



DE ESTIGMAS Y CLASISMOS: LA CRIMINALIZACIÓN DE LOS JÓVENES DE SECTORES POPULARES EN AMÉRICA LATINA

María Cristina Bayón*

16 de enero de 2024

Resumen

La construcción de los jóvenes de sectores populares como figuras abyectas contribuye a reproducir la desigualdad y el control social a través del temor, el rechazo y el desprecio, y afecta profundamente su subjetividad, su vida cotidiana y sus relaciones con diversas instituciones y espacios. Estas múltiples estigmatizaciones se alimentan de marcadores racistas y clasistas (estéticos y morales) que se complementan y corporizan adquiriendo nombres, rasgos físicos, formas de vestir, hablar y moverse. Este trabajo pretende desmontar los discursos, mecanismos y procesos a través de los cuales los jóvenes desfavorecidos de las ciudades latinoamericanas son construidos como *otros*, explorando los modos en que estos estigmas son resignificados y resistidos, a fin de promover una convivencia sustentada en la justicia social, la solidaridad y el respeto al otro.

Introducción

Reflexionar en términos de convivencia, que significa “vivir en compañía de otros”, nos conduce a cuestionarnos sobre cómo interactúa la gente en su vida cotidiana, cómo trata y se relaciona con los otros. Nos remite al respeto, al reconocimiento, la solidaridad y la empatía; a la capacidad de identificarse con los otros, comprender sus puntos de vista, *ponerse en sus zapatos*. Tal como señala Sayer (2005), los individuos dependen de otros no solo para apoyo material, sino que necesitan de un continuo reconocimiento, aprobación y confianza, cuya ausencia es generadora de angustia, vergüenza y autodesprecio.

Un factor determinante de la solidaridad social, promotor del reconocimiento mutuo y del sentimiento de empatía con *el otro*, es la experiencia de instituciones comunes y, en términos más generales, la presencia de experiencias compartidas (pluriclasistas) en diversos espacios como el barrio, escuelas, hospitales, el transporte público, parques y lugares recreativos. Es precisamente esta experiencia compartida, clave en toda práctica de ciudadanía, la que nos permite ver e interactuar con el “otro” como un semejante, con igual valor moral que nosotros y nuestras opciones de vida, y no como una amenaza o un peligro, sujeto de rechazo, discriminación o desprecio. (Bayón, 2017: 30). En el mismo

* Investigadora titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesora de posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de esta universidad. Doctora en Sociología por la

Universidad de Texas, Austin. Maestría en Ciencias Sociales por la FLACSO, México. Ha sido investigadora visitante asociada en el Latin American Centre de la Universidad de Oxford y el Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires.

sentido, Cecilia Güemes destaca que la experiencia y convivencia con “otros” en espacios públicos de socialización informal (como el patio de la escuela, la sala de espera del hospital, el parque, la biblioteca, el transporte público, el centro cultural y las infraestructuras deportivas públicas) contribuyen a generar sentidos de responsabilidad común al habilitar el encuentro, la presencia y el reconocimiento del otro, donde se visibiliza y experimenta lo que nos une y lo que nos diferencia; estos espacios constituyen un lugar de acercamientos a realidades ajenas y a la constitución del “nosotros” (Güemes, 2024).

A la par de resaltar la centralidad de estos espacios para la construcción de sociedades más solidarias y empáticas, no debemos olvidar que estas interacciones y encuentros entre diferentes no se experimentan en un espacio carente de historia, condiciones materiales y relaciones de poder. Así, en contextos de alta desigualdad, como la mayoría de las ciudades latinoamericanas, donde las históricas brechas sociales se transformaron en abismos en tiempos de neoliberalismo, estas experiencias compartidas se han debilitado, disminuido o desaparecido, frente a la constitución y cristalización de ámbitos diferenciados y homogéneos de sociabilidad (espacios residenciales, centros comerciales, escuelas, hospitales). De esta manera, una estructura urbana fragmentada se complementa con prácticas urbanas, pautas de interacción y estigmas territoriales que

favorecen la coexistencia de mundos aislados y distantes dentro de una misma ciudad (Saraví, 2015: 22). En la actual era de los extremos, la concentración de la riqueza, la segregación espacial y la fragmentación social se retroalimentan con un fuerte desprecio y temor hacia el otro, enmarcado por una ideología de mercado extremadamente cruel e insensible con los perdedores (Bayón, 2019).

Esta exaltación del individualismo egoísta sobre la solidaridad conduce a una reconfiguración de fronteras morales que erosiona la confianza y debilita las obligaciones recíprocas, moldeando una subjetividad donde la moral colectiva y la empatía por el otro se debilitan ante la exacerbación de las ansiedades competitivas (Whitehead, 2018).

