

IDENTIDADES Y DIVERSIDADES ESTIGMATIZADAS

Estudios sobre la construcción
de los Otros en sociedades
multiculturales y desiguales

Editores

Orlando Gabriel Morales,
Fernando Palazzolo
y Cecilia Valdez

Director

Carlos Giordano

Coordinadores Editoriales

Paula Porta, Bianca Racioppe
y Lucas Díaz Ledesma

 EPC
de Periodismo y Comunicación

 iiom
Instituto de Investigaciones
en Comunicación

IDENTIDADES Y DIVERSIDADES ESTIGMATIZADAS

ESTUDIOS SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DE LOS OTROS

EN SOCIEDADES MULTICULTURALES Y DESIGUALES

**IDENTIDADES Y DIVERSIDADES
ESTIGMATIZADAS**
ESTUDIOS SOBRE LA CONSTRUCCIÓN
DE LOS OTROS EN SOCIEDADES
MULTICULTURALES
Y DESIGUALES

Editores

Orlando Gabriel Morales, Fernando Palazzolo
y Cecilia Valdez

Director

Carlos Giordano

Coordinadores editoriales

Paula Porta, Bianca Racioppe y Lucas Díaz Ledesma



Identidades y diversidades estigmatizadas : estudios sobre la construcción de los otros en sociedades multiculturales y desiguales / Lucas Gabriel Díaz Ledesma ... [et.al.] ; coordinado por Bianca Racioppe ; Paula Porta ; Lucas Gabriel Díaz Ledesma ; dirigido por Carlos Giordano ; edición literaria a cargo de Orlando Gabriel Morales ; Fernando Palazzolo ; Cecilia Valdés. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2015.

E-Book.

ISBN 978-950-34-1214-5

1. Comunicación. 2. Identidad. I. Díaz Ledesma, Lucas Gabriel II. Racioppe, Bianca, coord. III. Porta, Paula , coord. IV. Díaz Ledesma, Lucas Gabriel , coord. V. Giordano, Carlos, dir. VI. Morales, Orlando Gabriel, ed. lit. VII. Palazzolo, Fernando , ed. lit. VIII. Valdés, Cecilia, ed. lit.

CDD 302.2

Diseño de tapa e interior: Jorgelina Arrien

Los artículos incluidos en esta compilación fueron sometidos a referato.
Convocatoria inicial a cargo de Paula Porta y Verónica Vidarte Asorey


Ediciones EPC
de Periodismo y Comunicación

Derechos Reservados
Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Universidad Nacional de La Plata

Primera edición, mayo 2015
ISBN 978-950-34-1214-5
Hecho el depósito que establece la Ley 11.723

Se permite el uso con fines académicos y pedagógicos citando la fuente
y a los autores.

Su infracción está penada por las Leyes 11.723 y 25.446.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	6
--------------	---

CAPÍTULO I

Rasgos identitarios estigmatizantes: las almanulas, el incesto y las relaciones de género opresivas en Santiago del Estero, Argentina

Por <i>Lucas Díaz Ledesma</i>	13
-------------------------------------	----

CAPÍTULO II

¿Qué es lo negro en Buenos Aires?

Por <i>Mary Luz Estupiñán Serrano</i>	50
---	----

CAPÍTULO III

Para un abordaje teórico de los procesos de marginalización territorial en Buenos Aires

Por <i>Verónica Vidarte Asorey</i>	74
--	----

CAPÍTULO IV

Elementos racistas detrás del discurso formador de la Nación argentina: las representaciones sociales en torno a los inmigrantes de ayer y de hoy

Por <i>Juliana Catania</i>	123
----------------------------------	-----

CAPÍTULO V

Hegemonía de las identidades. Disputas simbólicas
entre chetos y cumbieros

Por *Leonardo Murolo* 155

CAPÍTULO VI

La elección del idioma en un destino multilingüe:
El caso del catalán entre los inmigrantes marroquíes

Por *Csilla Völgyi* 179

CAPÍTULO VII

Racismo, multiculturalismo y análisis crítico
del discurso en la coyuntura de la actual crisis
económica en Europa. Consideraciones reflexivas
de Teun van Dijk (Entrevista) 217

SOBRE LOS AUTORES 229

PRESENTACIÓN

Este libro fue pensado en el proceso de búsqueda de preguntas de conocimiento en torno de las identidades y los estigmas, en el marco de algunos de los debates recorren el trabajo de las líneas de investigación *Identidad/es y subjetividad/es* y *Corporalidad/es y estigma/s* del Instituto de Investigaciones en Comunicación (IICom) de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata.

En este marco, se propuso problematizar la diversidad cultural, de género, de clase social cuando es definida como diferencia y a partir de la que se generan o condensan procesos de estigmatización social. Se planteó así la siguiente pregunta: ¿Cómo se producen/reconfiguran/reaafirman las identidades cuando alguno/s de sus rasgos son valorados negativamente? ¿Qué tensiones/filiaciones intra/intergrupales se generan?

Desde la comunicación social se viene gestando un amplio espectro de estudios sobre las identidades, que ha hecho escuela (en particular, los estudios en Comunicación/Cultura) abrevando teórica y metodológicamente y de manera predominante en la antropología, la sociología, la semiótica y los estudios culturales.

En el contexto de esta producción académica anclamos en un grupo de problemas subsidiario a este campo, intentando detectar y analizar procesos identitarios en su relación con acciones y representaciones estigmatizantes, aportando desde la especificidad de la investigación en Comunicación.

Por eso, desde la coordinación de este libro se hizo una convocatoria a investigadores de distintas áreas de conocimiento en ciencias sociales con el interés puesto en detectar y analizar los aspectos comunicacionales que articulan sus problemáticas de estudio.

Los autores de los artículos aquí reunidos estudian los modos en que se configuran las autopercepciones individuales y grupales en tensión con las hetero-representaciones que se producen y circulan en sociedad, sobre todo cuando éstas son negativas o negativizantes.

Participan de este libro investigadores e investigadoras con formaciones, experiencias y filiaciones institucionales distintas, y esa diversidad ha permitido recorrer la pregunta rectora desde miradas que dialogan, se complementan y nos muestran que el abordaje de las problemáticas sociales es

más complejo y provechoso cuando se las libera de los cercos disciplinares.

En el Capítulo I, “Rasgos identitarios estigmatizantes: las almamulas, el incesto y las relaciones de género opresivas en Santiago del Estero, Argentina”, Lucas Díaz Ledesma analiza el lugar de las relaciones de género opresivas en la configuración de identidades deteriorantes.

A partir del estudio de los sentidos construidos por una comunidad del norte argentino en torno a la figura mítica del “almamula” devela cómo se construyen mecanismos de culpabilización y estigmatización de las mujeres, a quienes se responsabiliza de actos incestuosos que generalmente son el resultado de abusos intrafamiliares.

El autor muestra, en el marco de los estudios de género, cómo se refuerzan los mecanismos cíclicos de opresión hacia las mujeres y la perpetuación del poder patriarcal en esas comunidades. Por otra parte, alerta sobre la importancia de la articulación entre perspectivas disciplinares para pensar fenómenos complejos y la necesidad de ser reflexivo en los procesos de producción de conocimiento, sobre todo cuando se nutren de miradas conceptuales importadas.

En el Capítulo II, “¿Qué es lo negro en Buenos Aires?”, Mary Luz Estupiñán, a partir de la llegada de migrantes de África occidental a Argentina –y más precisamente a Buenos Aires- en las últimas décadas, analiza cómo se ha definido históricamente “lo negro” en nuestra región y de qué manera

el significante se ha deslizado, desde mediados del siglo XX, del color de piel y otros rasgos fenotípicos a campos de significación como la clase social y el origen nacional.

En la sociedad argentina la condición “racial” fue, desde su momento fundacional, uno de los principios rectores de producción de alteridad, sobre el que se han desarrollado algunos de los procesos de marginalización y explotación más violentos. Hoy, frente a un nuevo fenómeno migratorio africano, la autora de este capítulo muestra que lo negro vuelve a ser el lugar para viejas y nuevas preguntas sobre la construcción de Otros internos y acerca de la construcción de identidades.

Es posible que exista algún tipo de articulación entre “lo negro”, socialmente construido como tal, en sus diferentes acepciones socio-raciales, y la marginalización territorial en la sociedad Argentina. Resulta clave, para comprender tal posibilidad en un contexto concreto, el mapa de antecedentes y debates que presenta Verónica Vidarte Asorey en el Capítulo III para poder abordar los procesos de marginalización y estigmatización territorial en el Área Metropolitana de Buenos Aires.

En su trabajo, titulado “Para un abordaje teórico de los procesos de marginalización territorial en Buenos Aires”, la autora se adentra en nociones y discusiones nodales de las ciencias sociales para arribar a la especificidad de su área de trabajo. Así repasa, por un lado, las líneas de abordaje de la cultura popular y sus discusiones adyacentes (estudios de recepción, mediaciones, consumo cultural, identidades sub-

alternizadas); y, por el otro, el estudio de la ciudad y lo urbano (territorio, identidad territorial, movimientos sociales, pobreza urbana).

En el Capítulo IV, el trabajo de revisión histórica que hace Juliana Catania permite tender lazos entre las configuraciones identitarias actuales de otredad y mismidad y los antecedentes fundacionales de la pretendida Nación argentina como “blanca” y europea. En “Elementos racistas detrás del discurso formador de la Nación argentina: las representaciones sociales en torno a los inmigrantes de ayer y de hoy”, la autora detecta y analiza elementos racistas y discriminatorios presentes en los discursos que fueron centrales en el proceso simbólico de construcción de la argentinidad. Refiere en particular a producciones literarias de Sarmiento y Alberdi y establece ciertas recurrencias de esos discursos en la actualidad en los medios de comunicación masiva. De ese modo, sostiene, se estigmatiza a la inmigración latinoamericana acusándola de “delincuente” y “evasora”, aportando a la discriminación étnica y de clase.

En el Capítulo V, “Hegemonía de las identidades. Disputas simbólicas entre chetos y cumbieros”, Leonardo Murolo da cuenta de cómo las identidades juveniles también configuran escenarios de disputa por la hegemonía, donde se manifiestan procesos de estigmatización social.

Murolo se centra en los consumos culturales para analizar las configuraciones identitarias y las tensiones inter e intra

grupales entre grupos que se definen como *chetos* y *cumbieros*. Esto es, agrupamientos juveniles que se configuran con lógicas y prácticas propias en la sociedad argentina pero que tienen sus réplicas singulares en otros países iberoamericanos.

En el último capítulo que incluye el libro, antes de una entrevista al lingüista Teun van Dijk, Csilla Völgyi da cuenta del lugar de las dimensiones ideológica y de estatus entre los factores que determinan la elección del idioma por parte de inmigrantes marroquíes en Cataluña, que define como destino multilingüe. Al respecto, la investigadora muestra dos movimientos opuestos de los hablantes. Por un lado, los hablantes de lenguas oficiales y prestigiosas que provienen de ámbitos donde las ideologías monolingüistas son casi hegemónicas tienden a identificar el catalán con las lenguas estigmatizadas y minorizadas de su lugar de origen, y en consecuencia lo valoran negativamente y consideran innecesaria su aprendizaje.

Por el otro, Völgyi señala que en el caso de los inmigrantes provenientes de una situación lingüísticamente simétrica al catalán, es decir, de lenguas minorizadas, éstos comienzan a simpatizar con el catalán y favorecen su aprendizaje, del mismo modo que acaban valorando su identidad lingüística y luchando por la mejora del estatus de su propio idioma.

Finalmente, en el último capítulo, presentamos una entrevista realizada por los Editores del libro a Teun van Dijk, en la que el internacionalmente reconocido lingüista de origen holandés se posiciona frente a debates políticos y académicos en

torno de contextos de racismo y estigmatización en el marco de la Europa en crisis y de los nuevos desafíos para los actuales proyectos políticos de corte inclusivo de los países latinoamericanos. Asimismo, van Dijk reflexiona brevemente sobre los desafíos contemporáneos para los analistas del discurso.

CAPÍTULO I

Rasgos identitarios estigmatizantes: las almamulas, el incesto y las relaciones de género opresivas en Santiago del Estero, Argentina

Por Lucas Díaz Ledesma

En este artículo nos proponemos debatir acerca de los rasgos estigmatizantes que constituyen los procesos identificatorios de las “almamulas”, es decir, mujeres en situación de incesto. “Almamula” se denomina en Santiago del Estero a mujeres que tuvieron relaciones sexo-afectivas con un padre, hermano o hijo, y que en verdad, para las cosmologías comunitarias, pierden su humanidad en un proceso metamórfico para devenirse en un animal terrorífico en forma de perro o mula de color negro que deambula por los barrios con el objetivo de comerse las entrañas de animales domésticos y los corazones de niños/as que no han sido bautizados/as bajo ninguna religión cristiana; a las almamulas las caracteriza la bravura con respecto a cualquier sujeto que se le atravesase en su recorrido noctámbulo.

Además de formar parte de repertorios de sentidos constitutivos del yo social de las mujeres, en tanto animal terro-

rífico que ejerce odio, rechazo, y miedo, “lo almamula” está directamente relacionado con la función simbólica activa de prescribir y proscribir que adquieren los sentidos sociales en la reactualización de la dimensión mítica, donde un pasado primigenio de cosmovisión comunitaria -entendible en un proceso de orden de la colonial modernidad en nuestros territorios americanos- se reconfigura mediante un mecanismo de culpabilización de las mujeres, responsables de actos incestuosos, muchos de los cuales son el resultado de abusos intrafamiliares, reforzando mecanismos cíclicos de opresión hacia las mujeres.

Por lo tanto, “ser almamulas” implica el ejercicio deteriorante de las identidades, es decir, del estigma, de no ser ya ni siquiera un sujeto social desigual, para convertirse en un ente cratofánico -deidad que genera veneración y odio-, receptáculo de la misoginia comunitaria y portador del terror que remarca la necesidad de prohibir, pues si una práctica es tan prohibida -en este caso el incesto-, es porque resulta factible de ser acontecida. Por ello, el análisis de estos procesos identificatorios y estigmatizantes es comprensible en el marco de los estudios de género donde el desafío es comprender las tramas en las que se inscribe la perpetuación del poder patriarcal en comunidades como Santiago del Estero.

Tomando como insumo las narrativas de informantes, nuestro objetivo es analizar los sentidos sociales que se fijan momentáneamente -pero que se entienden en clave histórica-

en torno a la figura mítica del almamula para comprender de qué manera operan en la configuración de rasgos identitarios a partir del ejercicio del estigma, cuyo mecanismo se reactualiza permanentemente no sólo en los actos enunciativos de nombrar a un sujeto desde un lugar de descrédito absoluto, sino también en la dimensión performativa de las prácticas cotidianas concretas.

Pero además, estas narrativas en torno a las prácticas de uso y abuso de los cuerpos de las mujeres nos hablan de un patriarca que regula la sexualidad de sus mujeres porque tiene los recursos para hacerlo y porque puede comunicar a sus pares y a toda la comunidad, el poder soberano que recae en las mujeres de su horda, que no implica necesariamente el poder de muerte, pero sí la facultad de otorgar la posibilidad de vivir de determinada manera y de ejercer la sexualidad en las claves que él determina, pues él es la ley de su familia en la comunidad. Aquí la colectividad, mediante un mecanismo de exorcismo del conflicto cognitivo (de saber que se está violando el tabú del incesto, pero que esto se produce en clave de dominación, es decir, de uso y abuso) dirige todo su malestar en un código misógino, a una víctima sacrificial (una mujer) que depura la culpa colectiva, dejando como retórica final, la premisa “algo habrá hecho”, y el resultado de una opresión legitimada.

Como acto dialogal, lo que subyace a la operacionalización del ejercicio del estigma, además de la reificación y ultra-

je femenino como mecanismo necesario de lavaje de culpas comunitarias, es la promoción de rasgos identitarios masculinos hegemónicos, que regulan la producción, circulación y perpetuación de un poder soberano en la comunidad.

Para el trabajo nos inscribiremos desde la perspectiva de los estudios de comunicación/ cultura, los estudios de género y el interaccionismo simbólico, reconociendo los alcances y limitaciones de esta perspectiva, pues entendemos que fue pensada en Norteamérica sin tener en cuenta el arco de complejidades que constituyen los procesos sociales de América Latina.

A modo de prelude: situando el objeto

Este trabajo es el resultado de la investigación en proceso que realizamos en el marco de la beca de investigación otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de La República Argentina. El territorio está conformado por comunidades de la provincia de Santiago del Estero, Argentina, como el Departamento Moreno y el Departamento Banda; el criterio de selección de los lugares está dado por la vigencia que los mitos presentan en la cosmología comunitaria, cuya circulación, además de presentarse en la oralidad de los relatos, adquiere especial preponderancia en las diversas retóricas de los medios masivos de comunicación, que se hacen eco de estos sucesos “sobrenatu-

rales” que irrumpen en las urdimbres de la cotidianidad, y los toman como factores neurálgicos de construcción de sucesos noticiables.

Cabe destacar que esta investigación en proceso es la continuación de la tesis de grado en comunicación de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata, donde ya habíamos realizado un trabajo de campo de dos años aproximadamente en torno a la temática que acá presentamos. Remarcamos esto pues representó el puntapié inicial en lo que concierne a la viabilidad y pertinencia de nuestros planteos teórico metodológicos.

Como punto de partida, entendemos que los mitos se mantienen vigentes, “vivos” (Eliade; 2005) porque las cosmovisiones se cristalizan en la trama de sentidos sociales que guionan y habilitan los repertorios que entretejen las prácticas culturales, pero que la cristalización es un momento, una instancia de fijeza que necesariamente se reconfigura, se reordena por las características de mutabilidad y dinamismo de las significaciones sociales.

Antes de dar inicio al análisis, consideramos pertinente aclarar en líneas generales, en qué consiste el mito del almamula, utilizando como insumo la diversidad semántica de los relatos de informantes. Esto lo subrayamos porque no existe un acuerdo hegemónico unilateral sobre las características y funciones que conforman el relato del almamula, dado que el mito en tanto discurso construido desde las mediaciones de

sentido de lxs sujetxs, es tan complejo que posibilita un abanico múltiple de construcción por la complejidad misma de los sincretismos y tejidos culturales. Estas narrativas aluden a un ser mitológico, se trata de una persona que se convierte en animal, puede adquirir cualquier forma, aunque generalmente la de un perro o la de un burro, potrillo, o mula, de color negro. Este animal mítico tiene ojos rojos, escupe fuego por la boca, emite alaridos ensordecedores, difíciles de discernir a qué animal pertenece. Además, tiene cadenas con las cuales golpea a los perros que se le atraviesan. Sale los días de cambio climático -preferentemente martes y viernes-, sobre todo con viento del sur; otras personas afirman que deambula los días de luna llena, pero todxs coinciden que aparece de noche, pasadas las cero horas. Las personas saben que sale el almamula porque sienten el ruido de cadenas, su grito, el ladrido de los perros y el olor a podrido que lo caracteriza. El objetivo del almamula es comer animales domésticos -gallinas, cabritos, cerdos, perros- de un modo particular: por dentro, “chupándolos”, dejando sólo el cuero. Otros testimonios dicen que incluso come los corazones de niños que no han sido bautizados bajo alguna religión cristiana, y que incluso ataca a las personas que se atraviesan en su camino. Este animal mítico y temerario, que tiene senos, es hembra, porque en realidad es una mujer que sufre el castigo de la transfiguración y pérdida de su yo social por haber cometido incesto con su padre, hermano o hijo. El almamula no es una sola,

sino que hay tantas como relaciones incestuosas ocurran. Es decir, toda mujer es potencialmente almamula en tanto sexualizada para las relaciones de género comunitarias, dado que si no se tramita la sexualidad por fuera de los acuerdos exogámicos, es factible de ser estigmatizada.

Existen dos tipos de almamula, la neófito en la transfiguración y la “condenada”, aquella cuya salvación es imposible de lograrse. La condenada es quien posee cadenas, y este elemento simboliza el tiempo transcurrido desde la primera situación de incesto, hasta la actualidad. De acuerdo a los testimonios, diversas son los caminos de la salvación. Uno requiere de un ritual guiado por un representante de alguna religión cristiana, y someter a la mujer almamula a un ritual de exorcismo. Otra posibilidad se configura si un hombre valeroso logra herirla o cortarle la oreja para que sangre, y por medio de ese sacrificio se liberará la culpa. Otra alternativa de liberación se encuentra en la misma mujer almamula, en su cuerpo mismo, en su preñez, en concebir un hijo como resultado de esa relación incestuosa.

Inscribiendo el debate: el self y las disputas de lo relacional

Después de los debates posestructuralistas, de las crisis de los grandes relatos, de los cambios sociohistóricos,

y circunscriptos en este trabajo en una perspectiva culturalista latinoamericana, consideramos que es imposible conceptualizar al “yo” como ontológicamente esencial; como señala Gergen, el yo individual racional de la modernidad se ve reemplazado por otro lugar, uno determinado por juegos de relaciones, es decir, un yo es concebible en términos de creación y recreación de una identidad personal en las relaciones y en juegos simbólicos del lenguaje (Gergen; 1992-1997). Por lo tanto, ¿cómo pensar al yo de una mujer almamula en términos relacionales? ¿bajo qué red de significados concebir a un yo que adquiere sentido social por la falta moral comunitaria y por relaciones sociales de orden sexo-genérico que lo preceden? El yo de la mujer almamula está caracterizado, por significados que destacan atributos (que, en el escenario de relaciones de lenguaje y prácticas sociales patriarcales son considerados estigmatizantes como lo veremos más adelante), que leídos por fuera de los contratos simbólicos de las comunidades particulares podrían concebirse como contradictorios, pero funcionales a las propias lógicas de poder y lenguaje. En Santiago del Estero por un lado una mujer almamula puede ser “nombrada” como hermana de, hija de, madre de -en una perspectiva de género relacional, en función de un estatus de masculinidad hegemónica (Connell; 1997)-, verdulera, meretriz, empleada doméstica, madre abandonada, desempleada, incestuosa, siempre determinados sus atributos por lo temporal del

día, dado que de noche esa misma mujer, se convierte en el almamula que encarna la aparición y el ejercicio del terror del barrio. Para centrarnos en las relaciones de género, estos modos de circulación de poder entre hombres y mujeres¹, por un lado informantes nos dicen que:

Marta²: “(...) una chica de al lado de casa vivía con su papá y ella se transformaba (...) Ella tenía 18 años y el papá tenía 42. Y cuando nosotros hemos denunciado, ha denunciado mi papá, ha intervenido la policía ahí, y bueno a ellos los han llevado, y bueno ahora viven presos”

Ivón: “En Vilmer³ se dice que hay una pareja, entre padre e hija, y todos saben que vive con la hija el hombre y ella es la que sale a la noche”

Graciela: “Siempre he escuchado que decían gente grande que la mujer es la que se condena”

María: “Dice que el hermano obligaba a la hermana para que ella se entregue, y el chango la amenazaba a ella, a la

1 Con esto no queremos decir que no existan en el territorio trabajado otras posibilidades identitarias y sexuales no circunscriptas en la heteronormatividad, sólo que en nuestro recorte, no existió la posibilidad de trabajar con ellxs.

2 Los nombres fueron modificados para reservar la identidad de lxs colaboradorxs.

3 Localidad de Santiago del Estero.

chica. Un hijo tienen ellos ya. Tiene otro más, de él también, o del padre no sé. De la amiga de la Yamila. Aquí tantas cosas hay...

Ivón: “Yo conozco una chica así que ella en confianza me contaba que el hermano la obligaba a tener relaciones y la había amenazado a ella”

Bernardo: “La somete para que sea la mujer y la pasa como mujer, que todo el mundo sabe. Aquí sabemos todos (...) por la misma causa, ha ido a matarla a mi sobrina y la policía de la cañada lo ha esperado, porque lo han denunciado otros familiares de él que estaban en contra de lo que hacía. Y él como te digo, él mismo dice ‘yo soy el almamula’. Pero claro, es una historia real que todos nosotros sabemos. Es una vergüenza (...) él está consciente”

Y que a su vez es la encarnación del terror y el centro de la culpabilidad:

Marta: “Es más feroz que el diablo. El almamula es como ejemplo, convivir con hermano, convivir con una madre, convivir con un padre. Yo sé porque una chica de al lado de casa vivía con su papá y ella se transformaba al llegar las 12 de la noche, ella salía de la casa, nunca la ibas a encontrar, se transformaba. Esa chica me ha espantado a mí, y cuando vos le tienes miedo al almamula es peor”

Ivón: “La almamula es una persona, que eso se convierte cuando hay relaciones entre padre y la hija, entre dos hermanos, entre dos primos, o entre hermanos, eso es más directo, entre hermanos... En Vilmer se dice que hay una pareja, entre padre e hija, y todos saben que vive con la hija el hombre y ella es la que sale a la noche. Pero como te digo nadie va a salir ni a mirar ¿no? (risas)”

María: “Busca los animales cuando están en el oscuro, come la parte de adentro o que a los chicos así que no son bautizados los lleva”

Ester: “Y bueno dice que ahí se empieza a transformar, que tiene cadenas, que le sale fuego por los ojos. Chupaba los animales, todo por dentro dice que le chupaba”

Mateo: “y le digo ‘es el almamula ¿que no?’ y me dice ‘sí boludo, sí...’ en pleno invierno... y seguía ahí, no se movía... y quién iba a ser tan macho para ver quién era... mirá si me quería comer algo...”

Graciela: “Claro, todo depende de la mujer, porque como dice el dicho, la mujer propone, ¿cómo es? el hombre propone y la mujer dispone, si a la mujer no le gusta, ella lo va a negar, y si a ella le ha gustado y bueno, ahí nomás agarra viaje”

Esa misma mujer que para lxs informantes es por un lado víctima de una red de abusos y complicidades en su trama intrafamiliar (Díaz Ledesma; 2011b), o incluso culpable de ultrajar el contrato comunitario (y ampliamente general para las culturas occidentales) de la prohibición del incesto, esta mujer que merece el más visceral ostracismo -cuando nos explican que a la mujer señalada no se la saluda por temor a potenciales ataques nocturnos a su economía barrial al comer sus animales de venta o consumo-, es por otra parte -de noche-, el ser mitológico que encarna lo más terrorífico del territorio barrial. La misma mujer que ocupa el rol del cuidado, crianza y coordina los rituales de iniciación del/a niñx en la socialización, es quien asume un yo terrorífico que devora animales y niños/as no bautizadx, amenazando la tranquilidad comunitaria -y su continuación-.

Responsable de la situación de incesto (como lo veremos en seguida), y a su vez encarnación de un ser cratofánico en tanto personificación del terror⁴ (Nader; 2006), nos habilita a pensar en los escenarios de inscripción de estos rasgos identificatorios, de estas identificaciones (Hall y du Gay; 2003; p.17) concebidas en clave binarizante y dicotómicas,

4 El filósofo tucumano Raúl Náder explica que puede denominarse al almamula como un ser mitológico cratofánico en tanto las cratofanías azorantes encarnan la veneración y el terror.

en cuya conformación se entretejen los modos de nombrar el mundo que guionan las prácticas y su puesta en acto en la trama cultural.

El Yo inficionado del alمامula: entre el descrédito absoluto y la culpabilización permanente

Ya habíamos anticipado que una categoría central para analizar al objeto de estudio es la de estigma. Lo entendemos como un atributo que produce un descrédito amplio (Goffman; 2010) y constituye una divergencia entre la identidad social virtual y la real⁵, produciendo un aislamiento entre la sociedad y la persona. Goffman plantea tres tipos de estigma: en primer lugar, las deformaciones físicas; por otro lado, defectos del individuo como falta de voluntad, creencias, deshonestidad (como por ejemplo, perturbaciones mentales, reclusiones, adicciones a drogas, alcoholismo, homosexualidad, desempleo, intentos de suicidio). Por último, existen los estigmas de raza, religión y nación que pueden ser transmi-

⁵ El sociólogo explica que la categoría y los atributos que le pertenecen al individuo es su identidad social real.

tidos por herencia y contaminan a todos los miembros de la familia. De todos modos, podemos decir que la clasificación del estigma está estrechamente vinculada a cada situación en particular que viva el sujeto denigrado. Por ejemplo, una mujer señalada como almamula en primer lugar está desacreditada por su condición de género, por todos los fantasmas y significantes desacreditadores por el simple hecho de ser mujer y además, el otro atributo deslegitimador está conformado por muchos signos: la sospecha de cometer incesto, situación deducida por la corporalidad de la acusada, de sus comportamientos; otro signo se conforma de las sospechas de transfiguración en el sujeto cratofánico, con lo que porta el miedo y la amenaza de la comunidad; por lo tanto, una mujer almamula puede estar clasificada en estigmas de defectos del carácter y de religión.

Lo neurálgico de la situación de las mujeres marcadas como almamulas es que como arguye Goffman, no son consideradas totalmente humanas: “los normales (...) creemos que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida” (Goffman; 2010; p.17). Este concepto es crucial para comprender cómo el yo social de una mujer santiagueña se transforma por un proceso comunitario de desacreditación colectiva en la mujer que ultraja la interdicción del incesto, que pierde su estatus de humanidad y adquiere un yo

estigmatizado; en términos de Goffman, la identidad social real de la mujer almadula deviene a una identidad virtual. Es más, toda la figura del almadula está conformada por múltiples signos estigmatizantes: ojos rojos diabólicos, olor putrefacto, alaridos ensordecedores, cadenas como símbolo de condena, etc.

Asimismo, el sociólogo clasifica a los estigmatizados/as como desacreditados/as y desacreditables, que son dos partes de una perspectiva. Los primeros son individuos estigmatizados que suponen una calidad de diferente ya conocida, o evidente en el acto. Por su parte, desacreditable es quien posee una diferencia que no se revela de modo inmediato y no se tiene de ella un conocimiento previo; sobre esta cuestión nos interesa hacer hincapié en el manejo de la información social acerca de la deficiencia del individuo: “exhibirla u ocultarla; expresarla o guardar silencio; revelarla o disimularla; mentir o decir la verdad; y, en cada caso, ante quién, cómo, dónde y cuándo” (Goffman; 2010; p.61). El manejo de la información social es reflexiva y corporizada, y es transmitida por la persona en cuestión y a través de la expresión corporal, se comunican signos portadores de información denominados símbolos, los cuales podemos distinguir como símbolos de prestigio y signos de estigma; los primeros hacen referencia a un estatus, prestigio, honor y los segundos conforman “una degradante incongruencia en la identidad y capaces de integrar lo que de otro modo sería una imagen totalmente coherente, disminuyendo nuestra valorización del individuo” (Go-

ffman; 2010; p.63). Por lo tanto, una mujer marcada como almamula es un individuo desacreditable, porque sus atributos desacreditables no son señalados como propios hasta que el rumor configura regímenes de verosimilitud, hasta que aparecen signos leídos como estigmas que se le atribuyen a un determinado yo, o persona femenina, y comienza de este modo la operacionalización del estigma, que no es otra cosa que el descrédito y el deterioro de la identidad social real. A modo de ejemplo, algunos signos que se simbolizan como plataformas desacreditables, se les puede atribuir a la personalidad de la estigmatizada, su corporalidad, su mirada, sus posturas, sus rutinas, sus posicionamientos culpógenos –como lo describen lxs informantes-, y también anexársele procesos rituales –alaridos terroríficos, olor a podrido, ladridos de caninos, ruido de cadenas, aparición de animales mutilados, etc.-, solidificando el rumor sobre el descrédito.

Sin embargo, para las mujeres marcadas como almamulas el límite entre ser desacreditada o desacreditable es muy poroso y relativo. En los marcos simbólicos comunitarios de Santiago del Estero, como lo podemos rastrear en las narrativas de informantes, una mujer puede transfigurarse en almamula a partir de la pubertad, podríamos decir en términos de Gayle Rubin (1996), desde que puede ser intercambiable en el sistema de troqueles y la política económica del sistema sexo-género. Como acto consecuente, cualquier mujer en tanto tal, por su género, por su corporalidad, por sus narrativas

precedentes, es potencialmente clasificable como desacreditable. En cambio, una mujer almamula desacreditada puede ser catalogada de esa manera a partir de la explicitación de un testimonio, de una confesión hecha pública por algunx de lxs implicadxs, etc., pero un suceso que inicia el rumor estigmatizante está impregnado de los campos significantes en torno a un signo propio de la corporalidad femenina: la preñez. Si una muchacha que no tiene posibilidad de demostrar un vínculo sexo afectivo exogámico y heterosexual, o si es de público conocimiento su imposibilidad de desenvolverse sola por su comunidad -y que siempre lo hace en vigilancia o compañía de algún/a familiar-, y a esto se suma la denegación del acceso a lo público, y además en su cuerpo se evidencia un embarazo, ese signo deviene en símbolo de información social que no puede disimular el ejercicio activo de su sexualidad, práctica clasificable como anormal en tanto ultrajante de la interdicción del incesto. Esa mujer con identidad determinada y desacreditable, pasa a ser desacreditada y responsable de lo que conlleva el proceso performativo de reactualizar las tramas de lo decible en la guionización de las prácticas socio-culturales.

Es por ello que afirmamos que los relatos de lxs sujetxs son performativos, pues en la medida en que comprendemos a la performance como ejecución y actuación (Taylor y Fuentes; 2011), puesta en acto no sólo de la capacidad de nombrar los procesos de inteligibilidad en el mundo, es a partir de allí, al

brindar las gramáticas de accesibilidad de la cultura, que se otorgan en el seno comunitario los guiones ontológicos que comportan las prácticas sociales.

Cuerpo, incesto y abuso: cuando el debate en torno al género es ineludible

Este deterioro de las posibilidades de configuración de los rasgos identitarios opera tangencialmente en los cuerpos; el cuerpo es el signo más asible de nuestra materialidad, de nuestro lugar en el espacio social. Es el soporte de nuestras prácticas, es tan importante que obviamos la premisa que postula Le Bretón que sin cuerpo no existiríamos, dado que “la existencia del hombre es corporal” (Le Breton; 1990; p.6), y además, “existe un hecho obvio y prominente de la condición humana: los seres humanos tienen cuerpo y son cuerpo” (Tuner Bryan; 1989; p. 17) siempre en mallas relacionales. Pero además, el cuerpo es “una inscripción narrativa, histórica, que soporta todos los modos institucionalizados de control” (Femenías; 2008; p.8).

Por lo tanto, para comprender las redes y tejidos de las relaciones sociales donde se ejerce el estigma como determinante de las procesos identitarios de las alumnas, los significantes en torno al cuerpo son neurálgicos; por ello, debemos situarnos en una dimensión central en las dinámicas vincula-

res: el género, entendido como la “construcción social y cultural que se articula a partir de definiciones normativas de lo masculino y de lo femenino, que crean identidades subjetivas y relaciones de poder tanto entre hombres y mujeres como en la sociedad en su conjunto” (Narotzky; 1995; p.45), además, es una construcción histórica que define y da sentido a la sexualidad, y que conforma un sistema de poder que se realiza por medio de operaciones complejas a través de normas, tradiciones, prácticas, valores, estereotipos, que se producen y reproducen en los discursos públicos que circulan en las instituciones sociales y que habilitan, limitan y/o restringen las prácticas (Cremona; p.2011).

Entonces, las prácticas son posibles de acontecer por la preeminencia de lo corporal, de un cuerpo, sumergido en significaciones que lo anteceden y lo constriñen: “cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias” (Le Breton; 1990; p.6).

Ahora bien, cómo repercute el placer en las significaciones donde el cuerpo es nodal; la presencia del deseo como signo demostrativo de la sexualidad (una sexualidad moralizada por la occidentalización de la colonia) es un factor fundamental en la trama metamórfica del cuerpo del almamula:

Marta: “Yo digo que ella ha estado muy gustosa, porque si mi papá me ofrecía, nunca lo haría, con mi padre, aunque me

haya ofrecido. Yo si estaba gustosa, le iba a decir que sí ¿que no? Y si no, NO. Yo sí tengo la posibilidad de zafar de mi padre”

Bernardo: “Exactamente, ella ha estado gustosa, ha estado de acuerdo con él, ella ha pecado grande en esto, de vivir con su padre porque le gusta, porque si no le gustaría tendría que haber denunciado ella. Porque una chica que vive con un hermano o padre es porque le gusta. Es como digamos, ha nacido ya con ese destino, de ser mujer de un padre o de ser mujer de un hermano”

Pero para estas construcciones de sentido, un supuesto deseo, placer y estar “a gusto”, es el elemento, el signo visible para legitimar el ejercicio de poder, como el uso y abuso del cuerpo de una mujer –por parte de un padre o hermano mayor- sin que ella “participe con intención o voluntad comparables” (Segato; 2003) en situaciones de incesto, y la transfiguración en almamula.

