



*La cumbia villera (en)red(ada) en el discurso.  
Una introducción al monográfico sobre  
cumbia villera en la Argentina*

MARÍA IGNACIA MASSONE

VIRGINIA LUISA BUSCAGLIA

CIAFIC- CONICET

RESUMEN. En momentos de crisis sociales los grupos excluidos pueden crear manifestaciones culturales no hipócritas, como el tango a fines del 1800 en la orilla bonaerense y la cumbia villera, esta última, manifestación musical que surge en los barrios pobres de la Argentina - a fines de los 90 en pleno auge del liberalismo. En este artículo, que se presenta como introducción al tema y a este monográfico, nuestra hipótesis teórica es que la lengua del grupo es el instrumento más importante para imponer el valor de los signos. El análisis del fenómeno de la cumbia villera muestra además de qué modo los individuos se mueven en redes sociales y buscan nuevas identidades para aportar así evidencia a favor de la idea de cultura como diálogo intercultural, aunque, el discurso dominante logró fagocitar un signo que le era contestatario ya que cuestionaba sus valores.

PALABRAS CLAVE: *Cumbia villera, crisis sociales, cultura, diálogo intercultural, redes sociales, ideología.*

ABSTRACT. Excluded groups are able to create non hypocritical cultural manifestations in historical moments of social crisis as happened at the end of the XIX century with the tango in Buenos Aires and with the *cumbia villera* at the end of the XX century in the poor neighborhoods of Argentina when liberalism was most vigorous. In this theoretical paper that not only introduces the subject but also this monograph our hypothesis is that language constitutes the most important instrument to impose the value of signs. The analysis of the musical manifestation *cumbia villera* also shows how individuals move themselves in social networks and look for new identities, thus giving evidence in favor of culture as intercultural dialogue. However, the dominant discourse may reduce a sign that alters its *status quo* as it questions its values.

KEY WORDS: *Cumbia villera, social crisis, culture, intercultural dialogue, social networks, ideology.*

RESUMO. Em momentos de crise social, os grupos excluídos podem criar manifestações culturais não hipócritas, como o tango nos finais dos anos 1800 em Buenos Aires, ou a «cumbia villera», manifestação musical que se gerou nos bairros carentes da Argentina, nos finais dos anos 90, no auge do liberalismo. Em este processo, a língua do grupo é o instrumento mais importante para impor o valor dos sinais. A análise da cumbia villera mostra, além do mais, como os indivíduos em uma sociedade costumam mover-se em redes sociais e procuram novas identidades para fornecer

---

Recibido: 18 de marzo de 2006 • Aceptado: 16 de agosto de 2006.

assim evidências em favor da idéia de cultura como diálogo intercultural. O discurso dominante, porém, conseguiu digerir um sinal que se apresentava como muito contestador ao ponto de questionar os seus valores.

PALAVRAS CHAVE: *Cumbia villera, crise social, cultura, diálogo intercultural, redes sociais, ideología.*

*“estamos todos jugados nada nos importa ya  
sigamos haciendo kilombo”*

Los Pibes Chorros, Cumbia Villera

### *Introducción*

En la Argentina hemos sido partícipes de momentos históricos convulsionados y, a la vez, críticos en las diferentes manifestaciones que han tenido lugar. De todas ellas, nos interesa comentar en este monográfico la cumbia villera. Resulta sumamente increíble e interesante que en momentos de grandes crisis sociales, los grupos excluidos y que más aislados están de los beneficios de la sociedad y del bienestar, puedan ser capaces de crear manifestaciones culturales no hipócritas, como es el caso del tango a fines del 1800 en la orilla bonaerense y de la cumbia villera, manifestación musical que surge en las villas miseria – barrios muy pobres de la Argentina - a fines de los 90 en pleno auge del liberalismo más acérrimo. La cumbia villera nace como expresión de la villa miseria y el tango aparece como un corolario del prostíbulo.

A través de estas manifestaciones los grupos excluidos y marginados no sólo se permiten en esos momentos tan críticos la diversión y el juego, sino inclusive la denuncia y la muerte, la pugna por posicionarse y ser escuchados. “Y ahora tirado estoy / debajo de un puente voy / porque somos marginados / en pelotas nos dejaron” (“100% villero”, Yerba Brava). Tanto logran ser escuchadas que trascienden las fronteras y aún se convierten en el impulso de creación de manifestaciones culturales similares en otros países. Tanto logran ser escuchadas que, como veremos seguidamente, el sistema necesita – y lamentablemente lo logra- mercantilizarlas, y así extenderlas a todas las capas sociales a fin de oscurecerlas y neutralizarlas - inteligente y perverso trabajo ejercido por la ideología dominante. De hecho, en el caso de la cumbia villera, sólo Damas Gratis, Los Pibes Chorros<sup>1</sup> y Yerba Brava son los tres únicos conjuntos originales, todos los demás son nuevas formas puramente mercantilistas de diferentes productores. Si bien la villa no acalla, ya que nuevas formas siguen surgiendo como el rock chabón o el regetón.

