

ESTIGMAS, PERFORMATIVIDAD Y RESISTENCIAS. DECONSTRUYENDO LAS FIGURAS
DEMONIZADAS DE JÓVENES DE SECTORES POPULARES EN AMÉRICA LATINA
STIGMA, PERFORMATIVITY AND RESISTANCE. DECONSTRUCTING DEMONIZED FIGURES OF
DISADVANTAGED YOUTH IN LATIN AMERICA

María Cristina Bayón

Universidad Nacional Autónoma de México, México
cristina.bayon@sociales.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-9123-9572>

Henry Moncrieff Zabaleta

Universidad Nacional Autónoma de México, México
henrymoncrieff@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1329-3581>

Cómo citar / Citation: Bayón, M. C. y Moncrieff, H. Z. (2022) “Estigmas, performatividad y resistencias. Deconstruyendo las figuras demonizadas de jóvenes de sectores populares de América Latina”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 17(1): 63-80. <https://doi.org/10.14198/OBETS2022.17.1.03>

© 2022 María Cristina Bayón y Henry Moncrieff Zabaleta

Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

Recibido: 26/02/2021. Aceptado: 26/05/2021

Resumen

Este artículo analiza las representaciones de los jóvenes de los sectores populares en América Latina como figuras demonizadas desde una marco analítico que contribuye a su deconstrucción. Mediante el método figurativo y herramientas de la etnografía digital, analizamos tres figuras paradigmáticas de este tipo en la región: los *chakas* en México, los *flaites* en Chile y los *pibes chorros* en Argentina. Examinamos cómo son construidas en el lenguaje mediático, político y cotidiano, identificando atributos estéticos, morales y culturales marcados por fuertes connotaciones racistas y clasistas. Se destaca el carácter performativo de estas figuras y se exploran espacios de resistencia y resignificaciones del estigma a través de expresiones musicales como el rap, el trap, la cumbia y el reguetón. El abordaje teórico-metodológico desarrollado en este trabajo permite repensar y desclasificar a los grupos y minorías desfavorecidas, cuestionando las imágenes homogeneizadoras que los negativizan, reinterpretando sus prácticas como prácticas situadas en contextos de desventajas simbólicas y materiales.

Palabras clave: Juventud; sectores populares; estigmatización; pánico moral; etnografía digital; resistencias; América Latina.

Abstract

This article analyzes the representations of disadvantaged youth in Latin America, constructed as demonized figures, from an analytical framework that contributes to their deconstruction. Using the figurative method and digital ethnography tools, we analyze three paradigmatic figures of this type in the region: *chakas*, in Mexico, *flaites* in Chile, and *pibes chorros* in Argentina. We examine how they are constructed in the media, political and everyday language, identifying aesthetic, moral and cultural attributes marked by strong racist and class connotations. The performative character of these figures is highlighted, and spaces of resistance and resignifications of the stigma are analyzed through musical expressions such as rap, trap, cumbia and reggaeton. The theoretical and methodological approach developed in this work contributes to rethinking and declassifying disadvantaged groups and minorities, questioning the homogenizing images that negativize them, reinterpreting their practices as practices situated in contexts of symbolic and material disadvantages.

Keywords: Disadvantaged youth; stigmatization; moral panic; digital ethnography; resistance; Latin America.

Extended abstract

Representations that devalue and criminalize disadvantaged groups and minorities contribute to the social and moral legitimization of inequality. Although, in general terms, identity construction processes involve the distinction between *us* and *them* (the *others*), in the neoliberal paradigm in which the *others* are not only different, but visualized as inferior, feared, and despised. This public discourse is fed by negative images persistently disseminated in the media about those who belong to these groups – these being the poor, beneficiaries of social programs, disadvantaged youth, street vendors, the unemployed, migrants, ethnic and sexual minorities or overweight people. These images foster phobias, hatreds and social anxieties that usually prelude punitive policies, zero tolerance, relocation and gentrification, among others. From a de-classification perspective, the central question is to understand the processes of identity construction of those who do not have access to the dominant symbolic circuits of legitimization and are positioned as the constitutive limit of what is correct and what is adequate: as abject and worthless people, only defined by their deficiencies, absences and deficiencies, values, and negative emotions (Skeggs, 2011).

Stigmatization processes strongly affect young people living in urban peripheries, constructed as demonized figures. While in Latin America research has been conducted on the discourses and practices that criminalize and stigmatize disadvantaged urban youth (Di Napoli, 2010; Reguillo, 2013; Savegnano, 2019; Chaves *et al.*, 2016; Kessler & Di Marco, 2013), few of them have focused on the specific figures in which these discourses are embodied, and even less frequently on comparative analysis of these figures in various countries of the region. This article fills this gap through the articulation of theoretical and methodological tools that contribute to the dismantling of public discourses and the homogenization of negative images through which they are dismissed as subjects of respect and social value. Our analysis focuses on three specific social figures built around disadvantaged youth in three Latin American cities: *flaites* from the *poblaciones* of Santiago de Chile, *pibes chorros* from Buenos Aires deprived outskirts, and *chakas* from underprivileged areas in Mexico City. We analyze how these figures are constructed in the media, political and everyday language, their specificities and affinities in the Latin American context, and the resignifications and resistances deployed by stigmatized subjects.

These figures that seem to condense the disgust and moral panic that, socially constructed and symbolically legitimized through political and media discourse, are embodied in such a way in the common sense that their sole mention generates fear, rejection and contempt. Various perspectives and concepts contribute to unraveling these processes, articulated with the figurative method used in our analysis. We build a conceptual framework that discusses and articulates the concepts of symbolic power, stigma, disgust, abjection and moral panic in contemporary literature to denaturalize and de-essentialize the negative and denigrating images through which young people are represented in public discourse. Next, we specify the methodology, emphasizing the virtues

of the figurative method and the tools of digital ethnography for this type of analysis. Digital ethnography is carried out in, on and through virtual space, where data collection is mediated by digital technologies and allows us to tell social stories by reconstructing a narrative that circulates on social networks on the Web. 2.0 (interactive Internet) making it possible to make visible the voices, orientations, and social representations of those who create digital content (Murthy, 2008). The tracking and collection of digital data was carried out between the months of February and September 2020, using the Google search engine. The ethnographic work explored how young people are visualized and constructed in different media and communicative contexts (reactions, appropriations, fake and viral images, memes, among others) as figures of disgust. Most of this information circulates with the quality of being free, public and easily accessible, being also usually edited and produced by users, individually, collaboratively or in virtual communities on social media, streaming sites, web pages and blogs. Empirical analysis reconstructs the local origin of these three abject figures (*chakas*, *flaites* and *pibes chorros*) and traces the discourses and images that circulate in newspapers, the Internet and social media around them, highlighting the racist and classist markers (aesthetic and moral) that feed the representation of disadvantaged youth in Latin American cities.

As well as pointing out the symbolic violence and performative effects of these classifications, we explore the forms of resistance and re-legitimation deployed by those who are systematically and daily delegitimized. After analyzing the information collected on social networks (YouTube, Facebook, Twitter), in the digital press, online dictionaries and encyclopedias, and inspired by the concept of *tactic* proposed by De Certeau (1996), we analyze how these stigmatizing images and discourses are (re)appropriated and (re)signified through musical expressions such as rap, trap, cumbia and reggaeton, understood as spaces of belonging and resistance. To this end, we analyze song lyrics and digital videos of these genres using the streaming music service Spotify and the multimedia portal YouTube. Our digital tracking shows that the negative attributes circulating in digital spaces are precisely those reappropriated by disadvantaged youth themselves, revealing these negative discourses are both internalized and disputed.

In the conclusions we highlight that the construction of disadvantaged youth as abject figures not only contributes to reproducing inequality and social control through fear, rejection and disgust, but also profoundly affects their daily lives, their relationships with various institutions and spaces (the police, the school, the neighborhood, the street, the public space). The heterogeneity and complexity of their life experiences, as well as their contexts, crossed by material and symbolic disadvantages, as showed in the lyrics analyzed, are frequently absent in a public discourse that *fix* them as demonized and socially invalidated figures. We emphasize the importance of developing de-classificatory approaches for rethinking those underprivileged as subjects of respect and social value, while deconstructing the privileges that upper classes legitimize as natural and deserved.

1. INTRODUCCIÓN

Las representaciones que devalúan a los sectores populares, sus comportamientos y preferencias, estilos y formas de vida, son un soporte clave para la legitimación social y moral de la desigualdad. Para hacer efectiva la sociedad de mercado promovida por el neoliberalismo, fue necesario transformar las representaciones colectivas de las causas estructurales de la desigualdad. Los problemas sociales fueron reescritos como problemas individuales y la desigualdad como el resultado de decisiones personales, donde la riqueza es “ganada” y la pobreza “merecida”. Los grupos desfavorecidos son culpabilizados por sus propias desventajas, visualizados y tratados cotidianamente como otros inferiores, temidos y despreciados (Bayón, 2019). Se construye así un sistema de inscripción y clasificación que presenta a los grupos subalternos con atributos y valores negativos, adscritos y esenciales que los descalifica y clasifica como inmorales y criminales (Skeggs, 1997).

