. No preexiste este grupo al relato que lo ficcionaliza a través de dispositivos culturales, económicos, judiciales, mediáticos y sociales.

¿A qué se debe que exijamos a “otros” vivir como “uno”? ¿Por qué interpelar, a través de insultos y estigmatizaciones, a que abandonen su cultura, costumbres, vestimentas, deseos, vocabulario, gustos? Porque creemos que “lo nuestro” es mejor, porque nos han convencido que es así, porque nos lo dijeron nuestros padres, ancestros o la tele, porque tenemos miedo a lo que no conocemos o nos resulta diferente, porque somos humanos con mucho que aprender. Si comenzamos por intentar racionalizar estas cuestiones, hemos avanzado hacia una sociedad más equitativa y menos racista.

Vulnerabilidad cultural: algunas ideas

Nos gustaría plantear la cuestión de la *vulnerabilidad cultural* en la ciudad de Rosario; creemos que se vincula con el tópico que venimos trabajando ya que afecta directamente la percepción sobre los otros. Sus contrapartes, el desarrollo y la accesibilidad cultural, vendrían a generar espacios de vinculación, legitimación de prácticas y habilitación de experiencias que, con el tiempo y el sostén necesario, podrían actuar sobre el imaginario urbano.

La creciente pérdida de la *comunalidad urbana* (Harvey, 2012) se manifiesta en barrios marginados y excluidos a los que la oferta cultural difícilmente llega: profesores a los que se les dificulta el ingreso por razones de seguridad o transporte, carencia de inversión estatal en el armado de salas, espacios

culturales, bibliotecas, falta de capital para la formación de recursos humanos entre los habitantes de la zona que pudieran sostener talleres, propuestas recreativas, etcétera. Esto tiene como consecuencia la privatización, centralización de las ofertas, control especial, actuación policial y de otras fuerzas armadas (gendarmería) en redes de vigilancia que fomentan la mirada estigmatizante.

Los bienes comunes culturales son “dinámicos e incluyen tanto el producto del trabajo como los medios para su futura producción (...). Incluyen las lenguas que creamos, las prácticas sociales que establecemos, los modos que definen nuestras relaciones.” (Hardt y Negri: 2005). Si los grupos sociales de los barrios no están en relación colectiva y no mercantilizada con el entorno, la comunalización se verá afectada y presentará dificultades antes mencionadas.

Otro factor interesante a tener en cuenta es la cultura como acto predominante en estrategias de desarrollo de economías sociales que conllevan el empoderamiento de sectores subalternos. La ciudad de Rosario cuenta, en su plataforma de gobierno, con la Subsecretaría de Economía social que brinda capacitaciones a emprendedores, organiza ferias, etcétera. Las políticas culturales deben intervenir en este ámbito pues desarrollan fuentes de ingresos para numerosas familias (2000 según datos oficiales),⁶⁸ regeneran el espacio urbano, estimulan la cohesión e inclusión social, atraen turistas e inversiones.

Lamentablemente, la actitud prevaleciente de cierta clase política es percibir a la cultura como un ámbito diferenciado de las prioridades del gobierno, una esfera limitada al ocio, marginada de toda actividad productiva y de regeneración social. El perfil industrial de muchas economías occidentales está evolucionando a lo que se conoce actualmente como la *nueva economía cultural o creativa* (Rish Lerner 2005: 13) integrada por sectores dedicados a la distribución y venta de servicios ligados al área del entretenimiento e información, a la creación y venta de productos manufacturados que promueven la creatividad y el desarrollo personal, etcétera. ¿Se mercantiliza la cultura o se la abre a nuevos horizontes?

⁶⁸ Fuente: <https://www.rosario.gov.ar/web/ciudad/economia-social>

Existe un consenso global, relativamente presente en los relatos políticos actuales, en apuntar al fortalecimiento de sociedades culturalmente avanzadas, comunidades que logren desarrollar el potencial individual a partir del fortalecimiento de las relaciones con otros. El mundo de las ideas y de lo simbólico promueve la capacidad intelectual e interpretativa de la que necesitan abreviar, en la Nueva Era, no solo las industrias culturales, sino también, y cada vez más, las industriales, las informáticas, etcétera.

Allende cualquier enfoque “utilitarista” de la cultura (como si esta cuestión debiera ser atendida *porque* promueve el desarrollo económico de los pueblos y con este, el humano), debemos enfocarnos en primera instancia a pensar la cultura dentro del campo de los Derechos Humanos. Un pensamiento ampliamente compartido sostiene que los derechos culturales suelen calificarse como una “categoría subdesarrollada” de los Derechos Humanos. Entre algunos de los motivos que llevan a adoptar esta postura, se encuentra el

miedo recurrente de los Estados a reconocer la diversidad de las identidades, minorías y grupos vulnerables que pueda poner en riesgo la unidad nacional (...). Esto, más allá de poner en tela de juicio los principios democráticos de inclusión y representatividad, revela que existe una falta de comprensión de la significación del término “cultura” (Rish Lerner, 2005: 23).

En ella podemos colocar nuestros esfuerzos transformadores, apreciamos su dimensión política y nos animamos a disputar los contenidos legitimados hegemónicamente: los que se organizan a partir de lo idéntico, de lo uno para condenar la diferencia y tratarla en términos de inferioridad y desigualdad.

Consideramos que politizar la cultura, convertirla en un territorio de disputa va de la mano de la politización de la expresión “negros de mierda”, disputar, interrogar y resistir sus sentidos. Para apuntalar una convivencia pacífica entre miembros disimiles en una sociedad social y económicamente inequitativa, los bienes y espacios culturales deben ser accesibles y concebidos como legítimos en su totalidad. La vulnerabilidad cultural impide lograr consensos basados en construcciones que partan del respeto absoluto por el otro, por sus formas de vivir, de vestir, de hablar, etcétera. Quien vive en la ciudad, quien nació en una clínica, quien asistió toda la vida a colegios que contaban con todos los

materiales necesarios y llegó a una casa donde la luz corriente, el gas, el agua, las cloacas eran parte del paisaje cotidiano, probablemente deba emplear esfuerzo para imaginar condiciones de vida radicalmente distintas a las de uno. Lo mismo sucede con los aspectos culturales que nos han inculcado desde pequeños.

De consensos siniestros y políticas ausentes

En numerosas oportunidades hemos escuchado expresiones tales como “¿para qué gastar en cultura cuando hay cuestiones más importantes? ¿Por qué se les da computadoras [ej. en el “Plan Conectar Igualdad” en el gobierno de Cristina de Kirchner] a las escuelas públicas y no a las privadas? ¿Para qué invertir en la formación o el equipamiento tecnológico de sectores vulnerables si rompen todo o son ignorantes para aprovecharlos, o no les interesa?” El discurso cotidiano argentino vehiculiza ideas segregacionistas. La ampliación de derechos, fastidia.

Sin embargo, no podemos negar que existe un amplio consenso sobre la expresión “negros de mierda” que no causa ni el rechazo ni el repudio que merecería por ser una adjetivación racista y peyorativa. Hall (1996: 15) explica que “en el lenguaje del sentido común, la identificación se construye sobre el reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona, grupo o ideal”. Los “ideales” forman parte de la identidad de ese grupo que desea reconocerse como un “nosotros” y lo hace mediante esa construcción identitaria que siempre se encuentra en proceso. En tiempos posmodernos de identidades fragmentadas, fracturadas, “agrietadas” (por referir a la ya famosa “grieta” que separaría grupos e ideales vinculados al macrismo o al kirchnerismo), ciertos discursos, como el que hemos venido tratando, emergen y cohesionan a los individuos detrás de ciertos elementos vinculados a las aspiraciones de clase, miedos, deseos, etcétera. Las identidades se construyen a través de la diferencia, de la relación con el Otro, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo* (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993). La adhesión a este tipo de discursos es funcional a las

personas porque contribuye a la exclusión, marginalización, omisión de otros sujetos y otras realidades.

Al decir esta frase u asentir cuando otro la expresa, se generaría un cierto acuerdo implícito que evidencia la complicidad entre los participantes de esa interacción discursiva; “todos los aquí presentes sabemos a quiénes nombramos bajo ese mote, estamos de acuerdo en los rasgos característicos de ese grupo y qué se debería hacer con él”. Es necesario avanzar hacia políticas que actúen en torno a la transformación de discursos y prácticas no enraizados en distintas formas de racismo y discriminación. Sí, todos lo sabemos y estamos (genuinamente o no) de acuerdo con esto. Pero consideramos que entre la exposición teórica, el análisis pragmático y la decisión política, hay cuestiones de por medio que se deben plantear.

Podemos evidenciar en nuestros ámbitos cercanos la tensión que genera este tipo de expresiones para visibilizarlas y así lograr alguna clase de respuesta. Por supuesto que *deberíamos* erradicar esta y cualquier tipo de expresión que implique discriminación/estigmatización, y en estos pequeños espacios de la cotidianidad se puede irrumpir en el campo de lo ideológico con afirmaciones del tipo: “no está bueno que llames así a las personas”, “¿por qué les decís de esa manera”?, “revisemos nuestras formas de nombrar a los demás”. De hecho, existen “agentes de cambio”, gestores culturales y, por qué no, políticos que entienden que a través de prácticas educativas, sanitarias, urbanísticas, etcétera, se puede lograr equidad de acceso para sectores vulnerables y de esa manera avanzar hacia la construcción de un relato equitativo y solidario. Este tipo de acciones van unidas al intento de avanzar en el territorio del lenguaje: “ganar algún nuevo conjunto de significados para un término o categoría existente, desarticulándolo de su lugar en una estructura significativa”, en palabras de Hall (2010:217). En esta desafiante agenda, los movimientos sociales tienen una agentividad clave: pensemos en el derrotero en torno a las categorías *memoria, justicia, hijos, mujeres, etcétera*.