La cumbia villera es una manifestación sociocultural que nace o se expande desde la villa miseria en la Argentina, y de la que se apropia el discurso dominante o la ideología para mercantilizarla, ya que denuncia sus falencias, denuncia la opresión que ésta ejerce sobre los grupos menos favorecidos, más marginados:

Su suerte ya estaba escrita/ desde el momento en que nació/hijo de padres villeros/  
con la cumbia se crió/ y ahora que está más grande/ y al baile se quiere colar/ el  
rati con bronca grita/negro villa vos no entrás/ todos se hacen los giles/ te dejan  
siempre tirado/que por ser negro villero/ él estaba condenado. (“100% villero”,  
Yerba Brava)

La cumbia villera empieza siendo cantada y bailada en la villa y termina casi desapareciendo y compartiendo su lugar con otros ritmos, ya que el sistema no tolera discursos que desestabilicen su *status quo*, discursos emergentes que intentan apropiarse de lugares de poder, discursos que el discurso dominante logra fagocitar y convertir en más de lo mismo. La cumbia villera dio a conocer, casi al mundo entero, la cultura de un grupo humano mayoritario en situación de total desventaja social<sup>2</sup>. La cumbia villera es un canto de protesta, de rebelión, de libertad, y, a la vez, es juego – otra de las actividades humanas importantes que el sistema no tolera ya que necesita sólo consumidores.

Este artículo teórico se presenta como una introducción no sólo al fenómeno de la cumbia villera en la Argentina sino al monográfico en general. Partimos de la hipótesis de que la lengua del grupo es el instrumento más importante para imponer el valor de los signos. Pero no olvidamos que la escuela, la lengua y el discurso de la ciencia son los tres mecanismos para callar la diversidad ya que son los grandes normalizadores (Behares, Massone & Curiel, 1990).

Luego de varios años de investigación participativa en distintos grupos minoritarios: sordos, gays, presos, clases populares – de los que ha surgido la cumbia villera-, y del análisis de las letras de la cumbia villera, creemos aportar evidencia no solo a favor de la idea de que los individuos en una sociedad se mueven en redes sociales con experiencias compartidas y buscando identidades nuevas, sino también de la idea de cultura como diálogo intercultural (Geertz, 1987). El análisis de este fenómeno tan reciente asimismo demuestra cómo el discurso dominante logra convertir en mercancía una manifestación sociocultural masiva y así hacerle perder su valor simbólico (trabajo realizado por la ideología dominante).

Este trabajo intenta, pues, a partir de ciertos recorridos teóricos que iremos planteando, del análisis de los datos y del hecho de haber participado del proceso como investigadores y como argentinos, dar respuesta a lo planteado anteriormente y, asimismo, entender la función simbólica de la lengua para un grupo social y la imagen que del otro tiene ese grupo social. Puesto que es en el espacio intercultural en donde se construyen los nuevos significados y prácticas, debemos desfetichizar la ilusión democrática, como diría Baudrillard (1990).

Por otro lado, el monográfico en general intentará contestar aquellos interrogantes que se plantea Pratt (1987) en cuanto a la función del discurso en

la sociedad, cuál es su valor simbólico para un determinado grupo social o dentro de la misma red, cuáles son los modos y zonas de contacto lingüístico, cómo se constituye un grupo frente al otro, qué ve el otro en mí, qué quiere de mí, qué soy yo para el otro, cómo se manifiestan las diferencias en la lengua.

Este artículo está organizado de la siguiente manera: en primer lugar se parte de la postura de Raiter (1999) para explicar la concepción de discurso dominante y de la teoría marxista de la ideología. Luego, se analiza la “cultura” desde la reconceptualización semiótica de Geertz (1987). Partiendo de la idea de la cultura como diálogo intercultural reelaboramos los términos de comunidad y minoría. Proponemos considerar a los miembros de grupos discriminados como partícipes de distintas redes sociales tomando la idea de Milroy (1978) y Milroy & Margrain (1978). Finalmente, analizamos las fuerzas y actitudes que conforman las comunidades poniendo énfasis en la lengua como fuerza cohesiva ejemplificando a través de letras de cumbia villera.

### *El poder del discurso dominante*

Partiremos en esta exposición del interesante trabajo de Raiter (1999) que nos ha permitido reflexionar acerca de los procesos socio-políticos y lingüísticos de distintos grupos sociales (Massone & Simón, 2000, 2006; Massone, Romé & Buscaglia, 2004). El discurso dominante -D.D. en adelante-, es aquel concepto que nos permite conocer mejor la sociedad, porque a partir de su reconocimiento y determinación podremos realizar un abordaje científico del concepto de ideología dominante, al obtener una herramienta científica de análisis de una parte de la realidad. De aquí que resulta útil en los análisis de la circulación social de los signos, en la constitución de los imaginarios sociales, el establecimiento de sistemas de valores, etc.

D.D. es un sistema social de referencias semióticas, todo lo producido en una sociedad, su cultura, adquiere una significación particular en función de esas referencias establecidas. Es decir, los hechos y los dichos que se producen dentro de una comunidad no significan por sí sino en función de ese sistema. El D.D. forma parte del sistema de creencias de todos los miembros de una comunidad. Está compuesto por signos ideológicos con un determinado valor, en torno de los cuales giran todas las demás significaciones sociales potencialmente válidas. Toda propuesta nueva o diferente será juzgada o pensada desde los valores preexistentes. El valor de un signo ideológico consiste en los atributos que tiene, lo que invoca, lo dicho y lo sobreentendido, necesarios para su comprensión, por lo tanto, es importante el contexto en el que aparece, y no solo su valor dentro del hecho de habla. El D.D. impone nuevos signos ideológicos y les otorga un valor determinado, todo otro signo se verá extraño o ajeno, será considerado falso o no será creíble. El D.D. supone una iniciativa discursiva en el nivel social, podrán aparecer otros discursos pero

serán comprendidos desde el D.D. y además todo otro nuevo discurso en tanto no cuestione la legitimidad de los valores de los signos impuestos pasará a engrosar al D.D. Será un discurso opositor, solo verosímil como tal en la referencialidad impuesta por el D.D. y, por lo tanto, también parte del D.D. (Raiter, 1999).