En *La sociedad excluyente*, Jock Young (1999) destaca que a través de procesos de individualización, demonización y estigmatización, el pánico moral identifica públicamente a individuos o grupos que parecen no responder a los códigos de comportamiento que de ellos se espera, por lo que son simbólicamente definidos como un riesgo para la sociedad, legitimando su regulación, control y exclusión social. Este discurso público se alimenta de imágenes negativas que, de manera insistente y repetitiva, son difundidas mediáticamente sobre quienes pertenecen a estos grupos –sean estos pobres, beneficiarios de programas sociales, jóvenes de sectores populares, vendedores ambulantes, desocupados, migrantes, minorías étnicas y de la diversidad sexual o personas con sobrepeso-. Estas imágenes son generadoras de fobias, odios y ansiedades sociales que suelen ser la antesala de políticas punitivas, de tolerancia cero, de relocalización y gentrificación, entre otras.

La centralidad de las estructuras simbólicas en la creación y legitimación de la desigualdad es destacada por Wacquant, Slater y Borges (2014) en relación a la relegación urbana al observar que en el escenario contemporáneo los estigmas territoriales se han *nacionalizado y democratizado*. Esto supone que en cada país, ciertos barrios o áreas urbanas son

universalmente reconocidos y denigrados en términos espaciales y de clase como reductos de miseria y privaciones autoimpuestas, y sus nombres circulan en el discurso público como sinónimos de infierno social (2014:1273). Esta *democratización* de los estigmas territoriales se extiende especialmente a los jóvenes que residen en estas áreas, como lo evidencian diversos estudios en América Latina (Di Napoli, 2010; Reguillo, 2013; Savegnano, 2019; Chaves *et al.*, 2016; Kessler & Di Marco, 2013).

En el contexto europeo, se han analizado, entre otras, las figuras de los *chavs*¹ en Gran Bretaña y los *racailles*² de las 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). Si bien, como señalamos previamente, en América Latina se han analizado los discursos, la estigmatización y la criminalización de los jóvenes de sectores populares, son escasos los estudios que focalizan en el proceso de construcción de las figuras específicas en las que estos discursos se encarnan, o en otros términos, los modos en que estas estigmatizaciones múltiples se complementan y corporizan adquiriendo nombres, rasgos físicos, formas de vestir, hablar y moverse. Menos frecuente aún es la existencia de un análisis comparado de estas figuras emergentes en diversos países de la región.

Este artículo permite llenar este vacío analítico mediante la articulación de diversas herramientas teóricas y metodológicas que contribuyen a desclasificar a los sectores populares, deconstruyendo los discursos e imágenes homogeneizadoras, mediante las cuales

1 *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), Tyler (2008).

2 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 nortáfricano) 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).

son negativizados y anulados como sujetos dignos de respeto y valoración social. Nuestro análisis se centra en la construcción de tres figuras sociales específicas sobre los jóvenes de las periferias en tres ciudades latinoamericanas: los *flaites* de las “poblaciones” de Santiago de Chile, los *pibes chorros* del conurbano de Buenos Aires y los *chakas* de las áreas desfavorecidas de la Ciudad de México. Nos proponemos analizar cómo son construidas estas figuras juveniles en el lenguaje mediático, político y cotidiano, sus especificidades y afinidades en el contexto latinoamericano y las resignificaciones y resistencias que despliegan los propios sujetos sobre los que recaen estas imágenes.

Para ello, construimos un andamiaje conceptual sobre el cual se sostiene el análisis empírico posterior, que discute y articula los conceptos de poder simbólico, estigma, abyección y pánico moral en la literatura contemporánea, que nos permiten desnaturalizar y desocializar los modos negativos y denigratorios en que los jóvenes son representados en el discurso público. A continuación, precisamos la metodología desarrollada, haciendo hincapié en las virtudes del método figurativo y de las herramientas de la etnografía digital utilizadas. En el análisis empírico reconstruimos el origen local de estas tres figuras abyectas (*chakas*, *flaites* y *pibes chorros*) 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.

A la par de evidenciar la violencia simbólica de dichas clasificaciones y sus efectos performativos, consideramos relevante explorar las formas de resistencia y relegitimación desplegadas por quienes son sistemática y cotidianamente deslegitimados. Si bien la materialización de la otredad tiene un profundo efecto sobre cómo los actores sociales se construyen a sí mismos e interactúan con otros en su vida cotidiana, los individuos estigmatizados no son víctimas pasivas de este proceso, desarrollando respuestas variables y diversas de resignificación y reapropiación para proteger y revalorar sus identidades (De Certeau, 1996). De esta manera, retomando el concepto de táctica que propone De Certeau (1996) analizamos cómo estas clasificaciones negativas pueden ser (re) apropiadas en el espacio virtual y la vida cotidiana a

través de expresiones musicales como el rap, el trap, el reguetón y la cumbia. En las conclusiones, retomamos los principales hallazgos y enfatizamos la importancia de desarrollar enfoques desclasificadores que permitan repensar a los sectores populares como sujetos de respeto y valoración social, a la par de deconstruir los privilegios que las clases dominantes legitiman como naturales y merecidos.

2. MARCO TEÓRICO

2.1. Desprecio y poder simbólico: construyendo figuras abyectas

Los jóvenes 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). Los *chakas*, los *flaites* y los *pibes chorros* son figuras que parecen condensar la repulsión y el pánico moral que, construidos socialmente y legitimados simbólicamente a través del discurso político y mediático, se “encarnan” de tal manera en el sentido común que su sola mención genera miedo, rechazo y desprecio. Diversas perspectivas y conceptos contribuyen a desentrañar estos procesos de construcción, articulados con el método figurativo que utilizamos en nuestro análisis.

Una cuestión central para entender cómo se valora a las distintas clases sociales se refiere a quiénes tienen acceso al capital simbólico 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 acción y delimitación del propio sentido de agencia de los sujetos. Partiendo de la conceptualización bourdiana de poder simbólico, Link y Phelan (2014) proponen el concepto de poder del estigma (*stigma power*) para dar cuenta de que “quienes estigmatizan tienen fuertes motivaciones

para mantener a la gente “abajo”, “adentro” o “afuera” a partir de procesos de denigración o clasificación negativa que son indirectos, ampliamente efectivos y ocultos en circunstancias culturales, normalizadas o naturalizadas en el sentido común” (Link y Phelan, 2014: 25).

Cabe destacar que este 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 permite entender la producción de “desechos humanos” desde múltiples perspectivas, pues no solo refiere al hecho de *dejar* debajo o fuera a alguien, sino también al hecho de *ser dejado* abajo o fuera, es decir, nos invita a analizar lo que supone *ser* abyecto, objeto de repugnancia (*disgust*) (Tyler, 2013). Así, la noción de figuras abyectas nos permite dar cuenta del poder de nombrar algo despreciado, pero también del carácter performativo que encierra este nombrar. Ahmed (2004) resalta la centralidad de las relaciones de poder y el poder performativo de las emociones negativas, ya que el desprecio y el rechazo hacia aquello que está debajo contribuye a mantener las relaciones de poder entre arriba y abajo o, en otros términos, a legitimar la desigualdad. De esta manera, tanto el privilegio como la desventaja, devienen propiedades de cuerpos, objetos y espacios particulares. Nombrar algo como desagradable es performativo en la medida en que genera el objeto que nombra (Ahmed, 2004).

Nos interesa indagar tanto los modos en que las formas de representación son internalizadas -instruyendo, corrigiendo, regulando y moldeando subjetividades-, como las prácticas de resistencia que se despliegan para sobrevivir al estigma y a la privación de derechos. Como sugiere Iris M. Young (1990) el concepto de abyección permite entender los modos en que las interpelaciones negativas son internalizadas. Cuando la cultura dominante define a ciertos grupos -como los jóvenes de los sectores populares- como *otros*, sus miembros quedan atrapados en sus cuerpos, definidos en términos de sus características corporales, construyéndolos como “feos”, “sucios”, “contaminados”, “impuros” y/o “enfermos” (Young, 1990:123). Lo impuro contribuye así a reafirmar los límites del cuerpo social a través de la expulsión -concreta o simbólica- de aquellos objetos, prácticas o personas consideradas contaminantes (Douglas, 1984

[1966]). Así, no hay impureza “natural”, ya que lo experimentado e imaginado como contaminado responde a los sistemas de creencias y a un cierto consenso en torno a estos en un contexto histórico, social y cultural determinado; las reacciones de repugnancia y desprecio son siempre contingentes y relacionales.