Si una hermana, madre, o hija tuvieran el deseo de un cuerpo masculino -de un padre, hermano o hijo-, el precio de amenazar un tabú comunitario se expresa en la clara condena de deambular ejerciendo el terror en la comunidad.

El deseo es el elemento simbólico que justificaría el ejercicio del poder despótico en el cuerpo femenino. De hecho, el deseo como dimensión compleja podemos pensarla incluso en lo que “pudiese promover” el cuerpo femenino en un otro

masculino, un deseo que es el atributo simbólico que involucra un pago, precio que no es más que el peso de acuerdos morales, impuesto que se salda sólo con la pérdida de la humanidad del chivo expiatorio, esta víctima sacrificial que es una mujer con posición de subordinación en las relaciones sociales de las comunidades.

Este ritual sacrificial que se reactualiza en las retóricas comunitarias a partir de poner en palabras la inteligibilidad de los sucesos de la colectividad, instala el modo de sanear el ultraje de violar el tabú del incesto, prescribiendo qué uniones parentales son las permitidas (proscribiendo las no permitidas), pero también, los repertorios de sentido en torno a la moralidad del cuerpo que las mujeres deben asumir al interior de sus comunidades para no recibir ostracismo o el pedido de destierro en las expresiones “si no te gusta, hacé la denuncia o andate de aquí”.

Pero más allá de la conceptualización en torno al deseo y la sexualidad, remarcamos que si la vigencia de retóricas punitivas para las mujeres, amalgamadas en la dimensión cosmológica del relato mítico, continúan tan vigentes en los mecanismos comunitarios de inteligibilidad que prescriben las prácticas permitidas y proscriben las censurables, es porque aquel suceso que se prohíbe es factible de acontecer, como por ejemplo, las prácticas de incesto.

Si bien no es nuestro objetivo detenernos en comprender el “por qué” del incesto en Santiago del Estero, nos interesa

situar el debate en torno a las urdimbres de sentido que se configuran a partir de dicha práctica, en articulación con la dimensión mítica de los relatos, en sincronía directa con los procesos de estigmatización social, la moralización femenina y la opresión de género discursiva y performativa en dicho territorio.

Decimos que no es menor preguntarnos por las construcciones de sentido en torno al incesto porque por un lado es a partir de la puesta en acto de las dimensiones del relato de este yo inscripto en tramas relacionales y comunitarias que se ejecuta la performatividad del estigma, y por otro, porque no podemos negar el incremento de las denuncias de abusos y violaciones ocurridas en el marco de las dinámicas intrafamiliares. Esto ocurre en Santiago del Estero en articulación con la elevada notoriedad que cobraron estos sucesos en la opinión pública provincial y nacional a partir de repercusión mediática en los medios masivos de comunicación, como el caso ejemplificador de una mujer que fue violada durante 20 años por su padrastro y como resultado de este hecho, tuvo 10 hijos (ver El Liberal, <http://www.elliberal.com.ar/ampliada.php?ID=103640>).

Ahora bien, para iluminar el contexto del incesto, Estela Troya y Florence Rosemberg explican que “el incesto suele iniciarse en una época temprana en la vida de la víctima, con frecuencia antes de sus seis años; los acercamientos incestuosos del padre a la hija se intensifican cuando esta tiene alrededor de nueve años y los de la madre al hijo, cuando este

tiene alrededor de seis. En el incesto entre hermanos, el varón suele iniciar el abuso cuando él tiene entre once y catorce años y la hermana, siete” (Rosemberg y Troya; 2012; p.304).

Más allá de los debates que pudieran surgir en relación a las franjas etarias, sí debemos remarcar que en las narrativas de lxs informantes, el relato de la escena recupera elementos que se repiten de modo constante: las mujeres que sufren la relación de abuso lo hacen desde el silencio, desde lo privado y doméstico, espacio relegado para las mujeres como legado directo de la modernidad, en tanto esa situación se vive entre complicidades y ocultamientos en el hogar; a esto se suma que no huir son signos que permiten a las personas de la comunidad pensar que estos hechos se traducen en placer, y aparece la retórica del “acuerdo”, entre una hija subyugada y un padre dominador, que implicaría no sólo imposición, sino consentimiento de la situación de dominio.

En la escena del abuso aparece la figura de un padre o hermano mayor que se arroga el derecho de tomar como propio el cuerpo de una hija o hermana menor, aún a sabiendas del carácter punitivo de esa práctica, pero dejando claramente como producción de sentido inscripta en los cuerpos de “sus” mujeres, que no hay más ley que ellos o por encima de ellos.

Como lo narran lxs entrevistadxs:

Celina: “Yo conozco una chica así que ella en confianza me contaba que el hermano la obligaba a tener relaciones

y la había amenazado a ella. ‘¿Y qué te ha dicho?’ le decía yo, y dice que si ella no tenía relaciones con él la iba a pegar (...) después la han mandado a Buenos Aires a ella. Porque después le había contado a la madre todo lo que le pasaba. Porque había sido que el chango le decía que si ella hablaba ella la iba a pasar mal, y ella le tenía miedo, porque él era drogadicto también, entonces la madre ha agarrado y la mandado a Buenos Aires”

Bernardo: “Este muchacho, que ha sido mi sobrino (...) nosotros sabemos positivamente de que él se ha separado de mi sobrina, que ha sido la mujer de él, porque la mortificaba, la hacía cualquier cosa, y dentro de eso, él vivía con su hija inatural!, que hoy en día, está compartiendo la vida con ella, y muchas veces nos ha dicho, no tan solamente en estos lugares, sino fuera de la zona (...) ha presentado a su propia hija como mujer propia, que yo vengo a ser el tío, te reitero nuevamente, de Gladis, su mamá, y está en San Juan, y ¿por qué se va esta mujer? Porque se ha cansado, entonces que ella misma me lo ha dicho, mi sobrina, que se ha retirado porque él vivía con su propia hija (...) y hoy, él tiene un bebé de su propia hija, que es un bebé discapacitado, y vive en una silla de ruedas. Esa es la realidad que yo te puedo decir. Incluso él mismo ha dicho yo me llamo César José Rojas, el almamula. Y nosotros estamos viviendo casi todos los fines de semanas con él. Íbamos a pasear, horneaba un cabrito,

un lechón, nos daba de comer, sabíamos joder, y hoy te digo, ni ahí nos acercamos (...) Realmente él la ha obligado a ella. ¿Sabes por qué te lo digo? Porque ella se le escapa a él. Sé que lo está viviendo re mal, porque ella está amenazada por él. Porque si ella llegaría a irse con otro hombre, la va a matar, así que ella, vamos a decir, lo está pasando re mal, porque él es agresivo y sé que la va a matar”

Como lo señala Rita Segato en torno a los crímenes de género perpetrados en la intimidad del espacio privado “si a abrigo del espacio doméstico el hombre abusa de las mujeres que se encuentran bajo su dependencia -hijas, hijastras, sobrinas, esposas, etc.-, es porque puede hacerlo, es decir, porque éstas ya forman parte del territorio que controla” (Segato; 2006; p.28). Incluso, siguiendo con los planteos de la antropóloga, creemos que a partir de las prácticas del abuso y del incesto, hay un deseo por parte de los varones de comunicar el dominio sexual de sus mujeres, dejando huellas en sus cuerpos (embarazos, cicatrices, golpes, modos de comportamiento de las víctimas que permiten leer la subyugación, etc.), pero además, es un modo de inscribirse en la gramática comunitaria, exhibiendo a sus pares varones la capacidad de dominio sobre sus mujeres, como acto visibilizador de sus rasgos identitarios de soberano y de masculinidad hegemónica, caracterizada por despotismo, misoginia, provisión sexual, otorgadora del reconocimiento y respeto comunitario. En este sentido,

no podemos negar la exhibición de poder que se establece en el control y regulación de la vida y la sexualidad de las propias mujeres, comunicando nada más ni nada menos que por fuera de las reglas que el soberano patriarca ejerza, no hay ley. O en otras palabras, él determina la ley, su ley, que reside en un poder soberano sobre la dominación física y moral del otro: “no existe poder soberano que sea solamente físico. Sin la subordinación psicológica y moral del otro lo único que existe es poder de muerte, y el poder de muerte, por sí solo, no es soberanía” (Segato; 2006; p.19).

Pero entonces, ¿cómo se explican estos mecanismos comunitarios de inteligibilidad que consisten en concebir a las prácticas de incesto como uno de los vejámenes más aberrantes? y a su vez ¿cómo es posible que un hombre que demuestra a los demás varones que es capaz de ejercer el dominio de todas sus mujeres adquiera el reconocimiento comunitario? No afirmamos que estos varones sean concebidos como modelos ejemplificadores a emular, pero sí sostenemos que son respetados en el espacio colectivo en tanto nadie por fuera del círculo íntimo se animaría a interferir en las dinámicas vinculares de su familia o a ejercer una denuncia a las fuerzas del Estado, a menos que no tuviera nada que perder.

Quizás la respuesta resida justamente, en que el proceso regulador de la práctica prohibida consumada requiere de una víctima sacrificial donde depositar la culpa y repudio moral colectivo, y de un victimario responsable del acto y pa-

radóticamente, en este caso, ambos roles se amalgaman en el lugar ocupado por la mujer almamula, pues en ella se recae la revulsión comunitaria que genera una práctica prohibida, un tabú.

Rita Segato explica, en relación a los feminicidios ocurridos en ciudad Juárez, que cuando hay una disonancia entre lo que se espera que suceda en la vida y lo que ocurre en realidad, como mecanismo cognitivo defensivo se genera en la colectividad un odio difícil de asimilar hacia la víctima que encarna este suceso. En palabras de Rita “la comunidad se suma más y más en una espiral de misoginia que, a falta de un soporte más adecuado para deshacerse de su malestar, le permite depositar en la propia víctima la culpa por la crueldad con que fue tratada. Fácilmente optamos por reducir nuestro sufrimiento frente a la injusticia intolerable testimoniada, aduciendo que ‘debe haber una razón’” (Segato; 2006; p.34). Este es el mismo mecanismo que opera en las mujeres almamulas, que llevan en su significativo performativo, el ultraje del tabú del incesto y la responsabilidad del quebrantamiento de la ley de exogamia comunitaria, y como punto de fuga de la ininteligibilidad de los sucesos, como recipiente del malestar que genera una práctica antimoral que cobra luz en el barrio, las almamulas cargan con el desprecio, el estigma y la misoginia de su comunidad al punto de perder su humanidad y su derecho a la dignidad. Aquí es donde aparecen las retóricas en torno a una sexualidad femenina patológica que consiste

en deducir la presencia del goce en estos actos sexuales con un padre o hermano; es en este contexto que cobran sentido las interpretaciones de placer de la víctima frente a la falta de una denuncia y las sentencias taxativas como el “algo habrán hecho para merecer lo que les pasa”.

Pero no debemos dejar de remarcar que los/as miembros de su colectividad deciden asumir una postura de miopía social y negar el impacto que tienen a nivel pragmático los mandatos imperativos de la masculinidad hegemónica, cuyas gramáticas se configuran a partir de patrones como la agresividad, la heterosexualidad obligatoria, la subyugación de los miembros de sus familias, la imposibilidad de mostrar rasgos sensibles, el mandato de competencia exacerbada entre pares, provisión material, e incontinencia sexual (Connell; 1997; Lundgren; 2000; Vásquez del Águila; 1999-2000; Díaz Ledesma; 2011b) pero que además, su puesta en acto, requiere del pago de la vida moral de los cuerpos femeninos, pues se ven supeditados a los mandatos soberanos del patriarca, quien determina cómo viven o deben vivir sus mujeres.

Así pues, si el ejercicio del estigma como mecanismo regulador de la moral a costa de la integridad femenina permanece vigente, es porque en definitiva “el agresor y la colectividad comparten el imaginario de género, hablan el mismo lenguaje, pueden entenderse” (Segato; 2006; p.27) y porque en el umbral de lo posible, es legítimo hacerlo.

(In) conclusiones: la necesidad de la vigilancia de nuestra epistemología y de articulaciones transdisciplinarias

El punto de partida y anclaje epistemológico de nuestro artículo fueron los aportes del interaccionismo simbólico en articulación a la perspectiva de la comunicación cultural, y valiéndonos de categorías nodales como género, identidades, cuerpo, estigma, incesto, abusos y violación, en un claro intento de no guetificar las temáticas y los campos de saber, para abordar las dimensiones complejas de las problemáticas desde perspectivas transdisciplinarias, desde América Latina.

Al pensar a un yo inmerso en juegos de relaciones, en procesos sociales y en escenarios de interacción con un otro cultural, y en narrativas que determinan las identificaciones y los juegos vinculares, el yo de las mujeres almamulas está cargado de contradicciones, de una nomenclatura heterónoma, pues es víctima de esta malla patriarcal enunciativa y performativa, y a su vez es la encarnación del rechazo, la revulsión y el terror en tanto cratofanía azorante, e inclusive, es la responsable de asumir el rol de cuidado de las crías humanas, coordinando rituales de inicio a la socialización primaria. Desde el interaccionismo simbólico, nos habilitamos a concebir estos rasgos como propios de una personalidad pastiche (en términos de una perspectiva occidentalizada).

Esta perspectiva nos aporta elementos para lograr una descripción minuciosa del ejercicio del estigma colectivo de las alumnas, en tanto desacreditables y desacreditadas, pues toda mujer en estos escenarios de género es potencialmente un objeto de descrédito hasta que en la práctica los signos patológicos habiliten la nomenclatura y la performatividad del desacreditado. Además, la puesta en acto del estigma nos representa el debate y la pregunta por la identidad porque a partir de allí se configuran las gramáticas mediante las cuales las mujeres ocupan un lugar de descrédito y misoginia en el escenario comunitario, porque las significaciones míticas representan el repertorio de identificaciones que esos “yo” deben asumir -en posición de subordinación- y porque en la dinámica relacional, los varones entienden que para asumir prestigio en la comunidad deben ocupar el rol de masculinidad despótica, de competencia, de subyugación, de dominio y control de las mujeres de su círculo íntimo (horda). Dicho de otro modo, el estigma constituye un elemento que instaura el mecanismo dimórfico y binarizante de la configuración de las identidades: por un lado mujeres objetos, reificaciones de uso y abuso por parte de los varones y por otro, hombres despóticos, patriarcas y soberanos que determinan el curso de la vida y la sexualidad de sus mujeres.

Ahora bien, entendemos que no podemos conformarnos con una descripción densa de lo que sucede en la superficie de la trama social, sino pensar estos procesos en diálogo tenso

con la historicidad de los territorios del norte argentino, con los procesos de mestizaje, subyugación y subordinación que sufrieron los pueblos latinoamericanos en la historia de la colonización latinoamericana. Si no tenemos en cuenta estos contextos y usamos acríticamente categorías pensadas desde los centros hegemónicos del saber, somos responsables de reforzar una nueva colonización intelectual. Decimos esto porque si bien el interaccionismo simbólico nos resulta útil para el análisis social, ese uso devendría peligroso si no tenemos en cuenta que esta perspectiva centrada en el yo individualista, se olvida de las tramas de poder y jamás fue pensada para América Latina.

Por ello, consideramos que el estigma y las relaciones de género opresivas son el síntoma de una malla moral cuya inteligibilidad se comprende a la luz de la cosmovisión inoculada por los procesos de la colonial modernidad, en la conformación de los mestizajes y en las cosmovisiones pornográficas respecto de la moral y la sexualidad claramente occidentalizadas, como lo marcan autores como Quijano (2000), Mignolo (2000), Campuzano (2009). Sucede que en América “la sexualidad se transforma, introduciéndose una moralidad antes desconocida, que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inculca la noción de pecado, crímenes nefastos y todos sus correlatos” (Segato; 2010; p.26).

La propuesta para ser vigilantes de nuestra epistemología reside en no guetificar las temáticas, no disciplinarizar los

campos de discusión, no reducirlos a la falta de diálogo, porque ello es una clara estrategia para perpetuar el control sobre los campos de saber y los modos de producir conocimiento, como sucedió en la historia hegemónica de las disciplinas tradicionales. Creemos que el camino está en partir desde una perspectiva crítica transversal en relación a temáticas, miradas, objetos, metodología y posicionamientos político-epistemológicos, apelando a la transversalidad, a los cruces y a la vigilancia de nuestras condiciones de producción de las preguntas que nos hacemos, de los anclajes epistemológicos, al diálogo permanente entre conocimiento académico y el conocimiento cívico, como así también, atender a la complejidad de los procesos de sociales y políticos de América Latina. De este modo, asumimos el compromiso de la implicancia con la transformación social en pos de existencias más libres y en paz.

Bibliografía

- CAMPUZANO, Giuseppe (2009), “Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú” *Bagoas* No. 4, p. 79-93
- CREMONA, Florencia (2011), *Seminario de Comunicación y Género. Cuaderno de cátedra*. Ediciones de Periodismo y Comunicación EPC. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata.
- CONNELL, Robert (1997), “La organización social de la masculinidad”. En *Masculinidades, Poder y Crisis* Teresa Valdés y José Olavarria (Eds.). Chile, Isis Internacional, FLACSO.
- Diario El Liberal.”Me daba con un látigo y me violaba, mi pesadilla era en el monte o en la casa”. Nota del día 16 de agosto de 2013, consultada en la versión on-line <http://www.elliberal.com.ar/ampliada.php?ID=103640>) por última vez el 6 de octubre de 2013. Santiago del Estero.
- DÍAZ LEDESMA, Lucas Gabriel (2011a), “El Almamula: entre el terror, el incesto y la violencia de género (Segunda Parte)”, En *Question*, 31, Sección: Informes de Investigación. Facultad de Periodismo y Comunicación Social - UNLP. ISSN: 1669-6581. Pp 1-19.
- DÍAZ LEDESMA, Lucas G (2011b), *Masculinidad y feminidad en los discursos sociales. El lado oscuro y sinuoso*

de los mitos en Santiago del Estero. Tesis de Grado. Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata.

ELÍADE, Mircea (2005), *Mito y realidad*. Barcelona. Kairós, Segunda Edición.

ELIZALDE, Silvia (2008), “Debates sobre la experiencia. Un recorrido por la teoría y la praxis feminista”. En *Oficios Terrestres*, N° 23. La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social - UNLP. ISSN 1668-5431. Pp 18-30

FEMENÍAS, María Luisa (2008), “De los Estudios de la Mujer a los debates sobre Género” en *Historias con mujeres, mujeres con historias. Teorías, historiografía y metodologías*. Buenos Aires, UBA.

GERGEN, Kenneth (1992, 1997), *El yo saturado*. Barcelona, Paidós.

GIDDENS, Anthony (1995, 1998) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.

GOFFMAN, Erving (2010), *Estigma, la identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

GOFFMAN, Erving (2006), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

HALL, Stuart y du Gay, Paul (2003), *Cuestiones de identidad cultural*. “Introducción ¿quién necesita identidad?”. Buenos Aires. Amorrortu Editores.

- LE BRETÓN David (1990), *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- LUNDGREN, Rebecka (2000), *Protocolos de investigación para el estudio de la salud sexual y reproductiva de los adolescentes varones y hombres jóvenes en América Latina*. División de Promoción y Protección de la Salud. Programa de Familia y Población. OPS.
- MIGNOLO, Walter (2000), “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- NADER, Raúl Fernando (2006), *Mito y religiosidad en el Noroeste Argentino*. Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán.
- NAROTZKY, Susana (1995), *Mujer, mujeres y género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- QUIJANO, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

- ROSEMBERG, Florence, Troya, Estela. (2012). *El ocaso de la Diosa. Incesto, género y parentesco*. México, Instituto Latinoamericano de Estudios de La Familia.
- RUBIN, Gaye (1996), “El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. En: *Lamas Marta Compiladora. El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, PUEG, pp 35-96.
- SEGATO, Rita Laura (2003), *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires, Prometeo 3010. Universidad Nacional de Quilmes.
- _____ (2006), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía, y crímenes de segundo estado*. México, Universidad del Claustro de Sor Juana, Colección Voces.
- _____ (2010), “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma – Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.
- Taylor, Diana; Fuentes Marcela (2011), *Estudios avanzados de performance*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Tuner Bryan (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Vásquez del Águila, Ernesto (2000), *El placer sexual masculino. Masculinidades y sexualidades en los relatos de*

vida de varones adultos jóvenes de clase media de Buenos Aires. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales y Salud. Buenos Aires. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Centro de estudios de Estado y Sociedad.

CAPÍTULO II

¿Qué es lo negro en Buenos Aires?

Por *Mary Luz Estupiñán Serrano*

*No es posible fijar el sentido de un significante
para siempre o transhistóricamente.*

Stuart Hall

Introducción

Desde mediados de los años noventa la capital argentina asiste la llegada paulatina de inmigrantes provenientes del África Occidental¹. Los guarismos indican que esta movilidad aún es modesta en relación, por ejemplo, a la de los colectivos latinoamericanos que habitan la ciudad de Buenos Aires

1 Esta denominación corresponde a una categoría política que comprende los siguientes países: Benin, Burkina Faso, Cabo Verde, Costa de Marfil, Gambia, Ghana, Guinea, Guinea-Bissau, Liberia, Malí, Níger, Nigeria, Senegal, Sierra Leona y Togo. Ello no significa que estas sean las únicas nacionalidades africanas que cuentan con presencia en Buenos Aires, tampoco que haya una representación del bloque en su conjunto y menos que las proporciones por nacionalidad sean iguales. De hecho, las procedencias más destacadas son senegalesa, ghanesa y nigeriana. Aún así, la referencia a esta categoría nos permite evitar, en cierta forma, las referencias continentales.

y que son las nacionalidades senegalesa, nigeriana y ghanesa las que destacan en este caleidoscopio². También se ha podido establecer que la configuración de esta ruta sur-sur coincide con las políticas restrictivas que, desde la creación del espacio Schengen, ha impulsado la Unión Europea para los “migrantes no comunitarios”³. No es nuestro interés ofrecer aquí una caracterización de este “paisaje étnico”, para tomar prestado los términos de Arjun Appadurai, pues las investigaciones adelantadas en el último lustro ya han entregado detalles al respecto. Más allá de las cifras, esta presencia, en tanto mayoritariamente negra, participa en al menos dos procesos. Por un lado, contribuye al dislocamiento de las narrativas que

2 En su conjunto, el número de migrantes provenientes del continente no superan los 5 mil.

3 Este espacio fue formalizado a través de un acuerdo del mismo nombre firmado en 1985, pero entrado en vigencia una década después. En el acuerdo se redefinen las fronteras y por tanto la extranjería. Las *fronteras interiores* están constituidas principalmente por las fronteras terrestres comunes entre los Estados miembros. Las restricciones las establecen las *fronteras exteriores* constituidas por los límites terrestres y marítimos, incluidos aeropuertos y puertos, con los Estados que no son de la Unión. Los *extranjeros* son definidos como cualquier persona que no pertenezca a ningún Estado de la Unión Europea, también denominados extranjeros no comunitarios. En este acuerdo desaparecen los controles fronterizos entre los suscriptores de la Unión, mientras se establecen criterios cada vez más selectivos para buena parte de los países del Sur global. Pero las restricciones no se reducen a los criterios de visa, pues una de las mayores preocupaciones surgidas con la creación de este espacio tiene relación con el resguardo de las fronteras exteriores. Para tal fin se creó en 2004 La Agencia Europea para la Gestión de la Cooperación Operativa en las Fronteras Exteriores de los Estados miembros de la Unión (FRONTEX). Desde entonces FRONTEX ha desplegado toda una maquinaria securitaria a lo largo del Mediterráneo para evitar, contener y remover la migración “irregular” que pretenda ingresar a la UE.

silenciaron el componente negro en la invención de la nación argentina y, por otro, gatilla tensiones entre las ideas de “lo negro” que en las últimas décadas han sido asignadas a diversos grupos. Son estas tensiones las que deseamos explorar en estas páginas.

Es de perogrullo afirmar que “lo negro” no ha sido una idea estática y homogénea, cuya paternidad le corresponde a un sujeto colectivo en particular. Así, en el arco temporal que va desde la abolición de la esclavitud en Buenos Aires hasta la llegada de inmigrantes africanos occidentales, tales nociones han gravitado en términos generales entre tres campos de significación: el racial, el social y el origen nacional. Para intentar revisar qué es lo que este lexema ha llegado a significar de modo particular en esta ciudad, requerimos de una vinculación con los antecedentes socioculturales del constructo.

Es por ello que intentaremos, mediante un trabajo genealógico en el sentido dado por Michel Foucault, responder la pregunta contenida en el título. A nivel teórico nos apoyaremos en la propuesta de Stuart Hall (1997) sobre el análisis de la “raza como un significante flotante” y en la noción de *negritud*, de Eduardo Restrepo (2013). Para Hall, la “raza” es un constructo discursivo que ha sufrido mutaciones, apropiaciones y desplazamientos a través del tiempo, de suerte que la contextualización histórica para establecer las condiciones de producción de cada noción, resulta un imperativo. En esta línea, Restrepo, siguiendo a Hall, propone el neologismo de

negritud como una vía para analizar no sólo los discursos, sino también las prácticas en torno a lo negro en contextos históricos y geopolíticos específicos (en su caso el colombiano, en el nuestro el bonaerense), con lo cual se busca superar las limitaciones que la idea de *negritud*, tal como fue planteada por los escritores caribeños Aimé Cesaire y Franz Fanon, presenta para los contextos latinoamericanos. Estos planteos nos permiten reflexionar cómo, en Buenos Aires, “lo negro” ha llegado a ser un atributo de grupos y sujetos particulares en diferentes momentos y cuáles son las especificidades producidas, teniendo en cuenta que están sustentadas y constituidas por determinadas racionalidades y relaciones de poder. Nos referimos puntualmente a la ciudad de Buenos Aires dado que nuestro interés reflexivo toma como unidad esta ciudad y porque buena parte de la bibliografía y de las investigaciones adelantadas en el tema tienen como referente la capital argentina. Sin embargo, la centralidad del puerto bonaerense no es antojadiza, pues ha sido uno de los lugares de mayor concentración de población negra en Argentina desde mediados del siglo XIX.

La “raza” como un significante flotante

Para intentar una respuesta a la pregunta contenida en el título, queremos partir revisando la primera parte que se desprende del mismo: ¿Qué es lo negro? Siguiendo lineamientos de la lingüística general podemos afirmar que es ante todo un *significante* que, asociado a un concepto, forma una unidad de significación, lo que Ferdinand de Saussure (2009) denominó *signo lingüístico*. Para el lingüista suizo éste es una entidad psíquica compuesta por dos elementos que podemos llamar *concepto* e *imagen acústica* o, también, *significado* y *significante*. Y así como la *inmutabilidad* es una de sus características inherentes, también es de suyo la *mutabilidad*, es decir, el desplazamiento de sentido del significado, así como la modificación material y gramatical del significante. Es justo el desplazamiento del signo el que queremos destacar de este planteo, pero más que su relación lingüística y textual, lo que nos interesa es su carácter *discursivo*, en tanto permite acentuar las relaciones siempre variables de “diferencia que establece con otros conceptos e ideas en un campo de significación” (Hall; 2014; p.5).

Nuestro propósito entonces es revisar el concepto de “lo negro” asociado a la idea de un significante flotante, con el fin de ver los deslizamientos de esa relación en el tiempo; esperamos así dejar indicadas algunas contingencias, usos y luchas en torno a sus significados. Valga insistir aquí en que,

tal como afirma Hall, el “concepto ‘negro’ no es la propiedad exclusiva de un grupo social en particular o discurso único” (2010; 217) y aunque ciertas fijaciones y pugnas por el significado den lugar a dicha pretensión, es imposible anclar su imagen acústica para siempre. Por último, si asumimos que la piel negra ha sido una de las codificaciones, por excelencia, del discurso de la “raza”, tal vez debamos hablar de la “raza como significante flotante”.

En una conferencia dada en 1997 en el Goldsmiths College en Londres, Hall esboza su lectura de la “raza como un significante flotante” o, mejor, como un constructo discursivo. Vale decir, para él “los significantes se refieren a los sistemas y conceptos de clasificación de una cultura, a sus prácticas de producción de sentido” y, tal como sabemos, el sentido es ganado “no por causa de lo que contiene en sus esencias”, sino por “las relaciones cambiantes de diferencia” (Hall; 2014; p.5). Es esta condición relacional o, mejor, contextual, del significado la que permite una constante redefinición y apropiación del mismo; en ella hay pérdida de viejos significados, apropiación y contractualidad con otros nuevos según las culturas, las formaciones históricas, las situaciones, etc.

Bien, cuando las diferencias –pensadas como anomalías (negativizadas)–, son organizadas dentro del lenguaje, es ahí donde adquieren significado, llegan a ser un factor en la cultura humana y son, por tanto, reguladores de comportamientos. He ahí lo que Hall llama el discurso de la “raza”.

Y no es que las diferencias sean ilusorias, sino que el acento está puesto más bien en los sistemas que usamos para darles sentido, es decir, para hacer inteligibles las sociedades humanas. El punto relevante es la forma en que organizamos las diferencias en los sistemas discursivos de significado que, para la producción y el funcionamiento de la “raza”, implica una “interacción entre la representación de la diferencia racial, la escritura del poder, y la producción de conocimiento” (Hall; 2014; p.9). Distanciada esta categoría de la biología y de la genética, la dimensión discursiva opera como un engranaje entre teoría y práctica, lo que permite comprender las diversas formas en las que las ideas y el conocimiento sobre la diferencia organizan las prácticas humanas entre individuos. Lo importante no es el color de piel ni el fenotipo asociado a ella, sino el significado que de ellos construimos.

Otra noción que nos parece productiva para nuestra reflexión es la de *negritud*. Eduardo Restrepo –quien ha dedicado bastante tiempo a estudiar, antropológicamente, a las “comunidades negras” del Pacífico colombiano–, propone este neologismo para indagar y analizar las representaciones raciales que permiten dar cuenta de las especificidades histórico conceptuales. Como ya señalamos, con este término él establece una clara distinción con el concepto de *negritud* planteada en el contexto caribeño desde el primer tercio del siglo pasado. Por *negritud*, Restrepo hace referencia a los discursos y las prácticas en torno a lo negro, sin confundir-

los con la “gente concreta que se identifica (o no) y/o que es adscrita [...] como negros” (2013; p.26). En suma, el concepto permite examinar las formas en que ciertas caracterizaciones y adjetivaciones se constituyen en contexto, evidenciando por lo demás las racionalidades y las relaciones de poder específicas a las que están vinculadas. Así el significante flotante al ser fijado contingente y temporalmente teje una serie de atributos de acuerdo a las relaciones e intereses que lo cruzan.

Si asumimos entonces la “raza” en el sentido propuesto por el autor de *Sin Garantías*, podremos abordar los diversos tropos bajo los cuales la *negritud* se ha articulado a través de las formaciones de alteridad en Argentina, centrándonos en su capital: “afroargentino”, “afro”, “afrodescendiente” y “negro-africano”

Antes de continuar es necesario advertir que si bien la construcción de la diferencia es contextual, hay hitos históricos que han marcado la producción de una gramática de lo negro, que aunque sea modificada y significada de acuerdo a localizaciones específicas, forma una especie de “estructura profunda” que ha posibilitado, por ejemplo, hablar una “cultura popular negra” (Hall; 2010) o de la transnacionalización de la “cuestión negra”. Nos referimos a la trata, la esclavitud, la conformación de los Estado-nación –marco que hace posible hablar de afroargentinos, afrouruguayos, afrobrasileños, etc.– y a la institucionalización del término *afrodescendiente* en la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discrimi-

nación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia de Durban (Sudáfrica, 2001. En adelante Conferencia de Durban).

Si, tal como afirma Hall, la “raza” es uno de los principales conceptos de organización y clasificación de las diferencias en las sociedades humanas, ésta muta según los mecanismos de producción de diferencias, pues “alguien está siempre en un afuera constitutivo, de cuya existencia la identidad de la raza depende; está absolutamente destinado a volver de su posición de expulsión y de abyección” (Hall; 2014; p.6). Veamos entonces, de manera tentativa, cómo ha operado el significante negro, en tanto indicador cultural de diferencias, en la cultura bonaerense desde mediados del siglo XIX hasta los albores del siglo XXI, donde el vínculo con la migración (indeseada) es recurrente.

El vaivén de la “raza”

Una vez abolida la esclavitud en Buenos Aires (1861) la idea de lo negro, que estaba directamente asociada a esclavas y esclavos y cuyos marcadores semánticos eran el color de piel, el fenotipo y su papel en la estructura económica, fue lentamente desplazada hacia otros campos de significación en los que la clase social y el origen nacional fueron vectores claves. Pero para que ello ocurriera fue necesaria la grada-

ción discursiva del color, labor que no sólo permitió la instalación del mito nacional de un origen blanco –coadyuvado por supuesto por el aliciente de la inmigración europea– y el consiguiente silenciamiento de la herencia y memoria negra, sino también el deslizamiento del significante hacia otros colectivos que abandonan su lugar de abyección. Así, al cabo de ocho décadas el significante negro pasó de un marco racial hacia un marco de clase social vinculado a la migración interna, para ser apropiado, en el ocaso del siglo XX, nuevamente por el campo de significación racial, relacionado también con la inmigración, pero esta vez con la inmigración contemporánea proveniente del África Occidental. No estamos con ello asumiendo que durante los cerca de tres siglos anteriores “lo negro” haya significado lo mismo, pero nos interesa verlo en el marco de la invención de la comunidad imaginada llamada Argentina, proceso en el que tanto la inmigración europea como su capital jugaron un papel central. En lo que sigue nos referiremos a las denominaciones empleadas por las y los investigadores, así como por académicas, académicos y activistas en la bibliografía revisada. Es decir, no tendremos en cuenta las definiciones empleadas por los mismos sujetos, pues ello implicaría otro tipo de trabajo que excede estas páginas. Con todo, las denominaciones revisadas permiten dar cuenta de genealogías distintas que involucran cada vez más actores.

Una de las primeras designaciones que encontramos es “afroargentinos”. George Reid Andrews es pionero en el

uso de esta categoría en sus investigaciones y con ella refiere “personas de ascendencia africana pura y mixta como un solo grupo” (1989; p.14), grupo que en la historia del siglo XIX bonaerense recibió varios apelativos (“no blancos”, “pardos”, “mulatos”, “negros”, “gente negra”, “de raza africana”, “gente de color”). Después de 1853, año de la abolición formal de la esclavitud a nivel nacional, y de la materialización del proyecto inmigratorio europeo a partir de 1871, los nombres con los cuales se referían a dicha población esclava atenuaron el color hasta hacerlos “desaparecer” discursivamente: de esta manera, *pardos*, *mulatos*, *morenos* y *trigueños*, fueron las categorías discursivas, orientadas al blanqueamiento de la población, que posibilitaron la mutación de los significados para el significante “raza”, los cuales se iban distanciando cada vez más de la “descendencia africana”. Tanto *pardo* como *mulato* eran categorías empleadas principalmente en los censos, mientras que en los dos últimos, *morenos* y *trigueños*, se incorporaron en la literatura popular, (payadas, milongas, tangos) (Reid Andrews; 1989; Solomianski; 2003). El primer significado que empezó a despojarse de esta filiación fue el de *trigueño*, pues pese a su parentesco con la tez oscura se encaminó pronto hacia los campos de significación del *mestizo*, de modo que para el censo de 1887 se identificaban como “blancos de color” (Reid Andrews; 1989), posibilitando con ello la ficción de una lánguida desaparición de la gente de tez oscura. Igual suerte corrió la categoría *pardo*,

cuya connotación de descendencia africana se fue perdiendo durante la primera década del siglo XX (Frigerio; 2006), cuando la fuerza numérica de la inmigración europea nutría la festejada idea de su desvanecimiento por parte de la élite política y letrada, la misma que buscó reprimir sus prácticas culturales por considerarlas de mal gusto e incitar a la lujuria y, sobre todo, para evitar la organización política de aquellos que relegaban a la escala social más baja. Sin embargo, ello no impidió la producción de contranarrativas que en los últimos años han permitido desmentir tales relatos, así como evidenciar las relaciones de poder que se implicaron en los mismos.