Según Althusser (1970/1988), el Estado se realiza en sus instituciones a través de la ideología. Esta constituye el mecanismo según el cual los individuos son interpelados como sujetos. «El hombre es por naturaleza un animal ideológico» (Althusser, 1970/1988:52), el mecanismo más capilar de esa constitución es la adquisición de la lengua. El hombre se vuelve «sujeto» en el lenguaje, reproduce las relaciones de poder en el plano social, pero también en el subjetivo; en los modos de pensar el mundo y de pensarse a sí mismo. La ideología, como representación de la relación del hombre con sus condiciones de existencia, encuentra en el lenguaje el espacio más relevante para su realización en cualquiera de los aparatos ideológicos e instaura así el discurso dominante. Entendido de este modo, siguiendo la propuesta de Althusser mencionada, resultan más complejas las posibilidades de desarrollo de las lenguas o variedades disidentes - no oficiales- en cuanto ponen en peligro la estructura más básica de reproducción de las relaciones de poder del Estado, se encuentran en pugna por apropiarse de una parte del capital simbólico. Y al ser la lengua el lugar de reproducción en las relaciones de poder simbólicas, el Estado, como lugar de apropiación del capital simbólico, resiste aquellas fuerzas que atentan contra la integridad de su realización – ver trabajo de Cecilia Serpa en este monográfico. Una regla que plantea otras posibilidades de significación desarticula la del Estado, por lo tanto, éste legitima en su discurso ciertos significados y desestima otros.

No hay signos neutrales ideológicamente, sino que funcionan para persuadir al mismo tiempo que para referir. Las fuerzas ideológicas tienden a naturalizar los signos, hacer que los valores culturales e históricos dominantes, las actitudes y creencias parezcan naturales, evidentes y de sentido común. La ideología parece hacer transparentes las prácticas significantes. El efecto de sentido «ideológico» es la anulación de toda posibilidad de desdoblamiento, de polisemia. Bajo este efecto el discurso aparece como teniendo una relación directa, simple y lineal con la realidad; aparece como siendo el único discurso posible sobre su objeto, como si fuese absoluto. Los signos naturalizados se vuelven así hiperreales, la realidad se hace demasiado visible, y se pierde toda ilusión. Y si lo interpretamos desde el psicoanálisis podemos decir que sólo pertenece al registro de lo imaginario y que jamás puede ser símbolo. La creencia de que los usuarios de la cumbia villera son peligrosos, delincuentes y drogadictos es un ejemplo de este efecto de sentido ideológico.

La capacidad de engaño se denomina «fetichismo» (Marx, 1975) e implica la pérdida cualitativa, la conversión en mercancía, en cuantitativo; el cono-

cimiento se opaca, enmascara, empobrece, desvanece, aleja, simplifica, presenta ambigüedades. Se transforma, como diría Goffman (1975), el estigma en emblema. No existe, pues, indecibilidad del sentido – como ha propuesto la Semiótica Social- ya que ello implicaría interpelar a la ideología, sino univocidad, es decir, un solo valor del signo. El signo se convierte en un imaginario. El haber encontrado un fetiche, el haber mitificado a la cumbia villera, como diría Barthes (1980), le sirve, le es socialmente funcional a la ideología. Es el señuelo con el cual persuade de que acepta la diversidad. La ideología al fetichizar, al simplificar lo complejo introduce una serie de falsas analogías. Elimina la riqueza que tiene el mundo y produce estereotipos. Se ejerce así, como dice Bourdieu (1999), la práctica de la violencia simbólica, que consiste en imponer significaciones engañosas para no cambiar los *habitus* de un campo, ya que la cumbia villera era para el sistema un verdadero obstáculo epistemológico.

El D.D. se está defendiendo de la revolución ya que hacerla implicaría destruir todo el juego de su poder de dominación, por eso no acepta la cumbia villera y debe mercantizarla –convertirla en fetiche -, es decir, opacarla, reducirla, ya que era para éste un obstáculo epistemológico. No puede cambiar su *habitus* – no puede aceptar obviamente lo que margina al 50 % de la población mundial (Pardo, 2003) y entre ellos a los usuarios de la cumbia villera. Es decir, defienden la ortodoxia, el monopolio de las estrategias de conservación, no puede usar estrategias de subversión ya que ello implicaría ser herejes a su ser íntimo y a su accionar, es decir, aceptar el universo de referencias planteado por dicho discurso - que deriva de personas de clase popular y no de una elite- y aceptarlo como emergente: “Qué me estás diciéndo?/me estás ofendiéndo/ no me digas negro/ soy igual que tú/ soy negro de abajo/ con el alma blanca/ yo soy de la cumbia” (“Alma blanca”, Metaguacha).

### *Cultura, red social, comunidad*

Una de las características manifiestas de los grupos o comunidades diversos es que siempre se dijo que poseen una cultura diferente. Es por ello que primero debemos aclarar qué se entiende hoy día por cultura a fin de acabar de comprender la idea de redes sociales y comunidad.

En general, se concebía a la cultura en términos de la teoría durkheimiana y parsoniana, es decir, como un sistema relativamente coherente de valores, conocimientos y significados reproducidos mediante la socialización primaria (Durkheim, 1976; Parsons, 1973). La cultura, según Kluckhohn (1962) filtra percepciones y genera prácticas. Si bien algunos teóricos advertían que las prácticas cotidianas dentro de un grupo pueden ser bastante divergentes, la tendencia en los estudios antropológicos sobre socialización era describir

orientaciones básicas homogéneas que distinguían una cultura de otra. Es así que aparecen listas taxonómicas de aquello que una cultura posee o desposee.