En este contexto, *el racismo de clase* (Bourdieu (2000 [1984]) ha reemergido con particular virulencia mediante un discurso criminalizador y fuertemente despectivo hacia las minorías y los grupos de menores ingresos, encasillados en estereotipos que los presentan como inferiores o deficitarios, ridículos o desagradables, generadores de miedo y disgusto, o incorregibles. Se trata de un sistema de inscripción y clasificación que presenta a los sectores populares con atributos y valores negativos adscritos y esenciales que los descalifican y clasifican como inmorales y criminales (Skeggs, 1997)¹.

¹ Como observa Bourdieu (2000 [1984]) hay tantos racismos como grupos que tienen la necesidad de justificarse por existir del modo que existen. En este sentido, destaca que el racismo de la inteligencia (ligado en parte al capital cultural heredado) es un racismo de clase dominante para justificar sus privilegios y el orden social que

dominan, como si se tratara de una esencia superior, legitimando la discriminación y naturalizando las diferencias y los estigmas sociales. En efecto, una cuestión central para entender cómo se valora a las distintas clases sociales se refiere a quiénes tienen acceso al capital simbólico

Lo que nos interesa subrayar es que la otredad de ninguna manera supone una diferencia innata o esencial; es una construcción social, resultante de sistemas de etiquetamiento y clasificación; son los condicionamientos estructurales, las condiciones socioeconómicas, las que crean las condiciones para la construcción y función de *otro* demonizado. En suma, el estigma constituye una forma de violencia clasificatoria o simbólica que se ejerce “desde arriba”, incrustado en economías políticas específicas, que devalúa a personas, lugares y comunidades, tanto para profundizar las jerarquías sociales existentes como para crear nuevas oportunidades de una redistribución de la riqueza a favor de los grupos privilegiados (Tyler, 2020: 27)².

Una extensa literatura ha evidenciado que la estigmatización criminalizante de los pobres y sus lugares recae más fuertemente sobre los jóvenes. Tanto en América Latina, como a escala internacional, diversas investigaciones etnográficas han mostrado cómo los jóvenes de las periferias urbanas son objeto de temor y desprecio en sus interacciones con otros, de sospecha y rechazo en espacios públicos, vigilados, e incluso detenidos y/o maltratados por la policía o guardias de seguridad privada cuando salen de sus barrios (Kessler, 2004; Bayón y Saraví, 2013; Rodríguez Alzueta, 2016, Segura 2017; Saraví y Serrano 2020;

necesario para legitimarse a sí mismos como merecedores de reconocimiento. El poder simbólico, como destaca Bourdieu (1988), es el poder de hacer cosas con palabras, de clasificar, nombrar, designar, de hacer grupos, de manipular la estructura objetiva de la sociedad, permitiendo que la visión particular de un grupo se convierta en universal y hegemónica. Estas clasificaciones no son solo descriptivas del mundo, sino que tienen un carácter performativo con consecuencias operativas en la definición de las posibilidades de

Moncrieff, 2021; Misse, 2010; Corrêa *et al.*, 2016; Bacqué y Demoulin, 2022). Esta construcción de los jóvenes de sectores populares como figuras abyectas no solo contribuye a reproducir la desigualdad y el control social a través del temor, el rechazo y el desprecio, sino que afecta profundamente su vida cotidiana y sus relaciones con diversas instituciones y espacios (la policía, la escuela, el barrio, la calle, el espacio público) (Bayón y Moncrieff, 2022: 78).

El análisis que se presenta a continuación pretende desmontar los discursos, mecanismos y procesos a través de los cuales, los jóvenes de sectores populares son contruidos y estereotipados como figuras demonizadas. A su vez, se explora cómo estos estigmas son resignificados y resistidos por los jóvenes a través de diversas expresiones musicales. En las conclusiones se destaca la necesidad de desarrollar perspectivas orientadas a desclasificar las figuras que construyen a los jóvenes de sectores populares como una amenaza o un peligro, sujetos de rechazo, discriminación o desprecio, entendiendo sus prácticas como prácticas situadas en los diversos espacios por los que transitan, y se plantea la urgente necesidad de construir una convivencia sustentada en la justicia social, la solidaridad y el respeto al otro.

acción y delimitación del propio sentido de agencia de los sujetos.

² La violencia simbólica, según Bourdieu (1988), se refiere a la imposición de sistemas de símbolos y significados (es decir, una cultura) sobre los grupos y clases sociales de manera tal que son experimentadas como legítimas y naturales, oscureciendo las relaciones de poder que permiten que dicha imposición sea exitosa y se reproduzca.

Los jóvenes de sectores populares: pánico moral y abyección

El desprecio hacia los jóvenes de los sectores populares se enmarca en procesos de moralización y patologización de ciertas figuras que actúan como catalizador de ansiedades sociales y objetos de desprecio y desvalorización social. Estos jóvenes, en general residentes de las periferias urbanas desfavorecidas, suelen ser construidos como figuras sociales abyectas, que “describen, en diferentes momentos históricos y culturales, los modos en los que ciertos tipos sociales específicos son sobredeterminados y públicamente imaginados (figurados) de modos excesivos, distorsionados y caricaturizados” (Tyler, 2008: 18).