Este desplazamiento puede leerse también a la luz de la inmigración caboverdeana que desde la última década del siglo XIX hasta entrada la segunda mitad del siglo XX se fue instalando principalmente en la provincia de Buenos Aires y en algunas zonas estratégicas de la Capital Federal. Migración que se generó debido a las difíciles condiciones climáticas, políticas y económicas que atravesó el archipiélago durante esas décadas. De modo que en tanto migración pobre y proveniente de un país africano poseía una doble marca de indeseabilidad que la alejaban con creces del ideal migratorio promovido por el gobierno argentino de aquel entonces. De ahí que se hayan instalado en la periferia de la ciudad (Maffia; 2011), hecho que redundó en su marginación e invisibilización (la mayor movilidad de caboverdeana

nos hacia la Capital Federal se registró entre 1890 y 1930). No obstante, es dable pensar que en esos años esta presencia negra extranjera haya favorecido el desvanecimiento de las marcas internas, en términos raciales, que en el discurso ya se estaban extinguiendo, pues como ya hemos señalado el empleo de ciertas categorías buscaba el emblanquecimiento de la población. Vemos entonces que el significante negro acentúa, en el caso de esta migración, el factor raza y el factor clase y se entrelaza ahora con la idea de la extranjería. Pero es de todas maneras el color de piel el que continúa primando. En contrapartida, la categoría *moreno* fue el eufemismo que esquivó el uso de *pardo* y de *mulato* debido a la carga negativa que portaban.

Velada la inmigración caboverdeana por parte del Estado y reprimido el elemento negro de la construcción de identidades nacionales, entra a escena otro grupo en el que estos tres aspectos se cruzan para organizar la diferencia, desplazando una vez más el significante. Así, para las décadas del 40 y 50, cuando el mito de una Buenos Aires blanca y europea ya estaba formalizado, emerge la categoría de los “cabecitas negras”: “Desde 1944, para fijar alguna fecha [...] el rostro de Buenos Aires tendió, desde ese momento, a cubrirse de un leve matiz moreno. El matiz lo aportaron los cabecitas negras, esos hombres cuyo cutis había ennegrecido, durante varias generaciones, el sol tórrido de su tierra” (Barcia; 1980; CLXVI). Pues eran migrantes internos pobres y mestizos que pusieron en

jaque el orden social, (Ratier; 1980), debido a que eran simpatizantes de Juan Domingo Perón, lo cual revivía el temor experimentado un siglo antes por la élite durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas, en el que la participación de los decimonónicos esclavos y libres, primero, y los campesinos de la primera mitad del siglo XX, después, eran vistos como una amenaza a la estabilidad del entonces poder unitario y de la clase media con posterioridad. Es ante este temor que se constituye la categoría “cabecita negra” como amenaza.

Si bien es el aspecto social el que organiza en este caso la diferencia, el aspecto racial está sublimado debido a la insistente idea de la desaparición de los negros, por eso se atribuye la tez oscura al trabajo del sol y no a la mixtura operada durante siglos, a lo sumo se reconocía el componente indígena, pero el negro pertenecía a un pasado extinto. Sin embargo, para recordar las palabras de Frigerio “el criollo-mestizo-provinciano posee, en mayor medida de lo habitualmente afirmado [...], ancestros africanos. La tez más o menos oscura de la mayor parte de los “negros” (cabecitas) proviene del mestizaje ancestral, no solo con indígenas sino con la numerosa población negra que existió en varias provincias en el siglo XVIII” (Frigerio; 2006; p.88).

A la sazón, la negrura no es la raíz de la valoración de sus atributos físicos en sí, es la posición social la que los ennegrece y permite a la vez deslindar las fronteras de lo negro, puesto que surge la distinción entre negros y “negros”. La primera

quedó reservada a quienes tenían piel oscura y cabello mota; de ahí que “negro mota’ [sea] uno de los términos utilizados para afirmar inequívocamente que una persona es ‘negra negra’, que pertenece a la ‘raza negra’” (Frigerio; 2006; p.81). Es por ello que hasta hace menos de dos décadas se afirmaba con vehemencia que “en Argentina no había negros” y el significante fue designado a otro grupo. Los “negros”, por su parte, refieren a los “cabecitas negras”. Esta última idea se instaló más o menos durante las dos décadas de mediados del siglo XX, luego fue reemplazada por la de villero, que opera hasta el día de hoy, para referir a los pobladores de la periferia. No obstante, el término “cabecita negra” también se desplazó y pasó a referir al inmigrante limítrofe: “La unión sobreviene, en cambio, ante otro tipo de ‘cabecita negra’, el inmigrante latinoamericano. Entonces todos los provincianos se convierten en ‘criollos’, gentilicio que señala a los locales, y florece un nacionalismo exclusivista” (Ratier; 1971; p.85). Sin embargo, esta actitud va mutando con el tiempo, dado que los “nacionales” comparten con dichos inmigrantes no solo el lugar de morada, sino también las problemáticas sociales de los villeros. Finalmente, no es menor que estos sujetos amenazaran el orden pretendido en la ciudad, pues eran expresión de ese rostro en apariencia exánime y aunque dejaron en evidencia la existencia de sus trazos, fueron nuevamente relegados a un lugar de abyección.

Los tropos recientes de la *negridad*: *afro, afrodescendiente y negro-africano*

Desde mediados del siglo XX, “lo negro”, es decir, lo “negro negro” (Frigerio, 2006)”, en la cultura bonaerense ha estado dominado por la idea-concepto *afro*. Apócope que hacía parte del gentilicio nacional y regional: afroargentino, afroporteño y que funcionó como alternativa a negro (peyorativo) y a moreno (eufemismo). Durante la década de los ochenta, este prefijo empieza a ser empleado por los inmigrantes negros latinoamericanos (Uruguay, Brasil, Cuba, Ecuador y Perú) que llegaron a residir en a Buenos Aires y reivindicaban la herencia cultural negra (danza y percusión “afro”), lo que les dio cierta visibilidad en la ciudad, si no a los denominados afroargentinos y afroporteños al menos a los “afro” en términos genéricos. De suerte que esta denominación intentó, en un principio, aunar a los militantes negros que buscaban reconocimiento cultural y político, pero en vista de que las diferencias y los intereses eran cada vez más divergentes, las tensiones no se hicieron esperar (Frigerio y Lamborghini; 2011; Morales; 2013), por tanto, la fragmentación y los permanentes desplazamientos continuaron. Es así como el término *afrodescendiente* viene nuevamente a fomentar la convergencia de grupos divergentes entre sí pero que reivindican las diferencias negras ahora revalorizadas positivamente.

La noción *afrodescendiente* es propuesta por la académica y militante del Movimiento Negro brasileño Sueli Carneiro a mediados de los años noventa (Restrepo; 2013). Luego es adoptada como “categoría de autoidentificación” en las reuniones preparatorias de la Conferencia de Durban que tuvo lugar en 2001⁴, pues en ellas se buscaba levantar una propuesta desde los movimientos negros (Frigerio, Lamborghini; 2011), propuesta que fue bien recibida pues en la Conferencia el concepto es institucionalizado y pasa a nombrar varias de las iniciativas adelantadas en la última década, por ejemplo, la declaración de 2011 como el año de la Afrodescendencia por parte de la ONU, para mencionar solo una.

Esta idea ha tenido reacciones tanto a favor como en contra en el mundo académico, pues su utilización licúa, de cierta forma, las diferencias nacionales (Restrepo; 2005), aunque hay quienes afirman que favorece, por lo menos en el caso bonaerense, el trabajo conjunto entre militantes negros de procedencia diversa, tales como, afroargentinos, afroecuatorianos, afrobrasileños (Frigerio, Lamborghini; 2011; Morales; 2013) que antes se identificaban tan solo como “afro”. En este caso particular la articulación de la *negritud* permite seguir presionando en nombre de los derechos y aunar voces para interpelar

4 Nos referimos específicamente a la Conferencia Ciudadana contra el Racismo, la Xenofobia, la Intolerancia y la Discriminación realizada en Santiago de Chile en el año 2000.

al Estado. Es decir, la categoría *afrodescendiente* es vista por algunos como una herramienta política que no sólo posibilita la renovación de las estrategias de presión y de identificación, sino que es asumida como otra vía para dejar atrás el término “negro” y con él la ideología colonial (Morales; 2013).

Con todo, esta noción ha tomado fuerza en la última década y viene siendo utilizada por académicos, funcionarios y activistas –no sólo bonaerenses– y permite un desplazamiento desde la categoría “afroargentinos” y “afroporteños” hacia la de *afrodescendientes*, vinculando así a personas no necesariamente negras en términos fenotípicos y ampliando el marco de reivindicaciones.

Lo “negro-africano”, por su parte, está vinculado a la inmigración contemporánea proveniente del África Occidental. En esta inmigración lo negro pareciera explicarse por sí mismo, puesto que ellos serían los “negros negros” y además vienen de “África”. Entonces el significante vuelve a operar en relación a la valoración (negativa) del color de piel junto a los atributos físicos, el origen y al papel que desempeñan en la economía ya que buena parte de ellos se dedica a la venta ambulante de *bijouterie*. Ello soporta una asociación (veraz o imaginada) con el factor pobreza, que sería además uno de los motivos para adoptar el viaje como salida⁵. Asociación que no es nueva, pues las equivalencias

5 En este punto no pretendemos desconocer las condiciones materiales que llevan a determinados sujetos a migrar, lo que nos interesa es ver las asociaciones relacionadas al significante negro en el lugar de residencia.

negro=pobreza, e incluso “África”=pobreza han alimentando el imaginario colectivo de la ciudad durante siglos.

El mito de la inexistencia de negros en Buenos Aires, llevó aparejado otro: la inexistencia del racismo, de modo que para ser coherente con esta segunda ficción, algunos esquivan el uso de sintagmas que expliciten el color de piel. En este sentido, una vía es referir los inmigrantes por su lugar de procedencia. Entonces “África” es el lexema que se pone en escena para referir “lo negro” en este grupo. África es tomada como un todo no solo geográfica, sino también culturalmente⁶. En suma, “raza”, clase y origen son los factores que organizan la diferencia en este último caso, no obstante la primera bien puede ser una de las modalidades en que se experimenta la segunda (Hall, 2010).

Pese a que la noción de “raza” ha permitido el gobierno y la clasificación de las poblaciones, creemos con Stuart Hall que sigue siendo una categoría necesaria para seguir mapeando y evaluando sus efectos deslocalizadores, de ahí el uso entrecuadrado que hemos empleado en estas páginas. Una observación similar habría que hacer para el término negro, pues más que evitar su uso, resulta más productivo un deshilvanamiento de los hilos que tejen sus discursos, los poderes que cruzan las representaciones y los atributos asociados.

6 Otra forma de referirlos es por la nacionalidad.

Ahora bien, como las pugnas entre los colectivos por la paternidad de lo negro no cesan, quienes no se sienten recogidos en la categoría “afrodescendiente” han dado lugar a dos nuevas nociones que refieren aspectos distintos. El primero es “diáspora africana en (o de) Argentina”, lo que Restrepo llama “efecto Durban”, que hace parte de una política mayor de transnacionalización de la “cuestión negra” que en la última década ha intentado articular las luchas reivindicativas en un contexto de globalización y que en Buenos Aires procura apuntalar esfuerzos colectivos integrando “afroargentinos”, “afrodescendientes”, e “inmigrantes africanos” (Frigerio, Lamborghini; 2011). La segunda, “afroargentinos del tronco colonial”, propuesta por el antropólogo Pablo Cirio (2010), busca, en cambio, marcar “la especificidad de los descendientes de africanos esclavizados respecto de los afroargentinos de la comunidad caboverdiana, los afro(latino)americanos y los africanos (y sus descendientes) (Frigerio, Lamborghini; 2011; p. 33)

Desde los trabajos tempranos de Michel Foucault sabemos que ninguna forma de nombrar es inocente y que es en el lenguaje donde se organizan las diferencias. Es justamente esta mediación la que hizo posible la “desaparición de los negros” y la “reaparición de los afrodescendientes” (Frigerio; 2008), al igual que la rearticulación de lo negro por parte de los inmigrantes contemporáneos provenientes del África Occidental.

Palabras finales

En definitiva, pese a que la categoría de “afroargentinos” introducida por Reid Andrews no fue muy bien acogida en un principio por su explícita formulación en relación al contexto norteamericano, ésta aparece recuperada en la literatura producida en los años noventa, aunque también se emplea la noción afroporteños, en el caso de los negros de Buenos Aires, y el prefijo “afro” empieza a ser articulado por los inmigrantes latinoamericanos que reconocen sus trazos negros, mientras que “afrodescendiente” pretende, en su amplitud, cubrir un abanico más amplio de representaciones sobre lo negro. Por otra parte, la llegada en las dos últimas décadas de inmigrantes provenientes de diversos lugares de África Occidental ha tensionado una vez más el concepto de lo “negro” en Buenos Aires, de ahí la pregunta que indicamos en el título. Es así como hemos articulado esta serie de lexemas que, en rigor, forman diversos campos de significación y aunque el signifiante negro ha adoptado múltiples tropos, el significado ha estado predominantemente asociado a una valoración negativa inscrita sobre el cuerpo negro. En este sentido, hemos podido observar que la inmigración ha sido uno de los factores movilizadores de la idea de lo negro. Nos referimos a la inmigración caboverdeana, a la inmigración interna, la migración latinoamericana y la inmigración contemporánea proveniente del África Occidental. Es aquí donde cobran sen-

tido las palabras de Stuart Hall que hacen de epígrafes y con las cuales nos permitimos cerrar estas líneas. “No es posible fijar el sentido de un significante para siempre o transhistóricamente”.

Bibliografía

- BARCIA, José (1980). Buenos Aires y su misión de unidad. Industrias y migraciones. *Todo es Historia*, 162, CLXIV-CLXVI.
- CIRIO, Pablo (2010). Afroargentino del tronco colonial: una categoría autogestionada. Documento de trabajo.
- FRIGERIO, Alejandro (2006). “Negros y blancos en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales”. En Leticia Maronese (Comp.) *Temas de Patrimonio Cultural 16. Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura*. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Pp. 77-98.
- (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 la Argentina. En Gladys Lechini (Comp) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 117-144.
- FRIGERIO, Alejandro, Lamborghini, Eva (2011). Aportes para el desarrollo humano en Argentina: Afrodescendientes y africanos en Argentina. Buenos Aires: PNUD.
- HALL, Stuart (2014 [1997]). Raza: el significante flotante.

- (Trad. de Mary Luz Estupiñán Serrano). *Intervenciones en Estudios Culturales* n° 1. En Edición.
- _____ (2010). “¿Qué es lo negro en la cultura popular negra? En *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales* (pp. 287-298). Lima: IEP, (1992).
- MORALES, Orlando Gabriel (2013). Representaciones de alteridades “negras”, africanas y afrodescendientes, en la sociedad nacional en argentina. Primera década del siglo XXI. Trabajo de Tesis realizado como requisito para optar al título de doctor en Comunicación. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Periodismo y Comunicación Social.
- RATIER, Hugo. (1971). *El cabecita negra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- REID ANDREWS, George (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- RESTREPO, Eduardo (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las “comunidades negras” como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- SAUSSURE, Ferninand de (2009). *Curso de lingüística general*. Madrid: Akal.
- SOLOMIANSKI, Alejandro. (2003). *Identidades secretas: la negritud argentina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editores.

CAPÍTULO III

Para un abordaje teórico de los procesos de marginalización territorial en Buenos Aires

Por Verónica Vidarte Asorey

En este artículo se propone un recorrido por algunos desarrollos que, desde las ciencias sociales y los estudios de cultura y comunicación, se realizaron en torno a lo popular y lo urbano como ejes conceptuales desde los que se pueden analizar los procesos de marginalización sociocultural que ocurren en el territorio urbano, y algunas nociones específicas que aportan al universo teórico, político y epistemológico en torno a estos procesos, como subalternización, metropolización, ciudad global / ciudad multicultural y nueva marginalidad urbana, entre otras.

Así, se revisa una serie bibliográfica que forma parte del estado del arte de la investigación que configura el marco de este texto: la tesis doctoral “Comunicación, territorio y estigma”. Esa investigación se propuso estudiar los procesos de exclusión y estigmatización territorial con el fin de aportar

información útil a las políticas de urbanización de barrios marginalizados en el AMBA, especialmente los de la zona sur, linderos a la cuenca Matanza - Riachuelo¹.

Empecemos entonces por pensar lo popular (la cultura, los sujetos, los sectores, los pueblos) en la teoría social; según Roger Chartier (1994), el debate sobre la cultura popular puede sintetizarse en dos grandes enfoques. El primero, vinculado a la línea antropológica —y distante del etnocentrismo— definió a la cultura popular como un ente autárquico, cerrado en sí mismo y con características propias. El segundo, más relacionado con la teoría y la crítica de arte, la definió en relación con la cultura hegemónica a través de comparaciones entre

1 En la tesis doctoral “Comunicación, territorio y estigma” se analizaron los casos de los barrios de La Boca e Isla Maciel. Para el abordaje se implementó un diseño metodológico apoyado en enfoques, nociones y técnicas tradicionales de la etnografía y el análisis cultural: la entrevista en profundidad, la semi-estructurada y la observación participante, como también el análisis por ejes conceptuales de documentos históricos, políticos y jurídico-legales. Así, entre 20005 y 2010 participé en diversas actividades barriales que me permitieron asistir regularmente a la Isla Maciel y tomar las notas de campo correspondientes. Entre 2008 y 2010 realicé una serie de 40 entrevistas semi-estructuradas de aproximación y entre 2010 y 2012 cinco entrevistas en profundidad, en ellas la periodicidad de los encuentros dependió en gran medida de la disponibilidad de los entrevistados. Durante los años 2010 a 2012, la observación participante no se interrumpió completamente, pero no fue sistemática ni prioritaria en términos metodológicos -la confrontación con el referente empírico sirvió para establecer y confrontar categorías de análisis de datos-. Por último, en 2012 y 2013, se estableció una segunda etapa de observación del campo y se incorporaron observaciones en el barrio de La Boca. Estas, apuntaron básicamente a contrastar, revisar y ampliar los datos obtenidos en las etapas anteriores, y a la vez permitieron profundizar la perspectiva relacional para la interpretación y el análisis, en la Boca también se realizó una serie de 20 entrevistas semi-estructuradas.

productos culturales (que gozan de la legitimidad de las clases dominantes, aquella de la que carece la cultura popular). Esta segunda línea es la más antigua, comienza a principios del siglo XIX con los Románticos y los folkloristas —aún antes de que las ciencias sociales incorporaran el concepto de cultura popular— pero se mantuvieron, según Renato Ortiz, como una “ciencia mediana”, enredados entre la recopilación y la voluntad de reconstruir las épicas nacionales (Ortiz; 1989).

También en Argentina el estudio de la cultura popular está asociado al análisis, la crítica y en muchos casos la producción de arte (el circo criollo, el sainete y el tango fueron los primeros géneros mestizos) y especialmente literaria (la *Gauchesca*, las historias de los Guapos del 900, etc.). Luego, la línea seguida por el grupo de Ford, Rivera y Romano, intelectuales formados en la literatura e identificados con la causa del movimiento inclusivo del peronismo, también construye una especie de contracultura cuando propone linajes y bienes culturales alternativos. En particular, Ford y Romano, trabajan la apertura del repertorio de bienes legítimos hacia formas culturales que desbordan lo literario, como la cultura de la oralidad y de la imagen. Trabajan los tangos, programas de radios, películas, guiones de cine, tiras cómicas, que pasan a conformar parte de los bienes de la cultura nacional y popular. Sobre este tipo de análisis, es interesante lo que Aníbal Ford señalaba en sus clases en el marco de la experiencia de Universidad Nacional: “(el lenguaje) es influido en sus formas de

organización por los demás sistemas mencionados (económicos, sociales, políticos, de ideas, de conductas) y a su vez, influye nuestra manera de interpretar la realidad” (Ford; 2004; Vidarte Asorey; 2008). En el mismo sentido, recomienda a sus alumnos estudiantes de historia que tomen en cuenta que “trabajar sobre un texto literario (implica entender) no sólo la pluralidad significativa de un texto cualquiera sino también su incidencia sobre la historia”.

Pero recién durante la segunda mitad del siglo pasado las investigaciones sobre los sectores y las culturas populares se volvieron relevantes para el campo institucionalizado de las ciencias sociales. Con la ayuda del revisionismo histórico y la antropología moderna, pero especialmente a partir de la aparición de los *Cultural Studies* y sus derivaciones en la escuela culturalista latinoamericana y los estudios poscoloniales, se comenzó a mirar a la cultura popular a través de otros prismas. Y aún así, con la múltiple producción académica y científica al respecto, los estudios sobre cultura popular en los países periféricos se siguen haciendo desde espacios marginales a la Ciencia y la Academia.

Repasando brevemente las teorías de comunicación y sus puntos de encuentro con la cultura, el primer momento en el que ésta aparece como objeto de estudio vinculado a la comunicación social es con los Estudios Culturales ingleses (corriente crítica de extracción marxista nacida en la década del '60). Los *Cultural Studies* hacen foco en la dimensión políti-

ca: en la mayoría de los trabajos, la intención es desentrañar los procesos de construcción de la hegemonía. Para esta línea, cultura es el modo de vivir dentro de la sociedad industrial y engloba todos los sentidos de esta experiencia social. Así, la concepción y construcción de los sentidos sociales sólo pueden ser explicadas en función de la estructura social y de su historia.

Para los estudios de cultura y comunicación, la producción teórica más relevante se inicia en la Escuela de Birmingham, y sus exponentes más destacados fueron Richard Hoggart, William Thompson y Raymond Williams. A diferencia de la tendencia funcionalista, dominante en la época, estos intelectuales incorporaron la clave antropológica para pensar la cultura y la comunicación. En esta escuela emergió luego una segunda generación de pensadores: la *new left*. Esta corriente se acercó más a la línea marxista europea de Antonio Gramsci, lo que llevó a que la cultura dejara de ser pensada como superestructural, y a la de los intelectuales de la Escuela de Frankfurt —Althusser, Adorno y Marcuse— cuya influencia incrementó la mirada crítica en los análisis.

Entre los representantes de la *new left*, Stuart Hall —que también trabajó en estudios poscoloniales—, Perry Anderson y Rafael Samuel continúan con los estudios comunicacionales bajo la perspectiva crítica, incluso hacia la generación anterior de birminghianos. La producción científica y los teóricos de ambas generaciones fundantes de los estudios cultu-

rales siguen siendo referentes clave para la construcción de conocimiento en torno a la cultura, sobre todo en América Latina. Los estudios culturales latinoamericanos como herederos de Gramsci, pero también de Mariátegui, de Freire y de la experiencia de Mattelart durante el gobierno socialista de Salvador Allende, se preocuparon por analizar las prácticas y sentidos de resistencia contenidos en las culturas populares a partir de los análisis de recepción crítica de las audiencias, la educación no formal y las manifestaciones artísticas populares —música, literatura, radio, etc. (Mattelart y Neveu; 2004).

También los estudios poscoloniales son herederos de los *Cultural Studies*. Esta corriente teórica, por su parte, emergió con la intención de reescribir la historia a partir de la experiencia cultural invisibilizada por el imperialismo colonial. De corte antiimperialista, surge entre grupos de intelectuales sudasiáticos tras el período de descolonización y reconstrucción de la historia nacional en sus países. Enfatiza la indisolubilidad de la subalternidad económica y la subalternidad cultural. Los estudios poscoloniales se dedicaron a recuperar las identidades negadas y las voces silenciadas (Mattelart; 2003).

El Poscolonialismo como corriente surgida principalmente en la diáspora —sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos—, impregnó una pluralidad de disciplinas del mundo anglosajón, desde la historiografía a la crítica literaria, desde la antropología a los estudios culturales, desde la teoría política a los estudios de género. La publicación fundacional es la obra

Orientalismo, de Edward Said (1978) y en los años siguientes, aparece un conjunto de textos que continúan esta línea. Uno de ellos, que se cuenta entre los más destacados es *Europa y sus otros* (Baker; 1985) que, por un lado, introduce la innovación teórica determinada por el análisis crítico del discurso colonial; y, por otro, pone en debate los rasgos monolíticos que el discurso colonial tendía a adoptar en la obra de Said. Baker se concentra en los procesos de hibridación, negociación y resistencia que, desde los orígenes de la modernidad, se inscriben en la trama discursiva también a partir de la interacción cultural con los colonizados.

En un clima intelectual caracterizado por la recepción del postestructuralismo y por los avances del debate sobre el postmodernismo, la crítica postcolonial avanzó no sólo en el análisis del discurso colonial sino también a partir de las relecturas innovadoras de algunos clásicos del pensamiento anticolonial como DuBois, James, E. Williams y Fanon. El camino de la teoría poscolonial fue seguido rápidamente por académicos indios (G. Spivak, H. Bhabha, R. Guha), surafricanos (B. Parry), árabes (A. Aijaz) y también latinoamericanos. Ya en siglo XXI, desde Portugal, Boaventura de Sousa Santos adoptó y transformó el Poscolonialismo para acuñar los estudios sobre “cosmopolitanismo subalterno” en relación con las prácticas contrahegemónicas de los movimientos sociales que luchan contra la globalización neoliberal y sus consecuencias en términos de exclusión social (de Sousa Santos; 2002).

En “Notas históricas sobre la cultura popular”, Renato Ortiz señala algo clave: que pensar desde la ciencia social a la cultura popular implica enfrentarse a la problemática histórica centro-periferia. Y destaca la labor de los intelectuales que ponen sobre el tapete el estudio de la cultura popular en sus territorios periféricos sin compararla con la de élite, ya que le asignan entidad autónoma —como objeto de estudio— a una noción “que no fue atendida sistemáticamente ni siquiera por los intelectuales críticos de las zonas centrales: Marx, Kautsky, Lenin, o Lúkacs” (Ortiz; 1989). Desde la periferia, tanto orientales, africanos y latinoamericanos coincidieron desde su origen en la relevancia de la dimensión política en los estudios sobre lo popular.

En líneas generales, los grupos de sujetos marginalizados de los que se ocupan estos estudios, pueden identificarse a partir de la categoría gramsciana de “clases subalternas”: una de las primeras definiciones que rompe con la de “clases inferiores”², incorpora la noción de proceso social y que, por su riqueza y amplitud, recuperan y legitiman las corrientes citadas.

2 A pesar del evidente etnocentrismo —o clasecentrismo— y la carga discriminatoria de categorías tales como “clases inferiores” o “infra clase (under class)”, éstas siguen vigentes en el vocabulario de políticos, periodistas y hasta científicos sociales, para referirse a grupos marginales urbanos. A partir del análisis de los ghettos negros en las ciudades de EEUU, Wacquant afirma que “hay que barrer con el discurso de la infra clase que llenó el escenario del debate renaciente sobre la raza y la pobreza en la ciudad (Fainstein, 1993) y reconstruir, en cambio, las relaciones conexas entre la transformación de la vida cotidiana y las relaciones sociales dentro del núcleo urbano” (Wacquant; 2001).

El debate más fuerte que atraviesa la producción teórica de estas corrientes, en torno a lo popular y lo subalterno en la cultura, está dado por la posibilidad que tendrían o no los subalternos para intervenir en la cultura y para hacerse escuchar (su capacidad de agenda). En ese sentido, en 1988 Spivak publica *¿Pueden los subalternos hablar?* que plantea una respuesta crítica a la posibilidad de agencia por parte de estos sectores. Para Spivak, la condición de subalternidad viene acompañada de un silenciamiento, de una carencia de voz; para él la violencia epistémica de la dominación colonial borra cualquier posibilidad de acción transformadora. Este debate, —la posibilidad de agencia o no— sigue vigente; sobre él, Michel de Certeau llega a preguntarse si “la cultura popular existe independientemente del gesto que la suprime” (de Certeau; 1970).

Estos recorridos, diferencias y superposiciones conceptuales también están presentes en el campo de los estudios de comunicación y su literatura sobre las prácticas de cultura popular de los grupos subalternos. A partir de la redefinición planteada por el giro semiótico³ aparecen, en las ciencias so-

3 A mediados de la década del 60, como consecuencia de la crisis de la Ciencia positiva y en el marco de las duras críticas al concepto de racionalidad moderna, se plantea desde las ciencias sociales un nuevo modo de entender la sociedad a partir de su carácter simbólico. Así, con el giro lingüístico o giro semiótico se asume que los seres humanos no podemos dejar de conferir sentidos. A partir de ello cambian

ciales, propuestas superadoras para estudiar la cultura popular, como la distinción que hace del mismo de Certeau (1970) entre estrategias y tácticas de la cultura: las tácticas no tienen lugar —son formas de hacer— y las producciones y consumos cotidianos de las clases populares son pensadas como tácticas de producción de la cultura popular. De este modo, al transformarse el sentido de las prácticas de la cultura popular, podemos pensar, por ejemplo, que leer o mirar TV son también prácticas constitutivas de lo popular en la cultura.

Desde esta propuesta también se vislumbra una solución a la consabida discusión entre cultura popular y cultura de masas, ya que las nociones de apropiación y resignificación que desarrollan autores como Hoggart (1970), Bourdieu (1984), o Barbero (1983), entre otros —para quienes la interpretación es la asignación de nuevo sentido en la instancia de recepción— permiten identificar sentidos de resistencia y de pro-

los modos de concebir y analizar la escritura y la lectura. En términos comunicacionales cambian las claves por medio de las que se estudian los textos y mensajes en las instancias de producción y recepción; deja de pensarse a la primera instancia como productiva y a la segunda como reproductiva, y ambas son entendidas como determinadas y determinantes del orden simbólico social. Esto trae aparejado un giro ontológico que trasforma los procedimientos de las ciencias sociales: la actividad de interpretar pasa a ser entendida como constitutiva de todo sujeto y a la vez constituyente del mundo social. De ahí el denominado giro hermenéutico, en el que los científicos sociales reconocen el carácter performativo de la teoría: la comprensión de un fenómeno —y especialmente su interpretación y la escritura interpretativa— son, por un lado, un acto productivo, de creatividad, y, por otro, reproductivo e histórico. Para ampliar estas nociones pueden consultarse Barthes (1994), Geertz (1989), Giddens (1993) y Schuster (2002).

ducción de la cultura popular en el contexto de los consumos culturales masivos.

En América Latina, la apropiación de esta línea teórica tuvo amplias derivaciones y allá por los finales de los 70, surgieron las Teorías de la Recepción que indagaron una multiplicidad de fenómenos (entre ellos los urbanos), entre la cultura popular y la masiva. Ellas emergieron de un conjunto heterogéneo de estudios que, bajo el espíritu de época y el influjo de la teoría crítica de la comunicación, trataría de dar cuenta del efecto de modelación cultural que se produjo en nuestras sociedades a partir del desarrollo de la tecnología y las industrias culturales. Desde la clave de la invasión cultural, se estudiaron las transformaciones nacionales, regionales y comunitarias a partir de productos e influencias de la industria cultural foránea. Así los usos, lecturas y apropiaciones diferenciadas de medios y mensajes por parte de distintos receptores terminaron por convertirse en objeto privilegiado de la línea culturalista latinoamericana.

Dentro la producción teórica sobre Recepción, se aportaron diversas perspectivas de análisis. En general, pueden reconocerse las influencias de los mencionados de Certeau, Bourdieu, Gramsci y Williams. Los autores del culturalismo latinoamericano constituyen una masa crítica que realizó aportes innumerables: por señalar sólo algunas de las nociones más relevantes podemos citar al venezolano Antonio Pasquali —quien incorporó el concepto de que las socieda-

des pueden caracterizarse por los modos de producción de con-saber (Pasquali; 1979; 1980) y a las vertientes dentro de las que actualmente se forman grandes áreas temáticas, como la educación para la recepción de Guillermo Orozco Gómez (1991) y Valerio Fuenzalida (2000), los consumos culturales de Néstor García Canclini (1984), los frentes culturales de Jorge González (1994), los usos sociales de los medios de María Cristina Mata (2000) y el estudio de las mediaciones de Martín Barbero (1987).

Sobre la conveniencia de indagar los consumos culturales frente al estudio de la cultura popular, el intelectual argentino-mexicano Néstor García Canclini (faro de la producción regional en estudios de comunicación y cultura a partir de la década del 90) afirmaba que hay que mirar cuál es el destino de la modernidad en América Latina desde quienes la producen y también desde los receptores y que hay dos caminos para averiguarlo: uno es el consumo cultural, el otro es el estudio y el debate sobre la situación de las culturas populares. “Esta segunda vía en parte se superpone con la anterior, aunque no enteramente: porque los únicos receptores de la cultura no son las clases populares y porque desde el punto de vista teórico y metodológico ambas estrategias de investigación han seguido rumbos separados” (Canclini; 1992).

Pero en el contexto de la globalización fragmentada y las sentencias de muerte a los grandes relatos y las ideologías, el pasaje de los medios a las mediaciones y del pueblo y la ciuda-

danía a los públicos y consumidores, fue opacando la dimensión política y la pregunta por las relaciones de poder. Así, la idea de un receptor super-activo, capaz de asignar nuevo sentido a toda la producción cultural se volvió una meseta epistemológica que funciona como la contracara de la tesis de Spivak sobre la incapacidad total de agencia por parte de los subalternos.

En torno a estos debates, vuelve a ser desde la diáspora que se resitúa la categoría de lo subalterno; una de las definiciones más interesantes en este sentido, la desarrolla el argentino Alejandro Solomianski (2004), quien se define entre los estudios culturales y los poscoloniales. En la investigación *Identidades secretas: la negritud argentina*, que recupera la constitución histórica de la identidad afrodescendiente en Argentina; el autor ubica a los afrodescendientes en un marco más amplio de grupos subalternos, y para ellos crea el término subalternizados: grupos a los que el poder hegemónico les impidió formar parte de la historia oficial. Así, la identidad no está dada por un esencialismo racista —o incluso de clase— sino por una serie de experiencias culturales y socioeconómicas afines: el sufrimiento común de determinado grupo de sujetos que se fueron constituyendo históricamente en lucha con los sentidos dominantes. Solomianski propone revisar, debido a sus implicancias políticas, las representaciones académicas en torno a lo subalterno, para entenderlo como subalternizado: aquello que existe con identidades, sentidos y prácticas culturales propias y posibles de ser estudiadas en sí mismas.

Desde esta perspectiva, las voces populares subalternizadas pueden ser estudiadas por sí y no sólo a partir de lo que las hegemónicas dicen de ellas —como suscribe, por ejemplo, Pablo Alabarces (2002)-. Esta noción, que se relaciona con la distinción que hace Ginzburg entre “cultura producida por las clases populares” y “cultura impuesta a las masas populares” (Ginzburg; 1976), permite resituar la discusión y no analizar la cultura desde la clave de los consumos de los receptores sino desde los sectores populares como actor político.

Decíamos que el recorrido teórico que propone este artículo, deriva de la investigación desarrollada para la tesis de Doctorado en Comunicación “Comunicación, territorio y estigma”. Por eso, los aportes teóricos sobre marginalización en el escenario urbano se estructuran a partir de la pregunta por las interacciones estigmatizantes que ocurren en torno a los territorios marginalizados del AMBA y se pusieron en relación con el trabajo de campo realizado para la investigación. Así, la ciudad constituye un segundo pilar del universo conceptual.

Lo urbano, se volvió objeto de estudio de las ciencias sociales recién a finales del siglo XIX en la ciudad victoriana. El especialista en urbanismo, Peter Hall, señala que las pésimas condiciones de los barrios obreros de las ciudades británicas impulsaron a las atemorizadas clases burguesas a hacer algo

para solucionar el problema de la vivienda obrera. Es decir, que el urbanismo surge en ese originariamente como política social.

La ciudad gigante se había convertido en un problema en sí misma, en ella vivían algunos ricos y sectores medios rodeados de millares de pobres. Antes, nunca los pobres habían sido tan conscientes de su pobreza, que en el bucólico campo se difuminaba, ni los ricos habían sido tan conscientes del riesgo que corrían o de las pésimas condiciones en que vivían sus congéneres. Así surge la idea de diseñar la ciudad como medio con capacidad de condicionar al individuo. No obstante, según Hall: “la planificación urbana dependió, sólo de la alianza de los propietarios del suelo con el votante de clase media dueño de una casa, que no tenía ningún tipo de interés en los programas de viviendas para pobres” (Hall; 1996). En estos primeros años aparecieron las imaginativas propuestas de los anarquistas británicos encabezados por Howard, sus ideas de reforma social que con los años se quedaron en nada. Pero a pesar de estas ideas confiadas en el género humano, el urbanismo se consolidará como el sustituto elegido por los poderosos para no aplicar políticas sociales más directas.

En este período inicial de estudios sobre la ciudad, la línea más destacada fue la escuela sociológica alemana y “lo urbano” comenzó siendo analizado por oposición a “lo rural”. Trabajos en ese marco como los de Töennies (1887) y Simmel (1903) fueron retomados por gran cantidad de intelectuales, incluso Gino Germani (1976) en Buenos Aires.