Posteriormente, y a partir del trabajo medular de Clifford Geertz (1987), empieza a desdibujarse la noción de cultura como un sistema simbólico con coherencia interna, incompatible con otros sistemas culturales. Se piensa en la cultura en términos de un diálogo, en el cual la comunicación intercultural constituye el espacio de construcción de nuevos significados y prácticas. La noción de unidad cultural como criterio de identificación de grupo social ha dejado de tener validez aún para el caso de los grupos étnicos. En efecto, existen formaciones culturales particulares que están determinadas por algunas constantes de larga duración pero que incluyen elaboraciones múltiples, producto de distintos encuentros. Podríamos explicarlo con las metáforas de Geertz (1987), la idea de la vieja ciudad de barrios disímiles y la Torre de Babel, es decir, la interpretación y el uso recíproco entre culturas es la condición normal de la humanidad. No hay una simple pluralidad de culturas, sino más bien múltiples circuitos culturales, articulados desde el ordenamiento social.

La cultura no se puede describir sólo a partir de una lista de comportamientos, sino que significa una actitud, una experiencia de vida diferente que los lleva a estructurar y simbolizar todo su mundo de modo distinto. Explicar la diferencia entre grupos sólo a partir de una lista taxonómica de aquello que hacen o dejan de hacer es un modo de reducir, al decir de Geertz (1987), de oscurecer la idea compleja de cultura. Continuando con la propuesta que hace Geertz diremos que el análisis de la cultura ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.

Partiendo de esta idea de cultura como diálogo intercultural es que vemos la concepción de comunidad lingüística propuesta por Labov (1972) y Gumperz (1962, 1968) como entidad homogénea, ya que hablar de comunidad como estructura borra el conflicto, la contradicción, la coexistencia de distintos modelos. De hecho, nunca la gramática de la comunidad es isomórfica con la del individuo, sino que hay coexistencia de gramáticas dentro de la misma comunidad lingüística o de habla (Hymes, 1962). No partimos de una distinción tajante entre comunidad lingüística y comunidad de habla, ya que en ambos casos se hace hincapié o bien en lo lingüístico o bien en lo social, respectivamente, y puesto que consideramos que de una o de otra manera no hay isomorfismo. De hecho, Hobsbawm (1994) consideró que no es lo habitual encontrar comunidades en la vida real. Es decir, que tanto desde una consideración sociológica como lingüística existen áreas de superposición y áreas de exclusividad.

Es por ello que nos adherimos a la idea de Milroy (1978) y Milroy & Margrain (1978) de redes sociales, un individuo puede pertenecer a distintas

redes sociales, o como diría Geertz, circuitos culturales. Como dice Luckman (1970:317),

...en lugar de ser miembro de tiempo completo de una total y única sociedad, el hombre moderno es un ciudadano de tiempo parcial en una variedad de sociedades de tiempo parcial. En lugar de vivir en un sistema mundial significativo al cual él o ella deben completa lealtad, él o ella ahora viven en muchos mundos estructurados de modo diverso a los que deben solo lealtad parcial. La mayoría de los mundos existenciales del hombre moderno son comunidades de propósitos únicos.”<sup>3</sup>

Los grupos humanos entran en interacción lingüística y comunicativa en forma dinámica y cambiante, concepción que coincide con la idea de cultura como diálogo intercultural propuesta por Geertz (1987). Existen pues múltiples circuitos culturales – o redes sociales- más que pluralidad de culturas, y con la idea de Lacan (1975) de que somos todos sujetos hendidos. No hay límites, no hay soberanía como pensaban Gumperz (1962, 1968) y Labov (1972) al definir la comunidad lingüística. El grupo dominado, por otra parte, a la vez se identifica y se disocia del grupo dominante, su discurso difiere, pero a la vez está permeado por él. Por lo tanto, existen normas distintas de habla y de prestigio vinculados a distintos individuos y grupos que coexisten en una misma comunidad.

Ningún grupo social, ninguna red social puede ser vista como una única y cerrada sociedad con un único propósito – una única cultura - sino como un encuentro diverso de individuos que se han reunido por múltiples propósitos y que finalmente comparten experiencias, compromisos, comunicación y que, eventualmente, pueden participar de otras redes o grupos, con áreas de superposición y áreas de exclusividad (ver trabajo de María Laura Pardo en este monográfico). De hecho, la misma persona puede salir de trabajar de un negocio, ir a un concierto de rock, haber estado preso, bailar cumbia los sábados o los viernes y hablar lunfardo en alguno de estos instantes. O aún más tajante, un intelectual puede ir a bailar cumbia los viernes con alguno de sus grupos de amigos y ser profesor de la Universidad. Insistimos, somos todos miembros *part-time* de distintas redes sociales, formamos parte de distintos circuitos culturales según dónde y con quiénes estemos, pero, a la vez, integramos una comunidad lingüística que nos engloba.

Tradicionalmente, los grupos sociales como los sordos, los afro-americanos, los aborígenes, los gays y las lesbianas, las clases populares, etc., han sido considerados minorías y definidos como aquellos grupos que debido a la transgresión de reglas sociales o por su incapacidad de seguirlas son objeto de guardia o de marginación. Su definición fue propuesta en términos socioculturales, y las minorías eran consideradas como grupos de experiencia. Por lo tanto, las ciencias sociales los definen en términos cualitativos, como grupos con sus propias creencias, valores y actitudes. Desde el punto de vista de la



sociedad en general la representación social se conformó además en términos cuantitativos.