El pánico moral supone un proceso de control social que apunta a los fracasos o defectos morales de los grupos desposeídos, construidos como *los otros*. Ese “otro” temido suele recaer justamente sobre los jóvenes de las clases bajas, quienes históricamente han desempeñado este rol por su supuesta indolencia, violencia, el uso de drogas, su manera de vestir, su sexualidad, caracterizados por sus borracheras, pertenencia a pandillas, sexo temprano y rudeza; en suma, varones violentos y jóvenes embarazadas (Young, 2009). La construcción de estos demonios populares pretende resaltar la respetabilidad de las élites conservadoras que los construyen como *otros*; se trata de categorías construidas como un

recordatorio visible de lo que *no* deberíamos ser (Cohen, 2011 [1972]).

Ahora bien, el proceso de clasificación y construcción del otro (*othering*) no es un fenómeno externo al sujeto que es construido y frente al cual permanece pasivo. En este sentido, el concepto de abyección social no solo refiere al hecho de *dejar* debajo o fuera a alguien, sino también al hecho de *ser dejado* abajo o fuera, lo que permite dar cuenta del poder de nombrar algo despreciado y del carácter performativo que encierra este nombrar (Tyler, 2013).

De esta manera, tanto los demonios populares como las figuras abyectas dan cuenta de los procesos y contextos en los que se construye un chivo expiatorio estigmatizado que emerge en períodos de ansiedad social, se transforma en objeto de formas represivas de gobernanza y control, y tiene la capacidad de resistir dicha represión y estigmatización (Le Grand, 2019). Como observa Tyler (2013), bajo el neoliberalismo estas figuras suelen ser utilizadas para promover y legitimar medidas económicas regresivas y respuestas gubernamentales punitivas, mediante un consenso social generado a través del miedo y la ansiedad.

En el contexto europeo, se han analizado, entre otras, las figuras de los *chavs*³ en Gran Bretaña y los *racailles*⁴ de las

³ *Chav* es un término peyorativo acrónimo de “Council Housed and Violent” (residente en vivienda social y violento) o “Council-House-Associated-Vermin” (plaga asociada a vivienda social) dirigido a los jóvenes blancos de clase trabajadora en Gran Bretaña. Ver, entre otros, Jones (2011), Le Grand (2015) y Tyler (2008).

⁴ El entonces ministro del Interior Nicolás Sarkozy llamó “racailles de la société” (“escoria de

la sociedad”) a los jóvenes residentes en las periferias relegadas donde se concentra gran parte de la población pobre migrante o nacidos en Francia de origen norafricano) a raíz de las revueltas de 2005, resultantes de la muerte de dos jóvenes (de origen maliense y tunecino) que se electrocutaron al esconderse en un transformador cuando huían de la policía. Ver, entre otros, Mauger (2007) y Troung (2019).

banlieues francesas, destacando que estos jóvenes deben construirse a sí mismos en relación con el racismo, el desprecio de clase, la ilegitimidad cultural, las fobias relacionadas con la inmigración o con sus prácticas religiosas (Troung, 2019). En Australia, Threadgold (2018) destaca que la figura del *bogan* se asemeja a la del *chav*, el *redneck*, y la *white trash*⁵.

En la misma dirección, pero ahora concentrándonos en América Latina, mediante la etnografía digital, en un trabajo previo exploramos cómo a partir de los discursos, la estigmatización y la criminalización de los jóvenes de sectores populares, se construyen figuras específicas en las que estos discursos se encarnan (Bayón y Moncrieff, 2022). En otras palabras, indagamos los modos en que estas estigmatizaciones múltiples se complementan y corporizan adquiriendo nombres, rasgos físicos, formas de vestir, hablar y moverse. En dicho trabajo se analizaron de manera comparada las figuras de los *chakas* (México), los *pibes chorros* (Argentina) y los *flaites* (Chile). Reconstruimos el origen local de estas tres figuras y rastreamos los discursos e imágenes que circulan en periódicos, internet y redes sociales en torno a ellas, destacando las similitudes en los marcadores racistas y clasistas (estéticos y morales) que alimentan la figuración de los jóvenes desfavorecidos en las tres ciudades latinoamericanas analizadas, similitudes que detallamos en la siguiente sección. En este mismo trabajo, también exploramos cómo

a través de diversas expresiones musicales, como el rap, la cumbia y el reguetón, los jóvenes resignifican sus identidades y lugares de pertenencia (Bayón y Moncrieff, 2022), ya que los individuos estigmatizados no son víctimas pasivas de este proceso, y desarrollan respuestas variables y diversas de resignificación y reapropiación para proteger y revalorar sus identidades (De Certeau, 1996).