Entre 1920 y 1930 se empieza a estudiar la ciudad en la Escuela de Chicago (Anderson; 1923; Park; 1928; Wirth; 1938). Esas investigaciones constituyeron la base de la sociología urbana norteamericana y también de la —hoy denominada— antropología urbana (Redfiel; 1930; Lewis; 1953; Lomnitz; 1975).

Los estudios y las líneas teóricas fueron avanzando por contraposición de perspectivas; así, en los años 70 la crítica al funcionalismo viabilizó el surgimiento de estudios que “se centran en aspectos más estructurales, para usar los términos de la época (Castells; 1972; Topalov; 1979; Harvey; 1979)” (Chávez; 2001). A la vez, el giro epistemológico que mencionamos más arriba atravesó todos los campos de las ciencias sociales y propició la emergencia de nuevas perspectivas de estudio para contar la historia desde abajo⁴ —y la ciudad desde las experiencias y trayectorias de los sujetos, de sus prácticas y sentidos cotidianos, de sus modos de asociarse y estar juntos.

Luego, sobre la ciudad compleja en el marco de la Globalización, podemos señalar los aportes de Bauman (1999; 2006) y Sassen (1999), que retomaremos para referirnos a las transformaciones sufridas por el AMBA en la década del 90; y sobre el modo en que hábitat urbano se relaciona con el

4 El concepto de “historia desde abajo” fue acuñado por Lefevre y popularizado en los 60 por el grupo de historiadores del Partido Comunista de Gran Bretaña: Eric Hobsbawm, Raphael Samuel, R. Hilton y E.P. Thompson.

habitus popular, son fundamentales los desarrollos de Pierre Boudieu (1993) sobre los “efectos de lugar” y los estudios realizados por Loïc Wacquant (2001) en sus indagaciones sobre la nueva pobreza urbana (que se retoman unas líneas abajo).

En resumen, la problemática de la pobreza urbana y el hábitat popular no surge intempestivamente en ciudades ordenadas, sino que está presente desde el origen de la ciudad moderna (Hall; 1996).

En el área metropolitana de Buenos Aires la ciudad moderna convive con la ciudad global. Mientras se mantienen vitales muchos rasgos propios del siglo XIX y, más aún, los derivados de los procesos industrializadores de mediados del siglo pasado, emergen nuevas características y problemáticas asociadas a lo que los investigadores denominan ciudad global (Vidarte Asorey; 2010). Buenos Aires se ha vuelto una metrópolis global: aunque tiene características locales, en ella pueden identificarse procesos estructurales propios de la ciudad globalizada también en la puja por el derecho a habitar y transitar el espacio urbano. Los barrios populares, las villas y asentamientos del AMBA son distintos entre sí y con respecto a modalidades habitacionales propias de otras ciudades, pero los desarrollos conceptuales derivados de otros casos como el gueto negro de Chicago y la *banlieu* parisina, por ejemplo, sirven para iluminar algunos procesos que se desarrollan especialmente en la Ciudad de Buenos Aires y el primer cordón del Conurbano.

Distinto es el caso de los conglomerados habitacionales populares asentados en zonas alejadas de la Capital, más allá del segundo y el tercer cordón, para los que algunos autores acuñaron el concepto de territorios en proceso de “insularización” (Cravino, Fournier, Neufeld y Soldano; 2001 y Fournier y Soldano; 2001). En estos territorios, además de la privación del derecho a la ciudad, caracterizada por la falta de acceso objetivo, existen características poblacionales más homogéneas: por ejemplo, la totalidad del hábitat es auto-producido a partir de asentamientos relativamente recientes y las prácticas asociativas en torno al empleo y la supervivencia tienden a reproducir las lógicas autogestivas del trabajo rural (Vidarte Asorey; 2011). En cambio, en los barrios ubicados a la vera del Riachuelo, las villas, asentamientos y conventillos conviven con otros modelos habitacionales urbanos, algunos populares y otros no, con los que sostienen una interacción permanente.

Los habitantes de la Isla Maciel transitan varias veces a la semana por el barrio de La Boca. Aquí la segregación no depende de la distancia literal, sino de procesos de destitución más cotidianos del orden material y simbólico. Por otra parte, estos territorios no son nuevos, no siempre tienen límites definidos, no están marginalizados de forma homogénea y no necesariamente nacieron como territorios marginales: se trata de un proceso de reconfiguración de la ciudad que Javier Auyero explica como “la nueva marginalidad en los viejos territorios” (Auyero en Wacquant; 2001).

El análisis de la marginalización territorial de gran parte del hábitat popular en Buenos Aires tiene algunas coincidencias con el del gueto de Chicago que tienen que ver con su emplazamiento espacio-temporal: la Globalización, en el marco de la ciudad posindustrial del neo-capitalismo avanzado; la metropolización de las ciudades; la aparición de sectores sociales dominantes asociados a la economía transnacional; la transnacionalización de redes de crimen organizado (especialmente vinculadas al narcotráfico y a la trata de personas) y la emergencia de una nueva pobreza urbana segregada territorialmente y excluida del mercado de trabajo.

Sobre algunos puntos de comparación que pueden actuar como disparadores interpretativos, en barrios como Isla Maciel, por ejemplo, ocurrió un proceso similar al que Wacquant describe para el gueto estadounidense: con el período posindustrial y la pérdida de empleo, desaparecieron los sectores medios y las comunidades fueron perdiendo su importancia relativa tanto para las instituciones como para el mercado. Como consecuencia, los habitantes de estos barrios pasan gran parte de sus vidas excluidos del trabajo asalariado y carecen de la posibilidad de proyectar una “carrera ocupacional” (Kessler; 2004) que les permita reinsertarse aún en períodos de aumento de la actividad productiva.

Otro rasgo que permite analogías entre el gueto y los territorios marginalizados estudiados es el concepto del territorio como “Máquina de identidad colectiva” (Wacquant; 2010). El

sociólogo francés señala que, mientras que en espacios como la *banlieu*, la mayor parte de los vecinos no se reconoce como parte del barrio y afirma vivir allí de modo transitorio, los habitantes del gueto negro construyen su identidad en relación directa con su pertenencia al barrio. En el caso de Isla Maciel ocurre algo similar: la mayor parte de los hogares están habitados por familias que llevan más de una generación en el barrio y hablan de él como parte importante de su identidad. Al ser entrevistados sobre el lugar en el vivirían si pudieran elegir, no sólo los jóvenes —entre quienes es más habitual identificarse fuertemente con su barrio e incluso con su esquina (Saintout; 2002) — también gran parte de los adultos respondieron con frases que echan luz sobre esta cuestión: “Es un sentimiento el lugar en el que vivo, acá me trajeron mi mamá y mi papá”, “¿si pudiera mudarme a cualquier lugar del mundo, dónde me mudaría? A una casa más linda, pero acá”. Más que indagar las formas en que el estigma se experimenta, se sufre o se reproduce, la reiteración de respuestas de este tipo nos permite pensar que es posible “desestigmatizar” un territorio transformando el hábitat y consecuentemente los modos de habitarlo: empoderar a sus vecinos, revalorizando su identidad territorial, en vez de considerarla un aspecto negativo.

Para Wacquant la articulación del concepto de gueto permite “enfatar el papel del gueto como “una incubadora y matriz simbólica para la producción de una identidad estigmatizada en el sentido de Goffman” y permite también “des-

enmarañar la relación entre guetización, pobreza urbana y segregación” (Wacquant; 2010). Pero el gueto, como “instrumento espacial de segmentación y control etnoracial” tiene a la discriminación étnica como elemento principal, en ese aspecto, los territorios marginalizados del AMBA tienen otras características. En el caso del gueto negro de Chicago, sus habitantes se diferencian de los vecinos de otros barrios de la ciudad a partir del color de piel⁵. A partir de la diferencia étnica, se construye una otredad peligrosa en torno al territorio y a los sujetos. Esa discriminación étnica es tan notoria que se naturalizó en la sociedad norteamericana, y hasta investigadores y actores oficiales utilizan categorías como *inner city* (ciudad deprimida o subterránea) para definir el espacio, y *underclass* (infraclase) para clasificar a sus habitantes.

Pero más allá de la identificación de los sectores populares con los “cabecitas negras” en Buenos Aires los guetos no se relacionan directamente con la etnia: históricamente la relación etnicidad / territorialidad sigue el modelo de conventillo (que se replicó en las villas de la Capital), en el que convivían personas de distintos países y provincias que tenían en co-

5 En Estados Unidos, los afrodescendientes atesoran una larga historia de discriminación, desde las resistencias locales para abolir la esclavitud (que llegaron a provocar una guerra civil entre 1860 y 1865) hasta la segregación legal que se extendió hasta los '70 —¡en el siglo XX!— y que logró interrumpirse sólo a costa de tres décadas de militancia afro en distintos frentes, con gran cantidad de muertos en lucha.

mún condiciones socioeconómicas y no las étnicas o culturales (Grimson: 2003)⁶. La territorialidad en el AMBA siempre estuvo marcada por lo socio-económico y fuertemente vinculada a la posición en el mundo del trabajo.

Así, a diferencia también de otras ciudades de América Latina, el hábitat popular local se acerca más al ejemplo parisino que al de Nueva York, aunque con otras características en relación con la ubicación y extensión espacial, la infraestructura barrial y el tipo de vivienda. Las *banlieues*, por su parte, son conjuntos de barriadas populares que se ubican en los suburbios de las ciudades francesas. Alrededor de los años 60 comienzan a identificarse estos conglomerados habitados por la clase trabajadora y ya en ese momento las *banlieus* concentraban inmigrantes extranjeros junto a campesinos franceses que migraban a las ciudades en busca de trabajo.

Las *banlieues* se asentaron en pueblos o pequeñas ciudades cercanas a la gran ciudad (en los que anteriormente se habían ubicado sectores medios y altos en busca de tranqui-

6 Aunque entre 2001 y 2010 la inmigración (especialmente de países de limítrofes) aumentó en los territorios marginalizados del AMBA, el cambio no es significativo: en 2001 el porcentaje de inmigrantes extranjeros en Argentina era del 4, 2% y en 2010 del 4,5%. Estos números son poco relevantes comparados con las tasas de principios del siglo pasado (30% en 1914 y 15,3% en 1947, por ejemplo). Además, los porcentajes de inmigrantes provenientes de países limítrofes se mantuvieron estables entre el 2 % y el 3%, desde la primera medición en 1869 hasta la última realizada en 2010 (INDEC, Censos Nacionales de Población).

lidad). Por eso, el paisaje permite la convivencia de viviendas monoparentales tipo chalet junto a conjuntos de edificios que llegan hasta las 20 plantas y 50 departamentos por complejo, al estilo de los monoblocks de Lugano, Ciudad Evita o Dock Sud, cuyos habitantes tenían en común sus condiciones socioeconómicas. A partir de los '60, y con el correr de las décadas, esos territorios albergaron a migrantes españoles, portugueses y africanos⁷ que convivieron con los sectores populares franceses empobrecidos. Actualmente, la *banlieue* parisina es un territorio marginalizado —señalado como un espacio de violencia y depravación— en el que viven excluidos sociales sobre quienes pesa una fuerte estigmatización, la cual aumenta en forma paralela a la cantidad de inmigrantes africanos y europeos del Este (Wacquant; 2001).

A partir de las políticas neoliberales, del estigma social y de la segregación territorial, se desarrollaron rasgos culturales propios de la *banlieu*: el mestizaje de subalternizados que luchan por la supervivencia en la ciudad. En este caso, como en el de los territorios analizados en esta tesis, la etnia es un elemento importante pero secundario y en términos generales el núcleo de la marginación territorial está dado por la pobreza.

7 Al principio, los inmigrantes ingresaron al país legalmente para cubrir la falta de mano de obra barata perdida en la Segunda Guerra Mundial y luego fueron ilegales e ilegalizados, con la estabilización económica europea y los cambios en la legislación migratoria.

La nueva pobreza urbana o marginación avanzada, como la denomina Wacquant, implica una pobreza que suma la marginalización territorial a la destitución económica. Este modelo de exclusión urbana, que se repite en muchas metrópolis del mundo, incorpora la criminalización y la violencia institucional como elementos de control de la pobreza, amparado en la doctrina de la “tolerancia cero” que no propone otra cosa sino la administración de una intolerancia selectiva por parte de un estado penal (Wacquant; 2000; 2010) o estado gendarme (Zaffaroni; 2011). Así, los pobres son forzados a un aislamiento que alterna entre las prisiones y los barrios marginalizados, ambos espacios de destitución en los que la violencia se expresa cotidianamente como única forma de control social.

Desde la sociología criminológica se conceptualiza este período (el del estado penal) como el neopunitivismo: se trata de un sistema que reactualiza los métodos punitivos medievales en el contexto del postmodernismo teórico. El neopunitivismo se acuña en Estados Unidos, llega a su punto máximo luego de los atentados del 11 de Septiembre de 2001 al Wall Trade Center y se mundializa a partir del entramado de relaciones de poder que Eugenio Zaffaroni denomina criminología mediática (en relación a la capacidad de los grandes oligopolios internacionales de presionar políticamente y de instalar imaginarios estigmatizantes). Se pueden destacar especialmente dos investigadores críticos del neopunitivismo:

David Garland y el ya citado Loïc Wacquant; ambos son europeos pero desarrollan sus investigaciones en universidades norteamericanas. Mientras Wacquant hace foco en las condiciones estructurales y sitúa el núcleo de la criminalización de la nueva pobreza urbana en la exclusión del mercado laboral generada por la Globalización a partir de los años 80; Garland orienta su análisis a las relaciones culturales y afirma que en la sociedad posmoderna reina una suerte de esquizofrenia, que por un lado da lugar a una “criminología de la vida cotidiana”, que apela a todos los recursos preventivos mecánicos, electrónicos, etc., pero por otro a una “criminología del otro”, que resucita las versiones más tenebrosas del viejo positivismo (Garland; 2001).

Una tercera perspectiva de análisis del sistema punitivo estadounidense (y su mundialización forzada) es la que propone Jonathan Simon que integra ambas tesis, y sostiene que la *Safe Streets Act* de 1968 de Lyndon Johnson marcó un cambio fundamental, caracterizado por el pasaje del modelo del trabajador manual como el ciudadano común del imaginario colectivo, al de la víctima, señalando el comienzo del “gobierno mediante la criminalidad”. Para Simon el proceso se aceleró porque desde Reagan hasta Bush todos los presidentes fueron antes gobernadores de estados (salvo Bush padre, que venía de la CIA, lo que no altera la tesis), que trasladaron al gobierno federal la modalidad vindicativa de la política provinciana, donde los fiscales son elegidos por voto popular y “adquirieron la práctica de fabricar víctimas-héroes

como modo de dar el salto a las gobernaciones, sobre la base de campañas vindicativas” (Zaffaroni; 2011).

Pero Zaffaroni va más allá en la posibilidad de comprender este proceso histórico y postula que el sistema punitivo estadounidense es la forma actual de un sistema de dominación mundial, sucesor del colonialismo (y la esclavitud). En esta tesitura, se evidencian al menos dos modelos sociopolíticos en puja, uno inclusivo y otro excluyente, que se reactualizan de modo tal que uno de ellos —gestionado por el Estado penal y legitimado por la criminología mediática— busca administrar la dominación a partir de regular la exclusión social por medio de la criminalización y la exacerbación de la justicia cautelar- y por otro un modelo opuesto que busca la ampliación de derechos humanos y ciudadanos en pos de la inclusión de los diversos sectores sociales.

Según Zaffaroni, mientras en Europa y Estados Unidos avanza el modelo excluyente: del paso del estado de bienestar a un Estado gendarme “que genera violencia y sólo violencia”, lo que implica además una preocupante regresión en materia de Derechos Humanos; América Latina avanza a contrapelo hacia un modelo de Estado social inclusivo (Zaffaroni; 2011⁸). Con

8 Conferencia magistral brindada por Eugenio Zaffaroni en el I Congreso Latinoamericano de Comunicación/Ciencias y Sociales desde América Latina: “Tensiones y Disputas en la Producción de Conocimiento para la Transformación” (Comcis). Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP. La Plata; 2011.

esta afirmación, el criminólogo y ministro de la Corte Suprema argentina, se refiere sobre todo al trabajo de los gobiernos progresistas suramericanos en los avances de los juicios por crímenes cometidos durante las dictaduras⁹ así como a las nuevas legislaciones que amplían derechos civiles y ciudadanos (matrimonio igualitario e identidad de género en Argentina, despenalización del consumo de marihuana en Uruguay, ampliación de los derechos de los migrantes en los países de MERCOSUR, por citar algunos casos). Sin embargo, algo menos en las estructuras jurídicas y bastante más en las fuerzas represivas (policías y militares), esos avances son lentos y complejos en su implementación a la vez que chocan con la vorágine de la mundialización del punitivismo, la parafernalia mediática y política en torno a los discursos sobre inseguridad y la complicidad policial con el crimen organizado –que se apoya cómodamente en los grupos residuales que siguen siendo hegemónicos dentro de las fuerzas-. Así en Argentina una legislación, en muchos casos de avanzada en términos de ampliación de derechos coexiste con altos niveles de violencia institucional e injusticia cotidiana. El fusible de esa contradicción son los sectores populares, especialmente los pobres.

9 Para el año 2012 en Argentina había 875 procesados, 300 personas condenadas por crímenes de lesa humanidad, 12 juicios orales y públicos realizados en distintos lugares del país y 300 causas en trámite en la etapa de instrucción.

Un caso paradigmático del tipo de violencia al que referimos es el de Luciano Arruga, un joven de 16 años que desapareció de su casa en una villa de Lomas del Mirador el 31 de enero de 2009. Según la familia y los testigos, los problemas de Luciano comenzaron cuando se negó al “reclutamiento”, un policía de su barrio le había propuesto trabajar para él delinquiendo. La práctica del reclutamiento es habitual no sólo en los barrios marginalizados (por la vulnerabilidad de su población) sino especialmente entre los menores, ya que cuando son encarcelados por la propia actividad delictiva es más fácil sacarlos de la cárcel para ponerlos de vuelta rápido a ganar más dinero. Luego de que el joven rechazó la propuesta y bajo el argumentado de que era sospechoso de robar dos celulares, la policía de la seccional 8º de Lomas del Mirador lo retuvo ilegalmente en un destacamento, allí le hicieron pasar la noche en una cocina, lo golpearon y lo amenazaron de muerte; fue en septiembre de 2011, meses después desapareció.

Si bien las grandes ciudades poseen realidades afines en todo el mundo, en Latinoamérica los procesos de metropolización y las experiencias sociales vinculadas a la pobreza urbana tienen, indudablemente, características históricas, culturales y comunicacionales específicas, a las que a su vez les corresponden líneas de investigación y pensamiento propias.

En un repaso sintético, en la construcción de este artículo, diremos que en América Latina, entre las décadas del '30 y el '50 las ciudades crecen en forma acelerada. Y esa urbanización emerge en paisajes nacionales con escenografías también compartidas: el proceso económico de la industrialización por sustitución de importaciones (ISI), en el marco sociopolítico de los gobiernos populistas.

En esos años, los sectores populares urbanos estaban integrados mayoritariamente por trabajadores formales del sector productivo. En ese contexto, y sobre todo a partir de los '60 y los '70, las tendencias generales de la acción colectiva se basaban en la demanda de mejores condiciones laborales y la posibilidad de acceso a servicios urbanos básicos: transporte, infraestructura, agua potable, etc. (Portes, Roberts y Grimson; 2005).

Desde el comienzo de la urbanización masiva en América Latina, la acción de los movimientos sociales fue clave. En líneas generales, en la ISI se destacó el rol del movimiento obrero; en la restauración democrática se fortalecieron los partidos políticos y, a partir de los '90, con la crisis neocapitalista —derivada en crisis institucional— los movimientos sociales urbanos latinoamericanos fueron reconfigurándose básicamente a partir de vínculos territoriales y, en menor medida, étnicos y/o de clase.

El interlocutor de las demandas del movimiento obrero había sido, sin duda, un Estado de Bienestar y, a pesar de

los cambios en las demandas, la lucha durante los ´70 y los ´80 siguió orientada a negociar con el Estado: en él, las clases populares veían no a un enemigo —que seguía siendo la oligarquía nacional— sino a un actor clave para asegurar sus posibilidades de acceso y movilidad social.

Pero los cruentos procesos dictatoriales que sobrevinieron, como antesala de los planes de ajuste —afines al Consenso de Washington— que se aplicarían durante los ´80 y los ´90, tuvieron marcados efectos en las sociedades: la desregulación económica y la privatización de recursos esenciales del Estado —servicios públicos, energía, comunicaciones— atravesaron a lo político, lo cultural y lo demográfico. Desde mediados de los ´90 aparecen nuevos modos de acción social, en principio desvinculados del Estado y muchas veces en oposición a él. De todas maneras, en el transcurso de los años de crisis estos modos de acción se fueron institucionalizando y estableciendo relaciones cada vez menos antagónicas. (Roberts y Portes en Portes, A., Roberts, B. y A. Grimson; 2005).

Los Estados de la ISI, anteriores a las dictaduras de los ´70 y ´80, se caracterizaban por una fuerte centralización, la cual propició grandes movimientos sociales formales (como sindicatos y partidos políticos) capaces de interpelarlos. Pero el libre mercado y la globalización, que llevaron a la descentralización de los Estados Latinoamericanos, colocaron en los gobiernos a los sicarios y ejecutores sistemáticos de las políticas de “ajuste”. Así, se incrementaron la informalidad

de los movimientos, junto a la cantidad y el espectro de las demandas.

En el nuevo escenario, los sectores populares debieron dialogar o confrontar con interlocutores distintos (barriales, municipales y provinciales). Si bien desde lo cultural la descentralización estatal aparentaba recuperar la fuerza de las identidades comunitarias y la participación de la sociedad civil, en el contexto del neoliberalismo funcionó como un factor de fragmentación política y económica: obturó trágicamente la rearticulación del tejido social y trajo nuevos escollos a la capacidad y a la efectividad de la organización popular. El aumento cuantitativo de los pobres en las ciudades, sumado a la desocupación, generó un cambio cualitativo en la configuración de los sectores populares urbanos: la clase obrera formal se volvió una minoría privilegiada y los movimientos sociales vieron que sus reivindicaciones, y su capacidad de acción, estaban cada vez más vinculadas a su ámbito territorial. Así, en las ciudades se solidificaron las organizaciones comunitarias, vecinales, étnicas y religiosas.

Estos cambios ocurrieron en diverso grado en los países latinoamericanos y también impactaron de modo distinto en las metrópolis según las sucesivas orientaciones de las políticas urbanas.

Desde los estudios de comunicación y sus articulaciones con los estudios de cultura en el campo latinoamericano –desarrollado en las primeras páginas de este capítulo–, hay un tiempo bisagra en el campo de la comunicación social en el que se empiezan a indagar nuevos fenómenos sociales, más allá de los tradicionales estudios sobre medios masivos de comunicación. La ciudad se volvió objeto de los estudios de comunicación en nuestra región, en los años 80, con la ruptura del mediacentrismo “como parte de ese corrimiento del objeto de estudio que se sintetizó en el pasaje de los medios a las mediaciones, según la consagrada expresión utilizada por Martín Barbero (1987)-aunque podrían citarse obras de otros investigadores, como el Proyecto de comunicación / cultura de Héctor Schmucler o la Propuesta de una genealogía de la comunicación de Mattelart-” (Badenes; 2007). Los estudios en comunicación, entonces, cambian el foco hacia los procesos culturales –la producción, circulación, uso y reproducción del sentido– y las prácticas sociales de los sujetos. En ese marco emergen nuevos temas y objetos: el género, las culturas juveniles, los movimientos sociales y la ciudad como espacio de comunicación.

Ya en los 90, García Canclini aseguraba, en relación con la definición teórica de lo urbano y la organización en la ciudad, que a partir del proceso de metropolización de muchas ciudades (entre ellas Buenos Aires) la pregunta de las ciencias sociales por la autogestión urbana tomaba un nuevo cariz:

entre la fragmentación y la multiculturalidad, por un lado, y la ciudad global, por el otro (García Canclini; 1997).

Como se dijo, antes de los 80 había tres líneas teóricas básicas para entender la ciudad: aquella que piensa lo urbano en su distinción de lo rural y a la ciudad como núcleo de la modernidad —cuyo principal referente local fue Gino Germani-. Un segundo tipo de definiciones, de la escuela de Chicago, que pone el eje en cuestiones geográfico-espaciales. Y una tercera línea que hace un análisis específicamente económico de las ciudades, viéndolas como derivaciones del desarrollo industrial. Pero a partir de la década del ochenta, el desarrollo del urbanismo posmoderno en Nueva York, y en otras grandes urbes, hizo emerger nuevas claves: ellas permiten ver en las ciudades la fragmentación y la multiculturalidad, para algunos autores (Canclini; 1984; 1990,1997; Castells; 1974; 1981; 2004, Reguillo; 1997; 2000); y, para otros, el modelo de la ciudad global (Bauman; 1999; 2006; Sassen; 1999; Waquant; 2001)¹⁰.

10 En relación con los autores y textos que trabajan las líneas de la ciudad global y la ciudad multicultural, se señalan sólo aquellos que fueron retomados para el artículo. Lo mismo ocurre con los que se citan unos párrafos abajo como estudios transdisciplinarios sobre ciudad. Eso no implica que no existan otros autores y textos que aborden estas problemáticas, pero se citaron sólo los más relevantes para el desarrollo teórico de este trabajo.

Según Ramiro Segura, estas dos grandes líneas de trabajo, la macroestructural y la microsocia, se reproducen a nivel local en los estudios de las ciencias sociales sobre la territorialización de los sectores populares urbanos:

Por un lado, el análisis del emergente mundo comunitario de los pobres urbanos que, como señala Svampa, la sociología argentina contemporánea ha sintetizado como el pasaje de la fábrica al barrio (Svampa; 2005). Por otro lado, el análisis de los patrones de segregación residencial de las áreas metropolitanas latinoamericanas, a partir de datos cuantitativos (Segura; 2006)

Como explica Segura, la limitación de ambos estudios reside en que no dialogan entre sí: mientras la primera línea no contempla los datos estructurales del territorio habitado por los sectores populares urbanos, la segunda (que efectivamente comprueba la territorialización de estos sectores) minimiza la dimensión práctica y simbólica de la vida social.

Pero ambos espacios de indagación ofrecen explicaciones válidas sobre lo urbano. Hoy, así como coexisten enfoques teóricos sobre la ciudad, en el territorio metropolitano también conviven procesos mediados —de manera desigual— por la globalización económica, y prácticas de hibridación, nego-

ciación y resignificación cultural propias de la mundialización de la cultura. Paralelamente, en términos epistemológicos, la indagación de los universos microsociales —que había surgido como respuesta a la crisis de la ciencia positiva— no logró por sí sola dar respuestas superadoras a las problemáticas contemporáneas derivadas de las nuevas relaciones de poder, dominación y resistencia.

Sin dudas, las ciudades son escenarios de comunicación. Como señala Pereira, en ellas interactúan los modos de simbolización, la producción y el uso de sentidos sociales y, por lo tanto, son territorios clave para el estudio de las prácticas culturales de comunicación social (Pereira; 1995). Pensar la comunicación / cultura desde la ciudad plantea claves centrales para desentrañar los modos de producir, reproducir y cohabitar la ciudad. Actualmente, a la ciudad se la estudia en forma transdisciplinaria y como espacio de múltiples articulaciones epistemológicas. Este carácter de complejidad actúa también en los estudios en comunicación y cultura urbana en América Latina (Jesús Martín Barbero; 1987; 2002; Néstor García Canclini; 1990; 1997; Renato Ortiz; 1996; Armando Silva; 1990; 1992; Rossana Reguillo; 1997; 2000).

Efectivamente, la metropolización de las ciudades está motivando nuevos interrogantes en las investigaciones latinoamericanas. Si dos décadas atrás se reflexionaba acerca de la crisis de la ciudad, en el nuevo milenio estamos frente al renacimiento de las ciudades latinoamericanas y su reconfigu-

ración en metrópolis globales (García Canclini; 1997), lo que nos lleva a construir nuevos objetos más vinculados al derecho a la ciudad y a los modos diferenciales de producción y uso.

Al respecto, creo que una de las nuevas pautas analíticas que nos marca la Globalización es la de la relación característica de la vida urbana, entre lo institucional y lo emergente, desplazó la acción social y cultural, así como la formación de las identidades políticas, de lo macro a lo micro: a la vida cotidiana de los sujetos y sus comunidades. De acuerdo a esta trama material y conceptual retomo a Antonio Mela, cuando dice que es necesario analizar las ciudades actuales a partir de la experiencia del habitar y de sus dos características centrales: la densidad de interacción social y la aceleración del intercambio de mensajes (Antonio Mela; 1997).

En la Argentina, y sobre todo con relación al AMBA, se producen gran cantidad de estudios en materia de pobreza urbana y hábitat popular, especialmente desde la sociología y la antropología urbana. Entre ellos, los desarrollos de la politóloga Daniela Soldano (2001; 2006; 2008) y la antropóloga María Cristina Cravino (Cravino; 1998; 2006; Cravino, Fernández Wagner; 2010) y los trabajos desarrollados desde el Instituto del Conurbano de la UNGS, al que ambas pertenecen. En la misma línea, se revisaron las indagaciones coordi-

nados por María Carla Rodríguez, María Mercedes Di Virgilio y los equipos de investigación del Instituto Gino Germani y el Movimiento de Ocupantes e inquilinos, MOI (Rodríguez, Di Virgilio y otros; 2007; Herzer, Rodríguez y otros; 2008). Otros aportes significativos (vinculados más directamente con el campo de la comunicación y la cultura popular en el AMBA) son los trabajos de Javier Auyero (Auyero y Grimson; 1997; Auyero; 2001; 2004; Auyero y Swistun; 2008), Alejandro Grimson (Grimson; 2002; 2004; 2005), Pablo Semán (Semán; 2004) y Daniel Míguez (Míguez; 2004; Míguez y Semán; 2006), muchos de ellos escritos en coautoría.

Los aportes de estos textos pueden sintetizarse principalmente en tres aspectos: el primero son los datos estadísticos actualizados, construidos a partir del trabajo de campo, así como la información y análisis del debate legislativo, las políticas públicas, los discursos mediáticos, científicos y sociales en torno al hábitat popular y los barrios marginalizados del AMBA. En este sentido, se recuperó información a nivel regional (Portes, Roberts y Grimson; 2005), nacional y de los estudios de caso realizados en los barrios de La Boca, Barracas y San Telmo, así como también en villas, asentamientos, conventillos y casas ocupadas en la ciudad de Buenos Aires y en el Conurbano bonaerense. El segundo aspecto relevante son las nociones cualitativas vinculadas a las caracterizaciones de la cultura popular y las prácticas y sentidos de los sectores populares urbanos que viven en el AMBA. Por último,

una parte importante de estos investigadores, reflexionaron sobre la cuestión de la reflexividad en los procesos de construcción de conocimiento y las complejidades que le presenta al investigador el estudio de problemáticas propias de los pobres urbanos.

Hasta aquí, intentamos reseñar una serie de conceptos y categorías que aportan a problematizar el fenómeno de la estigmatización territorial en las ciudades latinoamericanas y específicamente en el área metropolitana de Buenos Aires. Se trata de un recorrido posible que, entre tantos otros, recupera huellas y aporta pistas para investigar la marginalización urbana.

Bibliografía

- ACUÑA, C., Kessler G. y F. Repetto (2002) “Evolución de la política social argentina en la década de los noventa: cambios en su lógica, intencionalidad y en el proceso de hacer política social.” Texas. Center of Latin American Social Policy. Universidad de Austin.
- ALFONSO, A. Saintout, F. y otros (2007). 70 años de Periodismo y Comunicación en América Latina. La Plata. Ediciones de Periodismo y Comunicación, EPC.
- AUYERO, J.y Grimson, A. (1997) “Se dice de mí, notas sobre convivencia y confusiones entre etnógrafos y periodistas”. Buenos Aires. Revista Apuntes de investigación N° 1.
- _____ (2001) La política de los pobres. Buenos Aires. Manantial.
- _____ (2004) Clientelismo político. Las caras ocultas. Buenos Aires. Capital Intelectual.
- _____ y Swistun, D. (2008) Inflamable. Buenos Aires. Paidós.
- BAUDRILLARD, J. y Morin, E. (2003) La violencia del mundo. Buenos Aires. Libros del Zorzal.
- BAUMAN, Z. (1999) Globalización, consecuencias humanas: Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- _____ (1999) Modernidad líquida. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

- ____ (2006) *Confianza y temor en la ciudad*. Barcelona. Arcadia. 2006.
- BECKER, H. (2009) *Outsiders, hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires. Siglo XXI
- BOURGOIS, P. (2010) *En busca de respeto*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. (1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid. Akal.
- ____ (1988). “Los usos del pueblo” en *Cosas dichas*. Barcelona. Gedisa.
- ____ (1990) *Sociología y cultura*. México. Grijalbo/CONACULTA.
- ____ (2001) *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona. Anagrama.
- ____ (1993) “Efectos de lugar” en *La miseria del mundo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- CASTELLS, M. (1971) *Problemas de investigación en sociología urbana*. Bilbao. Siglo XXI,
- ____ (1974) *La cuestión urbana*. Méjico. Siglo XXI.
- ____ (1986) *La ciudad y las masas*. Madrid, Alianza.
- ____ M., Borja, J. Benner, C. y Belil, M. (2007) *La ciudad multicultural. Políticas para la interculturalidad*. Barcelona. La Factoría, N° 2.
- CICCOLELLA, P. (1999). “Globalización y dualización en la Región Metropolitana de Buenos Aires. Grandes inversiones y reestructuración socioterritorial en los años noventa”. Santiago de Chile. *Revista EURE* N° 76.

- CRAVINO, M. (1998). “Las organizaciones villeras en la Capital Federal entre 1989-1996. Entre la autonomía y el clientelismo”: Buenos Aires.1º Congreso Virtual de Antropología y Arqueología.
- ____ M., Fournier, M., Neufeld, M. y Soldano, D. (2002). Cuestión social y política social en el Gran Buenos Aires. La Plata. Al margen.
- ____ (2008) Vivir en la Villa Relatos, trayectorias y estrategias habitacionales. Buenos Aires. UNGS.
- ____ (2009) Los mil barrios (in)formales. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- CUENYA, Beatriz (1993): Programa de radicación e integración de villas y barrios carenciados de la Capital Federal. Buenos Aires. Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires.
- DE CERTEAU, M., Giard, L. y Mayol. P. (2006) La invención de lo Cotidiano. México. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2002) “Sin fronteras. En busca de la ciudad global”. Porto Alegre. Foro Social Mundial (disponible en www.portoalegre2002.org).
- ELÍAS, N. y Scotson, L. (2000) Os establecidos e os outsiders. Río de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- FUENTES NAVARRO, R. (2002) “La investigación latinoamericana de la comunicación y su entorno social: notas para una agenda”. Bogotá. Diálogos de la Comunicación N°64.

- GARCÍA CANCLILI, N. (1984) “Cultura y sociedad”: una introducción”, Cursos y Conferencias. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.
- _____ (1990) Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México. Grijalbo.
- _____ (1997) Imaginarios Urbanos. Buenos Aires. Eudeba.
- GEERTZ, C. (1989) El Antropólogo como autor. Barcelona. Paidós.
- GERMANI, G. (1973) El concepto de marginalidad. Nueva Visión. Buenos Aires.
- GINZBURG, C. (2008) El queso y los gusanos. Barcelona. Península.
- GOFFMAN, E. (1979) Relaciones en Público. Microestudios del Orden Público. Madrid. Alianza Universidad.
- _____ (2009) La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires. Amorrutu.
- _____ (2010) Estigma. La identidad deteriorada. Buenos Aires. Amorrortu.
- GONZÁLES S. J. (1981) “Sociología de las culturas subalternas”. México. Cuadernos del TICOM, N° 11.
- _____ (1994) Estudios sobre culturas contemporáneas: Universidad Colima. Colima.
- GRIMSON, A. (2002) “Las sendas y las ciénagas de la cultura. Antropología y estudios de comunicación. La Plata. Revista Tram(p)as de la Comunicación y la Cultura N°1.