Un análisis de estos grupos en el mundo contemporáneo nos lleva a pensar que hoy en día la dicotomía minoría/mayoría ha cambiado de foco. Desde la postmodernidad, las minorías se definen en términos económicos ya que la economía y el mercado transnacional necesita como su contraparte consumidores segmentados. El fenómeno de la globalización trae consigo un contrafenómeno, una redefinición de aquello que no es homogéneo, es decir, específicas identidades (Pardo, 2004). Por lo tanto, no es extraño que grupos tradicionalmente considerados como minorías que están localizados en diferentes lugares sean hoy hechos visibles. La elite capitalista es hoy la minoría tanto desde el punto de vista cualitativo como cuantitativo, su concentrada economía, sus poderes políticos y culturales sitúa a dicha elite en una posición hegemónica. Es así que, siguiendo nuestro propio camino de reflexión, todos aquellos grupos desfavorecidos están luchando para encontrar nuevas identidades en un mundo que pretende homogeneizarlos, a fin de poder no sólo encontrarse en casa en este mundo sino también mostrar que hay otras formas de vida, algunas de las cuales necesitan de los otros –los otros que no quieren estar ahí para ayudar: “adonde están los fumancheros/ levanten las manos el que no es un cheto<sup>4</sup>/ esta noche hay que festejar/ a los chetos vamos a matar/ la locura es un placer que el loco conoce/ eso un cheto lo desconoce” (“El vago fumanchú”, Damas Gratis).

De hecho, Jameson & Miyoshi (1998: xii) afirmaron:

...la globalización es una totalidad inanalizable que intensifica las relaciones binarias entre sus partes – la mayoría naciones, pero también regiones y grupos – los que, sin embargo, continúan articulándose en base al modelo de las “identidades nacionales”, aquellas relaciones son pues de tensión y antagonismo. La predicción marxista acerca de la masificación de las clases bajas en una democracia capitalista como una suerte de fuerza histórica hacia el comunismo se transforma en la segregación de pequeños grupos sin espíritu global liberador.<sup>5</sup>

A medida que las identidades nacionales comienzan a desvanecerse los miembros de aquellas pequeñas comunidades luchan por encontrar nuevas identidades, por reivindicar la diversidad y la especificidad. En este proceso, aparecen fenómenos como literatura bizarra, emergen instituciones sordas, movimientos políticos que se denominan a sí mismos desocupados o personas sin techo entran en la escena pública, y aún manifestaciones musicales claman por su reconocimiento como la así llamada cumbia villera en nuestro país:

Aunque no nos quieran somos delincuentes/ vamos de caño con antecedentes/  
robamos blindados, locutorios y mercados/ no nos cabe una, estamos rejugados/  
vendemos sustancia y autos nos choreamos/ hacemos de primera salideras en los

bancos/ somos estafadores piratas del asfalto/ todos nos conocen como los reyes del afano... (“Llegamo’ los Pibes Chorros”, Pibes Chorros).

Como aseverara Sklair (1998: 291) “...a pesar de que el capitalismo está increíblemente organizado sobre una base global, la oposición efectiva a sus prácticas se hace manifiesta localmente”<sup>6</sup>.

Siguiendo la línea de razonamiento de Hardt & Negri (2002) y de Virno (2003) en el campo sociológico, y los principios de la sociolingüística, consideramos a los presos, sordos, aborígenes, afro-americanos, gays y lesbianas, clases populares, y personas sin techo como grupos que forman parte de diferentes redes sociales – o circuitos culturales- las que, a su vez, están insertas en comunidades lingüísticas, dejando de lado la idea de minoría debido a las connotaciones antes explicadas del término y partiendo de la idea de que son la multitud. Esa multitud que, al decir de Virno (2003: 23) citando a Heidegger (1993), “no se siente en su propia casa” en este mundo, y esta situación es estable e irreversible ya que deben enfrentar un mundo en permanente cambio en el cual los objetos, el dinero, el amor, el trabajo, etc., es evanescente y en el cual no solo, como diría Lacan, el sujeto está escindido sino que también nunca logra un cierre. Esta angustia permanente es el gatillo que los lleva a buscar nuevas identidades en el afán de fragmentar la unidad del grupo dominante, la minoría capitalista/ del discurso dominante, la ideología (ver trabajo de Pardo en este volumen). En esta búsqueda, los excluidos obviamente resisten el discurso dominante a través de prácticas lingüísticas y manifestaciones socioculturales (ver trabajo de Massone & de Filippis en este volumen), tal es el caso que nos ocupa: la cumbia villera.

### *Fuerzas y actitudes que conforman al grupo*

Los miembros de la clase popular: los habitantes de las villas miseria, los usuarios de la cumbia villera, al igual que miembros de otras comunidades lingüísticas –como, por ejemplo, sordos, afro-Americanos, aborígenes, etc. conforman una comunidad minorizada por fuerzas externas ejercidas por la sociedad en general que obliga al grupo a interactuar según códigos y reglas creados por el grupo mismo a fin de no solo dar lugar a una identidad diversa de aquella que está ejerciendo la violencia o la presión social, sino también a una común y propia subjetividad (Massone & Simón, 2000). No solo el compartir características comunes – falta de trabajo, de servicios de salud y hasta de hogar en el caso del grupo que nos compete, sordera en el caso de los sordos, estar en la cárcel en el caso de los presos, etc.- sino también participación dentro del grupo y un común compromiso constituyen las fuerzas cohesivas que dan lugar al grupo o comunidad:

nos quieren correr, nos quieren correr/ nos tiran el rancho y el tuyo también /  
Dicen que mi barrio está lleno de hampones/ que solo es un fuerte de drogas y  
ladrones/ en solo una hora se llenó de botones/ para titarlo abajo y levantar man-  
siones/ y ahora tirado estoy debajo de un puente/ porque somos marginados y en  
pelotas nos dejaron. (“El pibito ladrón”, Yerba Brava)