De *chakas*, *flaites* y *pibes chorros*: contextos y marcadores de clase

En América Latina, las figuras juveniles de los *chakas*, los *flaites* y los *pibes chorros* han sido moldeadas en contextos atravesados por el miedo, el sentimiento de inseguridad y la fragmentación urbana. Estas figuras se inscriben en los pliegues de imaginarios y trayectorias nacionales marcadas por el clasismo y el racismo, rasgos exacerbados en la ciudad neoliberal. Como observa Rodríguez Alzueta (2016), son la expresión del miedo, de una vida urbana cada vez más amurallada, retirada de los espacios públicos, y sobredeterminada por las periódicas campañas mediáticas de pánico moral.

En Chile, el *flaite* surge en la década de los años noventa, como una suerte de renovación de categorías históricas de discriminación, reemplazando al *roto* como sujeto discriminado por pertenecer a una clase inferior; es una caricatura de los jóvenes pobres, hijos de los pobres de siempre (González y Fang, 2014). Así, *flaite* “es un

⁵ De acuerdo con los arquetipos figurativos, el *bogan* es descrito como una persona sin educación, que suele realizar trabajos manuales o estar desempleado, y se le retrata como un ser perezoso, tanto intelectual como físicamente, racista, sexista, misógino y violento. Son “agresivos”, a menudo descritos con rasgos “masculinos”

independientemente de su género real; tienen gustos llamativos y vulgares, aunque en su mayoría son blancos, pero hay ejemplos en los que el término se utiliza para describir a otras etnias. En resumen, los *bogans* se construyen como una “amenaza”: física, cultural y económicamente (Threadgold, 2018: 91).

término polisémico que refiere tanto a aspectos estéticos, como de violencia y clase social; remite tanto a las representaciones de la inseguridad, como a los jóvenes de las periferias que visten zapatillas y ropa ancha de marcas deportivas costosas y que, a su vez, escuchan música estilo reguetón y cumbia villera” (Pérez y Roca, 2009: 101).

Contemporánea a la aparición del *flaute* en Chile, la construcción mediática del *pibe chorro* en Argentina “coincide con el aumento del delito predatorio o ‘al boleó’ en la calle durante los años 1990s, cuando aumentaron el robo y el hurto; delitos, según se dice, protagonizados en su mayoría por jóvenes residentes en barrios pobres” (Rodríguez Alzueta, 2016:12). La aparición del *pibe chorro* es la consecuencia de los procesos de estigmatización social que dispara el miedo al delito, un personaje demonizado que forma parte de un discurso mediático de seguridad nacional. Como en el contexto chileno, estos “nuevos” demonios populares vienen a reemplazar a los anteriores. La figura del *pibe chorro*, como un prototipo de “juventud villera” con residencia en el conurbano bonaerense es “uno de esos embutidos metafísicos donde se comprime el bestiario nacional, hecho de miedos, prejuicios y desinformación”; detrás del “pibe chorro” está el “villero”, el “piquetero”, el “negro cabeza” o el “cabeceita negra” y el “vago” (Rodríguez Alzueta, 2016: 12). Cualquier gesto, rasgo o actitud de estos jóvenes se convierte en un disparador de las técnicas de control y vigilancia policiales, colocándolos bajo permanente sospecha, usualmente asociada a su apariencia con ropa deportiva y gorra (Miguez, 2010; Kessler y Dimarco, 2013).

En Ciudad de México, Moctezuma (2017) observa que la figura del *chaka* se usa para denominar a “jóvenes morenos de sectores populares, percibidos como amenazantes por su aspecto ‘rudo’, tanto por su corpulencia física, aunque sean pequeños de estatura, como por los tatuajes y/o las cicatrices y huellas de una piel curtida en la dura vida de los desposeídos” (2017: 170). Este discurso se nutre del “fantasma del indio” (Leal, 2016) presente en la clase urbana privilegiada, un imaginario donde la convivencia con “la pobreza” en el espacio público parece atentar contra el proyecto de “civilidad moderna”. Como en los casos anteriores, *chaka* es una categoría invadida por otras clasificaciones peyorativas, como las de *naco* e *indio*, “que discriminan por clase —se dirigen en general a personas más humildes o con menores niveles educativos— y raza —se aplican con más facilidad a quienes son morenos y tienen un fenotipo más indígena—” (Navarrete, 2017: 30). A la par de este racismo clasista, la identidad “chaka” se asocia con la figura repudiada del reguetonero y del consumidor de estupefacientes baratos (Urteaga y Moreno, 2020: 47).