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. Los referentes conceptuales previamente analizados, al articular las dimensiones relacionales de la interacción cotidiana con las dimensiones estructurales y del poder en los procesos de estigmatización, nos permiten explorar la construcción de los sectores más desfavorecidos como figuras criminalizadas en el contexto de las abismales desigualdades sociales que atraviesan a las sociedades latinoamericanas.

2.2. Desigualdad y pánico moral en la era digital: los jóvenes pobres, esos demonios populares

La perspectiva del pánico moral contribuye a comprender los procesos de clasificación social, puesto que reconoce la centralidad de la construcción, movilización y circulación de significados y categorizaciones en la creación de las figuras sociales (Le Grand, 2019). Los demonios populares (*folk devils*) de los que habla Cohen (2011 [1972]) en tanto que *otros* desviados y estigmatizados, son construidos de manera relacional entre moralizador y moralizado, resaltando las relaciones de poder, coerción y control social en dicha construcción. Hablar de pánico moral no sugiere que un hecho o un problema no exista, lo que destaca es su exageración o sobredimensionamiento respecto a otras fuentes de mayor credibilidad y en comparación con temas públicos más relevantes, donde se resalta el rol clave de los medios de comunicación. En otros términos, “el pánico moral permite conceptualizar los mecanismos del poder que hacen que tomemos algunas cosas con excesiva seriedad y a otras les atribuyamos menor importancia” (Cohen, [1972] 2011: XIV).

Coincidente con lo observado por Tyler (2013) en relación a la abyección, el pánico moral suele emerger en contextos históricos de transformaciones socioculturales generadoras de ansiedad y tensión

social. En dichas situaciones el comportamiento percibido de ciertos individuos, categorías o grupos puede actuar como un disparador para que las élites conservadoras proyecten sus ansiedades y resentimientos en estos grupos colocándolos como demonios populares (Young, 2009). De lo que se trata es de problematizar dicha moralización; es decir, cómo y cuándo ciertas cosas (comportamientos, fenómenos, procesos) se transforman o devienen en problema.

El pánico moral supone un proceso de control social que apunta a los fracasos o defectos morales de los grupos desposeídos, contruidos como *los otros*. Ese otro temido suele recaer 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 contruidas como un recordatorio visible de lo que *no* deberíamos ser (Cohen, 2011 [1972]). Así, tanto los demonios populares como las figuras abyectas se refieren al mismo fenómeno: es 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).

En tiempos de las nuevas tecnologías de la información, compartimos con Walsh (2020) la necesidad de actualizar y complejizar la perspectiva de Cohen, incorporando, además de la prensa y la televisión, el modo en que la comunicación digital moldea las reacciones sociales y es utilizada para promover alarma y temor sobre ciertos problemas. Dado que las formas digitales de interacción están incrustadas (*embedded*) en la vida cotidiana y en cada sector de la sociedad, las relaciones e identidades individuales se construyen, al menos parcialmente, a través de infraestructuras computacionales. En este sentido, la separación entre el 'ciberespacio' y la vida 'real' y entre las interacciones online y offline tiende a disolverse (Fussey y Roth, 2020). Una de las manifestaciones más significativas de las sociedades digitales son las redes socio-digitales, tales como

Facebook (red social), *Twitter* (micro-blogging), *YouTube* (compartir videos), o *Instagram* (compartir fotos), que han reconfigurado profundamente la producción e intercambio de información.

En este contexto, se han transformado los patrones de construcción de asuntos que promueven el pánico moral: desde la generación de ansiedad sobre cambios sociales, la profundización de la distancia social, las teorías conspirativas, pseudo o anticientíficas, las *fake news*, la apertura de nuevos espacios para denigrar "outsiders", hasta la distorsión de las comunicaciones, pasando por la manipulación de la opinión pública y la movilización de individuos resentidos. Las plataformas comunicacionales digitales se constituyen así en el blanco (*target*) del pánico moral, a la par de facilitadores e instrumentos de su producción (Walsh, 2020). Su carácter cacofónico dificulta la posibilidad de examinar la veracidad de sus contenidos y son inundadas con comunicaciones tendenciosas, sesgadas o totalmente falsas que promueven el odio y el desprecio, distorsionan la comprensión y promueven una fuerte hostilidad hacia diversos "outsiders" (minorías sexuales, inmigrantes, extranjeros, consumidores de drogas, etcétera) a través de noticias, videos, memes, blogs y hashtags, entre otros medios digitales. Así, en las redes sociales se construyen y vehiculizan verdaderas cruzadas clasistas y racistas que generan y exacerbaban el pánico moral a través de diversos chivos expiatorios, reconstituyendo, ampliando y diversificando los efectos de la alarma colectiva (Walsh, 2020). Uno de esos chivos expiatorios son precisamente los jóvenes de los sectores populares, contruidos como otros despreciados y demonizados a través del discurso político, mediático y en redes sociales, proceso que analizamos en las siguientes secciones.

3. METODOLOGÍA

3.1. El método figurativo como herramienta de desclasificación

Los procesos de clasificación social en términos de clase, género, raza y sexualidad son el efecto de una configuración específica de conocimientos, prácticas y poder, lo que da lugar también a resistencias, ya que dichas figuraciones pueden ser resistidas. Una figura social es el efecto material y simbólico de prácticas específicas, lo que supone vincular la dimensión

etimológica (centrada en el significado) y la ontológica (modos de ser en el mundo), pues los signos y las prácticas significantes tienen efectos materiales que moldean la apariencia y nuestra experiencia de *los otros* (Castañeda, 2002).

El método figurativo parte del cuestionamiento de una *ontología* del otro, del extraño o el abyecto, problematizando el supuesto de que es posible simplemente *ser* un “otro” o encontrarlo en la calle, como algo dado. Se trata de rechazar el estatus de *otro* como figura y cuestionar el fetichismo en el que se sostienen estos discursos demonizadores, o en términos de Ahmed, el *fetichismo de las figuras* (2000: 4) mediante el cual se dota a estas figuras de vida propia, desvinculándolas de las historias y contextos de su determinación. Bajo el neoliberalismo, advierte Tyler (2013), 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 términos operativos, la metodología se centra en rastrear la repetición de figuras específicas dentro y a través de diversos medios y redes sociales: noticias periodísticas, programas televisivos, discurso político, diseños de políticas, diccionarios online, blogs, tweets y memes, entre otros. La complejidad inherente a la construcción misma de figuras abyectas en el espacio público, obliga a implementar un rastreo múltiple, diverso, y original que permita entender cómo son construidas y representadas en el discurso público.

En nuestro caso, recurrimos a la etnografía digital como estrategia para explorar las imágenes y discursos sobre los *chakas*, los *flaites* y los *pibes chorros* que circulan en periódicos, redes sociales e Internet, a fin de identificar los modos y medios a través de los cuales los jóvenes de los sectores populares son figurados. Como estrategia de investigación cualitativa la etnografía digital se realiza en, sobre y a través del espacio virtual, donde la recolección de datos está mediada por las tecnologías digitales. Nos permite contar historias sociales mediante la reconstrucción de una narrativa que circula en redes sociales de la Web 2.0 (Internet interactiva) haciendo posible visibilizar las voces, orientaciones y representaciones sociales de quienes crean contenidos digitales (Murthy, 2008).

El rastreo y recuperación de la información digital se realizó entre los meses de febrero y septiembre de 2020, utilizando el motor de búsqueda de *Google*. El trabajo etnográfico da cuenta de cómo los jóvenes son visualizados y construidos, en diferentes medios y contextos comunicativos (reacciones, apropiaciones, imágenes *fake* y virales, memes, entre otros), como figuras de disgusto. La mayor parte de esta información circula con la cualidad de ser libre, pública y de fácil acceso, además suele ser editada y producida por usuarios, de manera individual, colaborativa o en comunidades virtuales en redes sociales, sitios streaming, páginas web y blogs.

Luego del análisis de la información recolectada en redes sociales (*YouTube*, *Facebook*, *Twitter*), en la prensa digital, en diccionarios y enciclopedias online, exploramos cómo estas imágenes y discursos estigmatizantes son reapropiados y resignificados a través de expresiones musicales como el rap, el trap, la cumbia y el reguetón. A tal fin, analizamos canciones y videos digitales de estos géneros utilizando el streaming de música *Spotify* y el portal multimedios *YouTube*. De manera intencional, seleccionamos fragmentos de las letras donde se expresaban diversas formas de reapropiación y resignificación de los estigmas, donde los jóvenes cuentan sus propias historias del barrio, la calle, la relación con la policía, la familia, las dificultades económicas, el trabajo precario y el delito, la fiesta, las parejas, las drogas. El corpus de información está compuesto por 10 diccionarios online, 3 entradas en *Wikipedia*, 5 videos de influencers (*YouTube*), 7 comunidades virtuales en *Facebook*, un hilo de *Twitter*, 19 artículos de prensa, 14 entradas en *blogs*, 57 canciones en *Spotify* y 12 videos musicales en *YouTube*.

4. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1. Contextualizando las figuras demonizadas: temores, inseguridades e incertidumbres urbanas

Las figuras juveniles que aquí analizamos son moldeadas por el miedo, el sentimiento de inseguridad y la fragmentación urbana, procesos que han marcado la sociabilidad de las ciudades latinoamericanas en las últimas décadas. 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* emerge en la década de los 1990s y opera 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); encarna “el antivalor de lo marginal, contrario al *ethos* del “pobre bueno” y esforzado, que juega dentro de las reglas del sistema y de su oferta meritocrática” (Martínez Aránguiz, 2017 : 121). El miedo de las clases acomodadas, así como la extendida incertidumbre y precariedad laboral de las amplias mayorías, son poderosos alicientes para demonizar y criminalizar a los jóvenes desfavorecidos de las “poblaciones”, visualizados como “depredadores” y “pandilleros” en el espacio público (Tsukame Sáez, 2016). Esta figura aparece en el contexto de una “guerra contra la delincuencia” que impacta los patrones de la convivencia urbana, las valoraciones morales de la ciudadanía, las lógicas políticas para distribuir recursos y la regulación de los espacios públicos. Esta suerte de *pobretización de la delincuencia*,³ que enfatiza cierto tipo de delitos y “esquiva” las múltiples formas y prácticas delictivas de los sectores privilegiados, contribuye a legitimar las políticas de securitización y tolerancia cero. Así, *flaite* “es un 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 *flaite* en Chile, la construcción mediática del *pibe chorro* en Argentina “coincide con el aumento del delito predatorio o “al boleo” en la calle durante los años 1990s, cuando aumentaron el robo y el hurto; delitos, según se dice,

3 Salinas, M. (2006, 20 de mayo), “Acerca de los cambios en la institucionalidad de la Seguridad Pública”. *El Mostrador* [Periódico digital]. Recuperado de <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2006/05/20/acerca-de-los-cambios-en-la-institucionalidad-de-la-seguridad-publica/> (consultado el 23 de mayo, 2020).

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. En el imaginario urbano se instala así el desprecio hacia los jóvenes que residen en la periferia, visualizados como invasores del espacio público (Galimberti y Segura, 2015). 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 “cabecita 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). Esto no supone negar que existan robos y hurtos cometidos por jóvenes, pero conviene ser prudentes y evitar conclusiones apresuradas para no aventurar salidas punitivistas. Como observa Rodríguez Alzueta (2016) “no existen los pibes chorros, existen los jóvenes con dificultades que pendulan entre el trabajo precario y el delito, existen los jóvenes con dificultades que pendulan entre el ocio forzado y la desocupación, o la ayuda social y el bardo o el delito” (2016: 22).

En la 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). Así, hablamos de una categoría discriminatoria con reminiscencia en el pasado colonial y que subraya el mestizaje de la actual sociedad mexicana. En *México Profundo*, Bonfil Batalla (1989: 89) señala que “cualquier rasgo que recuerde la estirpe original de la sociedad y la cultura mexicana, cualquier dato que ponga en evidencia el mundo indio presente en las ciudades, queda conjurado con el simple calificativo de naco”. 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) y se utiliza para nombrar a los feligreses que van al Templo de San Hipólito en la Ciudad de México, presentados en medios de comunicación como una subcultura juvenil devota a San Judas Tadeo (patrón de las causas perdidas y de los desesperados), fan de la música reggaetón, que se visten con colores vivos y utilizan inhalantes conocidos como *monas*.

4.2. Buscándolos en Google. Las definiciones del desprecio

Dado que las figuras son el efecto de prácticas materiales y simbólicas, nos interesa indagar qué es lo que *se dice* en las redes sociales sobre lo que *son y hacen* los *chakas*, los *flaites* y los *pibes chorros*. Las entradas de estas categorías en el buscador *Google* despliegan infinidad de artículos, foros, fotos y videos con contenidos fuertemente negativos y denigratorios.

Desde hace más de una década, *Urban Dictionary*, diccionario en línea, ha admitido definiciones para *chaka* y *flaite*, como jergas o modismos considerados por editores voluntarios y usuarios que han votado por admitirlas. Otros diccionarios en línea también recogen definiciones propias para *flaite* y para *chaka*, mientras para *pibe chorro* pueden rastrearse significados comunes en los términos “chorro” y “villero”. En *blogs* y páginas Web, estas figuras son a menudo representadas como subculturas juveniles o tribus urbanas, en referencia a su estilo de vestir, música, lugares, actividades y formas de interacción cotidiana. En redes sociales como *Facebook* hay comunidades virtuales, donde circulan *memes*, fotos y hasta información personal de “jóvenes de vida delincuente”. En *Twitter* se despliegan hilos de *tuits* sobre temas de actualidad donde hay debates

públicos sobre la personificación estigmatizada de los “jóvenes pobres”. En *YouTube* encontramos desde videos musicales con producción profesional, hasta contenido amateur en videoblogs donde *youtubers* “actúan” a estas figuras y advierten sobre los peligros que representan.

En blogs sobre tribus y subculturas urbanas sostienen que *chaka*:

[...] es el nombre despectivo que le dan a los que escuchan reguetón, a los pandilleros o a los jóvenes antisociales.⁴

[...] se adscriben a la vida criminal, el uso de drogas y el gusto por el reguetón.⁵

[...] no es más que la expresión de las clases bajas, seducidas por la vida de lujos que ofrece la ideología gansteril.⁶

El autor de un artículo de una revista en línea, con seudónimo “El Brayan”, observa que “todos los chakas son nacos, pero no todos los nacos son chakas, puesto que para ser chaka no solo debes ser de clase social baja, sino escuchar reguetón, ser moreno, con poca educación y un wanna be con aspiraciones ligadas a lo ilegal”.⁷ Así, se van acumulando los distintos pliegues del desprecio y la discriminación. En el diccionario online del español popular lo define como “pandillero, frecuentemente reguetonero, [...] morenos, de rasgos indígenas, correosos”.⁸ En la entrada *flaite* en *Wikipedia*, se señala que el término funciona como un vulgarismo equivalente a “cuma”, “punga”, “ratero”, “ladrón”,

4 Sin autor (s/f), “Chakas”. *Tribus urbanas online* [Blog]. Recuperado de <https://tribusurbanas.online/chakas/> (consultado el 2 de julio, 2020).

5 Sin autor (2017, 15 de diciembre), “Los Chakas, una subcultura inquietante”. *Masdemx* [Página web]. Recuperado de <https://masdemx.com/2017/12/hacas-mexico-que-son-grupo-jovenes-mexico/> (consultado el 2 de agosto, 2020).

6 Sin autor (2013, 28 de agosto), “Chakas: ámalos, ódialos o comprendelos”. *Chilango* [Página web] <https://www.chilango.com/ciudad/chakas-amalos-odialos-o-comprendelos/> (consultado el 17 de julio, 2020).

7 Mejía, J. L. (2018, 5 de febrero), “El chaka en México, ¿cómo llegamos a esto?, por El Brayan”. *Palabrerías* [Revista digital]. Recuperado de <https://revpalabrerias.com/2018/02/11/el-chaka-en-mexico-como-llegamos-a-esto/> (consultado el 5 de julio, 2020).

8 “Chaca” y “chacal”, *Diccionario de variantes del español* [Diccionario online]. Recuperado de <http://xn--diccionariovariantespaol-4rc.org/glosario/itemlist/repertoire> (consultado el 5 de julio, 2020).

“poca clase”, “bajo”, “ñero”, “turro”, “rasca”, “roto”, “picante” o “malandro”.⁹

Deriva del anglicismo “fligther” (volador), primero utilizado para referirse a los “volados” (consumidores de marihuana) y luego como un adjetivo despectivo relacionando la adicción a las drogas, con marginalidad y conductas delictivas [...] El antónimo de flaite es cuico (pituco).

Un joven *youtuber*, en un video con casi un millón y medio de visualizaciones, muestra a jóvenes chilenos entrevistados que definen al flaite como “un weón (huevón, tonto) de los que hablan mal”, coloca subtítulos a personas de extracción popular porque hablan en “código morse” y presenta estadísticas de delincuencia como aumento de la “tasa de flaites”.¹⁰ En el *Urban Dictionary* hay seis entradas para “flaite”¹¹, citamos algunas:

La mayor parte de los delinquentes juveniles y ladrones en las grandes ciudades de Chile son flaites.