En este proceso, una práctica lingüística alternativa es el instrumento que ayuda a construir una nueva identidad, así como la búsqueda y la lucha por el reconocimiento, y que refuerza los lazos de supervivencia. Benveniste (1966) propone la idea sobre la conformación de la subjetividad en el lenguaje, por lo tanto, el discurso provee las fuentes gramaticales para que *ego* se represente a sí mismo. En este proceso *ego* emerge y se da a sí mismo una forma. Además, una práctica lingüística es la única vía para dar lugar a la propia existencia.

Por qué los creadores de la cumbia villera conforman una comunidad a través de la participación resulta fácil de explicar y de comprender. Ellos comparten el mismo contexto geográfico, estos límites comunes refuerzan y dan lugar a una homogeneidad cultural y a una solidaridad social. Sin embargo, Fishman (1968), señala que esta identidad de grupo es impensable sin una lengua particular que es elegida colectivamente. Los interrogantes lingüísticos son inicialmente interrogantes acerca de la autenticidad o de la identidad –integración sociocultural– y de la eficiencia – integración política– (Fishman, 1968). A pesar de que las comunidades varían en cuanto a la posesión total o parcial de dicha unidad, en el caso de los usuarios de la cumbia villera esa unidad es inequívoca, inclusive así no impidió que la cumbia villera tuviera difusión horizontal. Ellos aún conforman redes sociales con los presos – ya que la cárcel es un horizonte de posibilidad biográfica hasta frecuente, es parte de su universo simbólico, de hecho así se expresa en letras de cumbia villera: “Ahora nosotros tomamos el control/somos los dueños del pabellón/ estamos cansados de tanta represión/ y vamos a tomar esta prisión” (“Los dueños del pabellón”, Damas Gratis)-, con los rockeros que pueden o no pertenecer al área geográfica, con los fanáticos del fútbol:

...se acerca el fin de semana/ todos a la cancha vamos a ir/ ya está todo prepara-  
do/ el bombo y el trapo para salir/ dejamos el alma en el tablón/ borracho yo voy  
cantando/ con mis amigos voy festejando un triunfo más” (“La cumbia de los  
trapos”, Yerba Brava).

“Largá esa bandera/ porque los pibes tenemos aguante/ y si vamos a los  
guantes/ seguro cobrás” (“El pibe moco”, Pibes Chorros) - las barras bravas  
algunas hasta viven en las villas - y hasta con grupos de clase media. Confor-  
man una suerte de *background* social con otros grupos marginados, en esta  
arena viven inmersos hablando un dialecto propio.

Paradójicamente, mientras la sociedad argentina no pudo y no puede concebir la situación total e intenta olvidar la existencia de estos grupos aislándolos cada vez más de los beneficios ciudadanos o encerrándolos en instituciones de control, los miembros de este grupo – como los de todo otro grupo diverso ( Massone & Machado, 1994; Ullúa, Puccio Calvo & Massone, 1996)- elaboraron un sistema para significar y en este proceso de producir una lengua que llegue al objetivo, el sujeto emergió como sujeto de ese sistema simbólico. Como la sociedad se olvidó del enorme poder de la dimensión social su dialecto se expandió en el español, y así les otorgó la herramienta que posee el más increíble poder semiótico- rebelión en contra del poder y a favor de la libertad<sup>7</sup>. Por eso la cumbia villera es un canto de protesta de un grupo que pugna por su identidad y por un lugar social –“Somos cinco amigos/ chorros de profesión/ no robamos a los pobres porque no somos ratones...” (“Cinco amigos”, Pibes Chorros.) Asimismo, como la sociedad necesita – para su propia función y orden- olvidarse de estos efectos – al menos al inicio -, los usuarios de la cumbia villera pudieron hacer uso de esta distracción para conformarse aún más como grupo. Unidad geográfica, homogeneidad cultural y lingüística, solidaridad social, identidad propia, desigualdad social, limitada participación en la vida social y un compromiso común – su lucha contra el discurso dominante, es decir, en contra de la ideología imperante- son las características que los conforman como grupo -, junto con las actitudes negativas que la sociedad muestra hacia ellos – peligrosos, enfermos, drogadictos - “Fumando y tomando vino/ intenta darse valor/ para ganarse unos mango<sup>8</sup> con su cartel de botón” (“El pibito ladrón”, Pibes Chorros).

Aquello, pues, que conforma un grupo son las características mencionadas, siendo la lengua el producto distintivo dentro del grupo así como la fuerza cohesiva, además del instrumento para construir la propia identidad y el reconocimiento social. No sólo las fuerzas internas positivas sino también y más especialmente las fuerzas y actitudes externas negativas dan lugar al grupo. Asimismo, ya que la interacción social no puede concebirse como un hecho puramente externo a la lengua, es precisamente a través de la interacción lingüística que los individuos construyen su mundo como objeto, a ellos mismos como sujetos y esta produce un mutuo reconocimiento que da lugar a los grupos diversos.