La fuerza del lenguaje, sin embargo es avasallante, no lo negamos: se nutre de la historia, del imaginario, de los deseos y temores para construir murallas intraciudades, intrabarríos, intrapersonas. Si pensamos la categoría “negros de mierda” dentro de una teoría más amplia de la ideología, evitaremos el mero

intercambio idealista de significados “buenos y malos” que implicarían reduccionismos nocivos. El campo de lo ideológico es complejo, tiene mecanismos propios de constitución, regulación y lucha social, “relativamente autónomos”. No está libre de determinaciones: continuamente aparecerán nuevas expresiones que busquen nombrar a un otro. Pero no por eso se debe claudicar la pugna por impedir que reproduzcamos obedientemente lo mismo; que, como sociedades no nos permitamos el descentramiento de cuestiones anquilosadas en nuestros imaginarios. Repito, para evitar las eternas contranarrativas y vernos atrapados en el interminable “lo uno u otro”, debemos repensar el campo de la hegemonía cultural, entendida por Portantiero (2008: 118) como “el conjunto de primados cívicos y morales en el uso de la fuerza cultural y de las costumbres.” Creemos que al hacer esta tesis hemos podido dar un pequeño paso al analizar algunas cuestiones sobre la naturaleza de la representación, sus complejidades los efectos del lenguaje y la textualidad, dijera Hall, como sitio de vida y muerte, de contradicción.

¿Qué lugar tiene el Estado en este asunto? Consideramos que cumple un rol preponderante. Sería interesante promover el principio de neutralidad para que, según Canto-Sperber (2006: 78) ciertas formas de vida

lleguen a ser hegemónicas y comprometan la posibilidad de expresión de otros estilos de vida (...). El Estado que quiere mantenerse neutral respecto a las diferentes opiniones morales de los individuos, debe abstenerse de suscribir e imponer una determinada concepción del bien (...). Esto no supone que el Estado deba batirse en retirada. La sociedad representa una palestra imparcial donde ningún grupo deba verse favorecido en detrimento de los restantes.

Asimismo, el *principio de pluralismo* obedece a la voluntad de luchar contra el poder del conformismo y las fuerzas uniformadoras que caracterizan a las sociedades modernas. Las adhesiones políticas a expresiones nacionalistas que impliquen la segregación, el ocultamiento y el desconocimiento de la compleja realidad argentina, deben ser cuidadosamente revisadas.

Queremos ser claros en un punto: adherimos a Todorov cuando afirma que “la libertad no puede incentivarse mediante la coerción ni la igualdad mediante la

sumisión” (2014: 282). No se puede obligar ni tampoco sancionar al que dice esta expresión, ¿dónde quedaría la aceptación, la tolerancia, el respeto absoluto a los que apelamos? La escuela tiene en este asunto algo que decir. En principio instalar en la educación histórico-cívica la conciencia de nuestros orígenes como algo complejo e irrenunciable. La historia argentina no comenzó con europeos bajando de los barcos. Aborígenes y africanos también forman parte del derrotero de nación y mientras más se conozca y valoren los aportes culturales de estos sectores, menos discriminación habrá. Todos somos mestizos, es el signo prevaleciente de lo que somos.

Hacia un imaginario de respeto y confianza

El fin de las utopías y las ideologías y la puesta en duda del futuro que promueve la postmodernidad es un marco favorecedor para la reproducción de “lo mismo” que lleva cierta tranquilidad ante la desesperanza. Las políticas de intervención en torno a los jóvenes, quienes en gran medida reciben el mote “negros de mierda”, deben apelar a transformar las instituciones por donde ellos circulan o permanecen como espacios de empoderamiento que construyan ciudadanía. La pobreza estructural, la crisis de sectores tradicionales como la familia o la escuela, debe tener su correlato en un estado atento y equitativo. Los derechos y obligaciones de la vida cívica pueden estar enlazados a la solidaridad pública y el reconocimiento humano. La naturalización de un discurso violento, que pide castigo y mano dura no considera al otro como humano, no incorpora formas alternativas de lidiar con el delito que no animalice al otro ni lo basurice.

En este sentido, algunos de los interrogantes que nos surgen tras el camino recorrido para escribir estas líneas son: ¿cómo seguir viviendo juntos?, ¿cómo construir comunidad con este marco de identidades y experiencias diferentes?, ¿qué sociedad nos interesa dejar como legado a las futuras generaciones?, ¿queremos “amoldar a golpes”, “cercar las villas”, “matar a todos”?, si efectivamente lo hacemos ¿qué tipo de seres somos, qué Argentina estaríamos facilitando? Se trata, en definitiva de pensar “criterios que desafían radicalmente las respuestas brutales, torpes e inefectivas que hoy tendemos a

asumir como naturales”, según Gargarella (2016: 21). El “populismo penal” está de moda, la integración social es, para algunos, “pianta votos”.

Las aspiraciones segregacionistas, el pedido de “mano dura” (tortura, gatillo fácil, pena de muerte, castigos, etcétera), la discriminación van en contra de los principios y valores por los que, supuestamente se apela. Erradicar este tipo de expresiones de nuestro imaginario exige la sustitución de una “retórica del odio” por una del amor y la confianza: escuchar, sostener, proteger, entender que el otro puede equivocarse también como uno, que puede cambiar de opinión, que es producto de múltiples circunstancias de vida que, como a mí, lo llevan a actuar de uno u otro modo.

¿Qué nos sucede como sociedad que mientras el mundo occidental es cada vez más intercultural, nuestras cárceles son homogéneas en su composición humana? Este interrogante, sugerido por Gargarella entre otros, pone en evidencia la necesidad de repensar y deconstruir imaginarios solidificados para proponer estrategias innovadoras ¿Esto implica que estamos a favor de quienes cometen crímenes, que desoímos a las víctimas que, como hemos visto en nuestra encuesta en muchos casos aplican el apelativo “negro de mierda” a quien le roba? No, de ninguna manera. Las víctimas de delitos deben recibir, apoyo, contención y reparación por parte del Estado y de la sociedad que las circunda. Pero si a la violencia y el resentimiento, respondemos con más violencia y más resentimiento, podemos acordar que la cura es peor que la enfermedad.

“Un esfuerzo de empatía frente a una situación trágica, que incluya opciones morales que en circunstancias normales repudiaríamos”, propone como respuesta Gargarella (2016: 260). Las personas que me circundan, todas, piensan y sienten, son seres humanos con los mismos derechos y obligaciones que yo, sean conscientes o no. El autor sugiere que

la pobreza extrema cultiva formas de vida degradada (...); los niños pobres naturalizan los graves niveles de violencia con los que conviven, la desigualdad genera resentimiento y enojo social, el maltrato promueve deseos de retaliación, el carácter súbito de estos fenómenos ayuda a radicalizar los sentimientos involucrados (2016:272).

Esto no es un problema de “un sector” de la sociedad: nos pertenece a todos los que habitamos el país.

Si, como sostiene Verón (1976), el sujeto se estructura en el interior de la red discursiva, no solo no existen palabras o expresiones inocentes sino que la complejidad lingüística le debe mucho al área de lo social. Hablar es entrar en la cadena de usos sociales, sentidos, símbolos, jerarquías y clases. Todas las formas de expresión solidificadas o estereotipadas como “negros de mierda”, forman “programas de percepción y diferentes estrategias, más o menos ritualizadas, de la lucha simbólica diaria” según Bourdieu (1985: 82). Hacer consciente que hemos estado concibiendo sin cesar determinados supuestos sobre los individuos que hacen nuestra sociedad, lleva tiempo y esfuerzo ya que implica racionalizar y visibilizar una animosidad que hemos naturalizado desde los orígenes mismo de nuestra nación.

Con el recrudescimiento de los discursos nacionalistas, los estragos de las políticas neoliberales y la creciente “basurización” que se hace de la vida humana, el desafío no es menor. Si cuando muere una persona linchada, en situación de calle o víctima de gatillo fácil decimos “qué suerte, uno menos”, estamos lejos del objetivo. Butler (2006: 21) sostiene que “lo que está privado de rostro o cuyo rostro se nos presenta como el símbolo del mal, nos autoriza a volvernos insensibles ante las vidas que hemos eliminado y cuyo duelo nos resulta indefinidamente postergado”, por eso es necesario ver(nos) y escuchar(nos). El llamado a “recuperar el sentido de la vulnerabilidad humana” que hace la autora, no desconoce el miedo y la desprotección que todos, como individuos, podemos sentir. Pero como “la vida se cuida y se mantiene diferencialmente”, ciertas existencias se clasifican como miserables y desechables; de hecho muchas vidas son consideradas perdidas desde su inicio y “deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente”.

Hemos aprendido, gracias a Adela Cortina (2017), que todos los seres humanos somos aporóforos (tenemos miedo-rechazo al pobre) debido a raíces biológicas (derivadas de la búsqueda de supervivencia en nuestra diatriba evolutiva) pero también sociales. Esto quiere decir que con educación en valores ligados al respeto y la comprensión absoluta por el otro y sus

circunstancias, se puede revertir esta animadversión que no es “contra la humanidad entera” sino contra la dignidad y el bienestar de personas de carne y hueso que experimentan el rechazo. En oposición a lo que gran parte de la doxa argentina piensa, la pobreza involuntaria o estructural “no pertenece a la identidad de una persona, ni es una cuestión de opción, quienes la padecen pueden resignarse a ella y acabar agradeciendo cualquier pequeñísima mejora de su situación”. Esto es lo que se llama ‘las pequeñas dádivas’ y ‘las preferencias adaptativas’, una situación que es preciso denunciar críticamente porque supone mantener en la miseria a quienes ni siquiera tienen conciencia de ella (Cortina, 2017:43). Ahora, construir igualdad no es un punto central en las políticas actuales.

Pensar en la discriminación y la exclusión que hacemos desde el lenguaje, representa una opción accesible. Algunos se preguntarán por qué deberíamos evitar decir “negros de mierda” alegando la “libertad de expresión”. Es necesario distinguir entre el “discurso del odio” (no protegido generalmente por el principio de libertad de expresión) y el discurso ofensivo e impopular (protegido por la libertad de expresión). Es este segundo aspecto el que tomó protagonismo en nuestro trabajo, ya que, actualmente la expresión que venimos pensando, no sorprende ni se recrimina. De todos modos, “un discurso que daña a otros, al margen de que pueda incitar a llevar a cabo acciones violentas, viola la ‘libertad de los modernos’, entendida como no interferencia en el ejercicio de su libertad” (Cortina 2017:52).