En los tres casos analizados las figuras que se construyen sobre los jóvenes de los sectores populares comparten marcadores negativos similares respecto a la ropa y el calzado deportivo, las gorras, el corte de pelo o la música que escuchan. Los estigmas que alimentan a estas figuras demonizadas se encarnan en una estética corporal que materializa el desprecio de las clases acomodadas; no es solo *lo que hacen*, sino *lo que son*, cómo se ven, cómo se visten, cómo hablan, qué música escuchan: además de “peligrosos”, “vagos y “delincuentes”, se ven “ridículos”, “vulgares”, usan

“ropa barata”, “pirata”, escuchan y bailan “cumbia y reguetón” (Bayón y Moncrieff, 2022). Estas denigraciones estéticas están frecuentemente vinculadas a fronteras morales; así el mal gusto estaría reflejando la falta de valores morales (Le Grand, 2015). La socio-estética de la discriminación se constituye, según Crisafulli (2013), en una forma de *neo-racismo* donde el fenotipo, el cabello, la música, las prácticas, los lugares, el calzado, la ropa, los accesorios y los tatuajes instituyen un *cuerpo imaginado* —como si fueran atributos de una “raza”— para los jóvenes de las villas.

También se les asignan nombres de pila, compartidos desde México al Cono Sur, ampliamente difundidos y conocidos en internet. Así, a los jóvenes de clase baja se les asocia con nombres anglófonos, objeto de reiteradas burlas y ridiculizados mediante su mala escritura o traducción forzada al español (Salamanca y Pereira, 2013). Entre los nombres masculinos figuran los Brian (Brayan), los Michael (Mai-kel), los Jason (Yeison), los Jordan; los femeninos son las Kimberly, las Britany, las Joscelyn (Yocelin), las Britney. El *Brayan* y la *Britany* se convierten en memes que circulan en internet sobre la apariencia física y las “deficiencias” morales que encarnan dichos nombres. Así, los Brayan son siempre “feos”, “delincuentes”, “mal vestidos” y “peligrosos”, mientras que las Kimberlys y las Britanys son

“promiscuas” o “madres solteras”, por un “descuido” con un Brayan⁶.

De esta manera, se observa que los *chakas*, los *flaites* y los *pibes chorros*, comparten los marcadores sociales del desprecio de clase en su cuerpo, su color de piel, su ropa, su moral, su lenguaje, su música, sus nombres. El pasado colonial, la segregación urbana, la estética popular y sus consumos culturales son, entre otros, espacios de los que se alimentan estas construcciones figurativas y muestran la transversalidad de los estereotipos que alimentan el clasismo y racismo en nuestra región y su arraigo en el imaginario social (Bayón y Moncrieff, 2022).

Otro elemento relevante a destacar es la centralidad adquirida por las redes sociales y otros medios digitales en la construcción y difusión de estas figuras abyectas. Nuestro rastreo digital mostró, además, que son precisamente los atributos identificados que circulan en los espacios digitales los que son resignificados y resistidos por los propios jóvenes de sectores populares (Bayón y Moncrieff, 2022). Así, la construcción de esa otredad denigrada evidencia su poder de penetración y de subjetivación, y a la par se constituye en un espacio de disputa. El poder performativo de estos marcadores se expresa en los modos en que esos discursos e imágenes negativas son reapropiados, entre otras, en expresiones musicales juveniles como el rap,

⁶ Esto es congruente con los hallazgos que obtuvimos en una investigación previa sobre la experiencia de jóvenes de sectores populares en escuelas públicas de Ciudad de México, donde los estudiantes entrevistados en establecimientos vocacionales o técnicos hacen referencia a los memes que circulan en internet sobre quienes asisten a estas escuelas, que muestran a las

estudiantes, las Britanys, como vulgares y promiscuas en sus relaciones con los varones, y presentan a estas escuelas como un centro de adolescentes embarazadas o madres; los varones, por su parte, también nombrados como Brayans, son mostrados como poco inteligentes, feos, desarreglados, y en situaciones de consumo y/o venta de drogas (Bayón y Saraví, 2019).

cumbia y reguetón, donde la música constituye tanto un espacio de pertenencia como de resistencia táctica.

Resistiendo el estigma, reconstruyendo la dignidad

Los procesos de resignificación/desidentificación que desarrollan los jóvenes para contrarrestar los estereotipos que los negativizan, nos remiten al concepto de táctica que propone De Certeau (1996), para quien la táctica está determinada por la ausencia de poder; es el arte del débil, es su ingenio para sacar ventaja del fuerte que desemboca en una “politización de las prácticas cotidianas” (1996: XLVIII). Se trata de una resistencia sigilosa, difusa, furtiva, escurridiza, caracterizada por la plasticidad y lo ambivalente del comportamiento, con tácticas afirmativas y usos nuevos del orden vigente (De Certeau, 1996: 43-44).

En este sentido, si bien, como se señaló previamente, el canal abierto por internet y las nuevas tecnologías audiovisuales son espacios donde se construyen y circulan estas figuras demonizadas, también permiten producir, alterar, compartir y seguir contenidos que cuestionan y resignifican las representaciones dominantes. La apropiación de narrativas multimedia permite a los jóvenes presentar su propia perspectiva del mundo y recontextualizar mediáticamente los estigmas que criminalizan sus vidas, prácticas y estéticas (Smirnov y Lam, 2019).