Es el equivalente de un chav británico y algo así como un white trash en los Estados Unidos.

Respecto a los *pibes chorros*, en Argentina *pibe* significa joven, chavo, chico, y “chorro” significa ladrón, ambas ampliamente incorporadas al lenguaje cotidiano. Diccionarios en línea de modismos, como el *Diccionario Argentino* lo describe como “un delincuente casi siempre callejero”¹² que *viven* en las “villas miseria”; *son villeros*, y por tanto temidos, despreciados, evitados. La entrada “villero” en *Urban Dictionary*¹³, destaca que es un término utilizado para insultar a alguien repugnante (*disgusting*): “sos un villero”.

9 “Flaite”, *Wikipedia* [Enciclopedia online]. Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Flaite> (consultado el 20 de julio, 2020).

10 Jusatu (2018, 31 de agosto), “Flaites”, *YouTube* [Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=13XUTUCrCpI> (consultado el 18 de agosto, 2020).

11 “Flaite”, *Urban Dictionary* [Diccionario online]. Recuperado de <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=flaite> (consultado el 10 de julio, 2020).

12 “Chorro”, *Diccionario Argentino* [Diccionario online]. Recuperado de <https://www.diccionarioargentino.com/term/chorro> (consultado el 20 de julio, 2020).

13 “Villero”, *Urban Dictionary* [Diccionario online]. Recuperado de <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=villero> (consultado el 30 de julio, 2020).

Los estigmas que alimentan a estas figuras demonizadas se encarnan en una estética corporal que materializa el desprecio de las clases acomodadas; no es sólo *lo que hacen*, sino *lo que son*, cómo se ven, cómo se visten, cómo hablan, qué música escuchan: además de “peligrosos”, “vagos y “delinquentes” se ven “ridículos”, “vulgares”, usan “ropa barata”, “pirata”, escuchan y bailan “cumbia y reguetón”. Estas denigraciones estéticas están frecuentemente vinculadas a fronteras morales; así el mal gusto estaría reflejando la falta de valores morales (Le Grand, 2015).

4.3. El estigma en el cuerpo o el cuerpo del estigma

El análisis de las normas y emociones sobre la abyección social, es decir, sobre cómo esta es producida, operacionalizada e internalizada, nos conduce a pensar conjuntamente los procesos estéticos y políticos (Ngai, 2005). En otras palabras, los discursos y las imágenes negativas sobre los jóvenes *producen* las figuras demonizadas que describen. Esta producción figurativa se enmarca en un proceso en el que, según Hayward y Yar (2006), convergen consumo, identidad, marginalidad y control social. El problema no se inscribe *fuera* de la esfera del consumo, sino que se trata de disposiciones de clase consideradas “patológicas” en la propia esfera del consumo. Así, las prácticas de consumo de los jóvenes, consideradas vulgares y de “mal gusto”, se constituyen en el eje alrededor del cual se configura la exclusión, y los excluidos son clasificados, identificados y sujetos a regímenes de control cada vez más intensos (Hayward y Yar, 2006). Diversas entradas en Internet hacen referencia al “estilo” y la “moda” con la que se asocian estas figuras.

[...] respecto a lo que podría denominarse “moda” flaite, popularmente, existe una leyenda urbana que ubica el origen de esta palabra en el nombre de un modelo de zapatillas, las Nike Air Flight, que habrían sido copiadas de manera pirata en Chile, rebautizándolas con el nombre de flight air’s. Este producto habría tenido una alta demanda entre los jóvenes de escasos recursos, que comenzaron a llamarlas Flaiters[...].¹⁴

Sus pantalones suelen imitar a los Adidas [...] y con zapatillas de imitación Nike y cada pieza de ropa de

14 “Flaite”, *Wikipedia* [Enciclopedia online]. Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Flaite> (consultado el 20 de julio, 2020).

origen legal muy dudoso, [...] todo en él tiene el aspecto nada envidiable de proto- (o post) delincuente.¹⁵

(Los flaites) usan flequillo, lo engominan hacia abajo pegado al rostro y usan gorras a medio colocar, ropa deportiva bastante holgada ligada a su equipo de fútbol favorito y sobre todo de marcas imitadas, les gustan los tatuajes en zonas llamativas, los piercing y los zarcillos y depilarse las cejas.¹⁶

En *Urban Dictionary*, el *chaka* es descrito como:

Un maldito estúpido en México, que usa Ed Hardy y Christian Audigier, bling bling y otras cosas ridículamente infladas por la publicidad (overhyped) [...] La mayoría son pobres pero pretenden ser ricos e importantes [...], generalmente tienen mohawks falsos y otros malos cortes de cabello cuando su cabeza no está oculta por alguna horrible gorra Ed Hardy. [Su ropa] no es de diseñador oficial.¹⁷

Para una influencer mexicana, con 5.8 millones de suscriptores en *YouTube*, la gente *chaka* es fea, peligrosa y de mal gusto.¹⁸ En contenidos online sobre subculturas juveniles:

[...] los *chakas* normalmente son ninis, o bien trabajan en algún negocio familiar.¹⁹

El vestuario es originario de Iztapalapa²⁰, y fue creado por los jóvenes que venden o compran en el tianguis de Iztapalapa.²¹

Se les ve con la estopa o trozo de tela remojado en solvente activo (*thinner*, *pvc*, etc). Escondida en la

palma de la mano, la mona [...]. El monear, lejos de ser avergonzante, ya es un gesto de identidad de muchos “*chakas*”.²²

En Argentina, un influencer presenta un video-manual con más de 2 millones de vistas en *YouTube*²³ donde simula la personalidad de un *turro salvaje*.²⁴ Sugiere usar gorra, ropa deportiva y *llantas* (calzado deportivo), mantener cara de enojado, tener piercings, saber bailar como “mono en un zoológico”, hacerse pasar por malo y saber pelear, cambiar el *Facebook* con un nombre llamativo y añadir una fotografía personal tomando vino o cerveza. En diccionarios en línea alimentados por los usuarios²⁵, se define al *villero* como:

Una persona reconocida por robar, forma de vestir, forma de hablar, comportamiento vandalista, actitud agresiva en ocasiones, por escuchar cumbia, tomar vino, fumar marihuana, entre otras cosas”. Ejemplo: “este es *re villero*, se la pasa haciendo *quilombo* en la calle, [...] escucha *cumbia* todo el día y toma vino”.

Las villas concentran *lanegrada*, los comportamientos “más grasa”, como escuchar *cumbia* o *reguetón*, las personas que visten “mal” o los “vándalos” de la ciudad. Esta 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.

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. También se les asignan nombres de pila, compartidos desde México al Cono

15 “Flaite”, *Urban Dictionary* [Diccionario online]. Recuperado de <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=flaite> (consultado el 10 de julio, 2020)..

16 Sin autor (s/f), “Flaites”. *Tribus urbanas online* [Blog]. Recuperado de <https://tribusurbanas.online/flaites/> (consultado el 2 de julio, 2020).

17 “Chaca”, *Urban Dictionary* [Diccionario online]. Recuperado de <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Chaca> (consultado el 30 de julio, 2020).

18 JuStYoS (2016, 12 de noviembre), “Gente Chaca” [Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=VU-nOahJecA&t=275s> (consultado el 3 de mayo, 2020).

19 Sin autor (s/f), “Chacas: ¿Quiénes son?”. *Tribus Urbanas*, o: cit.

20 Alcaldía ubicada en la periferia oriente de la Ciudad de México

21 Sin autor (2015, 27 de febrero), “ChaKas”, *TribusUrbanas* [Blog]. Recuperado de <https://tribusurbanas4.webnode.mx/news/chakas/> (consultado el 23 de junio, 2020).

22 Sin autor (2013, 28 de agosto), ‘Chakas’: ámalos, ódialos o compréndelos”. *Chilango*, o: cit.

23 Dubmanaos (2015, 26 de agosto), “Como ser un *turro salvaje*” [Video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=ZcJvFm_w-fg (consultado el 24 de mayo, 2020).

24 *Turro* es una “forma para definir a la gente de mal barrio. Más conocidos como “Brayans”, según una entrada del *Diccionario Argentino* [diccionario online]. Recuperado de <https://www.diccionarioargentino.com/term/Turro> (consultado el 7 de agosto, 2020).