Legalmente, decir “negro de mierda” en la Argentina configura una injuria (en el ámbito penal) que podría estar enmarcada en las leyes de discriminación vigentes (23.592 y 24.515), en el artículo 16 de la Constitución Nacional y en los pactos internacionales a los que Argentina adhiere. En estos casos, podría actuar el INADI de oficio o si se presentase una demanda, dependiendo el caso particular y su contexto,⁶⁹ ya que denigra la integridad de una persona, aunque sea una expresión “de uso y costumbre”. Si creemos en la *Teoría de los Actos de Habla* (Austin, 1952) y pensamos que *hablar es actuar*, podemos sostener que con decir esta expresión: denigramos, excluimos, construimos

⁶⁹ Véase en el Anexo dos casos de jurisprudencia argentina donde aparece esta expresión. En uno de los casos sí se considera discriminación mientras que en el otro, injuria. Por ello recalcamos la cuestión del contexto de enunciación como aspecto clave en el orden jurídico.

estereotipos, cimentamos prejuicios, condenamos y favorecemos la inequidad social. Como hemos visto en el capítulo IV, esta expresión circula sobre todo en ámbitos privados como la familia y es muy frecuente en el monólogo interior ante situaciones de delito en la vía pública. Para lograr una convivencia justa y poner en entredicho las relaciones de asimetría y desigualdad radical que nos circundan no debemos naturalizar esta ni ningún enunciado que vehiculice la ausencia de reconocimiento y empatía por el otro.

El contexto privado-familiar de circulación de esta expresión que se da en algunos casos, nos lleva a pensar en la *akrasía*, la debilidad moral vulgarmente conocida como la distancia entre el dicho y el hecho. Aunque en las esferas que rigen el relato “políticamente correcto”, podemos coincidir en nociones como la democracia, la igualdad y el respeto como aspectos deseables en nuestra nación, nuestros relatos cotidianos nos contradicen. La identidad neuronal, señala Cortina (2017:72), puede tener que ver en esto ya que nos hace a la vez sociales e individualistas porque entran en conflicto tendencias como el autointerés, la orientación de control, la disociación, la simpatía selectiva, la empatía y la xenofobia. La gente prefiere a los que tienen su mismo aspecto, hablan y se comportan como ellos. Desde el punto de vista ético esto es inadmisibles pero la biología respalda el hecho de que sea “normal; lo familiar da seguridad biológica y lo extraño produce inseguridad e incomodidad.

Cultivar la empatía por los otros y la construcción de instituciones económicas, políticas y sociales justas, nos llevaría a situarnos de un modo más humano y digno en la sociedad. Los EC, desde su aparición en la escena intelectual británica en la década de 1950 en adelante, se han preocupado por cuestiones ligadas a las clases trabajadoras y subalternas, a las relaciones y categorizaciones que se realizan mediante el lenguaje, a las identidades, experiencias y representaciones de individuos en ciudades y campos. Nos hemos propuesto apropiarnos de este legado, a lo largo de nuestro trabajo para acercarnos a los discursos hegemónicos en torno al racismo, la discriminación y la inequidad humana, pero también a aquellas experiencias que, desde la resistencia, configuran prácticas contrahegemónicas porque constituyen alternativas y posibilidades reales. Los EC, a través de los trabajos e

investigaciones a lo largo de estos años, despliegan, como sostiene Hall (1983: 80), “el sentido de una rica y abierta variedad de vida, de mutua tolerancia, de respeto y libertad aparente”. Enunciados como “negros de mierda” registran materialmente la modalidad en que la ideología se cuela y trabaja a favor de fijar representaciones de sentido que, lamentablemente, poco favorecen a la dignidad y convivencia. Categorías raciales y clasistas continúan siendo hoy, según Hall, las formas en que se “viven” las estructuras de dominación y explotación en el terreno donde hombres y mujeres se posicionan frente a ellas, adhiriendo, ignorando o distanciándose.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AA.VV. (1997): *Discriminación y racismo en América Latina*. Instituto de Investigaciones de Historia Económica y Social, Facultad de Ciencias Económicas. UBA. Buenos Aires: Nuevohacer.

Artículos citados de este libro:

----- Klimovsky, G.: “Causas de la discriminación”.

-----Mármona, L.: “Los inmigrantes de los países vecinos”.

-----Clementi, H.: “El negro en América Latina”.

-----Bialogosky, M. y Bargman, D.: “La mirada del otro: coreanos y bolivianos en Buenos Aires”.

AA.VV. (2003): *América Profunda. Relatorías, conclusiones y acuerdos del Coloquio, Simposio y Foro*. México: Bellido Ediciones.

AA.VV (2006): *La intolerancia*. Buenos Aires: Granica.

Artículos citados de este libro:

-----Canto-Sperber, M.: “Tolerancia, neutralidad y pluralismo en la tradición liberal”.

-----Shahid, L.: “La intolerancia y el proceso de paz en Oriente Próximo”.

Acevedo Restrepo (2013): “Del derecho a la ciudad a la justicia espacial”.

Versión *on line* disponible en:

https://www.researchgate.net/profile/Luis_Acebedo/publication/261027284_Del_derecho_a_la_ciudad_a_la_justicia_espacial

Adamovsky, E. (2009): *Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*. Buenos Aires: Planeta.

Agamben, G. (2007) *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Alabarces, P. y Añón V.: “¿Popular (es) o subalterno (s)? De la retórica a la pregunta por el poder”.

Versión *on line* disponible en
<http://www.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/pablo-alabarces-y-valeria-anon.pdf>. Visitado el 12/02/17.

Alabarces, P. y Silba, M.: “Las manos de todos los negros, arriba’: Género, etnia y clase en la cumbia argentina”. Versión *on line* disponible en:
<http://www.journals.unam.mx/index.php/crs/article/view/44846>.

Visitado el 12/02/17.

Alabarces, P.; Salerno, D.; Silba, M. y Spataro, C.: “Música popular y resistencia: los significados del rock y la cumbia”. Versión *on line* disponible en:
<https://es.scribd.com/document/100967507/Alabarces-et-al-Musica-popular-y-resistencia-los-significados-del-rock-y-la-cumbia>. Visitado el 12/02/17

Altamirano, C. (comp.) (2008): *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.

Artículos citados de este libro:

-----Portantiero, J. C. “Hegemonía”.

Althusser, L. (1969): *Ideología y aparatos ideológicos del estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

----- (1969): *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores

Amossy, Ruth y Herschberg Pierrot Anne. (2001). *Estereotipos y clichés*. Buenos Aires: Eudeba.

Appadural, A. (1999). "Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía posnacional". Nueva Sociedad.

----- (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneápolis: University of Minnesota Press.

Austin, J. (1962) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós

Auyero, J. y Berti M.F. (2013) *La violencia en los márgenes. Una maestra y un sociólogo en el conurbano bonaerense*. Buenos Aires: Katz Ediciones

Baczko, B. (1999) *Los imaginarios sociales*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión

Bailey, D. y Hall, S. (1992): "The vértigo of displacement: shifts within black documentary practices", en Bailey y Hall, eds., *Critical Decade: Black British Photography in the 80s*. Sin datos editoriales

Bajtin, M. (1981): *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas.

Barthes, R. (1987): *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós

----- (2009): *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós

----- (1970): *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

Bauman Z. (1996), "From Pilgrim to Tourist-or a Short History of Identity", en Stuart Hall, Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Londres: Sage, pp. 18-36

----- (2007): *La hermenéutica y las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión

----- (2008) *Archipiélagos de excepciones*. Barcelona: CCCB

----- (2009) *Confianza y temor en la ciudad*. Barcelona: CCCB

Bell, D; Adorno, W; Horkheimer, M; Lazarsfeld, P *et alt.* (1992) *Industria cultural y sociedad de masas*. Caracas: Monte Avila.

Bhabha, H. (1992) *The location of culture*. Londres: Routledge

----- (1992) "Postcolonial authority and postmodern guilt", en Grosberg *et. alt.* (eds.), *Cultural Studies*. Nueva York y Londres: Routledge

----- (2004): "Framing Franon". Prefacio a Fanon, F. en *The Wretched of the Earth*. Nueva York: Grove Press

Biselli, R. (2014): "El relato mediático como especificidad compleja" en Cátedra "Narrativas mediáticas". Publicaciones

Bourdieu, P. (1999) *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba

----- (1990) *Sociología y cultura*. México: Grijalbo

----- (1983) *Campo de poder y campo intelectual*. Buenos Aires: Folios

- (1988) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa
- (1985) *¿Qué significa hablar?* Buenos Aires: Akal
- Bourdieu, P. y Loic Wacziarg (1995) *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo. México
- Bourgois P. (2003). *En busca del respeto, vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores
- Bourgois, Phillippe; Montero Castrillo, Fernando; Hart, Laurie y Karandinos, George. (2013). "Habitus furibundo en el gueto estadounidense". Espacio Abierto: Cuaderno Venezolano de Sociología 22
- Bret, B.; Gervais-Lambony, P.; Hancock C. y Landy F. (comps.) (2016). *Justicia e injusticias espaciales*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario
- Butler, J. (2009) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós: Barcelona
- Butler, J; Laclau, E y Zizek, S. (2000) *Contingencia, hegemonía y universalidad*. Londres: Verso
- Calveiro, P. (2001) *Desapariciones. Memoria y Desmemoria en los Campos de Concentración Argentinos*. México: Taurus
- Carman, M. (2011) *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica
- (2006) *Las trampas de la cultura*. Buenos Aires: Paidos
- Casaravilla, D. (2001) *Sobre villeros e indocumentados: hacia una teoría sociológica de la exclusión social*. Buenos Aires: Clacso
- Castoriadis, C. (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets
- Cavalletti, A. (2010) *Mitología de la seguridad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- Cirese, A. (1980): *Ensayos sobre las culturas subalternas*. México: Cuadernos de la casa chata

Cosse, I. (2014) "Marcas de origen: clase media, modernización y autoritarismo" en *Mafalda: historia social y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Cortés, J. M. G. (2010) *La ciudad cautiva. Orden y vigilancia en el espacio urbano*. Madrid: Akal

Cortina, A. (2017) *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Buenos Aires: Paidós

Cozzi, E. (2014): "Los tiratiros: usos y formas de la violencia altamente lesiva entre jóvenes en la ciudad de Santa Fe" en ESTUDIOS N° 32 -ISSN 0328-185X.