### *Conclusiones*

El recorrido que hemos propuesto en este trabajo intenta mostrar que tanto la cumbia villera como otras manifestaciones por las que transitan los grupos sociales -tango, rock, cantos de la cancha, creencias religiosas<sup>9</sup>, lunfardo tumbero (el lunfardo hablado en la tumba: cárcel)- nos aporta evidencia

para sostener la noción de cultura de Geertz (1987) y la noción de redes sociales de Milroy & Margrain (1978).

Históricamente, entonces en nuestro país los grupos desfavorecidos han podido crear en momentos de grandes crisis sociales manifestaciones socio-culturales que en muchos casos se extendieron por el mundo. Y todo este proceso va de la mano con creaciones lingüísticas. Las letras de los tangos (ver trabajo de Mariana C. Marchese en este monográfico) difundieron el lunfardo llevándolo de las zonas marginadas al habla popular de clases medias; por su parte, la cumbia villera difundió las innovaciones de un grupo social determinado al resto de las clases sociales, particularmente al habla de los jóvenes.

Siempre que hay crisis económicas severas en una sociedad, una nueva fragmentación dialectal puede tener lugar. La lengua se convierte para estos grupos desfavorecidos, y ajenos a la noción de bienestar y de ciudadano de pleno derecho, en el símbolo más relevante que implica comunión y rebelión, así como un vehículo para reafirmar su identidad, y por extensión, sus valores. Los trabajos de este monográfico intentan demostrar hasta qué punto es la lengua el instrumento más importante para imponer el valor de los signos y también el lugar del gozo, del deleite, del deseo, del juego simbólico.

Para concluir, reparafraseando a Zizek (2003), diremos que la ideología es increíblemente perversa, parece hacer transparente ciertas prácticas significantes pero de hecho anula toda posibilidad de desdoblamiento. La cumbia villera fue el canto de protesta de la villa miseria y hoy es un baile más en cualquier discoteca de clase media y/o baile de clase alta. El discurso dominante logró fagocitar un signo que le era contestatario ya que cuestionaba sus valores.

## NOTAS

- 1 En el lunfardo la palabra “chorro” significa ladrón y el verbo “chorear” significa robar.
- 2 Recordemos, por ejemplo, que la película “El Oso” viajó por el mundo y su música es cumbia villera y su temática es parte de la problemática cotidiana de la villa.
- 3 “Instead of being a full-time member of one ‘total and whole’ society, modern man is a part-time citizen in a variety of part-time societies. Instead of living within one meaningful world system to which he/she owes complete loyalty he/she now lives in many differently structured ‘worlds’ to each of which he/she owes only partial allegiance. Most of modern man’s existential universes are single-purpose communities». (Luckman, 1970: 317).
- 4 La palabra “cheto” es el apócope de “concheto” y refiere a aquellas personas de clase media o clase alta que tienen dinero – y les gusta aparentar que lo tienen, por ello visten y consumen la moda-, que viven en barrios acomodados, que no participan de otras redes sociales más que con sus iguales, y que, en muchas ocasiones