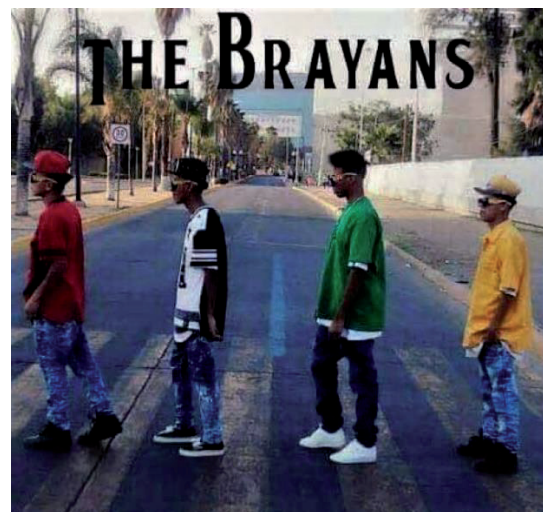
25 “Villero”, *Diccionario Argentino* [Diccionario online]. Recuperado de <https://www.diccionarioargentino.com/term/Villero> (consultado el 20 de julio, 2020).

Sur, ampliamente difundidos y conocidos en Internet. En una encuesta realizada a jóvenes universitarios en Santiago de Chile, Salamanca y Pereira (2013) indagaron sobre los nombres que asociaban con las clases bajas y altas. A las clases bajas se las asocia con nombres anglófonos, objeto de reiteradas burlas y ridiculizados mediante su mala escritura o traducción forzada al español. Entre los nombres masculinos figuran los Brian (Brayan), los Michael (Maikel), los Jason (Yeison), los Jordan; los femeninos son las Kimberly, las Britany, las Joscelyn (Yocelin), las Britney. Para las clases altas, en cambio, se construye un imaginario lingüístico con la impronta del colonialismo, es decir, son “finos” los nombres españolizados como Alonso, Cristóbal, Rodrigo o Martina, Natalia, Sofía. Estas figuras despreciadas se fetichizan, adquieren vida propia, atrapados en sus cuerpos, sus ropas y sus nombres. 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 Brayan.²⁶

Decidimos mostrar dos de estos memes. En el primero, en alusión a una fotografía icónica de *The Beatles*, tapa del álbum *Abbey Road*, la repulsión se expresa en la ridiculización de una moda callejera (asociada al estilo cumbiero o reguetonero). En el segundo, se muestra una exageración anatómica del estilo hip-hop como si se tratase de una deformidad corporal.

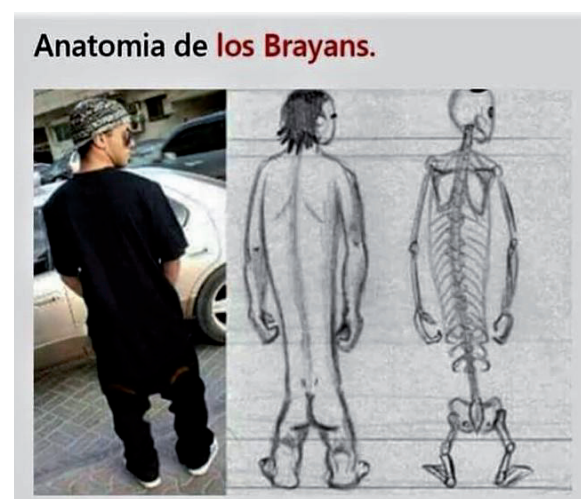
²⁶ Esto es congruente con los hallazgos de una investigación previa sobre la experiencia de jóvenes de sectores populares en escuelas públicas de la Ciudad de México, donde los estudiantes entrevistados en establecimientos vocacionales o técnicos hacen referencia a los memes que circulan en internet 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).

Meme 1



“The Brayans–Todos los conocemos” [Imagen digital]. (2018) Recuperado de <https://www.huevadas.net/the-brayans-todos-los-conocemos/> (consultado el 20 julio, 2020).

Meme 2



“Porque Choramos” [Imagen digital]. Recuperado de <https://www.pinterest.com/pin/291537775864083139/> (consultado el 16 septiembre, 2020).

La encarnación del estigma se evidenció durante las últimas elecciones presidenciales en Argentina, en octubre de 2019, cuando un joven llamado Braian Gallo, que era presidente de mesa en una localidad del conurbano bonaerense, fue fotografiado y su imagen difundida en las redes sociales en un meme que, por ser moreno, usar ropa deportiva y tener una gorra con la visera al revés, lo señalaba como “pibe chorro” y se añadía un texto que decía. “Si votás en (el partido de) Moreno, no lles cosas de valor”. El candidato electo,

representante del peronismo aglutinado en el Frente de Todos y actual presidente, Alberto Fernández, respondió a lo sucedido con un mensaje en Twitter donde señalaba: “El país que se viene va a dejar atrás los prejuicios y la discriminación. Todos Somos Braian”.²⁷

Durante la pandemia del COVID-19 también reapareció la figura del *flaite*, pero en contraste con el caso anterior, esta vez en la voz de la propia alcaldesa de la privilegiada comuna de Providencia, en Santiago de Chile, Evelyn Mattei, quien utilizó el término “flaite” en un programa de televisión para calificar a un grupo de jóvenes que golpearon a un hombre que les solicitó se colocaran mascarilla en la vía pública.²⁸ La utilización del término generó debates en programas de televisión y la palabra *flaite* fue el tópico más comentado en Twitter por esos días. En un hilo de tuits recuperado el 15 de junio de 2020 hacia @evelynmatthei, se evidencia la figuración del *flaite* en el sentido común:

T1: *Por lo general es para referirse a sectores populares o derechamente pobres. Si te dijera, por ejemplo, “esos jóvenes tienen pinta de flaite”, qué imagen se te viene a la mente?*

T2: *[...] surge precisamente para despreciar el comportamiento o actitudes de gente pobre. De hecho, suele ser un sinónimo de “poca clase”.*

T3: *en Chile para todos nosotros significa persona rasca y pato malo, tu definición es correcta, pero en Chile es peyorativo y siempre pensado para los pobres, a nadie en Chile se ocurriría pensar que una chica rubia de ojos azules en el sector 5 de Reñaca es flaite.*

T4: *En Chile se denomina “flaite” al joven de clase baja con costumbres vulgares. Lo mismo para “rasca”.*

27 Sin autor (2019, 29 octubre 2019). “Alberto Fernández: “Todos somos Braian”. *Página 12* [Periódico digital]. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/228087-alberto-fernandez-todos-somos-braian> (consultado el 1 de mayo, 2020); Figueroa, A. (2019, 31 octubre 2019), “Alberto Fernández con Braian, contra los prejuicios y la discriminación”. *Página 12* [Periódico digital] Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/228408-alberto-fernandez-con-braian-contra-los-prejuicios-y-la-disc> (consultado el 2 de mayo, 2020).

28 C.Z. (2020, 15 de junio), “La comentada discusión luego de que la periodista Alejandra Matus criticó a la alcaldesa Evelyn Mattei por el uso de la palabra “flaite”. *La Tercera* [Periódico digital]. Recuperado de <http://glamorama.latercera.com/noticias/2020/06/la-comentada-discusion-luego-de-que-la-periodista-alejandra-matus-critico-a-la-alcaldesa-evelyn-matthei-por-el-uso-de-la-palabra-flaite.shtml/> (consultado el 30 de junio, 2020).

Son adjetivos con alto contenido clasista, usados para denostar a otros por su origen socioeconómico.

T5: *La palabra flaite, viene de pobre, sin educación. “ese tiene pinta e flaite.” vive en una pobla flaite!. se viste flaite” “habla como flaite” otros..”el negro”..”el mapuche”..”la china”...dejemos de weviarnos y amémonos más.*

4.4. De tácticas y resistencias: resignificando el estigma a través de la música

El canal abierto por el Internet y las nuevas tecnologías audiovisuales son espacios donde no solo se construyen y circulan las figuras demonizadas, sino que también permite 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 re-contextualizar mediáticamente los estigmas que criminalizan sus vidas, prácticas y estéticas (Smirnov y Lam, 2019).

Estos procesos de resignificación/desidentificación nos remiten al concepto de táctica en De Certeau (1996), determinado 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). Las tácticas se refieren a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio, no tiene más lugar que el del otro. Es una resistencia subordinada, la habilidad de los desprovistos de poder legítimo para crear recursos en lo cotidiano, transformar lo existente gracias a sus creatividades, dotar al mundo social de nuevos sentidos. 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).

De esta manera, las clasificaciones negativas pueden ser (re)apropiadas en el espacio virtual y la vida cotidiana, entre otras formas, a través de expresiones musicales como el rap, el trap, el reguetón y la cumbia, con canciones y videos musicales que luego son compartidos y reproducidos por medio de *Spotify*, *Youtube* y otras plataformas. 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, como lo muestra el rapero *Portavoz*:

Vengo de Chile... /
El bajo Chile anónimo /
Actores secundarios en un filme antagonico /
De ese Chile que definen de clase media /
Pero tienen las medias deudas que los afligen y asedian /
El Chile de mis iguales y los tuyos /
Que no salen en las páginas sociales de El Mercurio /
[...] El Chile de los carritos de completos y sopaipillas
Que siempre pillan en la esquina de un gueto
Donde hay menos escuelas que botillerías [...]
 Fragmentos de la canción “El Otro Chile” (2012) de *Portavoz*²⁹

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.”