Cragno, A. (2006) "Articulaciones entre violencia social, significativo sonoro y subjetividad: la cumbia villera en Buenos Aires". En *Trans. Revista transcultural de música* N.º10.

Davis, M. (2011) *Control urbano: la ecología del miedo. Más allá de Blade Runner*. Barcelona: Virus

----- (2004) "Planeta de ciudades miseria". *New Left Review* (Edición español). 26, 5-14

De Certeau, M. (1974) *La cultura en plural*. México: Nueva Visión

----- (1984) *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana

De Ipola, E. (1982) *Ideología y discurso populista*. México: Folios

De Riz, L. (2009) "La clase media argentina: conjeturas para interpretar el papel de las clases medias en los procesos políticos". Versión *on line* disponible en <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/deriz4.pdf>

Derrida, J. (1990) *La ley del género: retóricas de la droga*. Barranquilla: Pasto

Durkheim, E. (1967) *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire

Elizalde, S. (2007) "De encuentros y desencuentros. Hacia un mapa indicial del vínculo género/comunicación", *Cuadernos Críticos de Comunicación y Cultura* N° 3, B. A.

Fanon, F. (1952) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal

Fortaner, J. (2013) "Entre la crítica y la norma: el puesto del intelectual" en *Astrolabio. Revista internacional de Filosofía*. Número 15.

Foucault, M. (1975): *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI.

Foucault, M (2007) *Genealogía del Racismo*. Altamira: La Plata

----- (1975-1976) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE

----- (1977-1978). *Seguridad, territorio y población* Buenos Aires: FCE.

Frigerio, A. (2002): "Outside the nation, outside the diáspora: Accomodating race and religión in Argentina" en *Sociology of Religions*. Vol. 63.

----- (2006): "'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales" en *Temas de patrimonio cultural* 16. Buenos Aires.

----- (2008): "De la `desaparición' de los negros a la `reaparición' de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en Argentina", En *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Lechini, G. (comp.). Buenos Aires: Clacso.

Flores, F. y Outeda, A. (2002) "100% negro cumbiero. Una aproximación al proceso de construcción de las identidades entre los jóvenes urbano marginales". Versión *on line* disponible en: http://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/fabian_flores_adrian_outeda.htm. Visitada el 30/01/17.

Gans, H. (1999) *High culture and popular culture. An analysis and evaluation of taste*. Nueva York: Basic Books

García Canclini, N. (1997) *Imaginario urbanos*. Buenos Aires: Eudeba

----- (2010) "¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia?" en *Revista de Estudios Visuales*, N.º 7 "Retóricas de la Resistencia", enero de 2010,. Consultado en http://www.estudiosvisuales.net/revista/pdf/num7/02_canclini.pdf

- Gargarella, R. (2016) *Castigar al prójimo, por una refundación del derecho político*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores
- Gayo, M.; Méndez, M.L; Radakovich, R. y Wortman, A. (2011) "Consumo cultural y desigualdad de clase, género y edad: un estudio comparado en Argentina, Chile y Uruguay". *Serie Avances de Investigación* N.º 62. Madrid: Fundación Carolina.
- Geertz, C. (1992) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- (1995) *Conocimiento local*. Buenos Aires: Paidós.
- Germani, G. (1949) *Estructura social de la Argentina*. Buenos Aires: Raigal.
- Ginzburg, C. (2014) *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Ediciones Península.
- Goffman, E. (1963) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gramsci, A. (1977) *Cultura y literatura*. Barcelona: Península.
- (1971): *Selections from the Prison Notebooks*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Grignon, C y Passeron, J. (1991) *Lo culto y lo popular*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grimson, A y Varela, M. (1990) *Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Grimson, A. (2000) "Migrantes, desocupación y delincuencia: una ficción cultural". En *El Necio*. Número 5. Año 1. Buenos Aires.
- Guber, R. (1984) "Identidad social villera". En Revista *Enía*, N.º 32. Olavarría
- (1999) "El 'cabecita negra' o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina" en *Revista de Investigaciones Folclóricas*. Buenos Aires. N.º 14.

Güell, P. et al. (2010) *Una canasta básica de consumo cultural para América Latina: Elementos metodológicos para el derecho a la participación cultural*. Santiago de Chile: Ediciones U. Alberto Hurtado. Consultado en http://www.cisoc.cl/images/stories/Libro%20Digital_2011.pdf

Hall, S. (1992) "Cultural Studies and its Theoretical Legacies" en Grossberg, L., Nelson, C. y Treichler, P. (eds.) *Cultural Studies*. Londres: Routledge

----- (2010) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envión.

----- (1983) *estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Buenos Aires: Paidós.

Hall, S y Du Gay, P (comp.) (1996) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Artículos citados de este libro:

----- Hall, S. (1996) "Introducción: ¿quién necesita "identidad?"

----- Bauman, Z. (1996) "De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad".

----- Grossberg, L (1996) "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?"

Hardoy, J y Morse, R. (comp.) (1989) *Nuevas perspectivas en los estudios sobre historia urbana latinoamericana*. Buenos Aires: GEL.

Hall, S. y Du Gay, P. (comps.) (2003) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hardoy, J y Morse, R. (comp.) (1989) *Nuevas perspectivas en los estudios sobre historia urbana latinoamericana*. Buenos Aires: GEL.

Harvey, E. (1995) *Derechos culturales*. UNESCO. Consultado en <http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminseminario/documentos/arquivo/DerechosCulturales-harvey.pdf>

Harvey, D. (2013) *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.

Hénaff, M. (2014) *La ciudad que viene*. Santiago de Chile: LOM ediciones.

Herskovits, M y Walter M. (1994) *The american negro. A study in racial crossing*. Nueva York: Knopf.

Hernández, J. (1872): *Martín Fierro. La Ida*. Buenos Aires: Gárgola

Hollows, J. (2000) "Feminismo, estudios culturales y cultura popular".

Versión *on line* disponible en:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2229613>. Recuperado el 22/6/17

Huntington, S. (1997) *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós

Huysen A. (2010) "Imaginarios urbanos y ciudades mundiales". Papel Máquina. Revista de Cultura. N° 10, 103-120. Santiago de Chile.

Igarza, R. (2009) *Burbujas de ocio*, Buenos Aires: La Crujía Ediciones.

Katzman, R. (2000) *Notas sobre la medición de la vulnerabilidad social*. CEPAL. Consultado en <http://www.cepal.org/deype/mecovi/docs/TALLER5/24.pdf>

Kessler, G. (2010). *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires: Paidós

Kracauer, S. (1969) "La reafirmación de la existencia física" en *Teoría del cine*. Barcelona, Paidós.

Kremenchutzky, S. "El color de la piel" en Diario *Página 12*.: 02/06/12

Lacan, J. (1966) *Acercas de la estructura como mixtura de una Otredad, condición sine qua non de absolutamente cualquier sujeto*. Versión en línea: <http://www.acheronta.org/lacan/baltimore.htm>. [Visitada el 26/6/16]

Laporte, D. (1978) *Historia de la mierda*. Versión digital disponible en:

<https://epdf.tips/historia-de-la-mierda.html>

Lyotard, J.F. (1990) *Heidegger y "los judíos"*. Buenos Aires: La Marca.

Levinas, E. (1974) *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

Margulis, M. (1999). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos.

- Margulis, M. et al. (2014). *Intervenir en la cultura. Más allá de las políticas culturales*. Madrid: Biblos.
- Matza D. (1990) *Delincuencia y deriva: cómo y por qué algunos jóvenes llegan a quebrantar la ley*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.
- Mbembe, A. (2016) *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.
- Mendoza García, J. (2005) "Exordio a la memoria colectiva y el olvido social". En Revista *Athenea Digital*. Número 8. Versión *on line* disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/39149/39011>. Visitada el 6/4/17
- Metz, C. (1972) "Notas para una fenomenología de lo narrativo" en *Ensayos sobre la significación en el cine*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Mills, W. (1956) *La elite del poder*. México: FCE.
- Miguez, D. (2008) *Delito y cultura: los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbana*. Buenos Aires: Paidós.
- Mumford, L. (1938) *La cultura de las ciudades*. Buenos Aires. Emecé.
- Pita, M. V. (2010). *Formas de morir y formas de vivir. Los familiares de víctima de la violencia policial*. Buenos Aires: Del Puerto.
- Polit Dueñas, G.: "La crónica del narco y los transas de Cristian Alarcón". Versión *on line* disponible en: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/emisferica-82/duenas>
- Powell, E. (1969) *Freedom and Reality*. Farham: Elliot Righth
- Ratier, H. (1971) *Villeros y villa miseria*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina
- Rish Lerner, E. (2005) *El valor de la cultura en los procesos de desarrollo urbano sustentable*. Departamento de Catalunya. Versión *on line* disponible en: http://cultura.gencat.cat/web/.content/sscc/gt/arxiu_gt/desarrollo_urbano_sustentable.pdf

Rius-Ulldemolins, J. y Rubio Arostegui, J. (2015) *Cultura y políticas públicas después del diluvio. Las ciencias sociales y la refundación de la política cultural*. Política y sociedad. Vol. 52, Núm. 1 (2015): 9-26. Consultado en <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/45428/45673>

Rodriguez Vignoli, J. (2001): *Vulnerabilidad y grupos vulnerables: un marco de referencia conceptual mirando a los jóvenes*. CELADE. Disponible en: http://cultura.gencat.cat/web/.content/sscc/gt/arxiu_gt/desarrollo_urbano_sustainable.pdf

Rosaldo, R. (1994) "Social justice and the crisis of national communities" en Barkers, F., Hulme, P., Iversoned, M., eds.: *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*. Manchester: Manchester UP.

Rotker, S. (1999): *Cautivas. Olvidos y memoria en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.