A través de las expresiones musicales en las redes y plataformas virtuales, muchos

jóvenes se asumen como productores de una contracultura digital frente a la violencia simbólica de la cual son objeto. Las voces de los jóvenes nos muestran, a través de sus canciones, que son personas diversas, con historias propias y complejas, que se divierten, sufren, migran, padecen injusticias, se enamoran y consumen (Bayón y Moncrieff, 2022)⁷. Remarcan la dignidad personal frente a los abusos de la policía, una injusticia frecuente por vivir en áreas urbanas desfavorecidas y que, como en el caso en Buenos Aires, ha llegado a ser motivo de festivales musicales, grupos activistas y movimientos sociales en contra de la criminalización de los jóvenes en las villas (Bilski, Dodaro y Diaz, 2018).

Tijoux, Facuse y Urrutia (2012) destacan que la cultura hip-hop en Chile está conectada con una forma de comunicar la historia de las “poblaciones” y de los barrios pobres, canalizando la auto-confirmación en espacios de encuentro, estilos y estéticas propiamente juveniles. La figura del *flaite* es interpelada y resignificada en la cumbia y el reguetón, mediante canciones que lo utilizan como título, y lo reivindican como “gente común”, con apellidos sencillos, con ropa deportiva y *bling-bling*, como una suerte de resistencia al estigma “encarnado” (Bayón y Moncrieff, 2022: 76).

El hip-hop se reivindica como un arte para expresar, enfrentar y resignificar las desventajas y construir identidades, como un espacio de pertenencia desde donde se narra y se vive el barrio. El lema “salir adelante” para los *hoppers* (Tijoux, Facuse y

⁷ Para analizar en mayor detalle las letras de estas canciones, ver Bayón y Moncrieff (2022: 75-78).

Urrutia, 2012), permite constituir un *nosotros* que posibilita identificaciones y posiciona alteridades en la familia, los adultos, la escuela, el trabajo, las instituciones, la moral; reclamando el derecho a ser una juventud diferente y alternativa en el barrio.

Como han observado Kopper y Richmond (2020), las periferias pueden tornarse en un lugar de enunciación desde el cual y con

el cual se confronta la hostilidad y el desprecio social. Resignificando algunos atributos del barrio, construyendo imágenes matizadas del lugar y de sí mismos, o incluso confrontando y exacerbando rasgos estigmatizantes, los jóvenes buscan resistir los estigmas y dignificar un sentido de pertenencia (Bayón y Saraví, 2022).

Conclusiones

- Los procesos de clasificación social en términos de edad, clase, género, raza y sexualidad son el efecto de una configuración específica de conocimientos, prácticas y poder, lo que también da lugar a diversas formas de resistencia y relegitimación.
- La construcción de los jóvenes de sectores populares como *otros* despreciados borra la heterogeneidad y complejidad de sus experiencias y trayectorias en el discurso público bajo etiquetas homogeneizadoras y estigmatizantes, fijándolos como figuras demonizadas e invalidados socialmente.
- Si bien internet, las redes sociales y las nuevas tecnologías audiovisuales son espacios donde se construyen y circulan estas figuras, también permiten producir, alterar, compartir y seguir contenidos que cuestionan y resignifican las representaciones dominantes.
- Es preciso diseñar políticas orientadas a combatir tanto las injusticias socioeconómicas como simbólico-relacionales que promuevan la empatía, la solidaridad y el reconocimiento de los grupos más desfavorecidos como interlocutores plenos, capaces de participar como pares en la vida social.
- La posibilidad de vivir en una sociedad de semejantes exige una redistribución (real y efectiva) de recursos que permitan reducir tanto las brechas materiales como las brechas de reconocimiento.