Me gritan en la calle “Flaiteeee” /
Disculpa mi apariencia, mi vestido /
Yo no soy ni un bandido, no te pongai weón /
¿Cuál es el problema de la gente? /
¡Que te definen como flaite, una peste! /
¿Tengo algo escrito en mi frente? /
¿O es porque mi apellido es Méndez? /

Fragmentos de la canción “Flaite” (2017) de DJ Méndez³⁰

Respecto a la cumbia villera en Argentina, un estilo que hicieron suyo miles de jóvenes del Gran Buenos Aires, Semán (2012) observa que “las performances de letra, música y baile que exaltan “los vicios” o la exageración deliberada de movimientos pélvicos, muestran a sus ejecutantes en la conciencia de ser “los de abajo”, los despreciados de siempre, tratando de afirmarse” (2012: 159). En efecto, una de las bandas más emblemáticas de cumbia villera se denomina,

29 *Portavoz* (2012), “El Otro Chile” (género rap), álbum *Escribo Rap con R de Revolución*: <https://open.spotify.com/track/6NxXtGRGKVDfhuza8CJn5G>

30 DJ Méndez (2017), “Flaite” (género cumbia), álbum *Varios artistas. Macabro Imperio. Vol. 1*: <https://open.spotify.com/track/2KAQUOHDYITyF41hPCQy07>

precisamente, *Pibes Chorros*. La dimensión emocional remarca la dignidad personal frente a los abusos de la policía, una injusticia frecuente por vivir en estas áreas urbanas y que ha llegado a ser motivo de festivales musicales, grupos activistas y movimientos sociales en contra de la criminalización de los jóvenes en la villas (Bilski, Dodaro y Diaz,, 2018).

Muchacho de la villa, de escracho y licor /
Fumándote la vida con odio y rencor /
Caminando por la calle, la cana te paró /
Te pidió los documentos y el móvil te llevó /
La vida en la cárcel, te hizo entender /
Por eso es que ahora... ¡No querés caer!” /

Fragmentos de la canción “Muchacho de la villa” de *Pibes Chorros*³¹

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, ese barrio que *quema* y *sana* y una escuela que no los interpela, en palabras de los raperos argentinos *Ronpe’ 99* y *Zica*. Ambos forman parte del colectivo *Rapstinencia*, que produce música y videos musicales en y sobre el barrio, mediante un discurso multimedia en *YouTube* que ya tiene más de tres millones de reproducciones. Esto es similar a lo que narra *Gera MX*, rapero mexicano, en sus canciones sobre las colonias populares de México.

Pasan los días como horas y ni se acuerdan de mí /
El Hip-Hop me saca vida, pero me hace vivir /
Si no revienta el micro’ lo reventamo’ a balazo’ /
De niño bueno a niño malo solo hay un abrazo /
Putá vida loca, ser rapero delincuente /
El barrio quema, el barro sana, la birra llena /
Los bolsillo’ vació’ pero con la panza llena /
La vida es una mierda, pero no quiero morir /
Familia, perdónenme, no nací para la escuela /
 Fragmentos de “Pasan los días” *Ronpe’99* y *Zica*³²
Construyen un buen futuro /

31 *Pibes Chorros* (2012), “Muchacho de la villa” (género cumbia), álbum *Arriba las manos*: <https://open.spotify.com/track/3lrRYqmb4Zx8HaBtYAt8YB>

32 *Rapstinencia* (2018, 26 de agosto), “Pasan los días (shot by sensei)”, *YouTube* [Video musical]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Lw3cziAnHdA> (consultado el 23 de agosto, 2020).

*Cuidé de mi locura para caminar seguro /
Y aunque el camino fue duro no doblaron mi armadura /
Pateando en esa cancha jugando a ser Ronaldinho /
Vicios llegaron temprana, cursaba la secundaria /
Para todos era un juego después se hizo necesaria /
Y me enamoré del rap ahí por cuarto de primaria /*

Fragmentos de la canción “Suelo soñar, correr y tropezarme” de Gera Mx³³

El lema “salir adelante” para los *hoppers* (Tijoux, Facuse y 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. Estos procesos de identidad local son expresados por Acru, un conocido MC (Maestro de Ceremonia) en la escena hip-hop de Argentina. Este rapero domina el *freestyle*, un arte improvisado para recitar, donde se intersecta el lenguaje cantado y hablado.

*Cuando escribo el barrio sueña y no sufre, mamá /
Por las zapas que no tuve, por la deuda impaga
Cuando escribo el barrio sueña y no sufre, mamá /
Porque siendo de dónde soy igual pude, mamá /
Yo a los 16 traje el sueldo que no pudo mi padre /
Escupo con honor, voy a inmortalizarme /
Transcender de la materia sin banalizarme /
Va por cada una de esas tardes /
Que salí sin un peso, pero rapié como nadie /
Por eso mi nombre pesa si bajo al parque /
No soy cifras en YouTube, soy un fabricante en Loops /
De tattoos, de próximas crews, this is my rule /*

*Fragmentos de la interpretación en vivo
“Monoblock”(2019) de Acru³⁴*

A partir de la historia de un amigo contada en primera persona, *Kachorro Bélico*, trapero mexicano, nos muestra una biografía compleja, compartida por muchos jóvenes, atravesada por desventajas, adversidades y afectos: el cruce como indocumentado *al otro lado*, el miedo, los sacrificios “pá mandar pal

cantón”, la oscilación entre el trabajo precario y el delito, la fiesta, la pareja. “Ahora va todo derecho con el sudor de mi frente, laboro de sol a sol, los fines disfruto siempre...”

*Desde muy morrillo me cruce para acá/
Con sólo una meta, verdes generar/
Pá mandar, pal’ cantón/
Y a mis abuelos ayudar/
Vine a llenar mi cartera ganando al 150/
No le tengo miedo a nada pá vela/
Me gusta la buena vida, las morritas y la fiesta/
[...] Del mero Oaxaca, de San Baltazar, me dicen el
George/
[...] Al chilazo hago de todo lo que me deje un billete/
Cocina, construcción, en pandilla, en tumba a veces/
Ahora todo va derecho con el sudor de mi frente/
Laboro de sol a sol, los fines disfruto siempre/*

*Fragmentos de la canción “George VI” de Kachorro
Bélico³⁵*

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. Así, el espacio local es reapropiado a través del arte, a partir de resistencias cotidianas y procesos de resignificación en un contexto de desventajas materiales y simbólicas. En este sentido, Caldeira (2010) señala la importancia de la cultura hip-hop para revalorizar y mantener la identificación positiva del barrio entre los jóvenes de los barrios segregados en Sao Paulo, para quienes la periferia se reivindica como espacio propio transformada simbólicamente en un “gueto”, expresado en pintas, grafitis y raps. Por otro lado, en su trabajo etnográfico en una favela de Río de Janeiro, Cordeiro (2009) destaca cómo el lugar de residencia se transforma en un lugar de memoria, afectos y adhesión emocional en la vida de los jóvenes. El concepto juvenil del “barrio” va más allá de un espacio devaluado en empleos, escuelas, infraestructura, transporte y seguridad. Les

33 Gera Mx (2017), “Suelo soñar, correr y tropezarme” (género rap), álbum *Precipicio*: <https://open.spotify.com/track/2sjGRnXlrjd6Nxi44X8f10>

34 Acru (2019, 12 de diciembre), “Monoclock (Film Siena)”, *YouTube* [Video musical]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=M9Yh2GMAlwU> (consultado el 23 de agosto, 2020).

35 Kachorro Bélico (2020), “George VI” (género trap), álbum sencillo: <https://open.spotify.com/track/6KNioNA30KJRvjbqiUSAmz>

da “orgullo” habitarlo porque concede legitimidades en la movida callejera del funk o breakdance y les permite un circuito de pertenencia fuera del barrio. Retomando las líricas de *Acrú*, el rapero argentino: “Cuando escribo el barrio sueña y no sufre, mamá...”

5. CONCLUSIONES

La 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, sus relaciones con diversas instituciones y espacios (la policía, la escuela, el barrio, la calle, el espacio público). La heterogeneidad y complejidad de sus experiencias y trayectorias son frecuentemente borradas en el discurso público bajo etiquetas homogeneizadoras y estigmatizantes que los negativiza como “ninis”, “sicarios”, “violentos” y “delincuentes”, fijándolos como figuras demonizadas e invalidados socialmente. En este contexto, hemos destacado la importancia de perspectivas desclasificadoras que permitan comprender los procesos de construcción identitaria de quienes no tienen acceso a los circuitos simbólicos dominantes de legitimación y son posicionados como el límite constitutivo de lo correcto y lo adecuado: como personas abyectas y sin valor, solo definidas por sus carencias, ausencias y deficiencias, valores y emociones negativas (Skeggs, 2011).