Rusche, G. y Kirchheimer, O. (2005) *Pena y Estructura Social*. México Temis.
Said, E. (1996) *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama

------(1978) *Orientalismo*. Madrid: Libertarias

Saín M. (2008) *El Leviatán azul. Policía y política en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sarmiento, D.F. (1967) *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid: Espasa.

Scavino, D. (2012) *Rebeldes y confabulados. Narraciones de la política argentina*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Segura, R. (2009) *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. Buenos Aires, Prometeo.

SINCA. *Estadísticas culturales de la Argentina*. Sistema de Información Cultural de la Argentina. Ministerio de Cultura. Gobierno Argentino. Consultado en <http://sinca.cultura.gob.ar/sic/estadisticas/>

Silva Santisteban, R. (2008) *El factor asco: Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Solomiansky, A. (2003) *Identidades secretas: La Negritud Argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.

Spivak, Gayatri (2011) *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata.

Svampa, Maristella (2005) *La sociedad excluyente. La argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus.

Tavella, A; Urcola, M; Daros, W. (2004) *Ser joven en Rosario*. Rosario: Editorial de la UNR.

Theunissen, M. (2013) *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México DF. FCE.

Todorov, T. (2012) *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: S. XXI

----- (1991) *Nosotros y los otros*. Buenos Aires: S. XXI

----- (1991b) *Frente al límite*. Buenos Aires: S. XXI

----- (2014) *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

UNESCO (2005) *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales* [en línea]. París. Consultado en <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>

UNESCO (2007) *Los derechos culturales. Declaración de Friburgo*. Friburgo, 7 de mayo de 2007.

UNESCO (2009) *Marco de estadísticas culturales de la UNESCO 2009* [en línea]. Montréal: Instituto de Estadística de la UNESCO, 2009. 100 p. ISBN 978-92-9189-083-5. Disponible en Web: UNESCO

Vazeilles, J. (1998) "El orden neocolonial en la Argentina", en Material de Cátedra de Historia Social Argentina y Latinoamericana II. Secretaría de Publicaciones de la Carrera de Ciencias de la Comunicación. UBA

Verón, E. (2009) *Semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.

Virilio, P. (1999) *La inseguridad del territorio*. Buenos Aires: La Marca.

----- (2007) *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires: Del Zorzal, 2007.

Voloshinov, V. (2009) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires. Ediciones Godot.

Williams, R (1977) *Marxismo y literatura*. Oxford: Oxford University Press.

Wolf, M. (1979) *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

Young, J. (2003) *La sociedad excluyente. Delito y diferencia en la modernidad tardía*. Barcelona. Marcel Pons.

X, Malcom (1964) "The Ballot or the Bullet." Versión *on line* disponible en: http://www.edchange.org/multicultural/speeches/malcolm_x_ballot.html

ANEXO

PONER EN IMÁGENES⁷⁰



⁷⁰ Imágenes extraídas de *Google imágenes*. Libre acceso



“Negros de mierda”: Jurisprudencia argentina

Jueves, 17 de febrero de 2005. Diario *PÁGINA 12*

Para la Corte, decir “negros de mierda” no siempre es discriminar

Una pelea entre vecinas de Morón llegó hasta el máximo tribunal. La mujer insultada pretendía que se juzgue a la otra por discriminación. La Corte entendió, en cambio, que sólo se trató de una injuria.

“Vos sos una negra de mierda.” Mirta Ríos escuchó el insulto de boca de su vecina Mónica Yáñez y no lo dejó pasar de largo. El tema llegó hasta la Corte Suprema de Justicia, que señaló que no se trató de un caso de discriminación, como pretendía la denunciante, sino de “injurias”. Las dos vecinas habían comenzado a discutir por ruidos molestos, originados en la vivienda de Ríos. En medio de la pelea, Yáñez disparó: “Vos sos una negra de mierda que no tendría que vivir en un departamento... tienen que vivir en una tribu, que es el lugar de donde nunca deberían haber salido”. La agredida decidió hacer la denuncia porque consideró que “por ser chaqueña y de piel morena”, las expresiones vertidas por su vecina “alentaban supuestas diferencias biológicas entre diversos grupos étnicos”. Según la ley 23.592, puede hablarse de discriminación cuando los actos denunciados están motivados en “razones de raza, religión, nacionalidad, ideología, opinión política o gremial, sexo, posición económica, condición social o caracteres físicos”. La magistrada a cargo del Juzgado en lo Correccional N° 4 de Morón, que recibió la denuncia, se declaró incompetente. Su argumento fue que las infracciones a la Ley 23.592 son campo de la Justicia Federal, ya que se trata de “un principio constitucional que afecta a toda la comunidad”. Por eso, la querrela fue al Juzgado N° 2 de ese fuero, en Morón. A su tiempo, el tribunal federal también rechazó la competencia al considerar que “no surgen de las actuaciones cuestiones motivadas en el odio racial”, sino que el episodio estaría circunscripto a “una reyerta entre las partes”. Dicho en otras palabras: Yáñez soltó el insulto en el contexto de una pelea entre vecinos y sus expresiones no tendrían como objetivo incitar al odio racial o étnico. Cuando el expediente volvió al juzgado local, la titular mantuvo su posición. El tema terminó en manos del procurador Luis Santiago González Warcalde, quien emitió en julio pasado su dictamen. Allí se señala que en las expresiones de Yáñez no se advierte “que hubieran tenido la capacidad suficiente como para alentar o incitar a la persecución o al odio contra la persona de

Ríos a causa de su raza, religión o ideas políticas”. En cambio, se aduce que teniendo en cuenta las circunstancias en que fueron vertidas, se trataría de una “expresión aislada, motivada por razones de convivencia entre vecinos”. De esta manera, el procurador opinó que el tema “corresponde a la justicia local”. A este razonamiento adhirió la Corte Suprema de Justicia en octubre, en un fallo que se conoció ayer y que fue firmado por Enrique Petracchi, Raúl Zaffaroni, Augusto Belluscio, Antonio Boggiano, Juan Carlos Maqueda y Elena Highton de Nolasco. Hace dos años hubo un antecedente, un episodio que a primera vista es similar, pero que sí fue tratado por la justicia federal. En 2000, Elisa de Souza, una morena nacida en Uruguay, hacía las compras con su nieto de un año y medio en un supermercado porteño. En un momento, escuchó “¡Negros de mierda!... ¡A los negros hay que matarlos de chiquitos, como este!”, en referencia al nene que la acompañaba. El autor era Facundo Uriburu, bisnieto del militar que inauguró los golpes de Estado en la Argentina, José Félix Uriburu. En 2002, el juez federal Jorge Ballesterro, en un juicio oral, condenó a Uriburu a diez meses de prisión en suspenso y dos años de tareas comunitarias. “No conocía la ley, pero él amenazó a mi nieto y yo tengo que defenderlo, porque amo a mi familia y cuido mis gajos”, explicó en ese momento De Souza. Informe: Daniela Bordón.

Condena a la discriminación

Lun 24 de marzo de 2003 – En “Diario Judicial”

Diariojudicial.com publica hoy la sentencia por la que se condenó a una persona que agredió a otra en un supermercado, a diez meses de prisión en suspenso por el delito de alentar el odio a causa de su raza, y por el delito de amenazas agravadas por su connotación xenofóbica. Asimismo por el término de 2 años deberá realizar trabajos no remunerados en favor del Estado o en instituciones de bien público FALLO COMPLETO

Así lo dispuso el Juzgado Nacional en lo Criminal y Correccional Federal Nro. 2, Secretaría Nro. 4 a cargo de Ballesterro, en la causa Nro. 2639/00 caratulada “Mazzini Uriburu, Facundo s/Infracción Ley 23.592”.

La presente causa surge a raíz de la denuncia formulada por Elisa De Souza de Melgarejo. Surge que el día 8 de marzo del año 2000 la Señora De Souza se encontraba junto con su nieto en el Supermercado Coto de la Av. Cabildo al 500, y que cuando estaba ingresando al sector de verdulería escuchó, detrás suyo, que alguien le decía: “A estos negros hay que matarlos a todos desde chiquitos”.

Al notar que el agresor parecía descontrolado, tomó a su nieto en sus brazos, y solicitó ayuda al personal de seguridad. Luego se hizo presente el personal policial y se procedió a detener a esta persona que resultó ser Facundo Mazzini Uriburu.

Ante el Instituto Nacional contra la Discriminación, (INADI), también se denunció el hecho que generó un dictamen (se adjunta) que entendió que los hechos encuadraban en los supuestos de la ley antidiscriminatoria, el cual fue tenido en cuenta en el expediente judicial, a pesar de la oposición de la defensa de Mazzini Uriburu.

Iniciado el trámite judicial, Mazzini Uriburu manifestó al respecto *que llegó al supermercado y, luego de dejar el taxi, ingresó al local. Que se dirigió primero a la carnicería y luego a la sección panadería y verdulería. Que una vez allí, un hombre morocho lo chocó con un carrito del supermercado y como se enojó dijo: “a los negros maleducados hay que matarlos”.*

Señaló que en la góndola en la que se encontraba no había ninguna persona, y que cuando salió de ella se cruzó con una persona que lo increpó diciéndole: “¿qué te pasa con los negros, vos que sos rubio de ojos celestes?”. Expuso que el episodio terminó allí y que su comentario en el supermercado no iba dirigido a nadie.

Además, dijo que en ningún momento mencionó las palabras “negra villera, la p... que te parió”. Recalcó que la señora que lo increpó salió de atrás de la góndola; que no había mucha gente en el local; y que no sabe si el hombre del carrito escuchó la frase pronunciada.

De acuerdo a las constancias de autos, y de acuerdo a la regla de la sana crítica, el magistrado considera acreditado el hecho en cuanto que Mazzini Uriburu se encontraba en el supermercado, y que se dirigió a la Señora De Souza de Melgarejo, quien se encontraba junto a su nieto, en los siguientes términos: "A los negros hay que matarlos a todos desde chiquitos como a este...callate negra villera". Asimismo sostuvo que, la versión de los hechos brindada por el imputado debe descartarse de plano. Y que el hombre del carrito nunca existió ya que no fue identificada y no fue mencionado por ningún testigo.