Referencias bibliográficas

- BACQUÉ, M.-H. y DEMOULIN, J. (2022): “Jóvenes de barrios populares y compromisos en Île de France.: Una mirada a partir de la crisis sanitaria”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 26(4).
<https://doi.org/10.1344/sn2022.26.40129>.
- BAYÓN, M. C. (2015): *La integración excluyente. Experiencias, discursos y representaciones de la pobreza urbana en México*, México D.F., IIS-UNAM Bonilla-Artigas Editores.
- (2017): “Vidas paralelas. Desigualdad y convivencia social en sociedades fragmentadas”, en *Encuentros 2050*, 2, pp. 30-33, Coordinación de Humanidades, UNAM.
- (2019): “Introducción. La construcción social de la desigualdad. Reflexiones sobre convivencia y justicia social en tiempos de neoliberalismo”, en M.C. BAYÓN (coord.): *Las grietas del neoliberalismo. Dimensiones de la desigualdad contemporánea en México*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-36.
- BAYÓN, M. C. y MONCRIEFF, H. (2022): “Estigmas, performatividad y resistencias. Deconstruyendo las figuras demonizadas de jóvenes de sectores populares en América Latina”, *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 17(12), pp. 63-80.
<https://doi.org/10.14198/OBETS2022.17.1.04>.
- BAYÓN, M. C. y SARAVÍ, G. (2013): “The cultural dimensions of urban fragmentation: Segregation, sociability, and inequality in Mexico City”, *Latin American Perspectives*, 40(2), pp. 35-42.
- (2019): “La Experiencia Escolar como Experiencia de Clase: Fronteras Morales, Estigmas y Resistencias”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 59, pp. 68-85. DOI: <https://doi.org/10.29340/59.2050>.
- (2022): “Espacios de pertenencia juvenil en contextos de desventaja: Tensiones y disputas”, *Última Década* 59, pp. 43-74.
- BHABHA, H. (1983): “The other question: The stereotype and colonial discourse”, *Screen*, 24(6), pp. 18-36.
- BILSKI, D., DODARO, C. y DÍAZ, V (2018): “No somos delito: Reflexiones sobre jóvenes, medios de comunicación y activismo cultural”, *20º Congreso REDCOM*. Villa María, Argentina, Universidad Nacional de Villa María.
- BOURDIEU, P. (2000 [1984]): *Cuestiones de Sociología*, Madrid, Akal.
- (1988): “Social Space and Symbolic Power”, *Sociological Theory*, 7 (1), pp. 14–25. DOI: <https://doi.org/10.2307/202060>.

- COHEN, S. (2011 [1972]): *Folk Devils and Moral Panics: The creation of the Mods and Rockers*, Nueva York, Routledge.
- CORRÊA, J., CECCHETTO, F., FARIAS, P. y FERNANDES, F. (2016): “Poor Youths and ‘Pacification’: Dilemmas between Discourse and Practice from the Perspective of Young People about Policing in Rio de Janeiro’s Favelas”, *International Sociology*, 31(1), pp. 100-120. DOI: <https://doi.org/10.1177/0268580915615758>.
- CRISAFULLI, L. (2013): *Neo-racismo latinoamericano, la seguridad como excusa y el paradigma de los Derechos Humanos*. Repositorio digital de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. URI: <http://hdl.handle.net/11086/5881>
- DE CERTEAU, M. (1996): *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*, México D.F., Universidad Iberoamericana/ITESO.
- DI NAPOLI, P. (2016): “La juventud como objeto de temor y estigmatización. Sentimientos desde y hacia los jóvenes de los países del Cono Sur”, *Revista de Ciencias Sociales*, 29 (38), pp. 123-144.
- GONZÁLEZ, M. y FANG, F. (2014): *El flaite: entre la exclusión y la pertenencia*, Santiago de Chile. Tesis de licenciatura. Escuela de Periodismo, Universidad de Chile. URI: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/145905>.
- GÜEMES, C. (2024): “Experiencia del nosotros: espacios públicos de socialización informal”, *Análisis Carolina* n° 1, Madrid, Fundación Carolina.
- JONES, O. (2011): *Chavs. The Demonization of the Working Class*. Londres, Verso.
- KESSLER, G. (2004): *Sociología del delito amateur*, Buenos Aires, Paidós.
- KESSLER, G. y DIMARCO, S. (2013): “Jóvenes, policía y estigmatización territorial en la periferia de Buenos Aires”, *Espacio Abierto*, 22 (2), pp. 221-243.
- KOOPER, M. y RICHMOND, M. (2020): “Apresentação: Situando o Sujeito das Periferias Urbanas”, *Novos Estudos*, 39(1), pp. 9-17.
- LE GRAND, E. (2015): “Linking Moralisation and Class Identity: The Role of Ressentiment and Respectability in the Social Reaction to ‘Chavs’”, *Sociological Research Online*, 20(4) pp. 18-32. DOI: <https://doi.org/10.5153/sro.3785>.
- (2019): “Conceptualising Social Types and Figures: From Social Forms to Classificatory Struggles”, *Cultural Sociology*, 13 (4), pp. 411-427. DOI: <https://doi.org/10.1177/1749975519859962>.