- ____ (2003). "La vida organizacional de las zonas populares de Buenos Aires", Informe final del proyecto "Urbanización latinoamericana a finales del siglo xx.". (<http://www.prc.utexas.edu/urbancenter7Austin.htm>).
- ____ (2004) Interculturalidad y comunicación. Bogotá, Norma.
- ____ y Semán, P. (2005) "Presentación: la cultura". Buenos Aires. Revista Etnografías contemporáneas N° 1.
- GUBER, R. (1991) El salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo: Paidós. Buenos Aires, 2004..
- GUTIÉRREZ, J. (1999) La fuerza histórica de los villeros: Jorge Baudino Ediciones. Buenos Aires.
- ISLA, A. y Míguez, D. (2003) Heridas Urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa. Argentina, Editorial de las Ciencias.
- HERZER, H. (2008) Con el corazón mirando al sur. Transformaciones en el sur de la ciudad de Buenos Aires. Espacio Editorial. Buenos Aires. 2008.
- KESSLER, G. y Gayol, S. (2002) Violencias, delitos y justicias. Buenos Aires, Manantial.
- ____ (2004) Sociología del delito amateur. Buenos Aires. Paidós.
- MARTÍN BARBERO, J. (1987) De los Medios a las Mediaciones. Méjico. G. Gili.
- ____ (1988) Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de una razón dualista. México, Gustavo Gili.

- ____ (1989) “De los intermediados a los mediadores”. Bogotá. Conferencia presentada en el seminario Colcultura sobre Periodismo Cultural.
- ____ (1991) “Dinámicas urbanas de la cultura”. Medellín. Revista Gaceta de Colcultura N° 12.
- ____ (1998) “De las hegemonías a las apropiaciones. Formación del campo latinoamericano de estudios de comunicación”. Bogotá, Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación.
- ____ (2002) La globalización en clave Cultural: una mirada latinoamericana. Guadalajara. Departamento de Estudios Socioculturales, ITESO.
- ____ (2002). “Culturas populares” en Altamirano, C. Términos críticos de sociología de la cultura. Buenos Aires. Paidós.
- MELA, A. “Ciudad, comunicación, formas de racionalidad”. Bogotá. Revista Diálogos N° 23.
- MERKLEN, D. (1997) “Organización comunitaria y práctica política”. Buenos Aires. Revista Sociedad N° 149.
- ____ (2001) Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (1983-2003). Buenos Aires, Gorla.
- MÍGUEZ, D. (2004) Pibes Chorros. Estigma y Marginación. Buenos Aires. Capital Intelectual.
- ____ y Semán, P. (2006) Entre Santos y piquetes: Las culturas populares en la Argentina reciente. Buenos Aires. Biblos.

- MINUJIN, A. 1997. En la rodada, de Cuesta abajo. Los nuevos pobres: efecto de la crisis en la sociedad Argentina. UNICEF/LOSADA, Buenos Aires.
- NUN, J. (1970) “Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal” en Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales. Vol. 4, N° 2. Santiago de Chile.
- ____ (2000) “América Latina. De la modernidad incompleta a la modernidad – mundo”. Caracas. Nueva Sociedad N° 166.
- ____ (2004) Taquigrafiando lo social. Méjico, Siglo XXI.
- PARK, R. (1999) La ciudad y otros ensayos de ecología urbana. Barcelona. El Serbal.
- PEREIRA, G. (1995). “Comunicación, cultura y ciudad”. Revista Signo y Pensamiento N° 27.
- PORTES, A., Roberts, B. y A. Grimson. (2005) Ciudades Latinoamericanas. Un análisis Comparativo del nuevo siglo: Prometeo. Buenos Aires.
- PEREIRA, G. (1995). “Comunicación, cultura y ciudad”. Bogotá. Revista Signo y Pensamiento N° 27.
- PORTANTIERO, J. (1999) Los usos de Gramsci. Buenos Aires, Grijalbo.
- PORTES, A. Roberts, B. y Grimson, A. (2005) Ciudades Latinoamericanas. Un análisis Comparativo del nuevo siglo. Buenos Aires. Prometeo.
- QUIJANO, A. (1971) “La formación de un universo marginal en las ciudades de América Latina” en Castells, M. Im-

- perialismo y urbanización en América Latina. Gustavo Gilli. Barcelona.
- REGUILLO, R. (1997) “El oráculo en la ciudad: creencias, practicas y geografías simbólicas. ¿Una agenda comunicativa?”. Revista Diálogos de la Comunicación. N° 49.
- ____ (1997) “Ciudad y comunicación: densidades, ejes y niveles”. Revista Diálogos de la Comunicación N° 47.
- ____ (2000) “Identidades culturales y espacio público. Un mapa de los silencios”. Bogotá. Diálogos de la Comunicación N° 59-60.
- ____ “Textos fronterizos. La crónica, una escritura a la intemperie”, Diálogos de la Comunicación, N° 58.
- RIBEIRO, L. (2009) “La percepción de lo extraño. Contribuciones teóricas para la comprensión de los procesos de exclusión social: Simmel, Schütz, Elias y Bauman”. Santiago de Chile. Revista Sociedad Hoy.
- RODRÍGUEZ, M. Carla, Di Virgilio, M. Mercedes y otros, (2007) *Políticas de hábitat, desigualdad y segregación espacial en el área metropolitana de Buenos Aires*. Buenos Aires. Instituto de investigaciones del Instituto Gino Germani –Universidad Nacional de Buenos Aires.
- SAINTOUT, F. (2002) “Medios, identidades y políticas sociales”. Buenos Aires. Revista Signo y Pensamiento N° 41.
- ____ (2006) *El futuro llegó hace rato*. La Plata. Ediciones de Periodismo y Comunicación Social, EPC.
- SÁNCHEZ RUIZ, (2002) “La investigación latinoamericana

- de la comunicación y su entorno social”. Revista Diálogos N° 64.
- SARLO, Beatriz (1991) *Instantáneas del fin de siglo. Medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo*. Buenos Aires, Ariel.
- SASSEN, S. (1999) *La ciudad global*. Buenos Aires. Eudeba.
- SEGURA, (2006) “Segregación residencial, fronteras urbanas y movilidad territorial”. Buenos Aires. Cuaderno IDES N° 9.
- SEMÁN, P. (1993). “Pentecostales: un cristianismo inesperado”. Buenos Aires. Revista Punto de Vista, N° 45.
- ____ (1997). “Religión y cultura popular en la ambigua modernidad latinoamericana”. Caracas. Revista Nueva Sociedad, No.149.
- ____ (2004). *La Religiosidad Popular: creencias y vida cotidiana*. Buenos Aires. Capital Intelectual.
- SOLDANO, D. (2000) “Proximidades y distancias, el investigador en el borde peligroso de las cosas”. Buenos Aires. Revista Apuntes de Investigación N° 5.
- ____ y Fournier, M. (2001) “*Los espacios en insularización en el conurbano bonaerense: una mirada al lugar de las manzanas*”, Tercera Jornada Anual de Investigación de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines.
- ____ (2006), Problemas de Política social en la Argentina
- ____ (2008) “Vivir en territorios desmembrados. Un estudio sobre la fragmentación socio-espacial y las políticas

- sociales en el Área Metropolitana de Buenos Aires” en Ziccardi, A. (comp.) *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social*. Bogotá. Siglo del Hombre.
- SVAMPA, M. (2005) *La sociedad excluyente, la Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires. Taurus.
- ____ (2008) *Cambio de época, movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires. Siglo Veintiuno.
- TAYLOR, S. y Bogdan, R. (1998) *Introducción a los métodos cualitativos de la investigación*. Barcelona. Paidós.
- TORRES, H. (1991) *El mapa social de Buenos Aires (1940-1990)*, Buenos Aires. Dirección de Investigaciones. Secretaría de Investigación y Posgrado. Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo. Universidad nacional de Buenos Aires.
- VIDARTE ASOREY, V. (2005) “Navegar 30 años (Reseña crítica de *30 AÑOS DESPUES*, de Aníbal Ford)”. Revista *Question* N° 6. La Plata.
- ____ (2007). “Exclusión y Políticas públicas en Buenos Aires.” Mendoza. XI Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, Red de investigadores en comunicación.
- ____ (2009) “Territorio y exclusión social en Buenos Aires. Análisis desde la comunicación / cultura”. Revista *Cuaderno Urbano. Espacio, cultura y sociedad* N° 8. Resistencia Editorial de la Universidad Nacional del Nordeste.

- _____ (2010) “Ni penas, ni olvido. Redes de relaciones organizacionales al sur de Buenos Aires”. La Plata. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de La Plata.
- WACQUANT, L. (2000) *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires. Manantial.
- _____ (2001) *Parias Urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del Milenio*. Buenos Aires, Manantial.
- _____ (2010) *Las dos caras de un gueto. Ensayos sobre marginalización y penalización*. Buenos Aires, Siglo XXI.

CAPÍTULO IV

Elementos racistas detrás del discurso formador de la Nación argentina: las representaciones sociales en torno a los inmigrantes de ayer y de hoy

Por María Juliana Catania

Introducción

La concepción que hacen de la nación los integrantes de un país está íntimamente relacionada con la idea de identidad y el reconocimiento que se hace de los demás habitantes como pares y como integrantes de una misma comunidad que los contiene y delimita; pero así también de aquellos a los que se decide excluir y por ende no se les permite formar parte de ella.

En el presente artículo, analizaremos los elementos racistas¹ y discriminatorios presentes en los discursos que fueron

1 Como señala Van Dijk (2006), podemos definir al racismo como una forma de dominación de un grupo sobre otro; y se manifiesta en dos niveles diferentes. El

centrales en el proceso de formación de la Nación Argentina luego de la obtención de la independencia en 1816; centrándonos especialmente en producciones literarias de Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi. Para ello, trabajaremos con fragmentos pertenecientes a dos obras centrales de la literatura socio política argentina: por un lado *Facundo-Civilización y Barbarie en las pampas argentinas*, escrito por Domingo F. Sarmiento en 1845, en el cual se retrata la situación nacional inmediata a la independencia y la creación del nuevo Estado nación, a través de la dicotomía entre lo que el llamará “civilización” (representada por los inmigrantes europeos) y la “barbarie” (representada en este caso por los pueblos autóctonos y los mestizos). Por otro lado, también analizaremos algunos fragmentos del libro *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* de Juan B. Alberdi, en el cual el autor difunde las bases para la construcción de lo que sería luego la Constitución de la República Argentina (1853).

primero de ellos se desarrolla en las prácticas sociales y el segundo tiene lugar en el plano de las ideas. Por eso, como indica dicho autor, los discursos son las prácticas sociales en los cuales se relacionan estos dos niveles; a partir de que vehiculizan la reproducción de las ideas racistas que son las que permiten que luego nazcan las prácticas racistas.

A partir de estos discursos podemos ver cuál era la visión y concepción que tenían de la Nación quienes fueron los responsables de llevar adelante el proyecto de conformación de la misma, pues en estas producciones literarias se señala quiénes debían quedar dentro y quiénes fuera de ella. Este tipo de discursos, entre otros elementos, tuvieron un fuerte impacto en el imaginario social argentino, vigente hasta el día de hoy, creándose una visión particular y racista de la inmigración en nuestro país: por un lado, estaría la inmigración deseada, la “buena”, la portadora de la “civilización” como se consideraría a la europea (la cual fuera la inmigración histórica y tradicional); mientras que enfrentada a esta aparece la otra inmigración, la no deseada, la asociada con la marginalidad, la pobreza, el atraso, que estaría representada, en una palabra, en lo que Sarmiento señalaba como la “barbarie”, y que sería la inmigración proveniente de los países limítrofes, especialmente Paraguay y Bolivia, y que muchos señalan como la “reciente”. Pero la migración limítrofe, no es que sea la más reciente sino la que más visibilidad obtuvo a partir de la década del 90’, que puede interpretarse a partir de dos dinámicas imbricadas. La primera, la impronta sociocultural producto de la transferencia de prácticas propias del escenario de origen puestas a interrelacionarse en el contexto migratorio. La segunda, una hetero-representación por parte de los nativos respecto de migrantes limítrofes y peruanos asociados con esquemas estigmatizantes, como mínimo, apunta-

lados desde construcciones mediáticas y discursos políticos. A contrapelo de esto, desde principios del siglo XX el caudal migratorio mantiene valores relativamente estables². Es por ello, que para poder también dar cuenta de esta situación, analizaremos unos breves fragmentos de algunos artículos periodísticos, los cuales dan cuenta de la fuerte connotación racista y discriminatoria a la hora de abordar el fenómeno inmigratorio.

¿De qué hablamos cuando hablamos de nación?

Reflexionar sobre el concepto de nación trae aparejado varios elementos a tener en cuenta, debido a que nos estaríamos refiriendo a una categoría que ha sabido concebir a su alrededor multiplicidad de alternativas cuando se ha intentado generar una definición de la misma.

Una de las definiciones más emblemáticas la dio Ernest Renán, quien sostenía que una nación “es un plebiscito de

2 Ver, entre otros, Grimson (1999) “Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires”, Buenos Aires, Eudeba y Caggiano (2005) “Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios”, Buenos Aires, Prometeo.

todos los días” (Renán; 2001; p.65). Así, entiende a la nación como a un grupo humano que tiene la característica de compartir la voluntad de ser un común; esto es, una suma de voluntades individuales que construyen un ser compartido, un vivir compartido. Es por ello, que en el núcleo de la conformación de una nación, Renán ubicaría lo volitivo como uno de los elementos centrales.

Es así como para dicho autor la nación aparece como algo separado de la lengua, la religión o la geografía, y aparece más vinculada a la noción de memoria colectiva. La nación implicaría construir una comunidad de semejantes, en base a los sentimientos de los sacrificios comunes hechos, como también de los sacrificios comunes que vendrán. Porque el pasado y el presente se conjugan en un mismo movimiento, ya que en ella convive el legado de los antepasados, pero al mismo tiempo es en el presente donde se actualiza el compromiso común asumido.

La nación aparece así como un legado de la tradición que se sostiene en el presente mediante la idea de una voluntad común; de ahí deriva la idea del plebiscito permanente, auto afirmativo, el cual supone un deseo expresado de continuar una vida en común, esto es, una unión de voluntades. Un punto a tener en cuenta en lo expuesto por Renán es que no cree en la existencia de un elemento fundacional de la nación, sino que debe ser considerada como un proceso de formación entre la comunidad política y la asociación moral.

Al hablar de la autogénesis de la nación, al plantear las búsquedas del origen de la misma, varios autores consideran a la nación como algo no natural, por lo tanto, como algo enmarcado dentro de la artificialidad. Uno de los exponentes de dicha visión es Benedict Anderson (1993), quien sostiene que la nación sería nada más ni nada menos que una “comunidad imaginada”, lo cual implica que la unidad de la misma ha sido construida mediante la utilización de estrategias discursivas. Así, lo que se estaría sugiriendo es que la nación sería primordialmente una construcción o sistema cultural; o sea, un artefacto, a la cual define como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson; 1993; p.23). Así, la nación apunta a que ese “nosotros” anónimo y limitado que da vida a esa comunidad imaginada, supone la idea de una conciencia, o, mejor dicho, de una autoconciencia. Es así como se plantea la idea de que la nación es consciente de sí misma, lo que no quiere decir que sea auto reflexiva, sino que su autoconciencia tiene que ver con la capacidad de construir discursos políticos y estéticos para describirse a sí misma, y que, debido a los rasgos de religiosidad y de emotividad subyacentes en los mismos, logran apelar a lo más hondo del sentimiento de los sujetos. Anderson apunta aquí a la creación de los imaginarios nacionales, los cuales se conforman de narraciones acerca de esa nación, esto es, ficciones que invitan a los sujetos a identificarse como sujetos nacionales. Es así como la idea de nación funcionaría como

factor aglutinante, y que confirmaría la existencia de un lazo social dentro de la nación misma.

En esta particular visión de la nación como formación discursiva también se pueden incluir las reflexiones de Homi Bhabha (2002), para quien la nación es narración, la cual emerge en la historia de la humanidad en cierto momento, y siempre como consecuencia directa de un determinado desarrollo tanto económico, como social y cultural. Bhabha ubica así a la nación dentro del ámbito del discurso; discurso que, a lo largo del tiempo, el nacionalismo se encargará de redefinir, con el objetivo de alimentar su propia existencia, y concretar su propio imaginario.

Es así como estas teorías enmarcadas en la visión de considerar a las naciones como construcciones artificiales de los hombres, como algo no innato ni eterno, tienen la particularidad de tomar a las narraciones y a los discursos como elementos estructurantes, simbólicamente, del imaginario nacional. Lo que hace pensar que las naciones son formaciones que necesitan para su existencia de ficción cultural para mantener la visualización de ese todo (que la compone) de una determinada manera. Esas imágenes activan narraciones y las narraciones que activan imágenes se transforman en una práctica discursiva, en un tratado acerca de la nacionalidad que condiciona en forma dinámica a la memoria social y al sentido común entre los ciudadanos de un mismo país.

La conformación de la Nación Argentina: análisis de los discursos que le dieron origen

Luego de su independencia en 1816, resultaba imperioso que la Argentina se conformara como una Nación. Es por ello que, hacia fines del siglo XIX comenzaron a difundirse varias ideas centrales de pensadores políticos e intelectuales, que servirán para dar forma y forjar los cimientos de la Nación que se estaba construyendo. Dichos discursos contenían cierta admiración hacia lo europeo, y una denostativa mirada hacia lo autóctono, cuya figura máxima ha sido el mestizo o indígena; por lo que contenían una fuerte carga prejuiciosa y discriminatoria hacia el "otro" indeseado.

Entre aquellos discursos, nos centraremos en los de dos de las figuras más influyentes durante este proceso de formación nacional como lo fueron Domingo F. Sarmiento y Juan B. Alberdi, de quienes analizaremos algunos fragmentos de sus obras principales: *"El Facundo"* y *"Las bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina"*, tratando de rastrear los elementos racistas y discriminatorios presentes en estos discursos que fueron muy relevantes en el proceso de la fundación y consolidación de la Nación argentina.

Como señala Wieviorka (1992), cuando se habla en nombre de una entidad, como puede ser la nación, el movimiento comunitario se construye necesariamente a partir de una

identidad; o sea, en la identidad comunitaria que, como indica el autor, se apoya sobre una lengua, una cultura, etc. Esta identidad comunitaria se define, en segundo lugar, por aquello a lo que se opone. Es por ello que, como señala Wiewiorka, lo que se produce es el rechazo de la historicidad del otro, al mismo tiempo que se afirma la suya propia.

Durante este proceso de formación, se hacía necesario crear un discurso cohesionador, que consolidara la identidad colectiva de la Nación naciente. Esto provocó que los discursos de los intelectuales más influyentes de la época, se cargaran de un nacionalismo que se basaba en la idealización de lo europeo como modelo a seguir, y la negación y descalificación hacia lo autóctono e indígena. A la figura “del indio” despojado de sus tierras y precario en lo económico se le contrapuso la figura del inmigrante europeo, católico y blanco que arribara a la Argentina a fines de siglo XIX. De esta forma, el imaginario colectivo se concentró en lo europeo como símbolo de civilización y progreso, mientras que a “lo autóctono” se lo consideraba sinónimo de anomia, de “atraso cultural”. Estas premisas fueron ampliamente difundidas en el sistema educativo argentino y, sobre todo, enraizadas en los valores culturales con tanta fuerza, que aún hoy subyacen en el imaginario social.

Sarmiento: Civilización y barbarie. Una dicotomía nacional

En su libro “*El Facundo*”, escrito en 1845, Sarmiento busca describir lo que él consideraba que era la situación sociopolítica de la Argentina en el período de su post independencia, reduciendo dicha situación a la dicotomía de civilización versus barbarie. Así, la civilización encontraba su modelo en el hombre europeo, y su visión de superioridad acerca de éste; mientras que la barbarie estaba personificada por el hombre americano autóctono, original, que en la Argentina estaba representado por las masas rurales, los gauchos y los indios. Como señala en uno de sus párrafos:

1. En la República Argentina se ven a un tiempo, dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que, sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza, está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra que, sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno, dentro de las ciudades; el otro, en las campañas (...) es la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia: lucha imponente en América.

Como afirma Van Dijk (2006), los discursos racistas muestran generalmente una polarización entre “ellos” y “nosotros”; y esta polarización lo que hace es resaltar las diferencias entre los unos y los otros. Diferencias que están cargadas de valoraciones, que en el caso de “nosotros” siempre son positivas, mientras que a “ellos” les corresponden las negativas. Como podemos ver en este fragmento (1), el recurso de la polarización estaría presente en dos sentidos. Por un lado, cuando habla de “dos civilizaciones”: “nosotros” los civilizados, descendientes de europeos, y “ellos” los bárbaros, los autóctonos. Y por otro lado, la división que hace entre la ciudad, lugar donde reside la civilización versus el campo (las campañas), que sería el escenario donde nace y se desarrolla la barbarie. En ambos casos, lo que buscaría al utilizar este recurso sería marcar una fuerte división entre los dos elementos (nosotros-ellos y campo-ciudad), debido a las supuestas diferencias que los separaría hasta ubicarlos en dos extremos contrapuestos.

Otro de los elementos que encontramos en su discurso es el uso de metáforas. Esto lo vemos claramente (1) cuando señala que, en el momento en que escribió el libro, coexistirían en la Argentina, por un lado el presente, el siglo XIX, el cual se desarrolla en la ciudad y es el símbolo de la búsqueda de la civilización; mientras que por otro lado todavía permanecerían lo que él considera elementos del siglo XII, esto es, que él considera que pertenecen al pasado, y que por lo tanto son símbolos del atraso; estando presentes en el campo con la

población autóctona. Esta metáfora la utilizaría para señalar que hay una parte de la sociedad que corresponde al pasado, y por lo tanto, debe ser superada y reemplazada por el presente. Asimismo, al hacer esta distinción, también estaría haciendo una generalización, al asumir que en la ciudad todos sus habitantes son portadores de características positivas y en el campo de las negativas.

En dicho fragmento (1) también podemos ver el uso de la exageración para retratar su idea, al utilizar la palabra “lucha” para describir esta dualidad social que el encuentra en el territorio argentino, y en Latinoamérica en general. Además, la palabra “lucha” connota la idea de un enfrentamiento, el cual tendrá como resultado la imposición de un grupo por sobre el otro.

A lo largo del libro, y como podemos ver por ejemplo en el siguiente fragmento (2), el autor se centra en reforzar esta visión de superioridad de lo europeo profundizando, al mismo tiempo, la descalificación y la estigmatización de la población americana autóctona.

2. El pueblo que habita estas extensas comarcas se compone de dos razas diversas, que, mezclándose, forman medios tintes imperceptibles, españoles e indígenas. En las campañas de Córdoba y San Luis predomina la raza española pura, y es común encontrar en los campos, pastoreando ovejas, muchachas tan blancas, tan rosa-

das y hermosas, como querrían serlo las elegantes de una capital.(...) Por lo demás, de la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo (el gaucho), que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial, cuando la educación y las exigencias de una posición social no vienen a ponerle espuela y sacarla de su paso habitual. (...) Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido.

Aquí vemos como, por un lado aparece la figura del inmigrante europeo, considerado el portador de la civilización, y descrito como laborioso, racional, ordenado e industrioso, en contraposición a la imagen que desarrolla sobre el nativo, el cual presentaría características opuestas, ya que lo describe como holgazán, irracional, incivilizado, y predispuesto al conflicto. En dicho fragmento (2) podemos ver claramente la “representación positiva propia”, al describir positivamente a los europeos, en este caso cuando refiere a las muchachas europeas como blancas y hermosas y elegantes; mientras que en contraposición la población nativa es descrita como ociosa e incapaz. Asimismo, lo que utiliza aquí también es una generalización.

Estos dos recursos también están presentes cuando describe (3) las condiciones de vida en los asentamientos de in-

migrantes europeos, en donde imperaría la limpieza, el orden, la prolijidad; en contraposición a los lugares que habitan los autóctonos, en donde reinaría el desorden, la suciedad, la inacción y la miseria. De esta forma vemos la valoración positiva excesiva que se hace de los atributos y características de los inmigrantes europeos.

3. Da compasión y vergüenza en la República Argentina comparar la colonia alemana o escocesa del sur de Buenos Aires y la villa que se forma en el interior: en la primera, las casitas son pintadas; el frente de la casa, siempre aseado, adornado de flores y arbustillos graciosos; el amueblado, sencillo, pero completa (...). La villa nacional es el reverso indigno de esta medalla: niños sucios y cubiertos de harapos viven en una jauría de perros; hombres tendidos por el suelo, en la más completa inacción; el desaseo y la pobreza por todas partes; una mesita y petacas por todo amueblado; ranchos miserables por habitación, y un aspecto general de barbarie y de incuria los hacen notables.

Por otro lado, en el único momento que describe positivamente al “otro” (4), lo que hace es solamente resaltar su capacidad y fuerza física (en sus palabras, lo describe fuerte, altivo y enérgico); pero lo que busca con ello es justamente indicar la falta, según él, de capacidad mental; y por ende, el

prejuicio que subyace de que tendría capacidades inferiores. Acá estaríamos frente a un ejemplo típico de discriminación positiva.

Asimismo, en dicho fragmento (4) podemos ver cómo se utiliza la presuposición, cuando señala que los habitantes autóctonos no tienen ninguna instrucción ni cree que la necesitarían tampoco.

4. La vida del campo, pues, ha desenvuelto en el gaucho las facultades físicas, sin ninguna de las de la inteligencia. Su carácter moral se resiente de su hábito de triunfar de los obstáculos y del poder de la naturaleza: es fuerte, altivo, enérgico. Sin ninguna instrucción, sin necesitarla tampoco, sin medios de subsistencia, como sin necesidades, es feliz en medio de la pobreza y de sus privaciones, que no son tales para el que nunca conoció mayores goces, ni extendió más altos sus deseos. (...) El gaucho no trabaja; el alimento y el vestido lo encuentran preparado en su casa.

Finalmente, el autor concluye (5) señalando abiertamente que para que el país progrese, en un ambiente moral y ordenado, solo podría hacerlo gracias a la inmigración europea; dejando en claro al mismo tiempo que en la idea de Nación que tenía, habría una gran parte de la población que quedaría excluida de dicho proyecto.

5. Por lo cual el elemento principal de orden y moralización que la República Argentina cuenta hoy es la inmigración europea, que de suyo, y en despecho de la falta de seguridad que le ofrece, se agolpa, de día en día, en el Plata.

Alberdi: Gobernar es poblar. Las bases para la organización política nacional

Otro de los pensadores que ejerció una fuerte influencia en la conformación de la Nación Argentina fue Juan Bautista Alberdi, quien a partir de su libro *“Las bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina”* sentó los precedentes para la creación de la primera Constitución Nacional, redactada en 1853.

En su discurso también podemos ver, en línea con lo visto anteriormente, esta fuerte valorización de lo europeo en detrimento de lo autóctono y originario de América. De hecho, cuando se refiere a la necesidad de poblar el vasto territorio del país, plantea una selección de cómo debería ser ese poblador y ese inmigrante.

En el siguiente fragmento (6) podemos ver cómo utiliza la polarización, en este caso para referirse por una lado a aquella inmigración “deseada” que era la europea, y por otro lado la inmigración “no deseada”, por no ser la portadora de la ci-

vilización, y por ende, vistos como inferiores. Al mismo tiempo que hace una jerarquización de la inmigración, al señalar su preferencia hacia a un grupo por sobre el otro por ser el primero superior al segundo.

6. Poblar es civilizar cuando se puebla con gente civilizada, es decir, con pobladores de la Europa civilizada. Por eso he dicho en la Constitución que el gobierno debe fomentar la inmigración europea. Pero poblar no es civilizar, sino embrutecer, cuando se puebla con chinos y con indios de Asia y con negros de África.

De hecho, a esta inmigración no deseada, que describe como la proveniente de China, India y África, la descalifica como atrasada y pobre. Al mismo tiempo, alude a la utilización de la metáfora (7) de comparar a ese tipo de inmigración como una mala hierba, queriendo decir que crecen en todos lados y rápidamente.

7. Gobernar es poblar, pero sin echar en olvido que poblar puede ser apestar, embrutecer, esclavizar, según que la población trasplantada o inmigrada, en vez de ser civilizada, sea atrasada, pobre, corrompida (...) La única inmigración espontánea de que es capaz Sud América, es la de las poblaciones de que no necesita: esas vienen por sí mismas, como la mala hierba.

También recurre indirectamente a cargar de sentido negativo y de peligrosidad a los habitantes del campo como enemigos (8). De hecho, decide nombrar al campo como un “desierto”, el cual tiene la principal característica de no poseer habitantes. Con ello lo que hace es invisibilizar y negar a los habitantes del campo, justamente por ser los autóctonos y americanos, en contraposición al europeo que pobló las ciudades.

8. El tipo de nuestro hombre sudamericano debe ser el hombre formado para vencer al grande y agobiante enemigo de nuestro progreso: el desierto, el atraso material, la naturaleza bruta y primitiva de nuestro continente.

Finalmente, podemos ver la fuerte influencia que tuvo esta visión, que en sí misma también quedó plasmada en la misma Constitución Nacional, más precisamente en el artículo 25, y en el que se declara de forma explícita que el gobierno nacional fomenta la inmigración, pero de un solo tipo: la europea (9). A raíz de este artículo de la Constitución Nacional Argentina, que aún permanece vigente, podemos señalar como reflexiona Pacecca (2006), que a partir de las normativas es posible ver cómo el Estado clasifica y califica a su población.

9. Art. 25: El Gobierno federal fomentará la inmigración europea, y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argen-

tino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes.

La construcción social del nuevo “otro”: el inmigrante limítrofe

Hasta aquí, pudimos ver cómo desde el discurso político e intelectual de principios de siglo XX se construía una imagen cargada de prejuicios y estigmatizaciones acerca del “otro”- que no fuera europeo. A finales de dicho siglo comienzan a emerger nuevas percepciones acerca del “otro”, y con ello nuevos discursos.

Como señala Pacecca (2006) la Argentina fue el lugar de destino de dos grandes flujos migratorios: uno por mar y otro por tierra, que recibirán una valoración diferencial. Como señala dicha autora, el primero de ellos lo representa el migrante europeo, sinónimo de “buen migrante”, portador de las características tales como ser blanco, civilizado y trabajador. Mientras, que el segundo de ellos, es el migrante de los países limítrofes, a los cuales se los caracteriza principalmente por ser aborigen, salvaje, resistente a la cultura e indolente.

De hecho, como señala Cohen (2004) en la sociedad civil podemos ver una marcada diferencia en la percepción hacia unos y hacia los otros; en el sentido de que a los migrantes

tradicionales, los europeos, se los valoras por vincularlos directamente con nuestra identidad nacional al haber contribuido con la formación de nuestra nación; y por ende son portadores de atributos positivos. Mientras que, como continúa dicho autor, los migrantes recientes son portadores de lo que no debería ser, de lo que se considera inferior y que choca con nuestra identidad de Nación. Es así como las primeras migraciones desde el pasado contribuyen a nuestro presente, son referentes, mientras que las segundas son percibidas como cuerpos extraños y ajenos.

Es por ello que, tal como afirma Cohen (2004), y como podemos ver en el caso argentino, no existiría una única imagen del inmigrante; en el sentido de que parecería no ser una categoría homogénea; por eso es que debe concebirse en una perspectiva temporale histórica.

En las últimas décadas ese discurso racista hacia el “otro” continúa impregnado en parte de la sociedad, y estaría dirigido principalmente hacia los migrantes de países limítrofes, los cuales conforman el grueso de la inmigración en la Argentina. Esta construcción estigmatizadora del “otro” se ve reflejada en el discurso mediático y en las noticias que la prensa decide publicar sobre este grupo. Es que la prensa juega un rol central en lo que hace a la construcción de imaginarios sociales y en visiones que luego toman masividad.

Todo esto nos permite ver cómo aún en la actualidad perdura la vieja antinomia entre civilización y barbarie, expuesta

anteriormente, la cual esta encarnada en la creencia de superioridad del origen europeo y la descalificación hacia quienes poseen otro origen. Es decir que la dinámica del prejuicio basado en el origen continúa fuertemente vigente en el imaginario social argentino, recreada hoy sobre nuevos actores: principalmente los migrantes de países limítrofes.

Para ilustrar la imagen que construye cierta parte de la prensa sobre los extranjeros de países limítrofes, hemos seleccionado como ejemplo un artículo de los más representativos de todos los materiales publicados en la prensa gráfica durante las últimas décadas; en donde se hacía alusión a dicho colectivo de forma discriminatoria y prejuiciosa. El mismo se titulaba “*la invasión silenciosa*”, y fue publicado en Abril del 2000 por la hoy desaparecida revista “La Primera”. Ya desde su portada podíamos ver la fuerte carga etnocentrista y racista, ya que se puede ver una foto en primer plano de un hombre con rasgos indígenas, con el torso desnudo y sin dientes; y detrás de él la bandera nacional y uno de los símbolos de la ciudad capital del país: el obelisco. La elección de retratar una foto con estas características no es inocente: nos recuerda la dicotomía entre civilización y barbarie que desarrolló Sarmiento; el inmigrante limítrofe de la foto representaría esa barbarie, ese atraso y esa conexión con el pasado no desarrollado y precario (por eso es que no portaba ropa). Sumado a que en el título de la nota podemos observar el uso del recurso de la metáfora, al referirse al fenómeno de la in-

migración como si fuese una invasión; y por lo tanto connotando una amenaza.

Para entender brevemente el contexto en el cual se publicó dicha nota, el año 2000 ya presagiaba la profunda crisis que se desataría en el país al año siguiente; en gran parte producto de la aplicación de las políticas neoliberales que se aplicaron en el país durante la década del noventa con el gobierno menemista. Dichas políticas habían dejado consecuencias como la pobreza, la falta de trabajo y la exclusión social. En ese período creció el desempleo y conjuntamente una sensación fuerte de incertidumbre.

Es que, tal como señala Wieviorka (1992), la violencia racista, por pequeña o fragmentada que sea, nunca tiene lugar de forma independiente del contexto político en el que se desarrolla. Así, este contexto descrito propició que varios sectores de la sociedad busquen un “chivo expiatorio” y lo encuentren en los inmigrantes de los países limítrofes; a los cuales se los comienza a retratar como peligrosos, invasores, que vienen en grandes cantidades, inferiores; y, en suma, se los responsabilizaba por todos los males que estaban aquejando al país. Así, se convierten en presuntos culpables de la creciente pobreza, inseguridad y exclusión. Como señala Wieviorka (1992), la teoría del mecanismo del chivo expiatorio se desencadena a raíz de una crisis generalmente, y apunta a un grupo humano definido por una representación que poco o nada tiene que ver con sus características objetivas.

Tanto el título como la foto del artículo mencionado, expresan un fuerte racismo explícito. Debajo de la foto, como preámbulo de la nota, puede leerse:

10. Los extranjeros ilegales ya son 2 millones. Les quitan trabajo a los argentinos. Usan hospitales y escuelas. No pagan impuestos. Algunos delinquen para no ser deportados.

En dichas líneas (10) podemos ver, por un lado, la utilización del recurso del “juego de números” cuando señala, de forma exagerada y desinformada, la cantidad de extranjeros que habría en el país (pero que no concordaría con la realidad). Se utilizan los números en este caso para sustentar su idea de invasión, y remarcar las cantidades, al punto de darle una dimensión que lleve a que sean vistos como una amenaza para la sociedad.

Por otro lado, también recurren a generar una descripción detallada de sus acciones, las cuales son consideradas impropias: quitan trabajo, usan los recursos públicos, no contribuyen y delinquen. Así, vemos como los “otros” son construidos a partir de rasgos aislados de valor negativo. En general, en las noticias referidas a éstos suele enfatizarse las características asociadas a la delincuencia o a la falta de higiene, a la usurpación de espacios y de empleos y a la inseguridad nacional. Claramente vemos cómo se lo construye como el “delincuente” o el “evasor”. Es que muchas veces dicho colectivo es

portador de un doble estigma: ser inmigrante y ser pobre. Esto trae como consecuencia que los prejuicios que recaen sobre estos sean cada vez más fuertes y complejos, trayendo como resultado una subjetividad cada vez más vulnerable del “otro”.

Similar a este caso, en la actualidad han aparecido otros artículos que también hacen un retrato discriminatorio de los inmigrantes limítrofes, posicionándolos como una amenaza. Un ejemplo de estos es el artículo publicado en el periódico de la ciudad de Viedma, Río Negro, “Noticias de la Costa”, el cual titula en su tapa un artículo denominado “La invasión Boliviana”³. En el mismo, también se recurre a la utilización de la metáfora, utilizando la palabra invasión para generar miedo y alimentar la sensación de amenaza; al mismo tiempo que se busca magnificar la situación para darle mayor presencia (se utiliza la palabra “inmensa” y se numera la cantidad de locales, por ejemplo)

11. La inmensa mayoría corresponden a ciudadanos bolivianos que atienden fastuosas tiendas en el principal centro comercial de la capital rionegrina, es decir, la calle Buenos Aires (...). Se calcula que son 16 los locales comerciales que se instalaron en el último año.