En cuanto a la calificación legal de los hechos, Ballestero entendió que se encuentra acreditado el tipo legal previsto en el art. 3, 2º parte de la ley 23.592 en concurso con el tipo penal previsto en el art. 149 bis del Código Penal, amenazas, agravado por el art. 2 de la ley 23.592.

El art. 3 de la ley 23.592 en su segunda parte prescribe que se penará a “quienes por cualquier medio alentaren o iniciaren a la persecución o el odio contra una persona o grupos de personas a causa de su raza, religión, nacionalidad o ideas políticas.

En el presente hecho, es opinión del suscripto, que la conducta de Mazzini Uriburu tuvo por objetivo alentar el odio racial, pues si bien sus expresiones no lograron incitar a terceros a conducirse de determinada manera, sí logró que sus palabras no se perdieran entre las góndolas del supermercado, siendo receptadas por las personas que allí se encontraban.

Y las manifestaciones no encontraron motivación en la ira que puede generar una disputa, sino sólo se sustentaron en el rechazo que su ser exteriorizó al encontrarse con una persona de color... “el accionar ha sido idóneo para lesionar el bien jurídico que protege la norma”.

. El tipo penal del art. 149bis. del código penal castiga al que: “... hiciere uso de amenazas para alarmar o amedrentar a una o más personas Y agrego el juez que “El bien jurídico protegido por dicha norma, según lo receptado pacíficamente por la doctrina, es la libertad personal, toda vez que si bien las expresiones están dirigidas a afectar la psiquis del individuo es ineludible sostener que ello repercute en el amplio ejercicio de sus libertades ambulatorias.”

“Del tenor de sus dichos, surge una verdadera amenaza que repercutió en el ánimo de la Señora De Souza generando en ella un temor que se manifestó en la restricción de la actividades que habitualmente solía realizar” afectando la libertad psíquica de la Señora De Souza.

A su vez, la conducta de Mazzini Uriburu resulta atrapada por el agravante genérico del artículo 2 de la ley 23.592, que aumenta las escalas penales de los delitos cuando sean cometidos por persecución u odio a una raza, religión o nacionalidad, o con el objeto de destruir en todo o en parte a un grupo nacional, étnico, racial o religioso.

Por todo ello, y luego de analizar varias normas legales se condenó a Facundo Mazzini Uriburi como autor penalmente responsable del delito de alentar el odio contra una persona a causa de su raza, previsto y reprimido en el segundo párrafo del artículo 3ero. de la ley 23.592, en concurso ideal con el delito de

amenazas previsto y reprimido en el artículo 149bis del C.P., agravadas por el artículo 2 de la ley 23592, a la pena de diez meses de prisión, en suspenso.

Asimismo y durante un período de dos años, deberá realizar trabajos no remunerados en favor del Estado o en instituciones de bien público fuera de los horarios habituales de trabajo, durante 5 horas semanales, cuya determinación y modalidad deberá ser fijada por el Juez de Ejecución penal. ,

ENCUESTA Y RESULTADOS⁷¹

TOTALIDAD DE ENCUESTADOS: 307 Personas

MODALIDAD DE LAS ENCUESTAS: ESTUDIO/SONDEO PILOTO PRELIMINAR. MUESTREO NO PROBABILÍSTICO.

GÉNERO

Femenino 226 (73,6 %)

Masculino 80 (26,1 %)

Otro: 1 (0,3 %)1 (0,3 %)

EDAD

Entre 16 y 26: 95 (30,9 %)

Entre 27 y 40: 109 (35,5 %)

Entre 41 y 70: 101 (32,9 %)

Más de 70: 3 (1 %)

OCUPACIÓN

Docente (57)

Estudiante (57)

docente (11)

Estudiante (10)

Empleada (10)

Empleado (6)

Docente (5)

Jubilada (5)

Administrativa (3)

⁷¹ Las respuestas se mantienen en su versión original, sin correcciones estilísticas ni ortográficas

Profesora (3)

Profesor (2)

Comerciante (2)

Ama de casa (2)

Trabajo (2)

estudiante (2)

Abogado (2)

EMPLEADO

Profesora en letras

Ingeniera. Docente

alquilo habitaciones

Estudiante y community manager

Directora de teatro.

Psicóloga

Estudiante y Trabajador

Estudiante de lic en turismo

Empleado bancario

Instructor de gimnasio

Estudiante y ama de casa

Profesional

ventas

Ama de casa

camarera

Desempleada y estudiante

Desempleado

Profesor

profesora

fotógrafa

Estudiante/empleada administrativa

Trabajadora Social

Dir. Teatro / Estudiante Cs Medicas

Empleada municipal. Actriz.

Médica-actriz

Docente universitario/nivel superior

Psicóloga, actriz

Diseñadora de indumentaria

Comercio.

Artista / docente / periodista

Estudiante universitario

Docente nivel secundario

Viajante de Comercio

Jubilada docente

Arquitecta

estudiante

Empleada

Nada

Lic. Bellas Artes

Empleada y docente

Médico

docente

Lic Trabajo Social

Sociólogo

Comunicador social

Licenciado en Comunicación y Docente

Becario

Comerciante

abogada

Artista

jubilada docente

Psicólogo

Estudiante de arquitectura

Trabajadora social

Diseñadora gráfica

Constructor

Dirección de Administración en UNR

Comercial (Ventas)

Secretaria

Mantenimiento y construcción.

Multiempleada

Documentalista

No docente

Estudiante de secundaria.

Estudiante y residente cultural.

Desempleada

Diseñadora

Lic. Comunicación social y diseñadora

Estudiante de Bioquímica

Estudiante

Estudiante de letras

Arquitecto

Ninguna

Profesora de nivel medio.

Comunicadora

estudiante y trabajadora

Empleada publica

Música

Investigador

Agente de viajes

Empleado publico

Artista

Empleado

Otro (44)

ZONA DE LA CIUDAD DE ROSARIO DONDE HABITA

ZONA CENTRO: 116 (37,8 %)

ZONA SUR: 29 (9,4 %)

ZONA OESTE: 32 (10,4 %)

ZONA NORTE: 26 (8,5 %)

NO RESIDO EN ROSARIO: 110 (35,8 %)

NIVEL EDUCATIVO

PRIMARIA INCOMPLETA: 0 (0 %)

PRIMARIA COMPLETA: 12 (3,9 %)

SECUNDARIO INCOMPLETO: 24 (7,8 %)

SECUNDARIO COMPLETO: 28 (9,1 %)
TERCIARIO/UNIVERSITARIO INCOMPLETO: 89 (29 %)
TERCIARIO/UNIVERSITARIO COMPLETO: 118 (38,4 %)
POSGRADO INCOMPLETO: 36 (11,7 %)
POSGRADO COMPLETO: 29 (9,4 %)

¿TIENE O TUVO MILITANCIA POLÍTICA/SOCIAL?

SÍ: 102 (33,2 %)
NO: 205 (66,8 %)

¿HA OÍDO LA EXPRESIÓN "NEGROS DE MIERDA"?

FRECUENTEMENTE: 289 (94,1 %)
EN POCAS OCASIONES: 18 (5,9 %)
NUNCA: 0 (0 %)
NO SABE/NO CONTESTA: 0 (0 %)

¿HA DICHO O PENSADO USTED LA EXPRESIÓN "NEGROS DE MIERDA"?

FRECUENTEMENTE: 57 (18,7 %)
EN POCAS OCASIONES: 144 (47,2 %)
NUNCA: 105 (34,4 %)
NO SABE/NO CONTESTA: 2 (0,7 %)

¿EN QUÉ CONTEXTO HA DICHO/PENSADO ESTA EXPRESIÓN?

ENTRE AMIGOS/FAMILIARES: 127 (42,1%)

EN LA CALLE: 61 (20,2%)

EN EL TRABAJO: 14 (4,6%)

EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN/REDES SOCIALES: 43 (14,2%)

EN LA ESCUELA/UNIVERSIDAD: 8 (2,6%)

Todos los anteriores: 4 (1,3 %)

Amigos/familiares Trabajo y Redes sociales.	1
Permanente en todos lados escucho ése tipo de expresión, es decir, en todas las anteriores...	1
Tanto en la escuela como entre familiares y amigos. No permite marcar ambas opciones	1
En todos los ámbitos mencionados, menos en la universidad	1
En realidad en la respuesta marqué la opción otros porque no me permitió marcar varios (entre amigos, en la calle, en los taxis, en negocios, esperando el turno para pagar impuestos y servicios, etcétera).	1
Oído en todos los contextos	1
Para mis adentros.....	1
Lamentablemente, en todos los lugares mencionados anteriormente	1
En varias de las opciones anteriores. Calle, escuela, amigos.	1
En todos los contextos mencionados.	1
Aquí marcaría varias opciones: en la calle y en las redes	1
Elijo otros porque he oído la expresión entre familiares, en la calle, en el trabajo	1

DESCRIBA UNA SITUACIÓN DONDE UD. HA DICHO/PENSADO DICHA EXPRESIÓN. SEA LO MÁS PRECISO POSIBLE

Redes sociales (2)

Cuando le roban a alguien (2)

Cuan alguien de color hace algo que no le gusta a una persona (2)

CUANDO PASAN MOTOS CON ESCAPE LIBRE

por ejemplo después de algún robo

Generalmente cuando ha habido robos o se hace referencia a los que tienen planes sociales

Crecí en un barrio de clase media trabajadora en cuyas inmediaciones fue trasladado un barrio de emergencia. Cualquier cosa que sucediera en el barrio era causada por los "n... de m..." como una justificación constante de no poder esperar otra cosa de esos vecinos

en casos de robo, atracos, etcétera

Cuando la gente se queja porque determinada personas cortan calles o rutas reclamando por trabajo genuino que reemplace sus planes sociales o en su defecto aumento de los mismos

En la calle después de un robo, en una situación de pelea en la calle también. En el noticiero, frente a algún hecho de indignación. En alguna reunión familiar refiriéndose a los ladrones, al miedo que genera en los padres que sus hijos estén expuestos al peligro cotidianamente.