Como señalamos al inicio, diversos trabajos en América Latina han dado cuenta de la estigmatización y criminalización que pesa sobre los sectores populares, y especialmente sobre los jóvenes. Nuestro análisis complementa y profundiza el conocimiento sobre estos procesos generales, al identificar y deconstruir la conformación de figuras específicas en las que se conjugan diversos atributos morales, estéticos y culturales que construyen un “otro” nombrado, caracterizado, y visualmente representado. 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.

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, si bien puede presentar las limitaciones propias de las posibilidades al alcance de los autores, muestra 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. De esta manera el proceso de construcción figurativa 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 en las letras de las canciones de rap, cumbia y reguetón revisadas en los tres casos, donde la música constituye tanto un espacio de pertenencia como de resistencia táctica.

El desafío de la desclasificación es entonces navegar entre lo bueno, lo malo y lo feo, reconociendo matices, ambivalencias y contradicciones (Truong, 2019), entendiendo las prácticas de estos jóvenes como prácticas situadas en los diversos espacios por los que transitan. La figuración de estos jóvenes como una amenaza o un peligro, sujetos de rechazo, discriminación o desprecio, no solo moldea su identidad, autovaloración y margen de maniobra, sino también los patrones de sociabilidad, erosionando el respeto, la solidaridad social y la empatía, valores indispensables si realmente aspiramos a una sociedad más justa y digna para todas y todos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. New York: Routledge.
- (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bayón, M.C. (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, 9-36
- Bayón, M.C y G. Saraví (2019). “La Experiencia Escolar como Experiencia de Clase: Fronteras Morales, Estigmas y Resistencias”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 59, 68-85 DOI: <https://doi.org/10.29340/59.2050>
- Bilski, D.; Dodaro, C. y Díaz, V (2018). “No somos delito: Reflexiones sobre jóvenes, medios de comunicación y

- activismo cultural". 20vo Congreso REDCOM. Villa María, Argentina: Universidad Nacional de Villa María.
- Bonfil Batalla, G. (1989). *México profundo. Una civilización negada*. México D.F.: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1988). "Social Space and Symbolic Power". *Sociological Theory*, 7 (1), 14–25. DOI: <https://doi.org/10.2307/202060>
- Caldeira, T. (2010). *Espacio, segregación y arte urbano en el Brasil*. Buenos Aires: Katz.
- Castañeda, C. (2002). *Figurations. Child, Bodies, Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Cohen, S (2011 [1972]). *Folk Devils and Moral Panics: The creation of the Mods and Rockers*. New York: Routledge.
- Cordeiro, D. (2009). *Juventude nas sombras: escola, trabalho e moradia em territórios de precariedades*. Rio de Janeiro: Lamparina/Faper.
- 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>
- Chaves, M.; Fuentes, S. y Vecino, L. (2016). *Experiencias juveniles de la desigualdad*. Buenos Aires: CLACSO.
- 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), 123-144.
- Douglas, M. (1984). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Routledge.
- Fussey, P y Roth, S. (2020). "Digitizing Sociology: Continuity and Change in the Internet Era". *Sociology*, 54 (4), 659-674. DOI: <https://doi.org/10.1177/0038038520918562>
- Galimberti, C. y Segura, R. (2015). "¿Fuera de lugar? (In) visibilidades, conflictos y usos del espacio público". En: Chaves, M. y Segura, R. (Eds.), *Hacerse un lugar: Circuitos y trayectorias de jóvenes en ámbitos urbanos* (pp.73-99). Buenos Aires: Biblos.
- 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>
- Hayward, K. y Yar, M. (2006). "The 'chav' phenomenon: Consumption, media and the construction of a new underclass". *Crime Media Culture*, 2 (1), 9-28. DOI: <http://doi.org/10.1177/1741659006061708>
- Jones, O. (2011). *Chavs. The Demonization of the Working Class*. London: Verso.
- Kessler, G. y Dimarco, S. (2013). "Jóvenes, policía y estigmatización territorial en la periferia de Buenos Aires". *Espacio Abierto*, 22 (2), 221-243.
- 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) 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), 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) 539-559. DOI: <https://doi.org/10.1111/jlca.12196>
- Link, B. y Phelan, J. (2014). "Stigma power". *Social Science & Medicine*, 103, 24-32. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2013.07.035>
- Martínez Aránguiz, N. (2017). "Representación del sujeto popular en la prensa dominante chilena: De la campaña 'Pitéate un flaite' a las detenciones ciudadanas". *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, 18(3), 120-142. DOI: <https://doi.org/10.26512/les.v18i3.7439>
- 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.
- 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>
- Murthy, D (2008). "Digital Ethnography: An Examination of the Use of New Technologies for Social Research". *Sociology*, 42(5), 837-855. DOI: <https://doi.org/10.1177/0038038508094565>
- Navarrete, F. (2017). *Alfabeto del racismo mexicano*. Barcelona: Malpaso.
- Ngai, S. (2005). *Ugly Feelings*. Cambridge/London: Harvard University Press. DOI:
- Pérez, M. y Roca, A. (2009). "Representaciones sociales de la inseguridad urbana en niños de Peñalolén: ¿qué ocurre en contextos donde la distancia geográfica de la segregación disminuye?" *MAD*, (20), 90-109. DOI: <https://10.5354/0718-0527.2011.13876>
- Reguillo, R. (2013). *Culturas juveniles: formas políticas del desencanto*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- 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), 35-57. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-23762013000200003>
- Savegnago, S. (2019). "Práticas discursivas y sociais relativas a os jovens e a juventude". *Ultima Década*, 51, 194-224. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362019000100192>
- Semán, P. (2012). "Cumbia villera: Avatares y controversias de lo popular realmente existente". *Nueva Sociedad* (242), 149-161.
- Skeggs, B. (1997). *Formation of Class and Gender: Becoming Respectable*. London: Routledge.
- (2011). "Imagining personhood differently: Person value and autonomist working-class value practices". *The Sociological Review*, 59 (3), 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), 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), 429-450. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-65682012000300021>
- Truong, F. (2019). "The good, the bad and the ugly. 'Banlieue youth' as a figure of speech and as speaking figures". En: Demossier, Marion et al. (eds.), *The Routledge Handbook of French Politics and Culture* (pp.145-152). London: Routledge.
- Tsakame Sáez, A. (2016). "El rol de los medios de comunicación en la construcción de discursos en la "guerra contra la delincuencia juvenil" en Chile (1990-2016)". *Polis*, 15(44), 181-201. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-65682016000200009>
- Tyler, I. (2008). "Chav Mum, Chav Scum". *Feminist Media Studies*, 8(1), 17-34. DOI: <https://doi.org/10.1080/14680770701824779>
- (2013). *Revolted subjects: Social abjection and resistance in neoliberal Britain*. London: Zeb 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>
- Wacquant, L.; Slater, T. y Borges, V. (2014). "Territorial Stigmatization in Action". *Environment and Planning A: Economy and Space*, 46(6): 1270-1280. DOI: <https://doi.org/10.1068/a4606ge>
- Walsh, J. (2020). "Social media and moral panics: Assessing the effects of technological change on societal reaction". *International Journal of Cultural Studies*, 23(6):840-859. DOI: <https://doi.org/10.1177/1367877920912257>
- Young, I.M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Young, J. (1999). *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*. London: SAGE.
- (2009). "Moral Panic: Its Origins in Resistance, Ressentiment and the Translation of Fantasy into Reality". *The British Journal of Criminology*, 49 (1), 4 -16. DOI: <https://doi.org/10.1093/bjc/azn074>

NOTAS BIOGRÁFICAS

MARÍA CRISTINA BAYÓN

Es Doctora en Sociología (Universidad de Texas en Austin), investigadora titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesora en el Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de esta misma universidad. Líneas de investigación: Sociología de la desigualdad, Sociología del estigma, Fragmentación y sociabilidad urbana, Subjetividad y Neoliberalismo

HENRY MONCRIEFF ZABALETA

Antropólogo Social y Candidato a Doctor en Ciencias Políticas y Sociales (orientación en Sociología), Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: jóvenes de sectores populares, etnografía urbana y sociología visual.

FINANCIACIÓN

Esta investigación contó con el apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México, a través del Programa de Apoyos Para la Superación del Personal Académico (PASPA) durante la estancia sabática realizada como investigadora visitante en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.