- o en la mayoría, no solo no son muy cultos y son racistas; en la mayoría de los casos tampoco son intelectuales. Podríamos decir que es un individuo similar al esnob. En España se le dice “pijo”, en México “fresa”, en Chile “pije”.
- 5 “...globalization is an untotalizable totality which intensifies binary relations between its parts- mostly nations, but also regions and groups, which, however, continue to articulate themselves on the model of “national identities”, those relations being of tension and antagonism. Marxist prediction about the massification of lower classes in capitalist democracy as a sort of historical force into communism fades in the segregation of little groups with no global liberation spirit”. (Jameson & Miyoshi, 1998: xii).
  - 6 “... although capitalism is increasingly organized on a global basis, effective opposition to capitalist practices tend to be manifest locally”. (Sklair, 1998: 291).
  - 7 El adjetivo *alta* es usado desde la cumbia villera anteponiéndolo al sustantivo, cambiando así su uso frecuente en el español estándar, y hoy día es muy utilizado por los jóvenes de cualquier clase social y aún es visto como nombre en negocios “Alta Peluquería” situada por la calle Rivadavia en pleno centro de la ciudad de Buenos Aires.
  - 8 “Mango” en el lunfardo significa dinero.
  - 9 Resulta interesante mencionar que las clases populares en la Argentina poseen sus propios santos a los que construyen altares por las rutas, en los campos, y hasta inclusive por las veredas de Buenos Aires. Algunos de ellos son personas que han sido asesinadas jóvenes y que han ayudado mucho en las villas a sus pares, otros como San La Muerte son compartidos por otras culturas, y otros como San Maradona son personalidades que nacieron en las villas y que por distintas razones han sido reconocidos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. (1970/1988) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BARTHES, R. (1980) *Mitologías*. Méjico: Siglo XXI.
- BAUDRILLARD, J. (1990) *Revenge of the Cristal*. London, Concord, Mass: Pluto Press.
- BEHARES, L. E., MASSONE, M. I. & CURIEL, M. (1990) ‘El discurso pedagógico de la educación del sordo. Construcciones de saber y relaciones de poder’, en *Cuadernos de Investigación del Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Buenos Aires* 6: 41-68.
- BENVENISTE, E. (1966) *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Éditions Gallimard.
- BOURDIEU, P. (1999) *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- DURKHEIM, E. (1976) *Educación como socialización*. Salamanca: Sígueme.
- FISHMAN, J. (1968) ‘Nationality-Nationalism and Nation-Nationism’, en J. Fishman, Ch. Ferguson y J. Das Gupta (eds.) *Language problems in developing Nations*. New York: John Wiley and Sons Inc.
- GEERTZ, C. (1987) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- GOFFMAN, E. (1975) *Stigmaté*. Paris: Éditions de Minuit.
- GUMPERZ, J. (1968) 'The speech community', en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, pp 381-386. London: Macmillan.
- GUMPERZ, J. (1962) 'Types of linguistic communities', en *Anthropological Linguistics* 4 (1): 28-40.
- HARDT, M. & NEGRI, A. (2002) *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- HEIDEGGER, M. (1993) *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- HOBBSAWN, E.J. (1994) *La edad de los extremos*. Barcelona: Crítica.
- HYMES, D. (1962) 'The ethnography of speaking', en T. Gladwin y W. C. Sturtevant (eds.) *Anthropology and Human Behavior*. Washington, DC, Anthropological Society of Washington.
- JAMESON, F. & MIYOSHI, M. (eds). (1998) *The cultures of globalization*. Durham and London: Duke University Press.
- KLUCKHOHN, C. (1962) *Culture and behavior*. New York: The Free Press.
- LABOV, W. (1972) *Language in the inner city: Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LACAN, J. (1975) *Intervención sobre la transferencia*. México: Siglo XXI.
- LUCKMAN, T. (1970) 'On the boundaries of social world', en M. Natanson (ed.) *Phenomenology and social reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- MARX, K. (1975) *El Capital*. Tomo I. vol. I. México: Siglo XXI.
- MASSONE, M. I. (2006) 'Ideologic sign in deaf educational discourse', en C. Plaza Pust y E. Morales López (eds.) *Sign languages in contact*. Amsterdam: John Benjamins (en prensa).
- MASSONE, M. I., ROMÉ, N. & BUSCAGLIA, V. (2004) 'Prisoners minorized by force and communion'. manuscrito
- MASSONE, M. I., CURIEL, M., BUSCAGLIA, V., FAMULARO, R., SIMÓN, M. & CARBONI, I (2000) *La Conversación en la Lengua de Señas Argentina*. Buenos Aires: www.librosenred.com.
- MASSONE, M. I. & SIMÓN, M. (2000) 'Los efectos significantes tr- en la educación de sordos', en *Jornada de Capacitación y Formación, Comunidad, Tucumán*.
- MASSONE, M. I. & MACHADO, E. M. (1994) *Lengua de Señas Argentina. Análisis y vocabulario bilingüe*. Buenos Aires: Edicial.
- MILROY, J. (1978) 'Lexical alternation and diffusion in vernacular speech' en *Belfast Working Papers in Language and Linguistics* 3: 101-114.
- MILROY, J. & MARGRAIN, S. (1978) 'Vernacular language loyalty and social network', en *Belfast Working Papers in Language and Linguistics*, 3: 101-114.
- PARDO, M. L. (2004) 'Introducción al concepto de globalización desde Latino América', en L. Sklair *Una sociología de los sistemas globales*. Buenos Aires: Gedisa.
- PARDO, M. L. (2003) 'La identidad personal y social de los indigentes en su discurso. Un Análisis Crítico del Discurso neoliberal en la Argentina y sus

- consecuencias', en L. Berardi, *Análisis Crítico del Discurso. Perspectivas latinoamericanas*. Santiago de Chile: Frasis Editores.
- PARSONS, T. (1973) 'Culture and social system revisited', en L. Schneider. & C. Bonjean (comp.) *The idea of culture in the social sciences*. New York: Cambridge University Press.
- PRATT, M.L. (1987) 'Linguistic utopias', en N. Fabb & A. Duranti (eds.) *Linguistics of Writing*, pp 48-66. Manchester: Manchester University Press.
- RAITER, A. (1999) *Lingüística y política*. Buenos Aires: Biblos.
- SKLAIR, L. (1998) 'Social movements and global capitalism', en F. Jameson & M. Miyoshi (eds) *The cultures of globalization*, pp. 291-311. Durham and London: Duke University Press,
- ULLÚA, E., PUCCIO CALVO, A.R. & MASSONE, M.I. (1996) 'Prisoners as a minority minorized by force and communion', en *Proceedings SALSA IV, Symposium about Language and Society-Austin*, pp. 95- 115.
- VIRNO, P. (2003) *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Colihue.
- ZIZEK, S. (2003) 'El espectro de la ideología', en S. Zizek (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.

MARÍA IGNACIA MASSONE es Profesora en Letras de la Universidad Católica Argentina y Dra. de la Universidad de Buenos Aires en el área de Lingüística. Realizó su especialización en Lingüística de la Lengua de Señas con el Dr. Robert Johnson de la Universidad Gallaudet, Washington. Desempeña sus tareas como Investigadora del CONICET en el CIAFIC. Es autora, entre un centenar de publicaciones, de dos obras de importancia para la comunidad sorda argentina: el primer Diccionario de Lengua de Señas Argentina/Español/Inglés y la primera gramática, obras declaradas de interés nacional. Trabaja también en el análisis crítico del discurso de la comunidad sorda.

Correo electrónico: mariamassone@hotmail.com

VIRGINIA LUISA BUSCAGLIA es médica, egresada de la Universidad de Buenos Aires y Especialista en Psiquiatría de la misma Universidad. Como miembro del CONICET desempeña sus tareas en el CIAFIC-Centro de Investigación en Antropología Filosófica y Cultural. Ha dirigido un equipo de salud mental y sordera para la comunidad sorda en el Hospital Álvarez de la ciudad de Buenos Aires. Trabaja actualmente en este tema y en el análisis crítico del discurso y psiquiatría.

Correo electrónico: vbuscaglia02@yahoo.com.ar