Estos negros de mierda no quieren trabajar

Cuando pasaban dos adultos y dos chicos en una moto

Cuando vi como unos NEGROS DE MIERDA LE ROBARON A UNA POBRE JUBILADA Y LA GOLPEARON

Piquete, robos, persona que ensucia, personas que maltratan a sus hijos o los tienen muy descuidados

Cuando hay un robo en la calle.

Hay que mantener a los Negros de Mierda. Hay que colocarlos en un paredón y matarlos a todos

Escucho este tipo de expresión cuando alguien de mi entorno sufrió un robo, es testigo de un acto que (a criterio de la persona) es injusto (por ejemplo, que lleven zapatillas "caras"), cuando gritan grupitos de hombres por la calle o generan algún disturbio, cuando ven a alguien vestido con ropa deportiva que sea más humilde, etcétera.

Ante una noticia de algún hecho delictivo

En taxis, con frecuencia.

A mucha gente se la escuché decir, sobre todo cuando se habla de algún hecho delictivo.

La situación más común donde escuché la expresión es en conversaciones en referencia a situaciones de robo ("A estos negros de mierda hay que matarlos a todos"...). También la he oído para hacer referencia a los titulares de asignaciones y planes sociales, además de asociar al beneficiario de un plan con la delincuencia (planero = chorro). El planteo, por lo general, se repite: el que cobra planes es un "negro de mierda", porque es un vago, porque si cobra una asignación no trabaja, y si no trabaja no es una persona con dignidad.

En una marcha que fue en la ciudad, no recuerdo cuál, la gente pasaba caminando gritando siempre negros de mierda, haciendo referencia a quienes marchábamos.

En mi casa cuando aparecía en la tele algún caso de robos

Noticia de conocida más comentario o luego de una situación de robó.

Cuando vas por la calle e intentan robarte algunas de tus pertenencias.

En el trabajo, ante un compañero que se disgustó con otro, y lo caracteriza con esas palabras.

Cuando me robaron

Cuando te roban

En ocasión de asalto a un primo que es médico cuando este médico atendió a ese mismo ladrón en una guardia dos semanas antes.

Cuando veo en el noticiero que alguien asaltó a alguna persona o lugar

Negros de mierda que roban a mano armada

Cuando me robaron

Situación de robo o de falta de respeto. Haciendo alusión a ideologías políticas. Comportamientos en la vía pública.

La escuché cuando la municipalidad entregó propiedades inmuebles a personas sin hogar o damnificados por la inundación. En otra oportunidad cuando en la escuela van a firmar las planillas de Anses para cobrar la asignación.

Transporte público, sobre todo taxistas

Frente a hechos de inseguridad

Viendo un asesinato en las noticias

En algún lugar en donde hubo un robo, hurto.

Cuando veo gente que pasa rompiendo cosas, tirando basura, robando, etc.

Generalmente cuando se habla de política y de los "negros de mierda/vagos" que no quieren trabajar. También es muy común escucharla cuando se trata de algún robo o hechos delictivos son unos "negros de mierda o seguro fueron esos "negros de mierda"

Robos

Cuando le roban a alguien, cuando tratan mal

Cuando roban a un familiar/amigo/ conocido. Al maltratar animales

La he dicho en alusión a algún acto, no por piel sino a negros de alma, mala persona o persona que se cree superior a los demás y es un negro de mierda, no despectivamente. Ej. Maradona.

Cuando estoy viendo tv y veo que roban a una persona en un negocio

Cuando piden limosna o te roban

En una reunión entre amigos y familiares hablando sobre los hechos de inseguridad.

Lo he escuchado en algunos taxis de la boca del conductor. También en mi hogar.

A una señora que le habían robado en su negocio la recaudación del día.

Refiriéndose a alguien de clase baja que roba, por ejemplo

Alumnos en la escuela

Ante un atentado contra la propiedad privada

8

Esta expresión iba dirigida hacia mi, cuando mi ex pareja se enojaba y me agredía.

Luego de un robo

En situaciones de inseguridad o en donde se marca una diferencia por cuestiones de moral o valores.

En hechos de inseguridad, personas que cometen infracción en el tránsito.

Robo, protestas, etc.

La escucho frecuentemente tras: la mención (sea personal o la noticia de un medio de comunicación) de suceso de un hecho delictivo, una manifestación o tan solo personas pidiendo u ofreciendo en vía pública.

ámbito familiar. Comercios del barrio.

Un preceptor d esc secundaria diciéndote que era imposible q los alumnos te entiendan xq eran "....."

Adolescente indignado por ser víctima de robo dice por todos lados (incluyendo sus redes sociales): "Son todos unos negros de mierda, no entiendo qué están esperando para matarlos a todos".

Ante situaciones de robos de carteras, refiriéndose a los/as personas pobres que no tienen trabajo, mujeres pobres que tienen muchos hijos.

He oído la expresión en referencia a las familias que componen la comunidad educativa donde trabajo

Cuando se hace referencia a alguna situación que es injusta algún robo hecho delictivo o agresivo.

En las redes informales y medios generalmente . La situación cuando tomé taxis y va en plural xq se repite.

"Es un negro de mierda que me robó"

Cdo veo a un negro de mierda robando

En ocasiones donde observo gente que transgrede normas sociales o leyes simplemente para sacar alguna ventaja sobre el resto de la sociedad.

Ejemplos: adelantarse en la fila de un supermercado, pasar semáforos en rojo, estacionar sobre paradas de colectivos, arrojar basura en la vía pública, dejar que una mascota se desgracie frente a una casa ajena y no limpiar . .entre otras.

Gente humilde comprando tecnología son vistos como negros de mierda

En innumerables situaciones de lo más variadas. Imposible describirlo.

Generalmente en un contexto donde hay una sensación de indignación ante alguna acción.

Cuando alguien no cumple con el orden establecido, esta fuera del sistema es un negro de mier... (para el sentido común)

Y así estamos con todos los subsidios lo único que se logra es que estos negros de mierda....

Cuando vienen a limpiar los vidrios de los autos... Cuando te piden dinero en la calle con bebés encima y luego maltratan a la criatura...

En sala de maestros, he escuchado a compañeras utilizar la expresión, cuando comentaban sobre algún hecho de inseguridad.

Luego de un robo o delito

Hablando en privado con mi esposo y mis hijos la he usado. He cuestionado a mis hijos, familiares, alumn@s, amig@s o compañer@s de trabajo.

Cuando mi hijo habla de ciertos lugares (clubes o escuelas) dice que son negros de mierda! ¡No sé por qué les dice así! Está educado con valores cristianos pero a pesar de eso lo dice.

Escucho esta expresión ante situaciones de delincuencia, piquetes, beneficios de planes sociales, ante la mirada de padres que envían a sus hijos a mendigar, ante el no pago de impuestos y servicios y reciben los beneficios de los servicios, ante usurpaciones de terrenos, etc.

Después de un robo que sufrí en la calle. Donde los delincuentes eran menores y de clase social muy baja

En un robo

Hablando sobre gente que escucha música sin auriculares, gente que escucha cumbia/reggaetón, hablando sobre robos

En robos.

casi siempre ante un hecho delictivo, donde a quien lo comete se llama de esta manera

Cuando se produce un robo, cuando hay cortes o piquetes, cuando se reclaman derechos (transporte, vivienda, trabajo, etc.); quienes se ven afectados por esas situaciones usan la expresión "negros de mierda" para referirse a quienes las han producido.

Muchos se expresan de esa manera cuando realizan un relato de robo, de personas que piden en la calle, etcétera. Sin analizar cual es su realidad de pobreza y carencia. El odio de la clase media hacia el pobre es impresionante.

Hablando de los delincuentes

Cuando hay un robo o un crimen

En una reunión familiar hablando del tema de los subsidios que reciben muchas familias dijeron son unos negros de mierda no trabajan y cobran por no hacer nada.

En ocasiones de robo

La he dicho en alguna situación de inseguridad cercana

Luego de un robo la víctima se refirió al criminal como un negro de mierda

Lo escucho cuando se refieren a gente que corta accesos (rutas) por falta de servicio, despidos o reivindicaciones.

En charlas familiares

Es muy frecuente leer cosas así en redes sociales.

Cuando me enojo con alguien

Por ejemplo en el trabajo, pasaba una manifestación y alguna compañera tiraba un "mira a estos negros de mierda que no quieren trabajar" (aunque no tuviera no la mas mínima idea del porqué de la manifestación)

No recuerdo

Cuando alguien hace algo inapropiado, que no muestra valores o educación

En alguna ocasión que hayan provocado lesiones a otras personas

Otro (204)

¿CON QUÉ CADENA DE PALABRAS ASOCIA LA EXPRESIÓN "NEGROS DE MIERDA"?

VILLERO/POBRE: 126 (41 %)

LADRÓN/MAL VIVIENTE: 203 (66,1 %)

PERSONA CON POCA CULTURA/EDUCACIÓN: 71 (23,1 %)

OTROS (INDICAR EN EL PRÓXIMO CAMPO): 35 (11,4 %)

¿CON QUÉ OTRAS PALABRAS/IDEAS ASOCIA LA EXPRESIÓN "NEGROS DE MIERDA"?

Ninguna (4)

- (4)

Ladrón (4)

Vagos (3)

Pobre (3)

Pobreza (3)

Mala persona (3)

Vago (2)

Droga (2)

Chorro (2)

Marginalidad (2)

Basura (2)

Villa (2)

No se (2)

Gente de otro color (2)

PERSONAS QUE HACEN ALGO QUE YO NO HARIA POR QUE MOLESTA O
HIERE A OTROS

marginal , inferior

Pibe chorro, hay que matarlos a todos.

Inmigrantes Personas sin respeto por los bienes públicos

gente que no quiere trabajar

no sé

Además de ladrón, persona que no quiere trabajar, persona que provoca a
otras en diferentes situaciones en la calle, que impone miedo, que no sabe
expresarse de otra manera que no sea la violencia o un vocabulario específico
que uno suele denominar "de negro de mierda"

No quieren trabajar

Delincuencia

Mala persona. Ladrón

Pibe de gorrita. Choro

También cuando alguien quiere describir a otra persona utilizando el adjetivo "groncho", generalmente va de la mano de "negro de mierda"

Vagos/sucios

Villero/ pobre

*CHORIPLANERO

.