- LEAL, A. (2016): “‘You Cannot be Here’: The Urban Poor and the Specter of the Indian in Neoliberal Mexico City”, *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 21(3), pp. 539-559. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12196>.
- MAUGER, G. (2007): *La revuelta de los suburbios franceses: una sociología de la actualidad*, Buenos Aires, Antropofagia.
- MÍGUEZ, D. (2010): *Los pibes chorros. Estigma y marginación*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- MISSE, M. (2010): “Crime, Sujeito e Sujeição Criminal: Aspectos de uma Contribuição Analítica sobre a Categoria ‘Bandido’”, *Lua Nova*, 79, pp. 15-38.
- MOCTEZUMA, V. (2017): *El desvanecimiento de lo popular. Etnografía de desplazamientos en la gentrificación del Centro Histórico de la Ciudad de México*, Ciudad de México. Tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
URI: <http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/597>.
- MONCRIEFF, H. (2021): «Soy barrio». *Jóvenes y sentidos de pertenencia en la periferia oriente de la Ciudad de México*. Tesis de doctorado en Sociología, Ciudad de México.
- Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México.
- NAVARRETE, F. (2017): *Alfabeto del racismo mexicano*, Barcelona, Malpaso.
- PÉREZ, M. y ROCA, A. (2009): “Representaciones sociales de la inseguridad urbana en niños de Peñalón: ¿qué ocurre en contextos donde la distancia geográfica de la segregación disminuye?”, *MAD*, (20), pp. 90-109. DOI: <https://10.5354/0718-0527.2011.13876>.
- RODRÍGUEZ ALZUETA, E. (comp.) (2016): *Hacer Bardo. Provocaciones, resistencias y derivas de jóvenes urbanos*, La Plata, Universidad Nacional de Quilmes/Malasia.
- SALAMANCA, G. y PEREIRA, L. (2013): “Prestigio y estigmatización de 60 nombres propios en 40 sujetos de nivel educacional superior”, *Universum*, 28(2), pp. 35-57. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-23762013000200003>.
- SARAVÍ, G. (2015): *Juventudes Fragmentadas. Socialización, Clase y Cultura en la Construcción de la Desigualdad*, Ciudad de México, FLACSO/CIESAS.
- SARAVÍ, G. y SERRANO, M. L. (2020): “Jóvenes y territorio: dimensiones espaciales de vulnerabilidad en la transición a la adultez”, en AGUILAR, A. y

- ESCAMILLA, I. (eds.): *Expresiones de la Segregación Residencial y de la Pobreza en Contextos Urbanos y Metropolitanos*, Ciudad de México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 21-41.
- SAYER, A. (2005): *The Moral Significance of Class*. Nueva York, Cambridge University Press.
- SEGURA, R. (2017): “Ciudad, barreras de acceso y orden urbano”, *Revista Argentina de Estudios de Juventud*, (11), e016. DOI: <https://doi.org/10.24215/18524907e016>.
- SKEGGS, B. (1997): *Formation of Class and Gender: Becoming Respectable*, Londres, Routledge.
- (2011): “Imagining personhood differently: Person value and autonomist working-class value practices”, *The Sociological Review*, 59 (3), pp. 496-513. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2011.02018.x>.
- SMIRNOV, N. y LAM, W. (2019): “‘Presenting Our Perspective’: Recontextualizing Youths’ Experiences of Hypercriminalization Through Media Production”, *Written Communication*, 36(2), pp. 296-344. DOI: <https://doi.org/10.1177/0741088319827594>.
- TIJOUX, M., FACUSE, M. y URRUTIA, M. (2012): “El Hip Hop: ¿Arte popular de lo cotidiano o resistencia táctica a la marginación?”, *Polis* 11(33), pp. 429-450. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-65682012000300021>.
- THREADGOLD S. (2018): *Youth, Class, and Everyday Struggles*, Nueva York, Routledge.
- TROUNG, F. (2019): “The good, the bad and the ugly. ‘Banlieue youth’ as a figure of speech and as speaking figures”, en DEMOSSIER, M. et al. (eds.): *The Routledge Handbook of French Politics and Culture*, Londres, Routledge, pp. 145-152.
- TYLER, I. (2008): “‘Chav Mum, Chav Scum’”, *Feminist Media Studies*, 8(1), pp. 17-34. DOI: <https://doi.org/10.1080/14680770701824779>.
- (2013): *Revolting subjects: Social abjection and resistance in neoliberal Britain*, Londres, Zed Books.
- (2020): *Stigma. The machinery of inequality*, Londres, Zed Books.
- URTEAGA, M. y MORENO, H. (2020): “Jóvenes mexicanos: Violencias estructurales y criminalización”, *Revista de Estudios Sociales*, (73), 44-57. DOI: <https://doi.org/10.7440/res73.2020.04>.
- YOUNG, J. (2009): “Moral Panic: Its Origins in Resistance, Resentment and the Translation of Fantasy into Reality”, *The British Journal of Criminology*, 49 (1), pp. 4-16. DOI: <https://doi.org/10.1080/14680770701824779>.



<https://doi.org/10.1093/bjc/azn074>.

WHITEHEAD, P. (2018): *Demonising the Other. The Criminalisation of Morality*, Bristol, Policy Press.

Fundación Carolina, enero 2024

Fundación Carolina
Plaza del Marqués de Salamanca nº 8
4ª planta, 28006 Madrid - España
www.fundacioncarolina.es
@Red_Carolina

https://doi.org/10.33960/AC_02.2024

La Fundación Carolina no comparte necesariamente las opiniones manifestadas en los textos firmados por los autores y autoras que publica.

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