3 Publicado el Lunes 29 de Abril del 2013.

Asimismo, lo que se busca también es generar una desconfianza generalizada hacia los comerciantes bolivianos, ya sea de la mercadería que comercializan como del origen del dinero, sembrando la duda de cierta situación de ilegalidad que podría estar rodeando a dichos comerciantes.

12. Pagan altas sumas de dinero en alquiler y exponen marcas desconocidas (...) y, lo más llamativo del caso, es el bajo nivel de ventas que sostienen si se compara con otras tiendas del centro.

Es que lo que tiene lugar aquí es lo que Mario Margulis (1999) denominó *racialización de clase*; concepto que expresa el hecho de que las situaciones de discriminación tienen su base en las diferencias sociales organizadas en torno a concepciones raciales. Lo que esto significa es, ni más ni menos, que la amplia mayoría de las acciones discriminatorias se orientan principalmente hacia aquellos grupos o sujetos que poseen características corporales que no son las consideradas como legítimas, por ejemplo, el color de la piel y del cabello oscuro (la jerarquización se inscribe en los rasgos corporales, poniendo como cuerpos legítimos aquellos rasgos que se alejan de los cuerpos autóctonos americanos); y que están ubicados en los peldaños más bajos en la escala social, sumidos en la pobreza y que habitan asentamientos precarios, las villas, a las cuales la ciudad mira con recelo,

desconfianza, al punto tal de que hasta la ignora, la excluye; por ser consideradas como depositarias de todos los males.

Pero esta discriminación no solo aparece plasmada en los medios de comunicación, sino que también podemos encontrar ejemplos en otros sectores, como la justicia. En este sentido, uno de los casos más emblemáticos fue el fallo que dictaminara un juez federal, en el año 2008, respecto a unos talleres textiles clandestinos donde trabajaban en condiciones inhumanas numerosos inmigrantes provenientes de países limítrofes. En dicho fallo, el magistrado sobreseyó a los responsables, aludiendo que ese sistema de explotación al que eran sometidos los trabajadores sería una “herencia de pautas culturales de pueblos originarios del altiplano boliviano, de donde provienen estos trabajadores”⁴; buscando así naturalizar la situación.

4 Fuente: Artículo publicado en el periódico Página 12 el Jueves 15 de mayo de 2008.

Conclusiones

Toda identidad social, como señala Margulis (1999), opera por diferencia en el sentido de que toda cultura supone la existencia y procesión de un "otro", a raíz de la separación que realiza entre un nosotros y un ellos. Pero ello no implica reconocer a ese otro negativamente, sino reconocerlo como un otro semejante. Es condición de posibilidad de un "nosotros" la existencia de un "otro" diferente, pero que lo compone en gran medida. Es así que el problema surge en el instante mismo en cuanto ese otro adquiere el estigma negativizante; cuando se lo identifica con todo aquello que genera rechazo. Comienza así la elaboración de toda una serie de conceptualizaciones negativas del otro cultural, lo que deriva en la puesta en práctica de conductas discriminatorias.

La cultura occidental tiene la característica histórica de asumir la condición de superioridad absoluta frente a las otras, apoyándose en la concepción de la existencia de una jerarquización entre las mismas, lo que supone la división entre inferiores y superiores. Si realizamos una mirada hacia el pasado, la propia historia de la conquista de América introdujo estas nociones en nuestro territorio. Los españoles procesaron a los nativos de nuestro continente de una forma negativa, ya que no los reconocieron como sujetos. Este etnocentrismo implica no sólo la imposibilidad de concebir al otro como un igual, como un par; sino que se lo procesa como un ser inferior.

En este punto ya podemos visualizar, entonces, cómo el procesamiento del otro, de una forma negativa, reduciéndolo a la cosificación no es más ni menos que un mecanismo ideológico que colabora con la construcción de un sistema hegemónico. Hay formas ideológicas “disfrazadas” en las actitudes de los sujetos. El racismo compone esta estructura estigmatizante, se evidencia en los actos, en la configuración de una imagen del otro, cargada de signos peyorativos, negativos, atributos físicos con correlatos morales (el ser negro o mestizo deviene en maldad, en delincuencia). El imaginario social está colmado de estos significados e implicancias

La anulación del otro como semejante desde la diferencia acarrea el desconocer que la vida social se construye en un espacio pluridimensional y relacional, donde todos los implicados son actores, partícipes de la realidad que les precede, los circunda y los define.

En nuestro país, como se pudo observar líneas atrás, aún perduraría la visión etnocéntrica contenida en los discursos de los pensadores más referenciados sobre la Nación Argentina, para los cuales la cultura occidental y europea era el modelo a seguir. En el imaginario social, la división entre “nosotros” y “ellos” sigue permaneciendo fuertemente, y sigue estando presente en los discursos de ciertos sectores de la prensa y el sistema político, recreada hoy sobre nuevos actores: principalmente los migrantes de países limítrofes. Esta fuerte división tuvo su punto más álgido a partir de fi-

nes de la década del noventa, cuando la crisis social comenzaba a profundizar la brecha entre las clases, a su vez que generó mayores índices de desempleo, pobreza y exclusión; todo lo cual hizo que la población sufra un grado de pauperización que fue creciendo de un modo acelerado. Así, ante la búsqueda de un “*chivo expiatorio*” al cual culpabilizar por los males que aquejaban al país, surgieron los inmigrantes de países limítrofes, los cuales comenzaron a ser una de las principales víctimas de los discursos y las prácticas racistas que afloraron cada vez con mayor intensidad en la sociedad.

En suma, lo que vemos es que aquella antinomia presente en el discurso oficial de fines del siglo XX, el cual dividía a la sociedad argentina entre la “civilización” y la “barbarie”, o lo que es lo mismo, entre “nosotros” y “ellos” presentándose como dos sociedades distintas y antagónicas, aún permanece presente en la sociedad argentina actual. Por lo tanto, y siguiendo a Wieviorka (1992), podemos afirmar que actualmente, se mantienen y recrean similares relaciones de dominación y formas de estratificación. Los “otros” son descritos como vagos, ladrones, sucios, a los cuales se los estigmatiza y descalifica, al mismo tiempo que son retratados por la prensa como amenazantes solo por el simple hecho de poseer diferencias de origen que acarrear desigualdades culturales. Pero detrás de estas categorías degradantes esos “otros”, lo que realmente se oculta es una situación de dominación y poder.

Así, al resultar extraños y diferentes, son vistos muchas veces como enemigos, y como una amenaza para la sociedad argentina. Lamentablemente, para gran parte de la sociedad argentina, el inmigrante limítrofe hoy ocuparía el lugar del bárbaro; aquella figura que alguna vez retrataran Sarmiento y Alberdi, como símbolo del atraso, lo no deseado y que permanecía excluida del proyecto de Nación idealmente imaginada.

Bibliografía

- ALBERDI, Juan Bautista (1966): *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires, Ed Eudeba.
- ANDERSON, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Ed. Fondo de cultura económica.
- BHABHA, Homi (2002): “Diseminación. El tiempo, el relato y las márgenes de la nación moderna”, en *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Ed. Manantial.
- COHEN, Néstor (2004): “Las migraciones tradicionales y las migraciones recientes: percepciones diferenciales”, en *Puertas adentro: la inmigración discriminada, ayer y hoy*, Documento de Trabajo del Instituto de Investigación Gino Germani, UBA, Argentina.
- MARGULIS, Mario (1999): *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires, Ed. Biblos.
- PACCECA, Maria. (2006): “Migraciones e interculturalidad” En Ameigeiras, A y Jure E. (comp.): *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires, Ed. Prometeo.
- RENAN, Ernest (2001): “¿Qué es una Nación?” en Álvaro Fernández Bravo (comp.): *La invención de la Nación*. Bs. As, Ed. Biblos.
- SARMIENTO, Domingo Faustino (1998): *Facundo. Civiliza-*

ción y Barbarie. México, Ed Porrúa.

VAN DIJK, Teun (2006): “Discursiveracism in Spain”, en *Punto de Vista*, Observatorio de las Migraciones y de la convivencia intercultural de la ciudad de Madrid.

WIEVIORKA, Michel (1992): *El espacio del racismo*. Barcelona, Ed. Paidós.

CAPÍTULO V

Hegemonía de las identidades. Disputas simbólicas entre chetos y cumbieros

Por Norberto Leonardo Murolo

*El camino hacia la identidad es una batalla continua
y una lucha interminable entre el deseo de libertad
y la necesidad de seguridad, agravada además
por el miedo a la soledad y el terror a la incapacitación.
De ahí que el resultado de las “guerras de identidad”
tienda a no ser concluyente y que éstas sean,
muy probablemente, imposibles de ganar:
la “causa de la identidad” continuará siendo
el instrumento empleado en ellas
aun cuando se la disfrace de objetivo de las mismas.*

*Vida Líquida,
Zygmunt Bauman*

*Me voy corriendo a ver
que escribe en mi pared
la tribu de mi calle.
Vencedores vencidos,
Patricio Rey y sus redonditos de ricota*

Abordar las identidades

El trabajo tiene su génesis en una investigación que busca evidenciar y analizar los usos de las tecnologías de la comunicación por parte de jóvenes del Conurbano Bonaerense Sur. En este orden de cosas, las disputas hegemónicas a la hora de la construcción de sentido con tecnologías vislumbran en el testimonio y las observaciones una diferencia primigenia de agrupaciones juveniles en cuanto a identidades y costumbres. Estos espacios de encuentro juvenil de manera teórica son llamados “tribus” (Maffesoli; 1990), “bandas” (Reguillo; 1991), ciberculturas (Urresti; 2008). Nominalizaciones generalizadoras como “*chetos*” y “*cumbieros*” aparecen en las prácticas discursivas, siempre para denotar a un otro colectivo y por momentos tácito, depositario de aquello que en la autoafirmación, quienes testimonian no desean ser.

Como objetivo general nos interesa centrarnos en aportar al conocimiento de estos grupos y sus tensiones intra-grupales/inter-grupales. Se focaliza la atención en la dimensión comunicacional de sus construcciones identitarias, partiendo de que su constitución se asienta en gustos musicales, vestimentas y accesorios, modos de ocupación del espacio público, usos del cuerpo, del lenguaje y de las tecnologías de la comunicación que les son propios. En este sentido, las categorías analíticas de *cheto* y *cumbiero* no prometen ser abarcadoras y estructuradas, de hecho existen misturas y migraciones.

Sosteníamos en otros trabajos sobre la temática, como “Celu, play y altas llantas. Jóvenes, consumos y diferencias sociales” (2010), “Consumos identitarios juveniles. Construcciones comunicacionales recíprocas entre “*chetos*” y “*cumbieros*” (2011), “¿Qué es lo *cumbiero* en la identidad juvenil *cumbiera*?” (2012), que los *chetos* no se llaman a sí mismos de ese modo, como los *cumbieros* tampoco se autodenominan de esa manera, sin embargo las construcciones comunicacionales recíprocas estipulan estos espacios grupales. Conciente de que se trata de “formas nativas”, de manera teórica las tomamos afianzando y subrayando la operatoria de construcción identitaria recíproca como punto de inicio para abordar las identidades juveniles en cuestión. De nuestra parte, estas categorizaciones no pretenden ser reduccionistas o generalizadoras, ya que se tratan de territorios grises, primeramente por pertenecer al terreno de lo simbólico-cultural-comunicacional, pero también por tratarse de espacios en disputa hegemónica, siguiendo a Raymond Williams (1997), un proceso dinámico y en ebullición constante. Sin embargo, algunas de sus dimensiones son estables y descriptibles en cuanto a sus configuraciones características.

El trabajo de campo consistió primeramente en observaciones en ciberlocales y charlas informales con jóvenes en esquinas y espacios públicos urbanos con la atención puesta en la temática de las apropiaciones de las tecnologías de la comunicación. La entrevista focalizada, junto con la entrevista-

ta en profundidad, pertenece a las denominadas entrevistas cualitativas. Aquellas técnicas de recolección de datos que pretenden conocer la relación del sujeto informante con las prácticas. Las entrevistas se proponen vislumbrar sus “experiencias, ideas, valores y la estructura simbólica del entrevistado en su aquí y ahora” (Sierra; 1998; p.277). En este sentido, la focalización temática se ocupa de un solo aspecto y lo indaga particularmente. Las entrevistas focalizan también en casos puntuales, que si bien no pretenden generalizar, buscan conocer el estado actual del tema en el objeto empírico propuesto, un grupo reducido que daría cuenta de algún modo de una conciencia de época y territorial en torno al tema. Por otra parte, las entrevistas focalizadas propiciaron mayor profundización y la realización de un encadenamiento de coincidencias que hicieron emerger como constante la problemática de investigación que implica la existencia y consolidación de estas dos identidades en disputa por el espacio comunicacional y de consumo cultural juvenil.

El trabajo se circunscribe al partido de Quilmes, por lo cual los testimonios que nutren nuestras apreciaciones provinieron de jóvenes, varones y mujeres, quilmeños de 14 a 20 años de edad.

Categorías principales: Chetos y Cumbieros

En Argentina pueden encontrarse diversas agrupaciones juveniles en cuanto a gustos y pertenencias. Dos de las más conocidas por su masividad son las de los denominados “*chetos*” y “*cumbieros*”. Estos grupos tienen sus réplicas, con otras nominalizaciones, en diferentes países iberoamericanos, de esta manera el *Cumbiero* (Argentina), *Plancha* (Uruguay), *Canis* (España) *Corroncho/Guiso – Ñeros* (cuando se lo tilda de violento) (Colombia), y el opuesto denominado *Cheto* (Argentina y Uruguay), *Pijo* (España), *Jailón* (Bolivia), *Fresa* (México), *Gomelo* (Colombia), *Pelolais* (Chile), son palabras y postales cotidianas. Asimismo, en Argentina, *chetos* y *cumbieros* en muchos casos producen y son producto de lo que en otros momentos fueron y son, entre otros, *floggers* y *emos* y *rochos* y *turros* (Murolo; 2011 y 2012).

Entre *chetos* y *cumbieros* existe una rivalidad y una necesidad manifiesta. El uno no podría ostentar sus emblemas sin el otro. El otro, en este caso, es un efecto simbólico imperioso de la construcción comunicacional recíproca. En casos como estos el despliegue simbólico opera más en mecanismos para construir al otro que en lo realizado para construirse a uno mismo.

Sostiene Goffman (1998) que existen tres tipos de estigmas: una enfermedad mental, una deformidad o diferenciación no deseada y la asociación a una determinada raza, religión o grupo social. En este sentido, las personas estig-

matizadas son apartadas, rechazadas y negadas. En algunos casos, los estigmas sociales son detentados como bandera y reforzados en usos y prácticas comunicacionales. En el caso de la rivalidad juvenil en torno a agrupaciones definidas de modo simbólico, los consumos culturales son espacios donde exteriorizar y exacerbar el estigma impuesto por el otro.

El consumo cultural se traduce en una dimensión visible de una identidad social. La música es uno de los mayores ejemplos, ya que nuclea una dinámica social que tiene que ver con los locales bailables, los recitales, las emisoras radiales, los programas televisivos, los sitios de Internet, los usos de las tecnologías, y la estética que los diferentes grupos de jóvenes despliegan como iconicidad identitaria. De este modo, el boliche *cheto* está emparentado con los colores oscuros, los brillos y un tinte de *glamour* posmoderno en la configuración de su estética; nombres en inglés de los establecimientos y de sus propuestas (como *happy hour*, *all night free*, *after office*, *creamfields*), tragos sofisticados, y apelación a públicos selectos o VIP (*Very Important People*). Mientras que el boliche *cumbiero* (llamado despectivamente bailanta) se construye mediante colores fuertes y una exageración de la cotidianeidad de los sectores populares; la performance se completa con grupos musicales en vivo, mientras que se bebe principalmente cerveza y fernet.

El modo *cheto* reniega del modo *cumbiero* por su simpleza, vulgaridad, y por la carencia de los elementos distintivos

que el mundo *cheto* despliega. El modo *cumbiero* rechaza del *cheto* su artificialidad y su, por demás, ostentación luminaria. Las dos posturas están ligadas a la imagen, sin imágenes imponentes no surtirían el efecto de plantarse en el terreno cultural como corrientes concomitantes, definidas y opuestas.

Es, sin embargo, en el lenguaje donde las clases comunicacionales más se diferencian y sustentan su batalla cultural: lo icónico, la moda, los usos del cuerpo y los modos de ocupación del espacio público se despliegan como estrategias lingüísticas implícitas, de negociación y apropiación. En cuanto a la lengua, existen palabras de *chetos* y palabras de *cumbieros*.

Los *chetos* manejan un vocabulario misturado con el inglés ya que prefieren emparentarse con el encanto de lo foráneo; los *cumbieros*, por su parte, construyen su léxico mediante un constante juego metafórico. De esto que pueda resultar más interesante la operatoria cumbiera del lenguaje, ya que realiza una migración paradigmática –en términos saussureanos– de una misma familia de palabras hacia contextos impensables, pero plausibles. Mientras los *chetos* prefieren el “*of course*” al “por supuesto”, los *cumbieros* prefieren el “alto” al “bueno”. Mientras los *chetos* imponen el uso de conectores como el “o sea” y el “tipo que”, los *cumbieros* plantean verbalizaciones metafóricas como “rescatate” (ubicate, regenerate) o “se puso la gorra” (por la gorra policial) (quiso poner orden o pretende prohibir). El tono del habla también es una impronta identitaria ya que ambas clases comunicacionales im-

ponen una cadencia de pronunciación imitable y susceptible de burla por parte de sus opuestos. Aquí, las tecnologías de la comunicación juegan el rol posmoderno de propiciar escenarios de lucha simbólica mediante el lenguaje. Los chats, las redes sociales virtuales, los sms proponen una autoconfiguración semiótica individual y colectiva de los jóvenes, que estos aprovechan para identificarse. Hay modos *chetos* y modos *cumbieros* de ser en fotos y en epígrafes. Mientras los *chetos*, a fines de la década de los 2000, coparon el escenario virtual impregnando de fotografías auto-tomadas las plataformas de internet, deviniendo en *floggers*; los *cumbieros* que no migraron enseguida a estas imposiciones dominantes, al menos como fachada momentánea, se aglutinaron ostensiblemente en el uso del teléfono móvil, prefiriendo aplicaciones como la de reproductor musical, empleándolas incluso en el transporte público de pasajeros. Mientras los *chetos* extrapolan su experiencia virtual a la vida presencial bajo reuniones asiduas en *shoppings*, es muy común ver y escuchar a los *cumbieros* encender sus teléfonos móviles con altavoces en el espacio público y compartir su música. Asimismo, el sms y el *Fotolog* plantearon dispositivos significantes recurrentes: “tkm” (te quiero mucho), “pasate” (visita mi *Fotolog*), “firmame” (comentame), “efe” (*Fotolog*), “eme” (*Messenger*) y demás insignias se postularon como propias de un código cerrado.

El consumo en este caso se presenta capaz de modelar esferas identitarias omnipresentes como el lenguaje. No se

compra lenguaje, no se vende, no se alquila y no se presta. Se adquiere, configura y reconfigura en su uso. Cada palabra y cada imagen, mediante identificación y contexto, tanto en voces y gestos de *chetos* como de *cumbieros*, obtiene significado en su uso. La vestimenta, los modos de bailar, la ocupación del espacio público, los usos del cuerpo, entre otras variables se despliegan de modo significativo a través del lenguaje.

Desde la comunicación interesa la construcción de sentido que conlleva consumir. De ello que entendamos que el consumo en el caso de *chetos* y *cumbieros* tiene mucho que ver con estructuras del sentir preexistentes, en constante cambio y, fundamentalmente, visibles en el acto de consumo. Estas prácticas tienen lugar en un terreno de batalla simbólica con el fin de la construcción de la identidad individual y grupal.

Hegemonía / Identidades

El espacio público se presenta como un escenario propicio para las disputas hegemónicas y simbólicas hacia la construcción de la identidad, ya que se trata de un terreno donde nos encontramos con los otros y desplegamos estrategias de encuentro. Es donde se ostenta la moda, se generan dinámicas de usos del cuerpo, de las tecnologías, de los tiempos de espera. Estas estrategias de ocupación de espacio público se dan

en medio de una negociación de sentidos constante con otros. De ello, una disputa sobre la hegemonía de las prácticas.

La hegemonía supone un proceso material y simbólico en donde se disputa el poder. En diferentes órdenes culturales el poder es un capital deseado para detentar la supremacía en tanto estar habilitado a nominalizar y a institucionalizar prácticas. La hegemonía propone entonces un modo de ver el mundo. A su vez siempre es dinámica, los procesos contra-hegemónicos obligan a modificar las matrices prácticas para incorporar elementos emergentes que hagan peligrar el ejercicio de la hegemonía. Dice Williams que “la hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo” (Williams; 1988; p.131).

Las prácticas comunicacionales, como todas las prácticas sociales, son históricas; esto quiere decir que tienen un origen, una conformación temporal que las hace existir mediante la persistencia y la transformación junto con otras variables específicas de cada sociedad en donde se desarrollan, por ello también son sociales. Las prácticas comunicacionales son puro significado. El significado está siempre en medio de una lucha de poder: clases sociales, etario, genérico, entre otras variables estructurales históricamente resistentes y en disputa por el cambio.

La identidad y las identidades como categorías teóricas abordadas por diversas ciencias sociales, son terrenos fangosos por donde transitar a la hora de investigar su génesis y reproducción social. Podemos hacer la salvedad primera de que la identidad es un concepto trabajado profundamente por la Psicología. En este sentido, la postura comunicacional que tomamos es pensar las identidades desde un punto de vista netamente simbólico, entendiéndola como una dimensión necesaria e inevitable en los procesos de construcción de costumbres y sentidos culturales, en este caso ligados a grupos de jóvenes. La identidad tiene que ver, en un sentido macro, con la historia y la constitución psicológica, social, civil y cultural de un ser humano. Pretender pensar la identidad desde una sola dimensión es reducir metonímica y falazmente una cuestión de importancia trascendental para las ciencias sociales en su conjunto. De ello que la mirada desde un sentido comunicacional se postula como una contribución a las demás dimensiones. Existen posturas que simplifican estas cuestiones hablando simplemente de identidad o “construcción de identidad” sin hacer la salvedad de esta múltiple construcción o configuración a lo largo del tiempo y nutrida de diferentes dimensiones en forma de palimpsesto más que de rompecabezas. Los sentidos puestos en juego en cualquier interacción constituyen modos de entendernos a nosotros mismos y a los otros. Los sentidos atribuidos y asumidos ayudan a constituir, desde la perspectiva simbólica o comunicacional, sujetos sociales.

En la Sociología, la Comunicación, la Antropología, diversos autores pensaron y postularon reflexionar la idea de identidad desde estas perspectivas. Desde los Estudios Culturales británicos Stuart Hall sostiene que:

En el lenguaje del sentido común, la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado natural de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento. En contraste con el «naturalismo» de esta definición, el enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre «en proceso». No está determinado, en el sentido de que siempre es posible «ganarlo» o «perderlo», sostenerlo o abandonarlo. Aunque no carece de condiciones determinadas de existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos necesarios para sostenerla, la identificación es en definitiva condicional y se afina en la contingencia. Una vez consolidada, no cancela la diferencia. La fusión total que sugiere es, en realidad, una fantasía de incorporación (Hall; 2000; p.15).

Sabemos que las identidades se construyen tanto individual como grupalmente en oposición a otras identidades que nacen y existen de manera concomitante. En este sentido el otro opuesto es necesario y fatal. Depositario de todos los males que no queremos cargar en nuestras espaldas y chivo expiatorio de nuestros fracasos, además de objeto de burla, censura y muchas veces de odio.

Como sostiene Hall la fusión total de una identidad se traduce en fantasía de incorporación, ya que en los mismos grupos identitarios se producen diferencias. En los interiores de nuestros grupos de análisis tienen lugar otras disputas, por ejemplo intra-grupales en los *cumbieros*, entre *rochos* y *turros*. Las dos variantes de *cumbieros* se presentan en el espacio comunicacional como diferentes, aunque la opinión pública no lo divise con atención. Asimismo, muchos jóvenes que no participan de estos grupos creen que el turro es una continuación –en términos de evolución– de la variante *rocho*. Sin embargo, el *rocho* se configura a la luz una nominalización estigmatizante. “*Rocho*” remite a “*chorro*”, modo despectivo de llamar a un sujeto que roba. Entonces, la autoafirmación identitaria de “*rocho*” reproduce la estigmatización que desde los medios de comunicación se hace de los jóvenes *cumbieros*. Ligados al estilo cumbia villera, quienes visten con ropa deportiva y usan gorros con visera, se los estereotipa alrededor de una imagen negativa, como violentos, cercanos al consumo de drogas, ladrones y signados por un devenir

horrendo. La idea de no tener futuro y de “juventud perdida”, “que no les gusta trabajar ni estudiar” se encuentra ligada a estos jóvenes por parte de noticieros y programas periodísticos que se ocupan de presentar de modo negativo territorios donde tienen lugar prácticas *cumbieras* como “el conurbano” bonaerense. Es allí donde los jóvenes *cumbieros* elijen tomar el estigma de rocho y transformarlo en emblema. Donde rocho pasa a ser un modo de denominarse culturalmente. Por otro lado, quienes no quieren pertenecer al estereotipo generan nuevas prácticas comunicacionales dentro del universo cumbiero. Allí aparecen en la escena social los *turros*.

Encolumnados detrás de una banda de cumbia llamada *Wachiturros*, las canciones de esta modalidad no pertenecen a la cumbia villera, ya no hablan de las vivencias en la villa, de los avatares de la pobreza y la falta de oportunidades, las drogas y la relación con la policía, sino que le cantan a los modos de bailar, al festejo constante, a los amores y desamores. A su vez, en forma de provocación y resignificación sus ropas son de marca *cheta*, muchas veces imitaciones, las gorras deben tener la visera recta, las zapatillas generalmente no son las “altas llantas” -deportivas al estilo *Nike* que usan los rochos-, sino que son bajas, al estilo *skater*. La configuración estética se completa con *piercings* alrededor de la boca y cortes de pelo muy cortos, muchas veces con diseños de líneas y dibujos en diferentes partes de la cabeza. Los turros dicen que los rochos son “unos giles” que quieren dar miedo. Los rochos dicen que los turros son “unos giles” que quieren ser *chetos*.

Por su parte, los *chetos* desde otra parte también sufren separaciones y mixturas. La música y los gustos de moda son las principales formas de diferenciación. El rock, el pop y la música electrónica, los diferentes modos de consumo, los boliches y las rave. Asimismo, los *chetos* también producen una resignificación de símbolos *cumbieros*.

Como operación que podemos llamar *sustracción simbólica*, los *chetos* tienen su versión de cumbia con la aparición del grupo musical *Agapornis*. Este grupo toca cumbia para *chetos*. Su repertorio se nutre de canciones de moda en inglés y del rock nacional versionadas al ritmo *cumbiero*. Esta banda no pretende quitarle ingerencia cultural a las bandas *cumbieras* ya que no tocan para el mismo público. *Agapornis* toca en vivo en boliches *chetos* y no está mal visto ser su seguidor. Mientras *Wachiturros* produce *sustracción simbólica* resignificando una marca de ropa, *Agapornis* lo hace con un ritmo, pero manteniendo las letras en inglés y los espacios de circulación de la música *cheta*.

Lo cierto es que todos ellos –*chetos* y *cumbieros*– pertenecen a un mismo espectro hegemónico que es el del sistema capitalista, el del mercado, dado que tanto *chetos* como *cumbieros* se aglutinan bajo el paraguas del consumo. En ese marco comparten la desdichada y necesaria labor de tolerarse, a la vez que tiene razón de ser su convivencia.

Una de las cuestiones esenciales a destacar en relación a la disputa hegemónica es que más allá de las luchas de opuestos

intra-grupos entre *chetos floggers* y *emos* -por mencionar algunos a través del tiempo- o entre rochos y turros, y más allá también de las batallas inter-grupos entre *chetos* y *cumbieros*, generalmente de estos espacios no se plantea una batalla de clase hacia el propio sistema.

En la primera cumbia villera -la cual nació luego de la crisis política-social del 2001 como testimonio y denuncia de modos de vida signados por la exclusión social y es subsidiaria de algún modo de la canción de protesta y del ska-, tuvo lugar una mirada negativa del sistema. Sin embargo, estos espacios se aglutinaron al poco tiempo en el terreno del consumo con una conciencia generalmente negada. Tanto *chetos* como *cumbieros* participan de una cultura política no contestataria. Sus transformaciones tienen lugar en el nivel de la táctica del débil –siguiendo a De Certeau (1996)- y no proporcionan una lectura de resistencia hacia el sistema capitalista. Quizás son otros los jóvenes quienes desde partidos políticos y centros de estudiantes, desde las luchas reivindicatorias de género, etarias y ecologistas se preocupan por los problemas que acarrea la reproducción de las exclusiones del sistema y encaran medidas de resistencia y de intervención, con el horizonte de la transformación como energía de sus motores de lucha. Por el contrario, las disputas hegemónicas que hacemos referencia intra-grupos e inter-grupos necesarias para la construcción de sus identidades juveniles, al tiempo que activan la reproducción en lugar de la resistencia, no constru-

yen ideología sino conformismo, diluyen la tematización de la clase social poniendo en escena el consumo y la estilización de objetos, aspecto que estos grupos, con mayores o menores diferencias, comparten.

Por su parte, los *chetos*, se vanaglorian del consumo y, mejores vistos por la sociedad, a lo sumo son tildados de presos del consumo y de superfluos. Al tiempo que, empujados por los medios de comunicación hegemónicos y la publicidad, cuentan con el derecho y hasta la obligación de exhibir sus lujos. Por su parte, los *cumbieros*, estigmatizados por los medios de comunicación y tratados de “grasas” y de “negros” proponen costumbres tildadas de marginales por gran parte del resto de los jóvenes. Sostienen Semán y Vila (2008) que

“existen oyentes de rock y de otros “géneros” que manifiestan su hostilidad exclusiva hacia la cumbia. Esto sucede generalmente entre quienes, independientemente de su origen social, se identifican con lo que se supone que es el buen gusto de la clase media que sólo escucha cumbia en plan de exotismo o de parodia y degradación” (Semán y Vila; 2008).

Finalmente, entendemos que no existen transformaciones sociales en las que no formen parte los jóvenes. La historia

nos demuestra que jóvenes nucleados en el rock, el ska y punk proponen una mirada antifascismo y anti-estado conciente de sus posturas. Los estudios culturales ponen su interés en grupos que en primera instancia parecen reproducir el sistema y focaliza en sus tácticas de creación y de intervención. Sostiene Lawrence Grossberg (1997) que

para los estudios culturales, el hecho de que la gente efectivamente use los pocos recursos que se le ofrecen para conseguir una mejor forma de vida, para conseguir formas de aumentar el control sobre algunos aspectos de su vida, es significativo no sólo en sí mismo, sino también para entender las estructuras de poder y de desigualdad en el mundo contemporáneo, y las posibilidades de desafiarlas (Grossberg; 1997).

Hace un tiempo planteamos el concepto de clases comunicacionales para reflexionar en torno a agrupaciones como *chetos* y *cumbieros* que se aglutinan y diferencian en mayor medida por sus propuestas simbólicas que por sus lugares de clase en el entramado social (Murolo; 2010). Asimismo, comprendemos que en los modos de nombrarse y tratarse se encuentra subyacente la cuestión clasista, el choque entre pobres y ricos está presente en esta rivalidad. Sin embargo se trata de un terreno de grises.

En el propio partido de Quilmes, como indicador válido de lo que comúnmente se llama conurbano bonaerense, conviven *chetos* y *cumbieros*. Las clases se amalgaman y en ellos más que en otras agrupaciones o “tribus” juveniles, la impronta simbólica se vislumbra más que la material. De ello, que tanto *chetos* como *cumbieros* del conurbano bonaerense, generalmente ambos de sectores medios y bajos, no tematizan su condición de clase subalterna hacia los verdaderos detentores de prácticas de elite. La lucha intra e intergrupala ciega la posibilidad de una conciencia de clase mayor, otra, que los sumerja en una reflexión sobre sí mismos despegada del conformismo que tiraniza el consumo. Al sistema capitalista, al mercado, -y recurrimos a un vicio de las ciencias sociales que objetiva estos términos como si hubiera un único alguien detrás de estas formaciones- visible en las instituciones como la escuela, los medios de comunicación, la familia, la Iglesia, le conviene y propugna por estas diferencias ficcionales. Es entonces cuando en torno a ellas se despliega todo un repertorio de prácticas y bienes de consumo manufacturados -industria cultural a medida, ropas de moda y accesorios, lugares donde hay que asistir y círculos para formar parte mediante el gasto y la inversión de energías y dinero- para construirse y pertenecer. En definitiva, para terminar de algún modo habilitado a ser “uno mismo”.

A modo de cierre y nueva apertura: pensar desde las costumbres

Los jóvenes *chetos* y *cumbieros* entrevistados poseen todo un repertorio de creatividad que despliegan en sus prácticas comunicacionales de construcción de imágenes propias. Esta performance de construcción identitaria recíproca tiene lugar en un territorio común donde los espacios que cada uno ocupa son cercanos a los de los otros: las escuelas privadas y las públicas, los boliches de cada vertiente, los *shoppings* y las calles, las ferias y los *outlet*. “En siglos anteriores, el término “costumbre” se usaba para expresar gran parte de lo que ahora lleva consigo la palabra “cultura”. La costumbre era la “segunda naturaleza del hombre” (Thompson; 1995; p.15).

Estos espacios permiten erigir, en palabras de E. P. Thompson, costumbres en común que los nuclean y los hacen existir como productores de cultura. “Lejos de tener la permanencia fija que sugiere la palabra “tradición”, la costumbre era un campo de cambio y de contienda, una palestra en la que intereses opuestos hacían reclamaciones contrarias. Esta es una de las razones por las cuales hay que tener cuidado al hablar de “cultura popular” (Thompson; 1995; p.18). Son y no son una misma cultura, porque en perspectiva minuciosa confieren diferentes valores a sus prácticas comunicacionales. Hablar en términos de cultura implicaría sortear las diferencias, invisibilizar contradicciones sociales a favor de un

agradable consenso. De ello que no provengan de manera estricta de una misma y única cultura. En sus bagajes culturales se encuentra aquello que son y también lo que no son, junto a aquello que depositan como indeseable en sus contrincantes.

La objetivación del otro oficia como índice de la propia identidad, no sólo como objeto aislado sino como partícipe de las costumbres en común entre *chetos* y *cumbieros*. Entre ellas algunos boliches y el culto a la noche, el espacio público de consumo como los shoppings y centros comerciales y sobre todo los usos de las tecnologías como *Facebook* y la telefonía móvil. La metáfora de la frontera sirve para pensar estos cruces en territorios grises, espacios de socialización compartidos presenciales y sobre todo virtuales, ya que los jóvenes de 15 a 20 años en su mayoría generan prácticas de acumulación de capital social en el mundo virtual. Esto puede traducirse en una gran cantidad de amigos y seguidores en las redes sociales virtuales como *Facebook*, últimamente con la irrupción juvenil en los usos de *Twitter*, pero también en *Ask* y *Skype*. Estos espacios de chat y reciprocidad, en la mayoría de los casos se erigen como irrestrictos hacia desconocidos; amigos de amigos tienen la puerta abierta para ingresar y publicar en los muros, espiar las fotos, comentar y dialogar. De los miles de amigos que se detentan en la red social virtual, los jóvenes conocen en persona a un pequeño porcentaje. Estos espacios sirven para ganar popularidad y concretar encuentros masivos, festejos, en espacios públicos

como boliches, donde por gustos y perfiles las relaciones se trasladan al universo presencial. En este sentido las fronteras entre los diferentes grupos se hacen grises. Las costumbres en común entre *chetos* y *cumbieros* tienen su materialización en las tecnologías de la comunicación como espacio adoptado por ambos grupos de jóvenes.

Creemos finalmente que en las costumbres en común donde estos jóvenes despliegan un terreno simbólico complejo para ser indagado desde la Comunicación se desarrolla un foco de interés más rico que en las diferencias. Dado que las identidades que siempre se construyen ante un otro negado no manifiestan generalmente que de algún modo se (ad)mira a ese otro que, aunque no parezca inmediato, es tan cercano como necesario.