Personas con poca educación

Algo malo.

Delincuentes, planeros, ignorantes.

"Yo hablo de negros de alma, no del color de piel"

Sólo con los malvivientes

Villero y chorro

Malas personas

Hijos de puta

Lacras

Cacos. Malvivientes. Delicuentes.

Ladrón, daño, vandalismo

Muchas no muy buenas para tus oídos Irina

Villero

Creo que esa frase es usada comúnmente para referirse a cualquier tipo de personas que hace cosas que están mal, por ejemplo infractores de tránsito, ladrones, estafadores, etcétera

Villeros, choros

Falta de educación

Maltratadores

Persona que se cree superior a otros y demuestra dinero, etc., cuando quizás no tiene un techo.

Con ladrones violadores

Chorro

No la asoció con ninguna otra palabra/idea.

delincuente, abusador

Poca educación

Pobres

X

Nazismo

Con nada

Personas que no les gusta trabajar.

Persona con poca educación

--

vagos, planerxs.

A los burgueses q quieren pertenecer a una clase social en la que no están.

Por ej: docentes q no tienen que comer y están esperando q abra la tienda"sara"

Personalmente, creo que es una generalidad que engloba a las personas las cuales no tuvieron en un principio la oportunidad de acceder a la educación, a un trabajo digno, y fueron víctimas de un estado ausente que no vela por la calidad de vida ni la calidad social y que margina aún más a los marginados.

vagos, choriplaneros

Ladrón, vago, sin cultura

Personas malas personas

Discriminación considerar al otro como el miserable el que no tiene nada que ver con la persona que lo plantea. Sin embargo hay miedo sobre todo a que el otro salga de su condición y se equipare al que lo dice.

Groncho, choro

Robos, gente drogada

Ninguna otra.

En general a la gente humilde y sin educación se la asocia a "negros de mierda"

Con personas que no respetan las reglas mínimas de convivencia.

Desclasado.

Intolerancia. Ignorancia. Derecha. No inclusión. Generalización. Prejuicios

Mal tipo, garca, malhechor, vago

Persona no digna del respeto de la sociedad.

Delincuentes

Personas que sufren por ser víctimas de la pobreza, maltratos y violencia psicológica y física. Sin oportunidades de una vida mejor

Boliviano

Yo no la asocio, interpreto que la gente expresa "negros de mierda" con las personas que viven en la villa pero que no son honestos, que no buscan trabajo y pretenden que "todo se los debe dar". Pero debo decir que yo la expesé en las ocasiones que he sufrido robos en mi domicilio y en la calle.

Con la falta de educación

Negro cabeza

detrás de esa frase, le sigue otra que dice "hay que matarlos a todos"

La asoció con vulnerabilidad

Personas en la pobreza con todo tipo de carencias, culturales, económicas y afectivas.

Delincuentes

Maleducado

Violencia, robos, marchas con desmanes

Choros, pungas, ladrones, etcétera.

Delincuentes

Persona de mal vivir, que perjudica a otros de diferentes maneras.

Manifestantes

Persona con poca cultura

Clase social inferior.

La escuche al referirse a simpatizantes de partidos políticos no de derecha

Yo no la asocio con nada porque representa un insulto

Con alguien que no piensa en los demás, con alguien insolente

Relaciones incestuosas.

Gente carenciada y morocha que no tendría que circular por donde está la clase media

Otro (182)

¿LE PARECE UNA EXPRESIÓN DISCRIMINANTE/ESTIGMATIZANTE?

Sí: 285 (92,8 %)

No: 16 (5,2 %)

No sabe/No contesta: 7 (2,3 %)

¿QUÉ SENTIMIENTOS/SENSACIONES CREE UD. QUE EXPRESAN LAS PERSONAS QUE DICEN O PIENSAN EN LA EXPRESIÓN “NEGROS DE MIERDA”?

MIEDO/INSEGURIDAD: 80 (26,1 %)

BRONCA: 172 (56 %)

RECHAZO: 183 (59,6 %)

Otros (EXPLIQUE EN ELPRÓXIMO CAMPO): 33 (10,7 %)

¿QUÉ OTROS SENTIMIENTOS/SENSACIONES CREE UD. QUE EXPRESAN LAS PERSONAS QUE DICEN O PIENSAN EN LA EXPRESIÓN "NEGROS DE MIERDA"?

Odio (11)

Desprecio (9)

Impotencia (7)

Ignorancia (6)

Discriminación (6)

Enojo (5)

Rechazo (4)

Impotencia (3)

Bronca (3)

Inseguridad (3)

No se (3)

Discriminacion (3)

Discriminación (3)

Indiferencia (3)

Indignación (2)

Diferenciacion (2)

indignación (2)

Resentimiento (2)

Intolerancia (2)

Discriminación. (2)

Odio de clase (2)

Racismo (2)

Ignorancia (2)

Superioridad (2)

Asco (2)

Para entrar en la sociedad (2)

ALGUNOS POR SIMPLE ODIO

indiferencia, odio, desprecio

Son superficiales porque desconocen el contexto histórico y social que generó la existencia de marginales y excluidos y que todos, la gente "de bien" hemos contribuido de alguna u otra forma a que esto se produzca.

Considero que es la síntesis de todos los prejuicios que nos han inculcado y que hemos desarrollado. Es una expresión en plural por lo tanto siempre la usamos contra un grupo no contra quien nos pueda haber hecho algo (un robo, etcétera) No solo es discriminativa sino que generaliza y por lo tanto es aun más peligrosa.

negar al otro como sujeto político

Gente que se cree superior, ya sea por su nivel socioeconómico o socio cultural, pero sobre todo se da más por el primero, ya que ello hace que se crean superiores por tener más dinero

Además de rechazo, miedo, impotencia, discriminación, creencia de superioridad.

intolerancia

Nada

Repudio. Impotencia

Asco. Impotencia

Resentidos

Siento que están completamente ajenos a: el sufrimiento que conllevan socialmente estas personas, además se sigue utilizando "negro" como término de inferioridad e incluso he escuchado personas que utilizan "negros/as de mierda" con niños/as o adolescentes menores de edad lo cual, a diferencia de mí, nunca sentiría un rechazo ni obtendría algún prejuicio que "condicionara" a

X persona a que cometerá un acto indebido como robarme. He sido testigo de personas que, a los que se encuentran pidiendo una limosna, les dicen "anda a laburar" y cosas de la misma índole, lo cual puede intervenir y hacer que la persona reflexione con mi contestación: "¿vos le darías trabajo?".

Temor al otro

Superioridad, desprecio.

Rechazo

Creo que, más allá del enojo por una situación particular (de robo, de asesinato, etc.), tengo la sensación de que existe un sentimiento muy fuerte de resentimiento para con un sector social particular que ha podido acceder a ciertos bienes y sectores (como la universidad, por ejemplo) que antes no estaban a su alcance. Lo que "tanto esfuerzo personal e individual" le costó a la clase media aspiracional parece "venirle de arriba" al "negro de mierda", que no se merece vivir como una persona, aparentemente.

.

Una cuestión de que la persona del barrio humilde que mal llamamos "villa" está habitada en su totalidad de ellos. Los denigran por su condición social y los desplazan por más que ellos demuestren que no es así.

Produce la sensación de odio, fastidio y cansancio.

Que pertenecen a otro sector social y/o cultural.

Marginalidad

Creo que no se me ocurre otra cosa a lo nombrado en la anterior pregunta.

Dicen negros de mierda a gente pobre con cara de asco

Rabia

Desprecio, desagrado, sensación de tener mayor estatus social.

Miedo, inseguridad, rechazo.

...

-

Miedo, bronca

Odio, falta de tolerancia, incapacidad de aceptar al otro

Impotencia, enojo

bronca, miedo, inseguridad

Depende el sentimiento o sentido que le den, odio en algunas personas y en mi caso lástima y bronca al mismo tiempo.

No creo que exprese otro sentimiento/sensación.

Poder sobre otro. Repetición de prejuicios sociales y familiares .

discriminación

Falta de conciencia de sí mismos, sentimiento de superioridad

indiferencia

Expresa impotencia ante situaciones que li sobrepasan

En mi opinión surge cuándo la necesidad del otro me afecta, y la visión tomada de ello es netamente superficial, es decir: roban, piden o cortan una ruta porque "son unos negros de mierda", una muletilla sin fundamentos ni conciencia del acto discriminante.

racismo.

Odio.porque el gob nac d nestor y cristina les empezó a dar las mismas oportunidades que las q tienen los que dicen negros d mierda

Las personas que plantean seriamente esta expresión personalmente creo que son una suerte de neonazis. Creen que lo que piensan está bien.

Es un sentimiento que expresa la clase media que necesita la existencia de una clase baja para sentirse superior.

Resentimiento, se creen superiores, falta de empatía

Diferenciarse, sentir pertenencia con otros grupos, a los que siente socialmente

Exclusión, renegación, irresponsabilidad

Ninguna otra.

Resentimiento y miedo de que el "negro de mierda" desplace el lugar común de consumo y acceso al que puede llegar a acceder la burguesía (en Gob. Populares)

No puedo responder por los demás, he respondido por mí.

Discriminadores - violentos

Falsa sensación de superioridad

Repudio social

Por enojo

Odio, piensan en matarlos como lo hizo Hitler con los judíos

Discriminación, racismo.

Indignación

Odio y enojo

creo que expresan repudio, rechazo, indignación junto a la falta de tolerancia, de respeto y humanidad.

Sentimientos de superioridad e indiferencia Se justifican diciendo que son pobres porque no trabajan, y así calman su consciencia

Discriminan al que menos tienen por miedo y rechazo.

Indignación con los delincuentes.

Odio

Inseguridad, miedo

Falta de nivel cultural, impotencia

impotencia

Un otro, alguien distinto a quien lo expresa.

desprecio

Sentimientos de superación

Impotencia ante sus actitudes

Intolerancia, ignorancia

El discurso social tipo "copiar/pegar" (como le llamo yo) que se va repitiendo de boca en boca, sin tomar conciencia de la connotación que tiene, altamente prejuiciosa y discriminatoria. Un patrón.

ignorancia, odio

Otro (140)