Bibliografía

- DE CERTEAU, Michele (1996) “Capítulo III Valerse de: usos y prácticas”, en *La Invención de lo cotidiano*. 1. Artes de hacer. México D.F: UIA.
- GOFFMAN, Erving (1998) *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GROSSBERG, Lawrence (1997) *Estudios culturales vs. economía política: ¿quién más está aburrido con este debate?* En *Causas y Azares*, N 6, Pág. 47.
- HALL, Stuart (1996) “¿Quién necesita identidad?”. En Stuart Hall y Paul Du Gay (compiladores) *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires- Madrid, Amorrortu editores.
- MUROLO, Norberto Leonardo. (2010) “Celu, play y altas llantas. Jóvenes, consumos y diferencias sociales”. En *Memorias de las XIV Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación*, N° 14, ISSN: 1852-0308. Publicado en www.redcomunicacion.org
- MUROLO, Norberto Leonardo. (2011) “Consumos identitarios. Construcciones comunicacionales recíprocas entre “chertos” y “cumbieros””. En *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*. CIESPAL. Ecuador. Volumen 40, ISSN: 0145-8973. Disponible en http://www.ciespal.net/chasqui/index.php?option=com_content&view=ar

ticle&id=231:consumos-identitarios-juveniles-&catid=133:ensayos&Itemid=37.

MUROLO, Norberto Leonardo. (2012) “¿Qué es lo cumbiero en la identidad juvenil cumbiera? En *revista Question*, Vol 1, No 35 (2012) Invierno 2012, Universidad Nacional de La Plata. ISSN 1669-6581. Disponible en <http://perio.unlp.edu.ar/question>

REGUILLO CRUZ, Rossana (1991) *En la calle otra vez. Las Bandas: identidad urbana y usos de la comunicación*. México, Guadalajara, Jalisco: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

SEMÁN, Pablo y Vila, Pablo (2008) “La música y los jóvenes de los sectores populares: más allá de las “tribus””. En TRANS, Revista Transcultural de Música, julio N 012, Barcelona, España.

SIERRA, Francisco (1998) “Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social”. En Galindo Cáceres, Luis Jesús, *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México, Adison Wesley Longman.

THOMPSON E. P. (1995) *Costumbres en común*, Barcelona, Grijalbo Mondadori.

WILLIAMS, Raymond (1997) “La Hegemonía” y “Dominante, Residual y Emergente”. En *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península.

CAPÍTULO VI

La elección del idioma en un destino multilingüe: El caso del catalán entre los inmigrantes marroquíes

Por *Csilla Völgyi*

1. Introducción

La presente investigación se sitúa en el marco del estudio de las ideologías lingüísticas en un contexto multilingüe, donde también se reflexiona sobre la inmigración en naciones minoritarias y el papel de la lengua en ésta.

El objetivo del presente artículo es analizar los factores que determinan la elección del idioma en un destino multi-idioma. El artículo primero delimitará la hipótesis y se dará a conocer la metodología utilizada. Después dará una breve reflexión sobre el marco conceptual de la diversidad lingüística y su relevancia hoy en Cataluña para posicionar el tema en el contexto. Se definirá el marco teórico del trabajo y se desarrollarán los principales conceptos que son necesarios para la interpretación de la prueba empírica. Esta parte del artículo

se enfocará primero en la elección del idioma en un entorno multilingüe desde la perspectiva de la sociedad de acogida de una nación minoritaria. Más adelante nos enfocaremos en la perspectiva del individuo y se introducirá teoría sobre la adquisición del idioma de los inmigrantes y los factores que lo influyen en general, y en especial en un destino multilingüe. Finalmente se identificarán brevemente las lenguas de inmigración presentes en Cataluña y a partir de allí, el artículo se limitará a estudiar el factor especialmente relevante en el caso de Cataluña, que es la influencia de la lengua materna.

1.a. Hipótesis

Al aproximarme al tema desde un enfoque de las comunidades lingüísticas, la hipótesis postula que los inmigrantes provenientes de un entorno multilingüe muestran más interés y tienden a aprender mejor el catalán que las personas monolingües o inmigrantes provenientes de países con poca tradición de diversidad lingüística. Además, la hipótesis propone que los hablantes de lenguas subordinadas como lengua materna tienden a aprender catalán en una mayor proporción que los hablantes del idioma oficial de su país de procedencia. Con lenguas subordinadas, me refiero al caso de las personas cuyas lenguas en su propio país se consideran minoritarias o minorizadas. Para observar esta relación, se analiza la comunidad más numerosa de residentes extranjeros en Cataluña: los marroquíes.

1.b. Implicaciones metodológicas

A lo largo del artículo, se tomarán en cuenta metodologías cualitativas para explorar la teoría normativa acerca de la elección del idioma de los inmigrantes en un destino multilingüe, y asimismo explotaremos los recursos que puede ofrecer el análisis de las entrevistas en profundidad realizados por el grupo de lingüistas llamado GELA¹ y así poder examinar las posturas y argumentaciones de los inmigrantes radicados en Cataluña en cuanto a la relevancia de la hipótesis formulada. Finalmente la parte del análisis empírico se hará a partir de los datos obtenidos de la Encuesta Nacional de Inmigrantes² del año 2007.

1.c. Contextualización de la investigación

La política lingüística en Cataluña siempre ha estado en el centro de atención, siendo una región de España con historia e identidad propia y aspiraciones independentistas, en donde el principal rasgo identitario es la lengua catalana. En este sentido, no sorprende que las políticas lingüísticas hayan ge-

1 *Grup d'Estudi de Llengües Amenacades* (GELA) de la Universitat de Barcelona.

2 La ENI es relevada por el Instituto Nacional de Estadística de España (INE) y está basada en una muestra de hogares tomada del Padrón Municipal, hecho que permite examinar a todos los inmigrantes independientemente de su estatus legal.

nerado numerosos debates entre el gobierno central y el local, llamado la Generalitat.³

En Cataluña, después de casi tres décadas de la primera Ley de Normalización Lingüística (1983), el balance indica que se han alcanzado algunos objetivos importantes. El catalán no solamente es el idioma co-oficial en el territorio de la Comunidad Autónoma, sino que también es la lengua de las instituciones catalanas, de la mayoría de los medios de comunicaciones autonómicos y, más importante aún, es la lengua vehicular de la educación obligatoria. A pesar de todo esto, el catalán no se ha convertido en la ‘lengua común’⁴ de comunicación. No obstante la enseñanza en teoría garantiza cierta competencia en catalán, no necesariamente se traduce en su uso. Si bien el catalán ha ganado espacios importantes, el uso

3 En los debates que han abordado el tema de la situación del catalán, han cobrado principalmente realce algunas posturas que señalan que la Generalitat no está cumpliendo con lo establecido en la Constitución Española, toda vez que esta establece la obligatoriedad de conocer el castellano y el derecho de usarlo por todos los españoles; principios que podrían entrar en conflicto con la normativa de la Generalitat en su intento por promover el catalán al establecer la obligatoriedad de su uso en las escuelas públicas de Cataluña.

4 La denominación de lengua común es sinónimo de *lingua franca* pero en una determinada sociedad será únicamente aquella que garantice el cumplimiento de tres condiciones: a) ser una lengua de cohesión social; b) ser una lengua que mantenga la continuidad con la lengua y la cultura histórica del territorio; c) ser una lengua cuyo uso beneficie el mantenimiento de la diversidad lingüística de nuestro mundo. En nuestro caso obviamente el catalán es la lengua que pretende cumplir esta función (Amorós y Bañeres (2010).

social ha retrocedido bastante (Barrieras; 2010). Por eso hoy en día muchos hablan de una sensación general de amenaza.⁵

2. Marco teórico

2.a Las implicaciones teóricas de la elección del idioma de los inmigrantes en una nación minoritaria

A la preocupación por la supervivencia del catalán frente al castellano se le añade un nuevo fenómeno: la inmigración, que ha causado un gran impacto en la situación sociolingüística de Cataluña en los últimos diez años. Durante este tiempo arribaron más de un millón de personas procedentes de casi todas partes del mundo (principalmente de países en vías de desarrollo), la mayoría de ellos latinoamericanos. Hecho que contribuyó a la situación actual en que ya no hablamos del famoso bilingüismo de la sociedad catalana sino del multilingüismo. Expertos lingüísticos (M. Carme Junyent, Mónica Barrieras) opinan que en la pérdida - o mejor dicho la sustitución lingüística por el castellano - o en la revitalización de la lengua, la nueva ola de inmigrantes tiene un papel pri-

5 <http://paper.avui.cat/article/dialeg/168695//lengua/malalta.html>

mordial. Según Junyent (2004) la inmigración puede ser una amenaza o igualmente una oportunidad para que el catalán se llegue a establecer como *lingua franca* entre las diferentes comunidades lingüísticas que habitan actualmente el territorio catalán. Por lo anterior, la Generalitat ha hecho varias campañas en la promoción del catalán, tratando de incentivar su uso a través de la oferta de mejores oportunidades de trabajo, y sobre todo el aprendizaje del catalán que se ha llegado a considerar como el “eje vertebrador de un proyecto educacional intercultural con la finalidad de consolidar la cohesión social” (Generalitat de Catalunya, 2004).⁶

Ante esta realidad multilingüe, el gran reto es cómo conservar el propio idioma respetando al mismo tiempo la identidad y lengua de los inmigrantes. El caso catalán es complejo, porque es una nación sin estado y en el contexto de la globalización - siguiendo la argumentación de Will Kymlicka (2001) - se vinculan dos dimensiones de la multiculturalidad: el pluralismo étnico y la multinacionalidad. En este sentido, en Cataluña tanto los inmigrantes como la minoría nacional catalana están en una situación de desventaja frente la nación dominante. Las demandas de los inmigrantes y de las nacio-

⁶ Dicha postura política también se refleja en la Ley 10/2010, de acogida a las personas inmigradas y de las retornadas a Cataluña.

nes minoritarias en principio son conflictivas, ya que la población migrada tiende a integrarse en la cultura mayoritaria adoptando al castellano de acuerdo con los valores sociales imperantes, con el efecto consecuente de convertirse en un elemento más de presión en el proceso de construcción nacional (Zapata-Barrero; 2009; p.26-28). Además, en Cataluña se da la paradoja que la lengua es el principal marcador de diferencia cultural y al mismo tiempo el catalán pretende ser la principal herramienta de integración a la sociedad catalana.

Bauböck (2001) también observa que existe una relación entre las demandas culturales de la nación minoritaria y de los inmigrantes, señalando que la inmigración invierte esta relación entre lengua y autogobierno:

Si bien en un principio el autogobierno es la condición necesaria para mantener y proteger la lengua, con la llegada de los inmigrantes se invierte la relación. En otras palabras la minoría nacional pretende mantener la frontera lingüística regional con el objetivo de mantener sus demandas frente la nación mayoritaria pero si mantiene esta frontera entre inmigrantes y nacionales minoritarios, la lengua propia puede terminar siendo minoritaria en su propio territorio lo que debilitaría sus demandas ante la nación mayoritaria (Zapata-Barrero; 2009; p.28-29).

Se trataría pues, de convertir esta presión inicial en una ventaja que contribuya al propio desarrollo del proyecto nacional catalán. Es decir, la clave en el caso catalán es percibir la multiculturalidad de una forma proactiva y convertir el catalán en la *lingua franca* de la población. El hecho de que la lengua vehicular de la enseñanza pública obligatoria sea el catalán afirma la famosa “vía catalana de la integración” o, como dijo Manuel Castells, “La identidad ha de ser una identidad de proyecto y no de resistencia” (Zapata-Barrero; 2007).

Finalmente, Zapata-Barrero (2009) apunta a que la política del siglo XXI será una política de identidad frente a la política del siglo XX, más centrada en aspectos sociales y económicos. Y dado que en Cataluña el principal rasgo identitario es la lengua; la política de identidad, de inmigración y a la vez la de integración, estarán cada vez más ligadas a la política lingüística.

2.b. La elección del idioma desde la perspectiva del individuo: la teoría y los factores influyentes

Analizada la importancia que tiene la elección del idioma del inmigrante desde el punto de vista de la sociedad de acogida en una nación minoritaria, daremos paso a examinar el nivel individual y qué factores influyen en la elección del inmigrante.

La identificación de las lenguas presentes en Cataluña y de la lengua habitual de los grupos “en riesgo” de falta de

competencia lingüística en la lengua “común” no es solamente imprescindible para conocer la realidad lingüística actual de Cataluña sino que, según Chiswick y Miller (2001; p.391), puede servir de base para el diseño de políticas públicas más eficaces en materia de inmigración, la formación lingüística, y la integración social de los inmigrantes.

Los estudios realizados sobre estos factores en un país multilingüe son muy escasos. La literatura correspondiente más bien abarca el tema desde la ‘economía de la adquisición de la lengua’. Este tipo de investigación se ha desarrollado en dos líneas: la primera se enfocó en los factores determinantes del conocimiento lingüístico entre los inmigrantes y se desarrolló principalmente en países receptores de inmigrantes, como Canadá, Estados Unidos o Australia (Chiswick y Miller; 1994, 1995, 2001, y Chiswick, Miller y Lee; 2006). El énfasis estuvo primordialmente en factores demográficos y económicos, mientras que en la segunda línea de investigación a parte de los factores ya mencionados, también ganaron importancia factores políticos, ideológicos y étnicos. La cuestión que no trata la literatura muy extensamente es la intersección de estas dos líneas de investigaciones.

Entre las escasas publicaciones existentes relevantes se destaca el artículo de Barry R. Chiswick y Paul W. Miller (1994). Los dos académicos crearon un modelo para medir el dominio del idioma local de los inmigrantes en Canadá, con el objetivo de examinar la elección del idioma en un entorno

multilingüe. Tanto los resultados como el modelo son en gran medida aplicables para el caso de Cataluña.

El modelo se basa en la suposición de que las competencias lingüísticas son una forma de inversión en el capital humano. Según ésta, los inmigrantes que no son competentes en el idioma del destino han de realizar una inversión en el aprendizaje del idioma extranjero. Dicha inversión se puede realizar antes o después de la inmigración, y esas habilidades adquiridas con anterioridad, lógicamente pueden afectar la elección del destino (Chiswick y Miller; 2001; p.391).

El modelo fue examinado primero entre la población masculina adulta de Canadá a partir del Censo de 1991 y los investigadores llegaron a la conclusión que la adquisición del idioma y las competencias lingüísticas están estrechamente vinculadas con tres factores principales: con la exposición al idioma, con la eficiencia de esta exposición y con el retorno económico anticipado que se espera del aprendizaje del idioma (Chiswick y Miller; 1995; p.249).

La exposición al idioma puede ser tanto previa como posterior a la inmigración. Si se trata del primero, hablamos de una inversión ya hecha en el aprendizaje del idioma del destino y es posible afirmar que esas habilidades adquiridas con anterioridad lógicamente pueden afectar a la elección del destino (Chiswick y Miller; 2001; p.391). En el caso de Canadá por ejemplo, el pasado colonial de los países de origen tiene un impacto fuerte en la elección del idioma, porque no

llegan de un entorno neutral y el nivel de exposición previa a la migración varía significativamente.⁷ Sin duda, lo anterior es aplicable al caso de Cataluña por razones obvias por los inmigrantes latinoamericanos pero también para el conjunto de filipinos radicados en Cataluña.⁸

En cuanto a la exposición al idioma posterior a la inmigración, hay que mencionar la concentración territorial de los grupos de inmigrantes del mismo origen como un factor relevante. De acuerdo con los estudios realizados en Canadá (1994; p.126) y en Australia (2001; p.406) por los mismos autores, un aumento en la proporción de la población inmigrante de la misma lengua materna implica una mayor facilidad de evitar el uso de las lenguas oficiales. Empíricamente también se asocia a los inmigrantes que dominan el idioma local con una gran probabilidad de que en su casa la lengua local fuera usada como lengua habitual.⁹

7 En el caso de Québec, cómo es demostrado en los estudios de Chiswick y Miller, se observa que los inmigrantes de lengua materna neolatina que suponen un menor coste de aprendizaje del francés, son más propensos a asentarse en Québec que en el Canadá angloparlante (1994; p.122).

8 El hecho de haber sido una colonia de España y que los habitantes de las islas hayan sido expuestos en menor o mayor medida al español, tiene su impacto tanto en la adquisición del idioma en Cataluña, como en la elección de comunidad autónoma del grupo. Aunque el presente trabajo no tiene el interés de estudiar la elección del destino del inmigrante, sería interesante investigar empíricamente hasta qué medida se toman en cuenta las consideraciones lingüísticas a la hora de partir.

9 En la mayoría de los casos se debe a que el cónyuge es del país de destino, por lo tanto indirectamente el estado civil del inmigrante también puede influir en el dominio del idioma local.

El segundo factor determinante es la eficiencia, que quiere decir que los inmigrantes pueden diferir en su eficiencia en la adquisición de la lengua del destino. Una de las variables más importantes que influyen en la eficiencia es la edad a la hora de migrar: las personas más jóvenes tienen una capacidad mucho mayor para aprender un idioma nuevo que las personas mayores (Chiswick y Miller; 2001; p.394). Otro factor relevante que puede afectar a la eficiencia es el nivel educativo del aprendiz. Aquellos con mayor nivel de escolaridad pueden tener una mayor capacidad para aprender, y esta capacidad de aprendizaje de las materias escolares puede fácilmente traspasar al aprendizaje de lenguas.

En cuanto a los incentivos económicos, es preciso destacar que es un factor que también puede influir en gran medida la elección del idioma. El incentivo de aprender uno o el otro idioma puede variar según las proyecciones personales de cada uno, y por supuesto se ven influenciados igualmente por el nivel de educación. La explicación es que uno de los idiomas puede predominar la actividad económica que se lleva a cabo en la región de destino, mientras que el otro idioma puede ser más “internacional”. Si los inmigrantes con menor nivel de estudios limitan sus actividades al mercado local, la lengua local (en nuestro caso el catalán) les sería más útil, en cambio si sus estudios son superiores el incentivo es mayor para invertir igualmente en una lengua más internacional (1994; p.121). Aunque en el caso canadiense el francés y el inglés ambos son

lenguas internacionales, la teoría de arriba es igualmente aplicable, y es aún más relevante en el caso de Cataluña dónde el catalán es imprescindible en la gran mayoría de los sectores económicos locales y el castellano es sin duda la lengua internacional que permite proyectarse más allá de Cataluña.

Siguiendo el análisis del factor del incentivo económico, es preciso destacar que los inmigrantes difieren en sus motivos para emigrar. Chiswick y Miller llegaron a la conclusión que los inmigrantes económicos que se mueven principalmente para encontrar mejores oportunidades laborales suelen ser más competentes en el idioma del destino que los inmigrantes que se mudan por otras razones como la reagrupación familiar o por razones humanitarias o ideológicas (2001; p.394).

Otro variable relevante al factor de incentivo económico sería la probabilidad de retorno del inmigrante. En esto se destaca la distancia geográfica del país de origen del de destino, porque el coste de la inmigración fue grande y por eso el incentivo en invertir en una lengua extranjera es mayor.

Cerrando la línea de análisis sobre el incentivo económico, cabe resaltar que las pruebas empíricas de los autores (1995; p.249) llevados a cabo en Australia y las comparaciones internacionales con Estados Unidos, Canadá e Israel, demostraron la íntima conexión entre el nivel de conocimiento del idioma local con el rendimiento económico del inmigrante.

En resumen, según la teoría de Chiswick y Miller (1994; p.119) la cual comprende los factores de exposición, eficiencia

e incentivos económicos, los inmigrantes tienden a gravitar hacia la lengua que lingüísticamente está más cerca de su lengua materna¹⁰, la que predomina en su entorno de residencia y la que en el mercado de trabajo ofrece más oportunidades. Asimismo, según ellos la importancia del desarrollo de las competencias lingüísticas de los inmigrantes en su dimensión económica no solo sirve para su ajuste económico e incorporación en el mercado laboral, sino que el aprendizaje del idioma local juega un papel indiscutible en el impacto de la llegada del inmigrante en la economía local. Por otra parte, y es especialmente destacable en el caso estudiado, la elección de idioma representa un papel clave en el ajuste social y político, en la cohesión social con la sociedad de acogida. Por lo tanto, Chiswick y Miller (1994; p.119) proponen que además de la dimensión económica, la elección del idioma en los destinos no monolingües representa una implicación política igualmente significativa.

10 Un factor que es fundamental en el caso de Canadá, no obstante es irrelevante en Catalunya por la proximidad lingüística y la familia lingüística común del español y el catalán.

3. Análisis

En este apartado, después de haber explorado el marco teórico y el contexto actual, nos centraremos en el análisis de los datos obtenidos de la prueba empírica y en los resultados de las entrevistas en profundidad. Dado que metodológicamente es muy complejo sacar resultados directos sobre la elección, el capítulo se enfocará en el conocimiento del catalán de los inmigrantes observando los factores que según nuestra hipótesis influencia positivamente en su capacidad de aprender el catalán. No obstante, primero hace falta identificar el panorama lingüístico existente de Cataluña y aclarar algunas equivocaciones comunes al respecto.

3.a. Identificación de las lenguas de la inmigración en Cataluña

En los últimos diez años la población de Cataluña aumentó en un millón de personas gracias a la llegada continua de grupos de extranjeros de todo el mundo. En este punto cabe precisar que inferir la lengua de una persona por su pasaporte es uno de los errores más frecuentes, por lo que es importante acabar con este sobrevalorado vínculo entre nacionalidad y lengua. Para romper una imagen social que estimaba siempre el número de lenguas aportadas por la inmigración como inferior al número de nacionalidades, el *Grup d'Estudi de*

Llengües Amenacades (GELA) de la Universitat de Barcelona emprendió un inventario para identificar todas las lenguas que cohabitan en Cataluña (Junyent; 2005). De acuerdo con la investigación realizada por GELA, se han identificado 265 idiomas, pero la estimación incluso eleva el número por encima de 300 (Barrieras; 2010; p.5). El retrato de las lenguas de la inmigración en Cataluña de principios del siglo XXI presenta una gran variedad, fruto de la diversidad lingüística de los lugares de origen. Las lenguas más habladas son el alemán, inglés, árabe, amazig, castellano, francés, fula, hindi, italiano, mandinga, penyabi, portugués, quechua, rumano, ruso, soninke, tagalo, ucraniano, urdú, wolof, wu y el chino mandarín.¹¹

3.b. El conocimiento del catalán entre los inmigrantes

El trabajo pretende aproximarse al conocimiento del catalán desde un factor antes no explorado, esto es, analizar la relación entre el conocimiento del catalán y lengua materna desde un enfoque más bien ideológico y de estatus que lin-

¹¹http://www10.gencat.cat/casa_llengues/AppJava/ca/multilinguisme/llenguesimmigracio/llenguesimmigraciocatalunya.jsp

güístico. Los otros factores determinantes que han sido explorados en el apartado anterior ya habían sido estudiados en varias ocasiones. La mayoría de estos estudios coincidieron en que el conocimiento del catalán de los inmigrantes en general es mayor en las zonas rurales (pirenaicas o agrícolas) con menor densidad de población y menor en el área metropolitana de Barcelona. También se ha dicho que los inmigrantes tienen un mayor conocimiento del catalán en aquellas comarcas en las que el uso del catalán de los mismos catalanes es mayor. El factor de ideología política también juega un papel importante ya que en las comarcas con mayor voto a partidos nacionalistas catalanes el conocimiento del catalán de los inmigrantes es mayor. Por último, los inmigrantes, cuanto mayor sea su nivel de estudios, mejor hablan el catalán (Ortega; 2007).

Cabe destacar que nuestra aproximación a la elección y conocimiento del idioma catalán de los inmigrantes surgió del curioso resultado de una investigación hecha por la GELA en 2005, que relevó que en aquel entonces 8% de los habitantes de Cataluña no tenía como primera lengua ni el catalán ni el castellano, y además la mitad de ellos (4%) eran hablantes de lenguas minorizadas y maltratadas en sus países de origen (Barrieras et al; 2007; p.94).

Dado que en Cataluña hablar catalán conlleva un indicio de pertenencia, hace falta reflexionar sobre las prácticas lingüísticas de los nuevos miembros de la sociedad. Por lo tanto la idea había sido observar si la teoría de Chiswick y Miller

(1994) sobre que en un destino multilingüe a los tradicionales factores sobre el aprendizaje del idioma se les añaden factores ideológicos es válida o no para el caso catalán.

La anterior teoría de Chiswick y Miller había sido afirmada por el grupo de investigadores lingüistas (GELA) mediante un trabajo que observaba la proyección de representaciones lingüísticas de hablantes provenientes de otros países sobre la situación sociolingüística del catalán mediante entrevistas abiertas en profundidad. Según este artículo muchas de las reinterpretaciones de la propia lengua materna y de su situación sociolingüística parten de la experiencia con el catalán. Mediante este proceso no solo se construye a través de la lengua un elemento clave para la integración sino en muchas ocasiones, y en especial en el caso de las lenguas minorizadas conlleva el proceso de revaloración de la propia herencia lingüística (Barrieras et al.; 2007; p.93).

Según la procedencia del inmigrante la predisposición varía significativamente ante el aprendizaje del catalán o el castellano. En conformidad con la teoría expuesta en el capítulo anterior, hay casos en que se produce un acto de solidaridad y voluntariedad a aprender la lengua minoritaria que no es un requisito obligatorio pero sin duda aporta un plus a la integración.

En cambio, los hablantes de lenguas oficiales y prestigiosas que provienen de ámbitos donde las ideologías monolingüistas son casi hegemónicas, tienden a identificar el catalán con las lenguas estigmatizadas y minorizadas de su lugar de origen, y

en consecuencia valoran negativamente y consideran innecesaria su aprendizaje. Es el caso de los chinos, observándose el mismo fenómeno a menudo en hablantes de lenguas de tradición imperialista, como el castellano o el ruso (Barrieras et al.; 2007; p.98). En cuanto a los chinos, el estudio de GELA concluyó que los que viven en Cataluña no cambiaron su visión sobre la diversidad lingüística, de hecho se observó que se generó incluso una oposición y un rechazo frontal a la lengua catalana que llega a traducirse por parte de los padres en la prohibición del uso del catalán de los hijos. Las razones que podrían explicar el fenómeno tienen que ver con el entorno lingüístico de su origen. En China conviven varios idiomas (p.e. wu, cantonés, mandarín) pero a nivel oficial y estatal solo se habla el chino mandarín, hecho que representa un fuerte rechazo de la diversidad existente del país. Postura que en el destino de la inmigración se traduce visiblemente en el mínimo conocimiento y subvaloración del catalán. Si nos fijamos en los datos de la ENI, se ve que de los 22 mil chinos que viven en Cataluña solo 3808 personas (16,8%) hablan catalán, y de ellos 2504 (65%) declaró que su nivel no es suficiente y necesita mejorar.

Una actitud opuesta predomina entre los inmigrantes provenientes de una situación lingüísticamente simétrica al catalán. Estos inmigrantes de lenguas minorizadas al ver la situación sociolingüística del catalán no solamente comienzan a simpatizar con el catalán y favorecen su aprendizaje, sino igualmente acaban transformando su autoestima lingüística y se acaban

convirtiendo en militantes por la mejora del estatus de su propio idioma. Para ello, el mejor ejemplo nos lo da la comunidad de habla amaziga. Barrieras (2010; p.6) explica que entre hablantes de lenguas subordinadas

han detectado actitudes, generadas a partir del contacto con la realidad sociolingüística de Cataluña, que van desde la empatía y la identificación hasta el descubrimiento de la propia lengua, de su valor y su dignidad a través del catalán. Algunas personas adquieren conciencia del valor de su lengua y empiezan a aprenderla e incluso a emprender acciones en defensa de la lengua en su propio país.

Uno de los testimonios que cita Barrieras viene de una persona de origen tártaro: “Cuanto más catalán hablo, más tártara soy” u otro de una persona de la comunidad amaziga “Una cosa refuerza la otra, por decirlo de alguna manera. Descubrir el hecho diferencial catalán refuerza en mí la voluntad de luchar por el hecho diferencial amazig”.¹²

12 Fragmentos de dos entrevistas realizadas en el contexto del proyecto ARAFI 2007 *Canvi derepresentacions lingüístiques de parlants al·loglots per contacte amb la situació sociolingüística catalana*, Secretaria per a la Immigració, Generalitat de Catalunya In Barrieras 2010; p.7.

En este punto sin embargo es necesario hacer otra acotación. Mencionamos que a veces los inmigrantes conocen el idioma, simpatizan con este, pero ello no quiere decir que sea su lengua habitual o que la estén usando. Incluso en caso de que se valore el catalán y una persona se identifique con éste, existe una barrera que impide que el catalán se convierta en la lengua común de Cataluña. Además en este caso no se trata de la voluntad del inmigrante sino de un obstáculo creado por la misma sociedad catalanohablante. Estamos hablando de la norma de convergencia hacia el castellano, lo cual no es un acto consciente, sino que se atribuye a la situación sociolingüística creada con la llegada de trabajadores españoles de otras partes de España durante la era franquista y que dicha actitud se mantuvo por la presunción que los extranjeros alóctonos¹³ adoptan el castellano. Por lo tanto, si uno tiene un aspecto físico distinto del catalán se le habla en castellano automáticamente. Este acto no solo dificulta la integración de los inmigrantes a la sociedad catalana e impide el uso diario del catalán, sino que a menudo se percibe como un acto discriminador por parte de los nuevos miembros de la sociedad con voluntad de formar parte de la misma.

13 Los que no tienen como lengua materna ni el castellano ni el catalán.

3.c. El conocimiento del catalán de los inmigrantes marroquíes

De acuerdo con los datos de la ENI (2007), la población marroquina en Cataluña es de 155 mil personas y constituyen el 16,82% de la población total extranjera. Siguiendo mi aproximación desde el punto de vista de la lengua materna primero hace falta identificar los idiomas nativos de los marroquíes. El 77 % de ellos declaró que su lengua materna es el árabe y solo un 15% dijo que es el tamazight (0,86%), el rifeño (0,9%) o el bereber (13,74%). Estos datos están en contradicción con los datos que presentó la Casa de Llingües – Linguamón de la Generalitat - y de lo que escribió Tilmatine (2005; p.84 en Comellas; 2010) que alegó que el 80% de los marroquíes son de habla amaziga y entonces es la tercera lengua de Cataluña detrás de las lenguas oficiales.¹⁴ Otros fuentes como el Idescat (2007) presentan que el amazig es la primera lengua (L1) de 42,36% de los marroquíes y el árabe del 57,64% de ellos (Comellas et al.; 2010; p.59). Aquí con razón surge la pregunta ¿a que se debe tanta diferencia en los datos?

Nos da una primera explicación el uso de los glotónimos que sirven para clasificar las lenguas. En el caso del amazig nos permite explorar diferentes aspectos del problema. Para

14 <http://www.vilaweb.cat/www/diariescola/noticia?id=3569330>

empezar, en Rif que es una zona de origen muy importante de la inmigración marroquina amazigófona se usa con frecuencia el término rifeño o tarifit que hacen referencia sólo a la variedad de Rif, el tamazight y también el bereber es de uso común. En Cataluña ha ido ganando terreno el glotónimo amazig como también la idea que hace falta evitar el bereber porque éste último aunque tiene la ventaja de aglutinar todas las variedades magrebíes sobrevivientes de la arabización, no ayuda la ideología de reivindicación del amazig que se basa en la idea de una sola lengua con variedades no muy alejadas y no de varias lenguas amazigas (Comellas et al.; 2010; p.58). Además como en el caso valenciano, el uso de un cierto glotónimo tiene una implicación política fuerte ya que el amazig es una lengua hablada por 27 millones de personas en países como Marruecos, Algeria, Tunisia, Libia, el oeste de de Egipto, el sur de Mauritania, el norte de Mali, de Níger y de Burkina Faso, y en la ciudad autónoma española de Melilla.¹⁵

Ahora bien, el glotónimo de las hablas históricas del Magreb es sólo un aspecto del problema. También es muy frecuente que los inmigrantes respondan preguntas sobre su lengua de una manera muy ambigua, por ejemplo digan que su lengua

¹⁵http://www10.gencat.net/pres_casa_llengues/AppJava/frontend/llengues_detall.jsp?id=74&idioma=1

es ni amazig, ni bereber, ni rifeño, ni árabe: es marroquí. Otro factor explicativo es que en las entrevistas ocultan determinadas hablas y acentúan otras. Este último sin duda tiene que ver con factores como el prestigio o más bien el desprestigio de una cierta variedad que no logra en las representaciones de los mismos hablantes el estatus de lengua y se queda en *patois* porque no se usa en ninguna función considerada prestigiosa. Para ellos, lenguas son el árabe, el francés que se aprenden y se escriben en la escuela pero no el bereber. Los hablantes del amazig suelen despreciar su lengua por un lado por su carácter oral y la falta de tradición escrita y por otro, porque está dividido en un gran número de dialectos a los que ellos mismos perciben en muchos casos como idiomas distintos. Las diferencias entre ellas se deben a la expansión del islamismo y la rápida arabización de la zona que conllevó la separación geográfica de los diferentes grupos de hablantes y disparó el número de dialectos.¹⁶ Por último, la situación se dificulta aun más cuando los encuestados tienen conciencia lingüística y desprestigian sus lenguas al establecer una jerarquía de lenguas vigentes de su comunidad. (Comellas et al.; 2010; p.59-61).

16 Los dialectos más importantes, por el número de hablantes y por la extensión geográfica son el cabilenc o taqbylit y el taixawit en Argelia; el rifeño o tarifit, el tamazight y el taixelhit en Marruecos, y los dialectos tuagers al desierto entre Argelia, Níger, Malí y Burkina Faso.

Todas estas son razones que contribuyen a la gran dificultad de establecer de manera fiable cuál es la proporción de amazigófonos entre la inmigración marroquina. Por esta misma razón el número total de los hablantes del amazig es solo una aproximación porque debido a su desprestigio social hasta el momento no se ha podido realizar una investigación cuantitativa confiable. Aunque las percepciones sobre la lengua poco han cambiado en su tierra natural, en Cataluña según los expertos sociolingüísticos el modelo reivindicativo del catalán y la superación de la jerarquización con la lengua estatal tuvo un impacto fuerte, y lentamente el amazig también deja de ser considerado un *patois* sin importancia y se convierte en un signo de orgullo de la identidad (Barrieras et al.; 2009; p.61).

Los marroquíes, dadas las circunstancias históricas y geográficas ya descritas presentan un alto nivel de bilingüismo. Aunque sea su lengua inicial el amazig, la lengua vehicular de la enseñanza es el árabe en su país de origen. Otro factor significativo que podemos tomar en cuenta es la red social de los inmigrantes de origen marroquí. Como ellos conforman el grupo más numeroso según nacionalidad, no es de sorprender que formen asociaciones entre ellos y se apoyen mutuamente por lo que muchos de ellos ni tienen contacto directo con autóctonos, y esta falta de exposición al idioma local sin duda dificulta la adquisición de cualquier de los idiomas oficiales de Cataluña. Un dato interesante pero tampoco

muy sorprendente ya conociendo las circunstancias alrededor del amazig es que el 90,47 % de los monolingües marroquíes son de lengua materna árabe, un 2,69 % de bereber y curiosamente un 6,84% se declaró monolingüe en español. Ellos son probablemente ‘inmigrantes’ de segunda generación o simplemente niegan sus lenguas de origen y padres e hijos hablan en la mayoría de los casos en castellano (en catalán en menor medida) en sus casas esperando de esto una mejor integración y mejores oportunidades en el futuro. Como no tenemos evidencias cuantitativas de este hecho, nos tenemos que basar en una entrevista que realicé con la directora del IES Miquell Taradell en el barrio del Raval en noviembre de 2011.¹⁷

En lo que se refiere a las lenguas maternas de los multilingües, he de resaltar una clara tendencia: la proporción de los inmigrantes con lengua materna bereber muestra una gran capacidad lingüística ya que cuanto más multilingües son los marroquíes, más porcentaje tienen las personas de lengua materna bereber. Al adentrar en el conocimiento del catalán entre los inmigrantes marroquíes, se hará una distinción entre los inmigrantes con lengua materna árabe e inmigrantes con lengua materna bereber, rifeño y tamazight, a los que en la continuación me referiré como amazig.

17 En el marco del curso de la UNESCO Cataluña: Introducció a la diversitat lingüística i gestió del plurilingüisme.

El 70,4 % de los hablantes de árabe como lengua materna no hablan catalán, mientras que esta proporción entre los hablantes de amazig es un tanto menor de 61,4 %. De los 39,6 % de los amazigófonos que hablan catalán, 36,5 % declaró que su conocimiento de esta lengua es muy bueno, 17,9% respondió que habla bien, 32,7% consideró su conocimiento suficiente y 12,8% respondió que necesita mejorar. Para la misma pregunta los 35,8% de los nativos en árabe que hablan catalán respondieron de la siguiente manera: 26,4% sabe catalán muy bien, 26% bien, alrededor de 24% tiene conocimiento suficiente y 23,6% necesita mejorar. En suma, no hay una diferencia muy marcada, pero se ve que un mayor porcentaje de amazigófonos sabe catalán que los que son nativos en árabe y entre los que conocen la lengua catalana el porcentaje de los que hablan muy bien o bien o suficiente es igualmente mayor entre los amazigófonos. Finalmente comparé los conocimientos de ambos idiomas oficiales de Cataluña entre los inmigrantes con lengua materna árabe y con lengua materna bereber que es el mejor representado entre las lenguas amazigas. Es curioso, aunque su porcentaje sea 0,6%, que solamente entre los nativos de lengua árabe encontramos personas que sólo hablan catalán y no conocen el castellano. Existe una diferencia porcentual muy significativa entre la proporción de personas que sólo hablan castellano porque en el caso de los hablantes de bereber es 42,4% y el caso de los nativos en árabe es 56%. En cuanto a los inmigrantes que hablan ambos

idiomas la proporción de los hablantes de bereber es mayor (37,76%) que la de árabe (29%). Y por último un dato muy interesante, se puede observar en lo que se refiere a los que no hablan ninguno de los dos. Como la proporción de los monolingües de los que tienen la lengua materna árabe era mayor que la de amazigófonos y éstos últimos presentaron un mayor nivel de plurilingüismo es curioso que sean los hablantes de bereber que tengan una mayor proporción (19,85%) frente a los de lengua árabe (14,4%), que no saben ninguno de los idiomas oficiales.

En conclusión se puede hacer las siguientes afirmaciones. Los amazigófonos tienen mejor conocimiento de la lengua catalana que sus compatriotas con lengua materna árabe aunque por la ocultación de la verdadera lengua materna estos datos no son 100% fiables. Si bien parte de los que se declararon su lengua materna el árabe pero en la realidad es el amazig actúan de la misma forma que los amazigófonos, es decir conocen en mayor porcentaje el catalán y lo hablan mejor, entonces las diferencias porcentuales podrían ser aún mayores. Pienso que en la actitud de los amazigófonos hacia el catalán –aquí en actitud entiendo una simpatía que se traduce en conocimiento– se debe en gran medida a la subordinación que vive su propio idioma en su país de origen y al ver el caso catalán que pudo lograr de salir de una jerarquía de lenguas, empiezan a reconsiderar su relación con su propio idioma.

4. Conclusiones

En línea con la tesis de Chiswick y Miller (1994) sobre que en destinos migratorios multilingües a los factores tradicionales de la teoría de la adquisición del idioma, se les añaden otros factores ideológicos y subjetivos, podemos afirmar que en nuestra análisis se había detectado una simpatía por el catalán que a menudo determina la elección del idioma del inmigrante. Dicha afirmación es visible entre los inmigrantes con lengua materna que se encuentra en situaciones sociolingüísticas semejantes a la catalana y carecen de estatus oficial en sus respectivos países. Sin embargo, como ya se había dicho esta simpatía no necesariamente se traduce en su uso, pero tal vez como dice Barreras (2007; p.95) “la manera de cómo experimentan el idioma las personas es casi más importante que el conocimiento formal que tengan”. Lo importante es la valoración de la propia lengua que consiguen a través de su experiencia con el catalán que además no solamente favorece su aprendizaje sino que se traduce en valores como es la diversidad lingüística (Barreras 2007; p.100).

A través de lo que nos muestran las entrevistas en profundidad realizadas por el GELA se puede constatar lo que en la prueba empírica es visible pero no resalta, que los hablantes alóctonos de lenguas minorizadas son más propicios a apoyar el catalán que los hablantes de lenguas oficiales en sus respectivos países de origen. Igualmente, desde los datos pro-

porcionados a partir de la Encuesta Nacional de Inmigrantes, pudimos ver que el nivel de conocimiento de los inmigrantes en Cataluña coincide con la población extranjera que más valora la diversidad lingüística. Cuánto más multilingües son, más catalán hablan.

En conclusión, podemos afirmar que entre otros factores como el plurilingüismo, la subordinación lingüística tiene un impacto positivo sobre el conocimiento del catalán. El caso de los amazigófonos nos dio un ejemplo de una subordinación lingüística que al encontrarse con un caso similar se transforma y refuerza su propia identidad y lengua.

La lengua catalana por su parte, se encuentra en una situación delicada donde los inmigrantes tendrán un papel principal en definir su futuro. Entre la globalización y el refuerzo de las identidades locales como dijo Castells, ellos tomarán decisiones - sobre el uso del idioma en este caso-, que incluso podrían determinar el futuro del pueblo catalán. Para una buena política lingüística es imprescindible conocer el panorama lingüístico de los inmigrantes y saber tratar esta diversidad respetándolos, para que el catalán mismo pueda ser respetado por ellos.

Es por ello que cobra tanta relevancia el paralelismo entre el aprendizaje del catalán y la valoración de la diversidad lingüística. Por lo tanto, los estudios demostraron que cuando la lengua propia de los inmigrantes no se transmite a los hijos, existe una tendencia de sustituirla por el castellano. En

cambio, la transmisión del idioma propio refuerza el uso y valoración del catalán (Barrieras 2007; p.105). En fin, a la hora de diseñar políticas de integración hay que tener en cuenta este paralelismo, dado que esta empatía por el catalán puede desencadenar movimientos de reciprocidad que, sin duda, favorecen la convivencia (Barrieras 2007; p.100).

Como reflexión final a las implicaciones teóricas sobre la relación entre nación minoritaria e inmigración, hace falta añadir que aunque según Kymlicka (2001) y Zapata-Barrero (2009) las demandas de los inmigrantes y de las naciones minoritarias en principio son conflictivas, ya que los inmigrantes tienden a integrarse en la cultura mayoritaria adoptando al castellano, con el efecto consecuente de convertirse en un elemento más de presión en el proceso de construcción nacional, el factor ideológico que identificó nuestro estudio como un elemento clave en la elección del idioma si la diversidad es percibida de forma recíproca y proactiva, puede convertirse en un elemento que invierte la relación y como dijo Bauböck (2001) de una presión inicial se transforma en una ventaja para el proyecto nacional catalán.

Para finalizar, es importante recalcar que el presente trabajo constituye una primera aproximación al estudio de la elección del idioma de los inmigrantes en Cataluña. Entendemos que la investigación futura debería continuar abordando y profundizando en algunos temas pendientes, como lo son factores como el nivel de educación, sector de trabajo, tiem-

po en el destino o el lugar de residencia para poder dar un análisis más integrador, y seguir indagando con mayor profundidad acerca de la relevancia de la elección del idioma de los inmigrantes en Cataluña, sin embargo este trabajo intentó proporcionar una aproximación alternativa al tema desde la sociolingüística y los resultados obtenidos aunque aprueben la hipótesis planteada, dan mucho margen para una futura profundización.

Bibliografia

- AMORÓS, O.; Bañeres, J. (2010):, *Fer del català la llengua pública comuna*.
- LLENGUA, Societat i Comunicació 8, 4-18 Centre Universitari de Sociolingüística i Comunicació. Universitat de Barcelona
_____ <http://www.ub.edu/cusc/revista/lsc/hemeroteca/numero8/articles/amoros.pdf>
- BAUBÖCK, R. (2001), *Cultural citizenship, minority rights, and selfgovernment*. In T.A. Aleinikoff y D. Klusmeyer (eds.), *Citizenship today*, p. 319-345, Washington, Corneigie
- BARRIERAS I ANGÀS, Mónica (2010), *La situación del catalán en la nueva realidad multilingüe*.
_____ http://lull.cat/IMAGES_2/La_situacion_del_catalan_en_la_nueva_realidad_mult%20-%20M%20Barrieras.pdf
- BARRIERAS, M., Comellas, P., Fidalgo, M. M , Junyent, M. Carme, Unamuno, V. (2009), *Diversitat lingüística al'aula, Construir centres educatius plurilingües*. Conciudadania Intercultural, Barcelona, Fundació Bofill
- BARRIERAS, M. (2007), *Canvi de representacions lingüístiques de parlants al•loglots per contacte amb la situació sociolingüística catalana*. Secretaria per a la Immi-

- gració, Generalitat de Catalunya <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/21842/6/258895.pdf>
- CHISWICK, B. Miller, P, Lee, Yew L.(2006), *Immigrants' Language Skills and Visa Category*. International Migration Review, Vol. 40, No. 2 ; p. 419-450
- CHISWICK, B. Miller, P. (2001), *A Model of Destination-Language Acquisition: Application to Male Immigrants in Canada*. Demography, Vol. 38, No. 3 (Aug., 2001), p. 391-409
- CHISWICK, B. Miller, P.(1995), *The Endogeneity between Language and Earnings: International Analyses*. Journal of Labor Economics, Vol. 13, No. 2 (Apr., 1995), p. 246-288
- CHISWICK, B. Miller, P. (1994), *Language choice among immigrants in a multilingual destination*. Journal of Population Economics Vol. 7, N.2 (1994) p.119-131
- COMELLAS, P.; Junyent, M. C.; Barrieras, M.; Fidalgo, M.; Monrós, E.; Cortés, M. (2010), *Descobrir les llengües de la immigració: ocultació, prejudicis i altres malentesos*. Llengua, Societat i Comunicació, núm. 8 (2010)
_____ <http://www.ub.edu/cusc/revista/lsc/hemeroteca/numero8/articulos/comellas.pdf>
- JUNYENT, M. Carme (1998), *Contra la planificació: una proposta ecolingüística*. Barcelona, Empúries.
- JUNYENT, M. Carme (2004), *El futuro del catalán: Del pesimismo de la razón al optimismo de la voluntad*.

<http://www.lapetus.uchile.cl/lapetus/archivos/1224785413CFGNacionalismo-Tema11-Lectura6.pdf>

KYMLICKA, W. (2001), *Minority nationalism and immigrant integration* in W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press.

KYMLICKA, W. Y Patten, A. (eds.) (2003). *Language rights and political theory*. Oxford, Oxford University Press.

MAY, S. (2001), *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*. Longman

ORTEGA, Javier (2007), *Determinantes del nivel de catalán de los inmigrantes en Cataluña: Un análisis de sección cruzada a nivel comarcal*. Documento de Trabajo 2007-25, Fedea.

ZAPATA-BARRERO, Ricard (2009), *Setting a Research Agenda on the Interaction between Cultural Demands of Immigrants and Minority Nations*. In: *Immigration and self-government of Minority Nations* (ed.). Brussels, Peter Kang-Col. Diversitas.

ZAPATA-BARRERO, Ricard (2008), *La inmigración en naciones minoritarias. Flandes, Quebec y Cataluña en perspectiva*. Barcelona, Icaria.

ZAPATA-BARRERO, Ricard (2007), *Immigració i autogovern* (ed.) Barcelona, Proa.

Manuel Castells: El poder de la identidad

<http://www.globalizacion.org/opinion/CastellsNacionalismo.htm>

“Dir que el català agonitza és una bestiesa”

<http://www.lavanguardia.com/ciudadanos/noticias/20090223/53644648293/dir-que-el-catala-agonitza-es-una-bestiesa-madrid-pais-valencia-catalunya-nord-barcelona-montilla-al.html>

Isabel Clara-Simó: *Llengua malalta*

<http://paper.avui.cat/article/dialeg/168695/llengua/malalta.html>

Linguamón, Casa de les Llengües

http://www10.gencat.cat/casa_llengues/AppJava/ca/multilinguisme/llenguesimmigracio/llenguesimmigraciocatalunya.jsp

http://www10.gencat.net/pres_casa_llengues/AppJava/frontend/llengues_detall.jsp?id=74&idioma=1

Bilingüismo y educación bilingüe

http://www.lluïsvives.com/servlet/SirveObras/23584066543481639965679/002392_3.pdf

L'amazic, la tercera llengua de Catalunya

<http://www.vilaweb.cat/www/diariescola/noticia?id=3569330>

Grup d'Estudi de Llengües Amenacades (GELA) de la Universitat de Barcelona

<http://gela.cat/doku.php?id=llengues>

Ethnologue

<http://www.ethnologue.com/web.asp>

Conferencias y otros insumos no bibliográficos relevantes al trabajo

Taula rodona sobre Llengua catalana i immigració

30 de Mayo 2012, organitzat per el GRITIM, UPF

Gestionar el plurilingüisme: amenaces i oportunitats (IEC)

L'acte es va celebrar el dijous 31 de maig, a les 19 hores, a la Sala Pi i Sunyer de l'Institut d'Estudis Catalans (carrer del Carme, 47) a càrrec d'Isidor Marí, president de la Secció Filològica de l'Institut d'Estudis Catalans.

La conferència va apuntar els camins que tenim a l'abast per a contribuir a gestionar el plurilingüisme de manera equitativa i sostenible, des de l'àmbit individual al mundial, passant per la família, les organitzacions i els marcs polítics estatals i supraestatals.

Language Rich Europe (British Council)

El dijous 7 de juny es va presentar a les 11 h al centre d'Arts Santa Mònica Language Rich Europe - Una Europa rica en llengües. Tendències en les polítiques i les pràctiques lingüístiques. LRE és un projecte que permet compartir coneixements sobre bones polítiques i pràctiques en l'aprenentatge i l'ensenyament d'idiomes a tot Europa, i anima els ciutadans europeus a aprendre llengües a qualsevol etapa de la vida. És un projecte en xarxa que reunirà 1200 legisladors i professionals de 24 països i

regions diferents per debatre i desenvolupar millors polítiques i pràctiques relatives al multilingüisme.

UB Alumni: Llengües minoritàries en el S. XXI

El 8 de Juny es va celebrar una taula rodona sobre llengües minoritàries a Europa. Hi van participar lingüistes que parlaven sobre el occità, sard, gales, bret i el asturià.

Curs sobre diversitat lingüística i gestó del plurilingüisme

Programa TALIA, Octubre-Noviembre 2011. UNESCO Catalunya

CAPÍTULO VII

Racismo, multiculturalismo y análisis crítico del discurso en la coyuntura de la actual crisis económica en Europa. Consideraciones reflexivas de Teun van Dijk (Entrevista)

Teun van Dijk recorre debates políticos y teóricos en torno a procesos de estigmatización en el marco de la Europa en crisis y de nuevos desafíos para proyectos latinoamericanos de corte inclusivo. La entrevista se organiza en tres bloques temáticos que responden a cuestiones tales como “Procesos de estigmatización (y resistencia) de la Europa en crisis”; “El discurso sobre América Latina” y “El Análisis Crítico del Discurso”. En relación a esto, van Dijk analiza los discursos políticos y de la prensa, el racismo y la xenofobia en el contexto de las crisis económicas y las estrategias de las que se sirven las elites simbólicas con el objetivo de reproducirlos. También se refiere a la tensión entre la idea de Estado/Nación y las diversidades que las componen, para terminar haciendo referencia a los estudios que lo han hecho un intelectual mundialmente reconocido: el Análisis Crítico del Discurso.

Bloque 1

Procesos de estigmatización (y resistencia) en la Europa en crisis

Editores: *Considerando el contexto actual de crisis socioeconómica en particular en España ¿Cómo evalúa la situación del racismo y la xenofobia?*

Teun van Dijk: Como siempre las crisis socioeconómicas agudizan las formas de dominación y de discriminación, como ya hemos visto con el anti-semitismo después de la crisis de 1929 en Europa. También en la crisis actual hay menos recursos, como dinero, servicios y trabajo, y por tanto más competencia entre grupos sociales, y hay una tendencia de culpar a los de abajo, como el caso de los inmigrantes. Pero no es solamente una cuestión de una lucha por los recursos entre los más pobres, sino sobre todo también una estrategia de las elites simbólicas, por ejemplo en la política, de aprovecharse de esa situación en su propio interés. Los partidos políticos en Europa, cuyas ideas y políticas se han movido a la derecha y extrema derecha no son liderados por gente pobre o sin educación. Para atraer apoyo y votos sus discursos no solamente han ignorado el racismo, sino más bien han exacerbado y legitimado el racismo en la sociedad. Lo mismo con los discursos sobre inmigrantes y minorías en los medios de

comunicación. Porque esas elites tienen más poder y más influencia, son más responsables de la reproducción del racismo en la sociedad, como mostré en mi libro *Discurso y racismo de las élites*.

E: *¿Quiénes pertenecen a estas elites simbólicas? ¿En qué consisten sus estrategias?*

TvD: Llamo “elites simbólicas” a los grupos sociales, y especialmente sus líderes y dirigentes, que tienen acceso privilegiado y control sobre los discursos públicos, especialmente en la política, los medios de comunicación y la educación – o sea las tres P: Políticos, Periodistas y Profesores. Obviamente no se pueden enumerar las múltiples estrategias, porque dependen del contexto, del tipo de discurso, del tema, etc. Pero una de las estrategias dominantes es la auto-representación positiva y la hetero-representación negativa, por ejemplo si se trata de la representación de los Otros étnicos: inmigrantes, minorías, etc. Al mismo tiempo minimizan la auto-representación negativa, como en la negación del racismo por parte de las élites. El racismo, si se debate en la política o en los medios, es el racismo de la extrema derecha, pero esto no da cuenta del racismo menos explícito, pero cotidiano, de los políticos de los partidos tradicionales, de izquierda o derecha, de nuestros periódicos o nuestros profesores.

E: *¿Cuáles son los grupos sociales/étnicos más afectados por los procesos de estigmatización en ese contexto?*

TvD: En este momento en Europa en general son primero los gitanos (Roma), sobre todo en el este de Europa, pero todavía también en Europa occidental, como hemos visto en Francia, y como fue tradicionalmente el caso con los gitanos en España. El racismo contra ellos es la expresión más abierta y violenta, como por ejemplo se ve en Hungría los abusos por miembros del partido Jobbik. Después hay racismo contra los inmigrantes marroquíes, por ejemplo en España, donde “los moros” son ahora los más discriminados. Asimismo los africanos subsaharianos y los inmigrantes de América Latina, especialmente del Perú, Ecuador y Bolivia, especialmente ellos con rasgos más indígenas, comparado con inmigrantes latinos con rasgos más europeos, por ejemplo de la Argentina.

E: *¿Cómo interviene en el racismo actual, en los países europeos que menciona, la apelación a lo cultural y/o lo biológico?*

TvD: El racismo actual no es explícitamente biológico – un tipo de racismo que quedó deslegitimado después de la Segunda Guerra Mundial y el Movimiento de Derechos Civiles en EEUU – sino sobre todo cultural. Es más aceptable que no nos gusten los inmigrantes porque tienen una cultura (religión, lengua, hábitos) diferente o atrasada – como es el caso de los

musulmanes. Pero esos argumentos culturales son muchas veces un disfraz de un racismo biológico: No nos gustan los musulmanes, sobre todo porque son en general árabes. Si fueron suecos, sería simplemente una diferencia religiosa, como entre católicos y protestantes.

E: *¿Cómo es la situación en otros países de la Unión Europea donde ha realizado estudios del racismo en el discurso de la prensa y en los discursos políticos?*

TvD: El racismo siempre ha sido un problema fundamental de Europa, ya desde siglos, por ejemplo para legitimar la esclavitud y el colonialismo. A pesar de la toma de consciencia crítica sobre el racismo y el antisemitismo después del Holocausto, también en la posguerra la mayoría de los países europeos han conocido grupos o partidos más o menos explícitamente racistas. Con la crisis actual estamos observando que las ideas de esos grupos extremistas se están cundiendo entre los demás partidos, porque aparentemente esas políticas populistas contra la inmigración encuentran apoyo y votos entre una población ya preparada con un discurso racista contra minorías e inmigrantes. Y eso no ocurre solamente en países donde la crisis es muy severa, como en Grecia o España, sino también en el rico Norte, como en Holanda, Bélgica Austria y los países escandinavos. De hecho en esos países hay más partidos racistas que en España – más no sea para “defender” el estado de bienestar y la cultura contra los Otros.

E: *En distintos estados de América Latina se vienen implementando, desde la década de 1990, políticas que apelan a la ideología del multiculturalismo para gestionar la diversidad cultural al interior de la nación ¿Cuál es actualmente la política predominante de los estados europeos occidentales respecto de la gestión de su diversidad cultural interna?*

TvD: Siento que soy incapaz de dar un resumen sobre este tema, que precisaría un estudio detallado. En general, en muchos países, como Inglaterra u Holanda, las políticas de inmigración e integración se formulan en términos de respeto de las culturas de las minorías, sobre todo en el ámbito privado de la familia. Pero hay una tendencia de criticar, sobre todo desde la derecha, la multiculturalidad, con argumentos diferentes. En Francia se enfatiza la adaptación a la lengua y cultura laica francesa. En otras situaciones se rechaza la multiculturalidad como una limitación a la adaptación necesaria, sobre todo de los jóvenes, a la cultura dominante, resaltando, por ejemplo, el valor negativo de prácticas sociales tradicionales, como el trato machista hacia la mujer. Obviamente en todas esas situaciones se toma “nuestra” cultura occidental como superior, y por eso el anti-multiculturalismo en una forma de racismo.

E: *¿Considera que desde un proyecto estatal se puede alcanzar un modelo de relaciones interculturales entre las diversidades*

que componen la nación que apele a un diálogo equitativo? ¿O la interculturalidad es una utopía a la que sólo se puede aspirar en proyectos de menor escala y “desde abajo” o desde organizaciones de la sociedad civil?

TvD: De la misma manera que en Europa hemos podido superar la diversidad religiosa, después de las guerras de religión hasta Irlanda del Norte o Bosnia, podemos superar las diferencias culturales y desarrollar sociedades transculturales, como una forma de democracia entre otras. No quiere decir que no podemos criticar prácticas culturales que violan los derechos humanos que son una normativa más importante -y base de la democracia- que la diversidad cultural, que solamente es legítima si no daña a personas y grupos.

Bloque 2

El discurso sobre América Latina

E: *Nos interesaría saber qué cree que representa América Latina en este nuevo panorama (de la Europa en crisis), y si cree que los actuales gobiernos de la región latinoamericana y el tipo de organización política que llevan adelante han tenido repercusión en el discurso sobre América Latina.*

TvD: Felizmente América Latina ha podido escapar parcialmente a la crisis financiera internacional excepto ver volver a muchos de sus ciudadanos y ciudadanas que perdieron su empleo en Europa. Y porque también miles de españoles y españolas, también con formación universitaria, no encuentran trabajo y van a buscar un futuro en América Latina, encontramos un discurso público con toques nostálgicos de hace 100 años cuando las Américas eran la tierra prometida. Por eso los políticos españoles están insistiendo con Bruselas en levantar la obligación del visado para colombianos y peruanos. Se necesita una investigación detallada del discurso público para saber si eso también implica un discurso menos racista o estereotipado sobre los latinoamericanos en el país. Pero sí es obvio que desde 2008 el discurso público en España se ha centrado mucho sobre sí mismo, con una autoimagen de España como un país pobre, con Grecia, Portugal e Italia, al margen Sur de Europa.

E: *¿Podría ampliar la idea del discurso público español “centrado sobre sí mismo”?*

TvD: No más que para decir que con la crisis actual, los españoles están muy profundamente preocupados con el paro, la pobreza, y el futuro, y menos con por ejemplo con el terrorismo de ETA o la inmigración, a no ser que sea para culpar a los inmigrantes de nuestra mala situación económica.

Bloque 3

Análisis Crítico del Discurso

E: *A partir de su conocimiento sobre el tema –en particular considerando tu experiencia como Editor de la revista *Discurso & Sociedad*- ¿cómo evalúa la situación actual del movimiento de investigadores/as hispanohablantes en el área de estudios críticos del discurso? Hay quienes, como Ruth Wodak, sostienen que el Análisis Crítico del Discurso tiene un grado de eurocentrismo en sus teorías y es necesario adecuarlas atendiendo a cada contexto social de aplicación ¿Qué puede decirnos al respecto?*

Tvd: Es cierto que el ACD ha sido desde el principio un movimiento más bien europeo. Incluso en EEUU una posición crítica en los estudios del discurso siempre se ve como algo más bien europeo y marginal, radical o de izquierdas en el propio país. En América Latina la recepción ha sido variable. Es cierto que reuniones de ACD, por ejemplo en Argentina y Brasil, han tenido mucho éxito, con centenares de participantes, pero la producción científica de ACD, por lo menos en formato de libros, es más bien modesta. Comparado con el éxito de las revistas internacionales que dirijo, DISCOURSE & SOCIETY, DISCOURSE STUDIES y DISCOURSE & COMMUNICATION, la revista online DISCURSO & SOCIEDAD (www.dissoc.org) recibe muy pocos artículos de una comunidad lingüística gigante como la hispanoamericana, de 500

millones de hablantes y muchos miles de investigadores/as. Ciertamente, en parte eso tiene que ver con la lamentable situación que DISCURSO & SOCIEDAD no se cubre por el sistema ISI (Institute for Scientific Information)– esencial para que se reconozcan los artículos– pero de todas formas es sorprendente que no haya tanta producción como yo había esperado. De hecho también en las revistas internacionales y en inglés hay pocos artículos de ACD desde América Latina. Obviamente, eso es nada más que una impresión personal mía. Como siempre aquí también se necesita una investigación que por ejemplo analice el tipo de artículos en las numerosas revistas locales, por ejemplo de las universidades, en América Latina. Otra medida importante es examinar la proporción de ponencias de tendencia ACD en los congresos bianuales de ALED (Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso).

E: *¿Qué es lo que imposibilita el acceso al sistema ISI para algunas revistas de divulgación científica?*

TvD: Para ser admitida una revista tiene que ser citada x veces en otras revistas ISI. Porque hay relativamente pocas revistas en español, y porque DISCURSO & SOCIEDAD es una revista digital nueva, obviamente todavía no se cita mucho. No aplican criterios de calidad, sino que toman como criterio las citas en revistas “de calidad” – o sea ya en el sistema de ISI.

E: ¿Considera que esa diferencia de producción que usted aprecia a través de las publicaciones Discourse & Society, Discourse studies y Discourse & Communication en relación con DISCURSO & SOCIEDAD es indicativa de una desigualdad en la producción científica del mundo hispanohablante?

TvD: En parte, sí, claro. Por ejemplo “mi” revista DISCOURSE & COMMUNICATION ya fue admitida después de tres años, y por tanto con muy pocas citas – probablemente porque es en inglés, porque la publica SAGE, importante editorial de revistas de calidad, etc. Como ya dije, no miran la calidad de los artículos (para eso ISI necesita expertos en muchas áreas), sino si se publica regularmente, y otros criterios puramente formales – aparte de citas en revistas ISI. Por otro lado, los artículos en DISCOURSE & SOCIETY, DISCOURSE STUDIES y DISCOURSE & COMMUNICATION se seleccionan entre muchísimos que vienen del mundo entero, así que tenemos que rechazar hasta 90% - así que lo que se publica en esas revistas son los mejores artículos del mundo. En ese sentido DISCURSO & SOCIEDAD obviamente no puede competir – porque recibimos muchos menos artículos, también porque no está en ISI – lo que es hoy en día esencial para conseguir empleo universitario.

E: A quienes cuestionan los ACD porque consideran que tienen un sesgo ideológico de izquierdas, ¿qué puede decirles?

TvD: Que es mejor tener un sesgo ideológico de izquierda y reconocerlo, que tener uno de derechas pero negarlo.

E: ¿Cómo evalúa la situación de la academia en este momento político crítico para Europa occidental?

TvD: Felizmente la crisis actual provoca reacciones, especialmente entre estudiantes y otros jóvenes, que fuerza a las universidades a tomar posición política. Pero no quiere decir que de repente toda la investigación se torne crítica.

E: ¿Cómo interviene el debate político en el contexto de las universidades, y qué aportes concretos pueden o, desde su perspectiva, deben hacer los investigadores sociales en este escenario?

TvD: Como ya dije, la crisis en Europa y EEUU es una de las condiciones de que por lo menos algunos/as investigadores/as sean más conscientes de que la universidad y la ciencia tienen que contribuir a la solución de los problemas fundamentales de la sociedad. Pero como se implica en su pregunta anterior, la ciencia tradicional se cree no política y por tanto la ciencia crítica muchas veces no tiene legitimidad, y por lo tanto a menudo no consigue dinero, posiciones universitarias, etc. Es una lucha permanente.

SOBRE LOS AUTORES

Lucas Díaz Ledesma

Licenciado y Profesor en Comunicación Social (FPyCS, UNLP). Doctorando en Comunicación (FPyCS, UNLP). Docente del Seminario Permanente de Tesis cátedra I en la FPyCS, UNLP. Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es coordinador de la línea Identidad/es y Sujeto/s del IICOM, Instituto de Investigaciones en Comunicación, FPyCS, UNLP. Es miembro del Laboratorio de Comunicación y Género de la FPyCS, UNLP, donde coordina proyectos de comunicación, educación y género. Es asistente de contenidos de la Revista Académica Question, Argentina y Editor de Sección de la Revista Académica, Oficios Terrestres. Investiga en torno a los mitos del “Almamula”, “El Duende” y “El Estudiante” como escenarios performativos configurantes de relaciones de género, tramas de religiosidad popular y rasgos identitarios en Santiago del Estero, Argentina, en tiempos actuales.

Mary Luz Estupiñán Serrano

Licenciada en Idiomas por la Universidad Industrial de Santander (Colombia). Magíster en Estudios de Género y Cultura

en América Latina, mención Humanidades, por la Universidad de Chile y candidata a doctora del Programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la misma Casa de Estudios. Sus áreas de investigación se adscriben a los Estudios Culturales Latinoamericanos, los Estudios de Género y la gubernamentalidad. Ha publicado trabajos sobre género, sexualidades y gubernamentalidad de las migraciones. Actualmente prepara una publicación sobre la gramática del discurso económico en Chile.

Verónica Vidarte Asorey

Licenciada en Comunicación Social (FPyCS, UNLP). Doctoranda en Comunicación Social, UNLP. Magíster en Planificación y Gestión comunicacional, por la UNLP con la tesis “Buenos Aires, penas y Olvido. Redes organizacionales, cultura popular y vida cotidiana en los territorios urbanos de exclusión social” (2011). Adjunta de la Cátedra I del Seminario Permanente de Tesis, FPyCS, UNLP.

Fue becaria de Posgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, CONICET (2011-2012) y de la UNLP (2005-2011). Secretaria de Investigación del IICOM, Instituto de Investigaciones en Comunicación, FPyCS, UNLP. Investigadora Categoría IV, Ministerio de Educación de la Nación Argentina, actual coordinadora en el Proyecto de Investigación “La producción de saberes en los trabajos finales de gra-

do en las carreras de Comunicación Social de las Universidades Nacionales argentinas. Arquetipos, tipologías, modalidades y experiencias innovadoras” (2006-2013). Miembro del staff permanente de la Revista Académica *Question*. Desde 2004, dirige distintas tesis sobre comunicación, cultura popular y procesos de exclusión social.

María Juliana Catania

Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (2007), cursó la Maestría en Políticas Públicas y Gerenciamiento del Desarrollo en la Universidad de San Martín (2012) y como becaria de la Fundación Carolina realizó el Master en Gestión de la Inmigración (2012) en la Universidad Pompeu Fabra, en Barcelona, España. Asimismo, se desempeñó como investigadora auxiliar en el grupo de investigación “*Exclusión, control social y diversidad en la relación entre el migrante externo y las instituciones educativa y judicial*”, dirigido por Mg. Néstor Cohen, en el Instituto de Investigación Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como investigadora independiente en temáticas migratorias.

Norberto Leonardo Murolo

Licenciado en Comunicación Social con orientación en Comunicación y Cultura por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), donde se graduó con medalla de oro al desempeño académico, y Doctor en Comunicación por la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Su tesis de Doctorado focaliza en la hegemonía de los sentidos puesta en juego en los usos de las tecnologías de la comunicación por parte de jóvenes. Docente de grado y posgrado en UNQ y UNLP. Coordinador de la Línea de Investigación Identidad/es y Sujeto/s del Instituto de Investigaciones en Comunicación (IICOM). Becario de doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha dictado clases en Brasil y en España. Director de proyectos de Extensión Universitaria y Voluntariado. Participa de congresos, jornadas y publicaciones tanto a nivel nacional como internacional.

Csilla Völgyi

Nacida el 8 de Abril de 1988 en Budapest (Hungría), es Licenciada en Relaciones Internacionales y en Comunicaciones por la Universidad Corvinus de Budapest. Además posee un Máster en Gestión de la Inmigración por la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Durante sus estudios ha pasado por países como España, Chile y Francia y ha ganado experiencia

laboral en organizaciones internacionales como la OIM y en organizaciones no gubernamentales que defienden los derechos humanos, en concreto de las comunidades minoritarias y de los inmigrantes. En la actualidad participa en el programa oficial de prácticas de la Comisión Europea en Bruselas.

Teun A. van Dijk

Fue profesor de Estudios del Discurso en la universidad de Amsterdam hasta el 2004, y actualmente es profesor en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Después de sus trabajos en poética generativa, gramática del texto y la psicología del procesamiento del texto, su investigación desde principios de los años 80 abarca una perspectiva más crítica, que trata la reproducción del racismo en el discurso, las noticias en la prensa, la ideología, el conocimiento y el contexto. Es autor de varios libros en esas áreas y ha editado *The Handbook of Discourse Analysis* (4 vols., 1985), el libro introductorio *Discourse Studies* (2 vols., 1997; la nueva edición de un volumen, 2011) así como *The Study of discourse* (5 vols., 2007). Ha fundado seis revistas internacionales, *Poetics*, *Text* (ahora *Text and Talk*), *Discourse & Society*, *Discourse Studies*, *Discourse & Communication*, y la revista de *Internet Discurso & Sociedad* (www.dissoc.org), de las cuales aún dirige las últimas cuatro. Sus últimos libros editados son *Racism at the top* (2000, con Ruth Wodak) y *Racism and discourse*

in Latin America (2009). En la actualidad, está trabajando en un nuevo libro sobre discurso y conocimiento. Tiene dos doctorados honoris causa. Ha dado conferencias en muchos países, sobre todo en América Latina. Con Adriana Bolívar, fundó la Asociación Latino-americana de Estudios del Discurso (ALED) en 1995. Para una bibliografía completa, publicaciones, y otra información, puede visitar su página web: www.discursos.org.

Orlando Gabriel Morales

Doctor en Comunicación por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Licenciado y Profesor en Comunicación Social (UNLP). Coordinador de la Línea de Investigación Identidad/es y Sujeto/s en el Instituto de Investigaciones en Comunicación de la FPyCS-UNLP. Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Profesor del Seminario Comunicación Intercultural en la Universidad Nacional de Cuyo. Auxiliar de Investigación en los proyectos “Nuevas alterizaciones, visibilidades y relaciones entre organizaciones de migrantes africanos subsaharianos y afrodescendientes” (Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Director: Marta Maffia); y “Asunción de derechos, participación ciudadana y visibilización en la arena pública de migrantes de países latinoamericanos en la región de La Plata” (Universidad Nacional de La Plata. Director: Adriana Archenti).

Fernando Palazzolo

Licenciado en Comunicación Social por la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (UNLP). Doctorando en Comunicación Social (FPyCS, UNLP). Jefe de Trabajos Prácticos del Seminario Permanente de Tesis cátedra I. Coordinador de la Línea de Investigación Corporalidad/es y Estigma/s en el Instituto de Investigaciones en Comunicación de la FPyCS-UNLP. Becario doctoral de CONICET. Miembros de proyectos de investigación sobre educación superior y procesos de elaboración de tesis. Investiga sobre temáticas asociadas al fenómeno de las drogas ilegales: usos, políticas y modelos de intervención.

Cecilia Valdez

Nacida en La Plata en el año 1974. Licenciada en Periodismo y Comunicación Social por la Universidad Nacional de La Plata (1999). Máster en Comunicación y Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona (2005). Máster en Gestión de la Inmigración por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (2011). Investigadora del proyecto: “Los diferentes usos y concepciones del tiempo en las prácticas migratorias”, avalado por el Centro de Estudios Aplicados en Migraciones, Comunicación y Relaciones Interculturales de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP. Redactora de diversos periódicos de Argentina, Bolivia y España.

Este libro fue pensado en el proceso de búsqueda de preguntas de conocimiento en torno de las identidades y los estigmas, en el marco de algunos de los debates que recorren el trabajo de las líneas de investigación *Identidad/es y subjetividad/es* y *Corporalidad/es y estigma/s* del Instituto de Investigaciones en Comunicación (IICom) de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata.

En este marco, se propuso problematizar la diversidad cultural, de género, de clase social cuando es definida como diferencia y a partir de la que se generan o condensan procesos de estigmatización social. Se planteó así la siguiente pregunta: ¿Cómo se producen/reconfiguran/reaafirman las identidades cuando alguno/s de sus rasgos son valorados negativamente? ¿Qué tensiones/filiaciones intra/intergrupales se generan?

ISBN 978-950-34-1214-5



FACULTAD DE PERIODISMO
Y COMUNICACION SOCIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA