

ISSN 2451-8050

Publicación electrónica semestral

# Etnografías

Revista del Centro de Estudios en Antropología

**CONTEMPORÁNEAS**

Año 2 / 3 / octubre 2016

## **DOSSIER**

### **Etnografías de lo urbano**

**Coordinadores** Gabriel Noel y Ramiro Segura  
**Escriben** Carlos Salamanca Villamizar,  
Francisco Astudillo Pizarro, Cristina Cravino,  
Santiago Bachiller, Andrea Tammarazio y  
María Rosa Privitera Sixto

## **ARTÍCULOS**

**Escriben** Rubens Bayardo, Lucrecia Greco,  
Alexis Papazian, Karinna González Palominos  
y João Biehl

## **UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN**

Rector: Carlos Ruta

## **INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES**

Decano: Alexandre Roig

Fundador y Director Honorario: José Nun

Director Consulto: José Emilio Burucúa

Secretario Académico: Ariel Wilkis

## **ETNOGRAFÍAS CONTEMPORÁNEAS**

Revista del Centro de Estudios en Antropología

ISSN 2451-8050

Directora: Silvia Hirsch, CEA/IDAES/UNSAM

Coordinadora Editorial: Ana Fabaron, CEA/IDAES/UNSAM

Editor responsable: Instituto de Altos Estudios Sociales

Redacción: Sede Diagonal Norte Av. Roque Sáenz Peña 832, Piso 6, CABA  
(C1035AAP), Argentina

[www.idaes.edu.ar](http://www.idaes.edu.ar)

[etnocont@gmail.com](mailto:etnocont@gmail.com)

0054 11 4374 7007

Domicilio legal: Yapeyú 2068, San Martín (B1650BHJ), Argentina

Diseño: Ángel Vega

Edición digital: María Laura Alori

Corrección: Javier Beramendi

## **COMITÉ EDITORIAL**

Máximo Badaró, CEA/IDAES/UNSAM

Cecilia Ferraudi Curto, CEA/IDAES/UNSAM

José Garriga, CEA/IDAES/UNSAM

Alejandro Grimson, CEA/IDAES/UNSAM

Valeria Hernández, CEA/IDAES/UNSAM

Axel Lazzari, CEA/IDAES/UNSAM

Silvina Merenson, CEA/IDAES/UNSAM

Gabriel Noel, CEA/IDAES/UNSAM

Laura Panizo, CEA/IDAES/UNSAM

Ramiro Segura, CEA/IDAES/UNSAM

Rolando Silla, CEA/IDAES/UNSAM

## **CONSEJO EDITORIAL**

Claudia Fonseca, PPGAS-Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

María Lagos, City University of New York, EUA

Marc Abélès, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

George Marcus, University of California, EUA

Joao Pacheco de Olivera Filho, PPGAS-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Ottavio Velho, Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Sherry Ortner, University of California, EUA

Veena Das, Johns Hopkins University, EUA

Marc Augé, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia

Gustavo Lins Ribeiro, Universidade de Brasília, Brasil

Maritza Urteaga, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

Federico Besserer, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Oscar Aguilera, Universidad Católica del Maule, Chile

Eduardo Restrepo, Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia

Tim Ingold, University of Aberdeen, Escocia



<b>EDITORIAL</b>	7
<b>DOSSIER ETNOGRAFÍAS DE LO URBANO</b>	11
Coordinadores: Gabriel Noel y Ramiro Segura	
<b>Introducción</b>	13
La etnografía de lo urbano y lo urbano en la etnografía Gabriel Noel y Ramiro Segura	
<b>Justicia(s) espacial(es) y tensiones socio-ambientales</b>	24
Desafíos y posibilidades para la etnografía de un problema transdisciplinario Carlos Salamanca Villamizar y Francisco Astudillo Pizarro	
<b>Desigualdad urbana, inseguridad y vida cotidiana en asentamientos informales del Área Metropolitana de Buenos Aires</b>	56
Cristina Cravino	
<b>“No nos une el amor, sino el espanto”</b>	85
Indagando etnográficamente la sociabilidad al interior de un grupo de personas en situación de calle Santiago Bachiller	
<b>Familias relocalizadas: intervenciones urbanas que desorganizan prácticas cotidianas</b>	108
Relatos sobre dos barrios del conurbano bonaerense en proceso de urbanización Andrea Tammarazio	
<b>Entre el riesgo y el goce: disputas por la “recuperación” del espacio público en el corazón de la ciudad de Buenos Aires</b>	136
María Rosa Privitera Sixto	
<b>ARTÍCULOS</b>	159
<b>Creatividad y políticas culturales públicas en la Ciudad de Buenos Aires a comienzos del siglo XXI</b>	160
Rubens Bayardo	
<b>“Mi cultura la tengo, pero no la practico”</b>	176
Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los pueblos indígenas en Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina Lucrecia Greco	
<b>Territorios fragmentados</b>	204
Agencia y trayectorias de lucha de una Comunidad Mapuche trashumante Alexis Papazian y Karinna González Palominos	
<b>La etnografía en el camino de la teoría</b>	226
João Biehl	
<b>RESEÑAS</b>	257



# Editorial

Este número de *Etnografías Contemporáneas* cuenta con un dossier temático titulado “Etnografías de lo urbano”, coordinado por Gabriel Noel y Ramiro Segura. Los cinco artículos que componen la sección indagan en múltiples aspectos de la experiencia urbana, que van desde las relaciones de diversos sectores sociales con el espacio a los debates en torno a la justicia espacial. Carlos Salamanca Villamizar y Francisco Astudillo Pizarro se preguntan por el lugar y las posibilidades de la etnografía en el incipiente campo de la justicia espacial en América Latina, al igual que por las tensiones y dificultades que emergen en las principales líneas de investigación, relacionándolas con algunas reflexiones en torno a la práctica etnográfica contemporánea. Los autores subrayan aportes y desafíos metodológicos en torno a las “prácticas etnográficas”, llamando la atención hacia los posibles vínculos entre etnografía, investigación participativa y abordajes teóricos de la justicia espacial. El análisis de Santiago Bachiller se sustenta en un trabajo etnográfico realizado con personas en situación de calle (PSC) en Madrid (España), para discutir con las versiones aislacionistas que singularizan a la sociabilidad entre las PSC en términos de un submundo que responde a una racionalidad diametralmente opuesta a la hegemónica. Los siguientes artículos parten de trabajos de campo etnográfico realizados en distintos sectores del Área Metropolitana de Buenos Aires. La relación con el Estado y el abordaje de la violencia en asentamientos informales es el tema que desarrolla Cristina Cravino, basándose en una larga trayectoria de investigación en terreno (1986–2015). Cravino muestra que la sociogénesis de la violencia en los asentamientos no se vincula a una forma de vida particular de los sectores populares, sino a un modo de relación del Estado con estos grupos (y la co-construcción de la vida sociopolítica). Siguiendo con la problemática barrial,

Andrea Tammarazio analiza el caso de la relocalización como parte de la intervención de un programa de gobierno de mejoramiento barrial, contrastando la lógica de este programa con el impacto de sus acciones en los habitantes de dos asentamientos del conurbano bonaerense. El artículo pone de manifiesto cómo la implementación de las acciones de relocalización afectan la vida cotidiana de una familia, los costos sociales y la centralidad de las relaciones afectivas en la experiencia cotidiana de transformación urbana. Finalmente, María Rosa Privitera Sixto examina los conflictos suscitados por la recuperación del espacio público urbano por miembros de la huerta Orgázmika de Caballito, y otros vecinos del barrio. Se pretende así iluminar la productividad que la imagen del espacio público “en riesgo” puede tener en un campo de disputas por definir quién es o podría ser su legítimo productor, en tanto que fuente de “goce para la comunidad”.

En la sección de artículos libres, las dos primeras contribuciones reflexionan en torno a políticas culturales en dos áreas contrastantes de Argentina. El artículo de Rubens Bayardo examina diversos sentidos asociados a la creatividad y sus implicancias en las políticas culturales y la gestión cultural, haciendo referencia a intervenciones realizadas en la Ciudad de Buenos Aires a comienzos del siglo XXI. El trabajo considera el lanzamiento desde el gobierno local de “distritos creativos” y llama la atención hacia las posibles consecuencias para los derechos humanos y la realización de la ciudadanía de sumarse a la “promesa felicista de la creatividad”. El trabajo de Lucrecia Greco explora diferentes modos en que indígenas, actores del gobierno municipal, escuelas interculturales bilingües, ONG y antropólogos movilizan, producen y disputan sentidos sobre las “culturas” indígenas en el pueblo de Ingeniero Juárez (Formosa), en un contexto marcado por intensas tensiones en torno a la cuestión indígena. Por su parte, Alexis Papazian y Karinna González Palominos analizan los recorridos históricos y las trayectorias sociales de las familias que conforman una Comunidad Mapuche trashumante de la Provincia de Neuquén, observando cómo han ido habilitando los diferentes lugares por los que han tenido que transitar dentro de un espacio social hegemónico. El análisis parte de estudios de campo en las regiones de veranada, de internada y en situaciones de resistencia y reclamo en Buenos Aires y en Neuquén, entre los años 2009 y 2013.

El presente número incluye, además, la traducción de un artículo del investigador brasileño João Biehl, publicado inicialmente en *Cultural Anthropology*. El trabajo indaga acerca de los modos de escribir, representar y teorizar sobre lo que el autor denomina “lo inacabado en el campo”, aquello que se recrea e interpela al etnógrafo. Su abordaje propone pensar en los diversos ángulos interpretativos que provoca el punto



de vista y las experiencias de nuestros sujetos de investigación. Su propia etnografía sustenta el planteo de las múltiples narrativas que emergen de los relatos de las personas, que además desafían las interpretaciones teóricas. Tanto el artículo de João Biehl como el de Tim Ingold que publicamos en el número anterior nos estimulan a reflexionar, de manera provocadora, en el metier de la etnografía y su compleja e imbricada relación con la teoría y la filosofía.

Ponemos a disposición de los lectores esta nueva edición de la revista y los invitamos a consultar sus artículos y demás contribuciones.



**DOSSIER**  
**ETNOGRAFÍAS**  
**DE LO URBANO**



# Introducción

## La etnografía de lo urbano y lo urbano en la etnografía



Por Gabriel D. Noel<sup>1</sup> y Ramiro Segura<sup>2</sup>

El presente dossier se propone como una invitación a reflexionar acerca de las *etnografías de lo urbano* en una doble dirección. Por un lado, *etnografías de lo urbano* remite directamente a una interrogación acerca de la productividad de la estrategia etnográfica en el abordaje de la ciudad y de lo urbano desde un punto de vista específico (y relativamente novedoso) respecto de otros enfoques más consolidados en el campo de los estudios urbanos. Por otro lado, y de manera simultánea, *etnografías de lo urbano* busca reflexionar (y eventualmente desnaturalizar) lo que entendemos por el propio objeto del ejercicio etnográfico: esa condición engañosamente transparente que suele denominarse “lo urbano”.

Aunque nunca resulte sencillo rastrear los orígenes de una práctica y un campo de saber —y más allá de que las genealogías suelen caer con frecuencia en el vicio presentista de legitimar retrospectivamente las posiciones contemporáneas de quienes las escriben—, no quisiéramos dejar de señalar aquí que ambas preocupaciones (la posibilidad de etnografiar lo urbano y el estatuto de lo urbano etnografiado) remiten a una temporalidad de larga duración y a un derrotero tan sinuoso como rico, aunque frecuentemente haya resultado ocluido por las representaciones más exotistas de nuestra disciplina, con sus hincapiés en paraísos insulares, reservaciones indígenas y aldeas campesinas.

A la luz de esta mezcla de constatación y advertencia, nos limitaremos entonces a componer aquí una breve caracterización del campo de fuerzas y debates en el que se despliegan las *etnografías de lo urbano* como las que integran este *dossier*, sin perder de vista que aun cuando hace

---

1 IDAES-UNSAM, CONICET

2 IDAES-UNSAM, CONICET

tiempo ya que la legitimidad de un acercamiento etnográfico de lo urbano está fuera de toda disputa, no siempre ello debe leerse como signo de que hayamos hecho justicia a todo el potencial de la mencionada larga e intrincada discusión acerca de “lo urbano”. Por el contrario, lo que constatamos con frecuencia es la estabilización de ciertas representaciones y tropos problemáticos que reducen la heterogeneidad histórica, social y espacial que el término engloba y simultáneamente aplanan.

## Etnografías de lo urbano

Los antecedentes de la etnografía en escenarios urbanos se han buscado en momentos históricos y contextos sociales diversos: la consolidación de la ciudad industrial inglesa a mediados del siglo XIX y la consecuente preocupación por la vida de las clases populares, entre los cuales se destaca en virtud de su notoriedad (aunque no sea ni la primera ni la única obra de esta clase) *La situación de clase obrera en Inglaterra*, de Friedrich Engels (1845); la rápida metropolización de Berlín a finales del siglo XIX, que motorizó la reflexión de autores como Georg Simmel acerca de la condición urbana (1903), y posteriores ejercicios “etnográficos” como *Los empleados* —esa nueva figura que emergía en el paisaje metropolitano de la capital—, de Sigfried Kracauer (1930); la vertiginosa urbanización de la ciudad norteamericana de Chicago a inicios del siglo XX en el marco de la cual se elaboraron las etnografías de cada una de las “estelas” que componían lo que se imaginó como un “mosaico” de culturas en la ciudad (barrios de afroamericanos e italoamericanos, barrios afluentes de la costa del lago Michigan, el gueto judío, las agrupaciones juveniles en esquinas de la ciudad, los vagabundos que llevaban una vida itinerante en los vagones de los trenes de carga, los clubes de baile o las trayectorias sociales de delincuentes) (Park, 1999; Park y Burgess, 1925; Wirth, 1938; qqv. Hannerz, 1986: 29-72); las ciudades del Midwest estadounidense a la sombra de la Gran Depresión (Lynd y Lynd, 1927 y 1929) o la expansión de *company towns* mineras durante las primeras décadas del siglo XX en África Central y los consecuentes procesos de urbanización y “destribilización” que llamaron la atención a los antropólogos británicos que se agruparon bajo la égida de Max Gluckman en el Rhodes-Livingstone Institute y la Universidad de Manchester (Mitchell, 1956; Evens y Handelman, 2006).

Sin embargo, más allá de estas fructíferas experiencias, que comparten el desafío de haberse desarrollado en contextos en rápida transformación y con una audacia teórico-metodológica recompensada por la densidad y la fecundidad heurística de sus hallazgos, la antropología

como disciplina mantuvo durante mucho tiempo una relación compleja con la ciudad en tanto objeto. Esto se debió a la persistencia de una *doble exigencia*, que configurada a partir de los escenarios ya mencionados en los cuales sus practicantes fueron construyendo la moderna agenda etnográfica –la aldea, la isla, la reservación– se prolongó de manera casi siempre irreflexiva en el abordaje sucesivo de escenarios alternativos y en la construcción de objetos analíticos en diálogo con ellos. Así, encontramos por un lado lo que podríamos denominar la *exigencia de totalización*, es decir, la pretensión holística que se propone como objetivo representar un grupo social en su totalidad –y, por lo tanto, la tendencia a realizar investigaciones de campo en agrupamientos sociales de escala reducida, siempre que fuera posible, o “fabricarlos” circunscribiendo unidades menores cuando esto no sucedía–. Por el otro, lo que podríamos llamar la *exigencia de alteridad*, es decir, la prioridad –o lo que es lo mismo, la valoración diferencial positiva– otorgada a la comprensión de aquellos “otros” que pudieran mostrarse como sustantivamente distintos de los colectivos a los que pertenecía el investigador ; lo cual, en el extremo, ha alentado tanto las búsquedas de otros exóticos como la exotización de quienes pudieran parecer demasiado familiares como para resultar dignos de una mirada antropológica propiamente dicha. De esta manera, mientras que el holismo como constricción teórica llevó a los investigadores a formularse la pregunta de cómo estudiar antropológicamente una ciudad, la exigencia de alteridad como *desideratum* epistemológico los llevó a interrogarse acerca de cómo trabajar con quienes fundamentalmente son nuestros vecinos, o incluso gente como nosotros.

La larga sombra de esta doble exigencia no solo nos permite comprender la tardía consolidación de la “antropología urbana” como campo específico, reconocible y legítimo dentro de la disciplina – proceso que habrá de ocurrir a lo largo de las dos décadas que llevan de 1960 a 1980, dependiendo de las dinámicas específicas de las distintas tradiciones metropolitanas y de sus variables impactos allende las fronteras nacionales. También nos brindan pistas para comprender el procedimiento más o menos explícito desplegado en la construcción de los objetos de investigación en sede urbana. Así, y aun siendo conscientes de las excepciones al respecto, es posible coincidir con Michèlle de La Pradelle (2007) en que esta doble prescripción se tradujo en el predominio de una suerte de “etnologización” de la vida urbana en una serie de investigaciones antropológicas en la ciudad que responden a la búsqueda por recortar al interior del espacio urbano universos imaginados como autónomos –“barrios”, “enclaves” o incluso “instituciones”– sobre la base de criterios como la co-residencia, la etnia y/o la esfera de actividad de diversos “otros” y donde la tarea consistiría en comprender su “cultura”

o “subcultura” específica y relativamente autónoma. Ciertamente, este modo inusualmente persistente –y muchas veces naturalizado– de practicar una cierta forma de etnografía urbana ha encontrado con frecuencia credenciales de legitimidad en las referencias a la labor pionera y ya mencionada de la primera Escuela de Chicago, que bajo el ascendiente y la dirección de Robert Ezra Park, abordara a la ciudad como una suma de particularidades aisladas, relativamente circunscriptas y en gran medida homogéneas que, paradójicamente, hacen desaparecer a la ciudad del horizonte de la reflexión, reduciéndola –y esto en el mejor de los casos– a un mero paño de fondo donde uno puede localizar los fenómenos analizados (Hannerz, 1986: 29-72). Pero esta legitimación retrospectiva debería tener en cuenta no solo el hecho de que la metáfora de la ciudad como una suerte de yuxtaposición de aldeas ha sido objeto de numerosas críticas –algunas de ellas prácticamente contemporáneas de las formulaciones originales de los discípulos y epígonos de Park–, sino sobre todo el que hace ya bastante tiempo que se han desarrollado estrategias de abordaje de los fenómenos sociales (y no nos referimos solo a los urbanos) que, atentas a las interconexiones, las movibilidades y la multiescalaridad de la vida social, han llamado la atención acerca de la ilusión de las metáforas del archipiélago cultural y el mosaico urbano (Hannerz, 1986: 272-350; Barth, 2000; Gupta y Ferguson, 2008).

Más allá de la suerte que la agenda urbana ha corrido en las agendas antropológicas metropolitanas, otro ha sido el destino de las proclividades disciplinares en el caso de los estudios antropológicos latinoamericanos. En efecto, en nuestra región (como en muchas otras correspondientes a la periferia de nuestras disciplinas) la realización de trabajo sobre el terreno en contextos urbanos pertenecientes a la propia sociedad del investigador ha sido una constante desde la misma constitución del campo antropológico, fundamentalmente debido a la ausencia de territorios coloniales en los que desplegar la estrategia de etnografía ultramarina que caracterizara a los momentos expansivos de las agendas metropolitanas. Justamente por ello –e independientemente de las características del espacio bajo análisis– las “antropologías periféricas” solo pudieron sujetarse parcialmente a las exigencias de distancia, alteridad y comparación propias de las “antropologías imperiales” (Stocking, 1982), criterios que –como hemos mencionado– obturaron durante mucho tiempo la realización –o al menos la legitimación y consagración– de etnografías urbanas en las metrópolis. Pese a todo, estas condiciones alternativas no han sido obstáculo para que las antropologías periféricas hayan indagado con éxito sus propias sociedades, lo que muestra –siguiendo a Teresa Caldeira (2001: 21)– “que la alteridad es menos una exigencia inmutable de método que un efecto de poder” en



un movimiento que potencialmente<sup>3</sup> adelantó en nuestras antropologías las críticas que desde los centros hegemónicos se realizarían más tarde a varios de los trops clásicos de la antropología.

## Etnografías de lo urbano

A su vez, sabemos que la etnografía no es solo una estrategia y un dispositivo metodológico, sino también una forma específica de producir teoría social, que apuesta especialmente a interrogar las formas naturalizadas y consolidadas de construir objetos analíticos en ciencias sociales. Justamente por esto mismo, “etnografías de *lo urbano*” no solo remite a la posibilidad de estudiar la vida urbana, sino también a que, al hacerlo, nos alienta a repensar los límites y los contenidos de “lo urbano”. En esta dirección, de manera análoga a lo que ya hemos mencionado en relación con los ejercicios etnográficos en la ciudad, podemos identificar una oscilante reflexión de larga duración en el propio desarrollo disciplinar y que podríamos –o aún deberíamos– recuperar para problematizar las imágenes universalistas y naturalizadas acerca de lo que sería la ciudad y de lo que caracterizaría en consecuencia a la vida urbana.

En efecto, como señaló recientemente Jennifer Robinson (2011), la “geografía de la teoría” dominante en los estudios urbanos se restringe con frecuencia a las experiencias y las historias de unas pocas ciudades metropolitanas occidentales: Londres, Chicago, París, Berlín, New York, más tarde Los Ángeles o Tokio. La mayor parte de los conceptos con los cuales trabajamos han surgido del análisis de estos casos particulares que, una vez universalizados, se han transformado en parámetro para analizar otros contextos, otras historias, otras ciudades. Y en este marco, una de las operaciones más habituales ha implicado la contraposición de estas ciudades “occidentales” (asociadas a lo global y a lo moderno) con ciudades dependientes, “del tercer mundo” o del “sur global” (asociadas al subdesarrollo y los problemas sociales y urbanos). Así, por ejemplo, durante la segunda mitad del siglo XX se definió a “la ciudad latinoamericana” por su distancia respecto a los parámetros occidentales, desconociendo no sólo la heterogeneidad urbana del continente –no es lo mismo São Paulo que Port-au-Prince, Santiago de Chile que Managua–, sino también las convergencias –que las hay, y muchas– con desarrollos urbanos de otras

---

3 Decimos potencialmente, ya que no desconocemos la “geopolítica del conocimiento” que generalmente ha imposibilitado que las antropologías periféricas impacten en el debate de las antropologías metropolitanas, a la vez que ha (re)ordenado la circulación de las ideas como si estas siempre fluyeran unidireccionalmente desde el centro hacia la periferia (Ribeiro y Escobar, 2008).

latitudes, convergencias que son escotomizadas desde la misma selección de los casos o incluso de las dimensiones a ser comparadas.

Mezcla de particularidad y generalización, por tanto, los conceptos y las teorías urbanos son producidos en lugares específicos –y esos lugares, como venimos diciendo, importan– y se encuentran sucesivamente sujetos a una historia de viajes, apropiaciones, préstamos y resignificaciones. Por eso, Robinson (2002) propone retomar la idea de “ciudad ordinaria” presente en los trabajos de la Escuela de Manchester (Evens y Handelman, 2006), entendida en tanto *locus* donde mirar procesos compartidos con otras ciudades a la vez que particularidades locales, a los fines de dialogar críticamente con conceptos construidos en otras latitudes. En definitiva, se trata siguiendo a Ananya Roy (2013) de trabajar con geografías teóricas abiertas, que incluyen, cabe señalar, el trabajo teórico y metodológico realizado en los centros, aunque sometido al debido proceso de provincialización (Chakrabarty, 2008), para producir una serie de conceptos que permitan reconocer la heterogeneidad y multiplicidad de las modernidades metropolitanas y la diversidad de modos de existencia de lo urbano. La etnografía en/de “ciudades ordinarias” emerge, entonces, como una práctica poderosa para desestabilizar ciertos imaginarios urbanos que hacen las veces de sentido común académico y para comenzar a comprender lo urbano etnográficamente, esto es, en sus manifestaciones particulares y específicas.

A su vez, esta particularización, provincialización y re-localización invita a un segundo proceso de desnaturalización, que supone interrogarse acerca de la sinonimia establecida entre ciudad y metrópoli. En efecto, resulta frecuente que las representaciones estabilizadas de la ciudad en el *mainstream* de los estudios urbanos se hayan construido en torno de las metrópolis como las ya enumeradas –en particular cuando la fascinación moderna (o incluso modernista) por el frenesí de la vida urbana en la Berlín de Simmel, la Chicago de Park o la París de Halbwachs se encuentra en la base de la genealogía de nuestras indagaciones–. Más aún, en el caso particular de nuestra región, esta persistencia encuentra una afinidad electiva con las condiciones peculiares en que la población se ha concentrado en las grandes capitales de América Latina, y que ha llevado a la agenda de la antropología urbana de la región a concentrarse en las aglomeraciones de mayor tamaño en detrimento de los núcleos poblacionales medianos y pequeños, suscitando un sesgo que no se limita a la relativa invisibilización que las aglomeraciones menores sufren a expensas de la metrópolis, sino que producen como parte de sus principales consecuencias epistemológicas una generalización indebida construida sobre la base de lo que no es más que un caso peculiar y anómalo. Más específicamente: si se toma como parámetro de “lo urbano” esas ciudades

excepcionales que con frecuencia superan con holgura varios millones de habitantes, y sobre esa base se define por *default* una condición urbana abstracta y generalizada que luego procede a extrapolarse a cualquier posible aglomeración calificable como urbana, queda claro que la mayor parte de los conglomerados de menor tamaño y sus atributos serán leídos en clave de insuficiencia, fracaso, estancamiento, atraso o anomalía, cuando no sencillamente ignorados o exorcizados de la consideración de la agenda de los estudios urbanos, desterrados a enclaves (sub)disciplinarios tan específicos como marginales, o arrinconados en una agenda residual que los deriva al campamento simétrico de los “estudios rurales”. Lo paradójico de esta asimilación de lo urbano a lo metropolitano es que cuando se lo piensa con más detenimiento son en realidad la Chicago de Park y Wirth, la Berlín de Simmel, la París de Halbwachs o el eje Nueva York/Londres de Sassen las que constituyen anomalías notorias, no solo en lo que refiere a su tamaño, sino a los restantes factores asociados a su escala y a su posición en los sistemas de los que forman parte. La mayor parte de los habitantes urbanos del planeta, como se ha señalado con frecuencia, no viven en las grandes megalópolis sino más bien en aglomeraciones de tamaño mediano a pequeño, que difícilmente puedan ser comprendidas a partir de la extensión acrítica de los resultados de las investigaciones en las grandes metrópolis. Ciertamente, es el caso –al menos en nuestra región– que la mayor parte de los científicos sociales sí residan en ellas, y que, por tanto, alentados por el refuerzo que ofrecen ciertos imaginarios metropolitanos que tienden a pensar las relaciones de estas ciudades con sus países respectivos en clave de sinécdoque –y Argentina ciertamente constituye en este sentido un caso extremo– las naturalicen al momento de construir sus objetos analíticos.

Afortunadamente, sin embargo, la situación ha comenzado a cambiar en las últimas décadas, cuando como consecuencia de un proceso dinámico de transformación a nivel regional cuyas principales características incluyen la disminución de la tradicional primacía urbana, el crecimiento relativamente rápido de centros secundarios y la emergencia de un sistema urbano más complejo, la atención de numerosos investigadores se ha ido deslizado en dirección a aglomeraciones de menor tamaño y en muchos casos relativamente alejadas de las correspondientes metrópolis (Greene, 2015).

## **Contribuciones a una Etnografía de lo Urbano**

A lo largo de los párrafos precedentes, esperamos haber dejado claro que la apuesta por *etnografías de lo urbano* que en su propio desarrollo

—léase, en su acercamiento “de cerca y desde adentro” (Magnani, 2002) a las prácticas sociales de actores espacialmente situados— produzcan conocimiento sobre los modos diversos de la condición urbana en un mundo interconectado constituye un horizonte no solo posible, sino deseable para la investigación antropológica en contextos urbanos. En este sentido, las contribuciones del presente *dossier* comparten esa doble interrogación simétrica que señaláramos al principio de esta presentación: la pregunta por la productividad de la estrategia etnográfica en el abordaje de “lo urbano” y la reflexividad teórica y metodológica (o incluso epistemológica) acerca del estatuto de “lo urbano” a partir de esa misma indagación.

Así, el texto de Salamanca Villamizar y Astudillo Pizarro propone movilizar una mirada específicamente etnográfica sobre un problema transdisciplinar que ha ingresado recientemente al campo de los estudios urbanos —el de la “justicia espacial”— a los efectos de mostrar de qué manera la especificidad de esta estrategia permite mantener en tensión la fecundidad de una pregunta que es a la vez sociológica y política, teórica y moral, en diálogo con las prácticas de actores situados en configuraciones complejas y conflictivas. Bachiller, por su parte, reactualiza a partir de su estudio de personas en situación de calle un fecundo debate en torno a la relación de determinados repertorios subculturales con sus contrapartes hegemónicas mostrando de manera cabal hasta qué punto los insularismos “culturalistas” y exotizantes en los que a veces se regodean varios cronistas de lo subalterno —ya sea en las versiones populistas que ven en esas supuestas “culturas” una resistencia virtuosa o un repositorio de valores perdidos, ya en las miserabilistas que coquetean con eso que siguiendo a Philippe Bourgois (2010) podríamos llamar “pornografía de lo sórdido”— impiden reconocer la complejidad de repertorios de identificación, de representación y de acción (Noel, 2013) que enhebran recursos de origen diverso, tanto hegemónicos y de circulación extendida como más restringidos y específicos de ciertos dominios de relación y de acción. Por último, los trabajos de Cravino, Tammarazio y Privitera Sixto iluminan de manera eminente la necesidad de complementar las miradas construidas a partir de una inserción local en el terreno —y no está de más recordar que esa inserción local ha constituido durante mucho tiempo una de las notas definitorias de la etnografía— sobre la inseguridad en los asentamientos informales, las políticas de urbanización de barrios en el conurbano y las disputas por el espacio público en la ciudad de Buenos Aires respectivamente, con el relevamiento de diversas tensiones que exceden ese marco, que lo atraviesan, configuran e interpelan, ya se trate de modalidades de relación construidas desde diversos dispositivos estatales o gubernamentales, o

de proyectos político-morales impulsados por colectivos específicos y que se encarnan en modalidades explícitas de uso y disfrute del espacio público y sus beneficios.

A modo de cierre –y retomando el carácter de invitación con el que calificáramos la aparición de este *dossier*–, quisiéramos poner de manifiesto nuestra intención de que tanto estas, nuestras palabras iniciales, como –sobre todo– los trabajos en él compilados contribuyan a alentar sucesivos emprendimientos en etnografías de lo urbano que nos permitan a la vez recoger y seguir ampliando esta creciente tradición que, al tiempo que se interroga sobre las diversas formas que asume “lo urbano” en las sociedades contemporáneas, nos impulsa a esa revisión teórico-metodológica permanente que prácticamente desde sus inicios ha constituido la marca de la buena antropología.

## Bibliografía citada

**Barth, Frederik** (2000). “A análise da cultura nas sociedades complexas”, en: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contracapa. pp. 107-119.

**Bourgois, Philippe** (2010) [1996]. *En Busca del Respeto. Vendiendo Crack en Harlem*. Buenos Aires, Siglo XXI.

**Chakrabarty, Dipesh** (2008). *Al Margen de Europa. Pensamiento Poscolonial y Diferencia Histórica*. Buenos Aires, Tusquets.

**De la Pradelle, Michèle** (2007) [2000] “La Ciudad de los Antropólogos”, *CulturaUrbana.cl*, N° 4, documento electrónico: [www.cultura-urbana.cl](http://www.cultura-urbana.cl), acceso 10 de agosto de 2016.

**Engels, Friedrich** (1978) [1845] *La situación de clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica.

**Evens, T. M. S. and Don Handelman** (Eds.) (2006). *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. NY, Berghahn Books.

**Greene, Ricardo** (2015). “Urbano No Metropolitano”. Acta de Congreso, Santiago de Chile, Bifurcaciones.

**Gupta, Akhily James Ferguson** (2008). “Más allá de la “cultura”. Espacio, identidad y las políticas de la diferencia”, *Antípoda*, N° 7, pp. 233-256.

**Hannerz, Ulf** (1986). *Exploración de la Ciudad*. México, FCE.

**Kracauer, Sigfried** (2008) [1930]. *Los empleados: un aspecto de la Alemania más reciente*. Barcelona, Gedisa.

**Lynd, Robert S. y Merrell Lynd, Helen** (1957) [1927]. *Middletown. A Study in Modern American Culture*. NY, Harcourt Brace Jovanovich.

**Lynd, Robert S. y Merrell Lynd, Helen** (1965) [1929]. *Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts*. NY, Harcourt Brace.

**Mitchell, J. Clyde** (1956). “A dança Kalela: aspectos das relações sociais

entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte”, en Feldman-Bianco, Bela (Org.) (2010): *Antropologia das Sociedades Contemporâneas. Métodos*. Sao Paulo, FEU-UNESP. pp. 365-436.

Noel, Gabriel D. (2013). “De los Códigos a los Repertorios: Algunos Atavismos Persistentes Acerca de la Cultura y una Propuesta de Reformulación”, *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, Vol. 3, N° 2, documento electrónico: [http://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecs\\_v03n02a04](http://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecs_v03n02a04), acceso 10 de agosto de 2016.

Park, Robert (1999) [1915]. “La ciudad: sugerencias para la investigación del comportamiento humano en el medio urbano”, en: *La Ciudad*. Barcelona, Ediciones del Serbal. pp. 49-84.

Park, Robert y Ernest Burgess (Eds.) (1925). *The City*. Chicago, UCP.

Simmel, Georg (2001) [1903]. “Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Ediciones Península. pp. 375-398.

Stocking, George W. (1982). “Afterword: a View from the Center”, *Ethnos*, Vol. 47, N° 1, pp. 173-186.

Ribeiro, Gustavo Lins y Escobar, Arturo (2008). “Antropologías del Mundo: Transformaciones Disciplinarias dentro de Sistemas de Poder”, en *Antropologías del Mundo. Transformaciones Disciplinarias dentro de Sistemas de Poder*. Bogotá, Envión Editores. pp. 11-42.

Wirth, Louis (2005) [1938]. “El urbanismo como modo de vida”, *Bifurcaciones. Revista de Estudios Culturales Urbanos*, N° 2, pp. 1-15.

## DOSSIER / ARTÍCULO

Salamanca Villamizar, Carlos y Astudillo Pizarro, Francisco (2016). “Justicia(s) espacial(es) y tensiones socio-ambientales. Desafíos y posibilidades para la etnografía de un problema transdisciplinario”, *Etnografías Contemporáneas* 2 (3), pp. 24-54.

## RESUMEN

En este trabajo ponemos en diálogo algunas de las discusiones sobre la noción de justicia espacial con algunas de las llamadas etnografías contemporáneas. En la primera parte presentamos una discusión acerca de las formas en que han sido abordadas algunas dimensiones de la justicia espacial. Posteriormente, destacamos algunas de las principales líneas de investigación que pueden identificarse en torno a la temática de la justicia espacial vinculadas al medioambiente. Finalmente, subrayamos algunos aportes y desafíos metodológicos en torno a las “prácticas etnográficas”, identificando sus desarrollos y dificultades en clave comparativa. Para esto, subrayamos algunos ejes a través de los cuales la etnografía viene respondiendo a los desafíos de la complejidad contemporánea en la que espacio y sociedad se encuentran imbricados.

**Palabras clave:** *justicia espacial, etnografías contemporáneas, metodología*

## **ABSTRACT** “Spatial Justice (s) and socio-environmental tensions: Challenges and possibilities for an ethnography of a transdisciplinary debate”

In this article we discuss some of the debates which address the concept of spatial justice in relation to contemporary ethnographies. First, we present a discussion about the multiple ways in which the different dimensions of spatial justice have been studied. Secondly, we highlight some of the main themes of research regarding the notion of spatial justice and the environment. Finally, we highlight some contributions and methodological challenges in relation to “ethnographic practices” identifying developments and limitations from a comparative perspective. Hence, we emphasize some of the aspects in which ethnography is responding to the challenges of the complex contemporary world in which space and society are interwoven

**Key words:** *spatial justice, contemporary ethnography, methodology*

Recibido: 1 de junio de 2016

Aceptado: 22 de agosto de 2016



# Justicia(s) espacial(es) y tensiones socio-ambientales

Desafíos y posibilidades para la etnografía de un problema transdisciplinario<sup>1</sup>



Por Carlos Salamanca Villamizar<sup>2</sup> y Francisco Astudillo Pizarro<sup>3</sup>

## Introducción

A pesar de sus múltiples orientaciones, perspectivas y énfasis, la justicia espacial efectúa la síntesis de dos dimensiones: una primera, conceptual y teórica que permite articular tradiciones intelectuales y trayectorias interdisciplinarias. Una segunda, práctica y política, que se expresa como un proyecto abierto, dinámico e inacabado en el que aparece como conocimiento comprometido con la transformación de las realidades que estudia. Ambas dimensiones proponen una intersección problemática sobre la que es pertinente interrogarse en función de los debates que se vienen produciendo, dentro y fuera de la antropología, en torno a una creciente utilización de “prácticas etnográficas”.

Aunque sobre el término hay todavía discusiones abiertas, el concepto y la práctica de justicia espacial emergen como lugar de un encuentro

---

1 Retomamos aquí apartes de un texto anterior (Salamanca Villamizar, Astudillo Pizarro, y Fedele, 2016). Agradecemos a los editores su invitación a contribuir en este número, a los comentaristas por sus críticas a una primera versión de este trabajo, y a Miguel Benedetti por sus aportes. Naturalmente los errores y omisiones son nuestra responsabilidad.

2 Investigador Adjunto CONICET. Director Programa “Espacios Políticas y Sociedades”, CEI-UNR. salamanca.carlos@gmail.com.

3 Académico. Facultad de Humanidades y Educación Universidad de Atacama. Investigador asociado al Programa “Espacios Políticas y Sociedades”, CEI-UNR. francisco.astudillo@uda.cl.

simultáneamente epistemológico, académico y político. En otro texto (Salamanca, Astudillo y Fedele, 2016), hemos ahondado en las complejidades de esta intersección, así como en las derivaciones temáticas que se vienen produciendo en varios países de América Latina. No obstante, queda aún sin explorar la pregunta por las herramientas y los métodos, lo que a su vez da lugar a la pregunta acerca de cómo las prácticas etnográficas se han incorporado crecientemente en los conflictos por la justicia espacial.

Nos interrogamos aquí por el lugar y las posibilidades de la etnografía en el incipiente campo de la justicia espacial en el Continente, al igual que por las tensiones y dificultades que emergen en las principales líneas de investigación, relacionándolas con algunas reflexiones en torno a la práctica etnográfica contemporánea. En la primera parte nos referimos a las formas en que han sido abordadas algunas dimensiones de la justicia espacial. Posteriormente, destacamos algunas de las principales líneas de investigación que pueden identificarse en torno a la temática de la justicia espacial vinculadas al medio ambiente. Finalmente, subrayamos algunos aportes y desafíos metodológicos en torno a las “prácticas etnográficas”, identificando sus desarrollos, dificultades y desafíos en clave comparativa.

Aunque en este trabajo ofrecemos algunos ejemplos de otras regiones de América Latina, hemos decidido recurrir a ejemplos de la región de La Guajira, en el Caribe colombiano, en donde uno de nosotros viene trabajando, a fin de proponer al lector un hilo argumental.

## **1. Justicia, Espacio, Ambiente**

### **1.1. Arquitectura Conceptual de la Justicia Espacial**

La discusión acerca de la justicia espacial elabora una teoría espacial de la justicia a partir de dos vías de reflexión y discusión teórica que confluyen. Por una parte, una problematización y discusión filosófico-política sobre la justicia (Rawls, 1987, Young 1990, 2000; Musset, 2015), por otra, el llamado “*giro espacial*” (Lefebvre, 1974; Foucault, 1997[1978]; Harvey, 1997; Soja, 2014).

La tradición del pensamiento crítico ha abordado muy ampliamente la desigualdad y la segregación espacial, económica o política. No obstante, estas desigualdades no necesariamente han sido conceptualizadas desde la idea de justicia/injusticia espacial. Así, la noción teórica, retórica y política de la *justicia* y su problematización filosófica, aporta una definición en términos éticos que parte de un juicio crítico y avanza hacia una dimensión política.

Al interrogar comparativamente las elaboraciones de los vínculos entre justicia y espacio en la región destacamos como punto de partida teórico, una aproximación de tipo distributiva que conceptualiza la justicia espacial como el reparto equitativo en el espacio de los recursos socialmente valorados así como también de las oportunidades o posibilidades de utilizarlos o no (Soja, 2014). Este enfoque distributivo se inserta en un campo de tensiones producidas en el marco de sucesivos ciclos de repliegue y despliegue de Estados y mercados, dando a la organización espacial una lectura política. Tal conceptualización se profundiza al incorporar elementos como las localizaciones, las jerarquías, y las exclusiones en el espacio, y las complejiza a articularlas con variables como las de raza, cultura, clase o género.

Marcuse (2009) por su parte, distingue “dos forma cardinales” de la justicia/injusticia espacial: por una parte, las de confinamiento involuntario y de segregación social en el espacio que tipifica como el “argumento de la falta de libertad”, y por otra, la de la asignación desigual de los recursos en el espacio. Retomemos por ahora la primera de las dos formas cardinales de (in)justicia espacial que expresa en las coacciones sociales, económicas y políticas sobre determinados grupos de población marginalizada, materializándose en diversas formas de violencia simbólica e injusticia espacial, en las que estos grupos y poblaciones han sido marginalizados. En efecto, en el campo de la justicia espacial, las diferencias de clase, género, cultura y “raza” son fundamentales para entender los principales desafíos que presenta (Moshop, 2010; Massey, 1994; Young, 1990, 2000).

En esta misma línea, una gran cantidad de experiencias muestran que diverso tipo de prácticas espaciales relacionadas con la idea de justicia espacial apelan tanto a lo legal como a lo legítimo llegando incluso a confundir los términos. Determinadas acciones que se emprenden en busca de cierta idea de justicia espacial y que se apoyan en sustentos legales pueden ser percibidas como ilegítimas mientras que otras, sin sustento legal (como una ocupación de tierras) pueden percibirse como justas y legítimas (en razón de una situación más amplia – o histórica – de violación sistemática de derechos). La distinción analítica entre uno y otro término parece necesaria para una comprensión más amplia y precisa de las formas en que se disputan las justicias e injusticias espaciales.

## **1.2. La noción de Justicia Ambiental como antecedente**

La noción de justicia ambiental, constituye para Latinoamérica el antecedente más directo en términos conceptuales y políticos para la justicia espacial antes analizada. Originalmente vinculada a procesos de discriminación socio-espacial de la población afroamericana en Estados

Unidos en las décadas de los setenta y ochenta (Fol y Pflieger, 2010; Gobert, 2010), esta noción fue ampliamente recogida y apropiada en Latinoamérica durante las últimas décadas en el marco de las transformaciones político-económicas generadas por el neoliberalismo. Sobre la llamada *justicia ambiental* existe una amplia bibliografía iberoamericana que puede ser agrupada dentro de la llamada ecología política (Leff, 2001, 2003; Martínez-Alier, 2002; Acselard y Padua, 2004; Martínez-Alier, 2008; Carruthers, 2008; Acselard, 2010; Berger, 2012; Renfrew, 2011; Merlinsky, 2013).

Esta línea constituye uno de los más nutridos ejes de problematización socioespacial de la justicia como discusión contemporánea y, aunque con algunas diferencias y matices, representa no solo una crítica radical al extractivismo, sino también un intento en la superación de los enfoques conservacionistas en el pensamiento crítico latinoamericano.

En el panorama de las discusiones latinoamericanas la noción de justicia ambiental retoma la segunda de las *dos formas cardinales de la injusticia* propuestas por Marcuse (2016) antes citadas, y que se refiere a las diversas formas de distribución desigual tanto de bienes, recursos, y de acceso a derechos, así como también, en la distribución desigual de los efectos negativos de la contaminación y otros pasivos ambientales como consecuencia de actividades productivas y proyectos de infraestructura, energía entre otros. Las experiencias de poblaciones expuestas a fuentes de contaminación –tanto en contextos urbanos como rurales– han sido abordadas por autores como Hervé Espejo (2010), Faburel (2010), Oliveira Finger y Bortoncello Zonzi (2013) y Scandizzo (2012).

La justicia ambiental también involucra una problematización sobre la inequidad y la justicia procedimental (Bret, 2016) en relación con las prácticas de ciudadanía, asociatividad, participación y, en general, a los relacionamientos de las poblaciones con los Estados, los mercados y otros agentes intervinientes a través de las cuales se producen situaciones de (in)justicias espaciales (Caruthers, 2008). En esa línea, la justicia ambiental no solo problematiza las desigualdades en los procedimientos, sino que simultáneamente se sitúa como corriente intelectual y forma de movilización social en la que participan una gran diversidad de actores dando lugar múltiples formas de ciudadanía y de acción social que se relacionan de manera heterogénea con cuestiones espaciales y ambientales en diversos contextos de la región latinoamericana (Martínez-Alier, 2011; Latta y Wittman, 2012).

Ahora bien, mientras la justicia espacial tiene sus principales desarrollos en el marco de estudios, problemáticas y escenarios urbanos, la justicia ambiental involucra tanto espacios urbanos como rurales. Otra diferencia importante está en el tratamiento de la noción de justicia. En

efecto, a diferencia de autores de la línea de justicia espacial como Soja (2014), Bret (2016) o Marcuse (2009), que proponen una problematización filosófica profunda de la idea de la *justicia*, la corriente intelectual y política de la justicia ambiental desarrollada en Latinoamérica escasamente ha profundizado en dicho aspecto y a pesar de no ser objeto de reflexiones teóricas, mantiene una presencia política relevante en cuanto elemento normativo y retórico. La justicia ambiental es por tanto el antecedente intelectual y político de la noción de justicia espacial en Latinoamérica, delinea por tanto las esferas más relevantes en el plano teórico, retórico y ético político.

## 2. Tensiones socio-ambientales contemporáneas

### 2.1. Contradicciones espaciales del extractivismo

Las tensiones socio-ambientales se han modificado radicalmente como consecuencia de la (re)incorporación periférica de Latinoamérica a los mercados mundiales en razón de su perfil de economía primaria, bajo el llamado “consenso de los commodities” (Svampa, 2013), focalizada en la producción y exportación de materias primas de escaso valor agregado a grandes escalas. Este proceso ha derivado en una marcada re-primarización de las economías de la región, constituyendo una estructura que, pese a múltiples expresiones y formas particulares de despliegue y consolidación, conforma en la coyuntura contemporánea una regularidad y una relación estructural.

En tanto estrategia de desarrollo económico, el productivismo extractivista ha sido propuesto como estrategia de desarrollo compartida y transversal en todos los países de la región (Alimonda, 2011: 12). En un giro inédito, la neoliberalización económica global ha dado forma a la agudización del productivismo extractivista, expresándose en cuestiones como la permanente transformación tecnológica, la permanente expansión de las extracciones, los cada vez mayores impactos ambientales y el aumento exponencial de la participación de los capitales de inversión. En términos geográficos, una de las particularidades de este tipo de emprendimientos es la reproducción de espacios que reproducen la lógica y la forma de enclave (Serje de la Ossa, 2011[2005]; Salamanca, 2016).

La Guajira es un caso emblemático de esta dinámica; la creación de la mina de carbón a cielo abierto de El Cerrejón en 1984 produjo una transformación a gran escala en términos físicos y económicos,<sup>4</sup> y se

---

4 La mina es explotada actualmente por compañías multinacionales y que produce en la

constituyó como el inicio de una gran expansión de proyectos promovidos por empresas transnacionales de explotación minera (gas, petróleo, carbón), que generaron dinámicas político-económicas de gran impacto.

Desde la ecología política iberoamericana la problemática de la distribución desigual de los recursos y la exposición a riesgos y amenazas ambientales asociadas a estas nuevas formas de producción, han sido leídas en términos del análisis ecológico y socioeconómico del denominado “metabolismo social” (Martínez-Alier, 2011; Delgado Ramos, 2013), expresado en los efectos de los medios de producción sobre el territorio y la población en la interacción entre sociedad, economía y el medioambiente.

Naturalmente, la expansión del extractivismo en el Continente es múltiple y diversa y responde a las particularidades de las áreas regionales, las trayectorias productivas históricas y contemporáneas, así como al desarrollo político de los Estados-nación, las formas de la ciudadanía y sus posibilidades de reacción frente a la expansión de estas nuevas formas del capitalismo, en dinámicas que se forman a partir de articulaciones complejas a diversas escalas, así como de conjuntos específicos de condiciones de posibilidad.

En varios países de la región, las condiciones para esta expansión se produjeron en el contexto de dictaduras militares y gobiernos autoritarios durante las décadas de los años setenta y ochenta y se consolidaron posteriormente en los contextos democráticos. En otros países y regiones, la condición periférica de algunas zonas de frontera y la idea de que estos territorios estaban deshabitados, eran “desierto” o “tierras baldías”, permitió su rápida expansión, una dinámica que en La Guajira ha sido referida entre otros, por Puerta Silva, (2010) y Serje de la Ossa (2011[2005]).

Teniendo en cuenta el peso poblacional de los indígenas wayúu en la región, los trabajos que han abordado el proceso de expansión del extractivismo en La Guajira han documentado etnográficamente los relacionamientos entre empresas y pueblos indígenas como una esfera de diálogo intercultural (Achila, 2015; Puerta Silva, 2010). Frente a la situación de violencia que ha marcado esta y otras regiones del país, y en el contexto de las actuales negociaciones de paz, movimientos sociales como la Cumbre Nacional Agraria, Campesina, Étnica y Popular, han demandado la creación de una “Comisión de Verdad Ambiental”. Esta propuesta se construye sobre el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho y sugiere la posibilidad de comprender de manera más

---

actualidad 32,8 millones de toneladas de carbón al año, con utilidades que representan casi un punto porcentual del PIB colombiano y más de la mitad del PIB del departamento.

detallada la estrecha correlación entre violencia y dinámicas de degradación socio-ambiental que contribuyen a la (re)producción de situaciones de (in)justicia espacial (CENSAT, 2016).

No obstante, sin importar las particularidades en los procesos de surgimiento, en las últimas décadas asistimos a un proceso generalizado de transformaciones jurídicas, políticas y económicas que configuraron mercados liberalizados *ad-hoc* para los denominados “recursos naturales”, habilitando múltiples procesos de mercantilización y privatización medioambiental, y dando lugar a asimetrías y conflictos que han derivado en múltiples formas de desposesión espacial (Skewe y Guerra, 2010; Berger, 2012; Grigera y Álvarez, 2013; Astudillo Pizarro, 2014).

Numerosos autores han analizado las formas en que en el transcurso de las últimas décadas, en todo el continente han proliferado numerosos mega-emprendimientos mineros configurando un complejo campo de interacción, por naturaleza conflictivo, entre poblaciones locales, Estados y empresas (Svampa y Antonelli, 2009; Machado Araoz, 2011; Viale y Svampa, 2015).

En La Guajira, algunos autores han recurrido a la etnografía para documentar la manera en que la minería afecta de manera diferenciada a las mujeres (Barraza Morelle, 2011), mientras que Múnera Montes *et al.* (2014) han documentado los procesos de lucha de las comunidades frente a la minería, inscribiéndolos en una perspectiva de larga duración (al respecto ver también Benson, 2011). En este conjunto, es preciso referir una contribución creciente por parte de comunidades y organizaciones de base que emprenden sus propios trabajos situados a medio camino entre la documentación y el testimonio y son el resultado de interesantes trabajos colaborativos. Por caso, el trabajo elaborado por la organización indígena Fuerza de Mujeres Wayúu (2015a) registra las experiencias individuales y colectivas frente a la expansión de la minería, la contaminación de los recursos y el despojo territorial.

Una segunda corriente de estudios ha explorado en las consecuencias socio-espaciales de la expansión acelerada de monocultivos como la soja, la palma africana y la caña de azúcar que se viene produciendo en las últimas décadas. Entre las consecuencias más recurrentes de estas nuevas formas de producción agrícola se encuentran la desposesión de tierras, el éxodo de población y la contaminación de cuerpos, recursos y territorios generada por una creciente utilización de agroquímicos (Reboratti, 2010), y una acelerada reconversión de las áreas de producción agrícola de alimentos hacia el monocultivo (Azcu, 2004; Domínguez y Sabatino, 2006).

Entre las investigaciones que se sitúan en las periferias de grandes aglomeraciones urbanas, existen investigaciones como las de Renfrew

(2011) quien documenta los efectos de la masiva contaminación por plomo entre los habitantes de asentamientos habitacionales en Montevideo. En Argentina un caso paradigmático es el de la cuenca Matanza-Riachuelo, que como consecuencia de décadas de desregulación de las actividades productivas de cientos de empresas que se localizan en su área de influencia, afectan con su contaminación a diversos grupos de población (Swistun, 2008; Carman, 2015). Después de la intervención de la Corte Suprema, el caso es una de las principales referencias de derecho ambiental (Gutiérrez y Merlinsky, 2013).

Con respecto al despliegue de geografías que (re)producen la desigualdad, las regiones de frontera latinoamericanas son un campo de análisis fecundo. Refiriéndose a una represa en el río Ranchería, Carmona Castillo (2013) ha indagado etnográficamente acerca de cómo las obras de infraestructura públicas no solamente favorecen a los grandes propietarios de tierra sino que además perjudican a los pequeños campesinos y las poblaciones indígenas de sus áreas circundantes. Asimismo, aunque la represa en cuestión también se proponía el abastecimiento de los acueductos de siete municipios muchos de ellos de población mayoritariamente wayúu, no obstante, ni el sistema de riego ni el abastecimiento de agua a dichos municipios fue garantizado (Defensoría del Pueblo de Colombia, 2014; Procuraduría General de la Nación, 2014). Recientemente, el caso fue objeto de la intervención judicial en la que se obligó al Ejecutivo a tutelar los derechos, entre otros, “al agua potable, a la vida, salud, alimentación [y a una] vivienda digna” (Tribunal Superior de Bogotá 2016).

El caso de la represa El Cercado se inscribe en un contexto regional más amplio en el que miles de familias wayúu carecen del acceso al agua potable y a la alimentación básica. Desde mediados de julio del 2014 en adelante los medios de comunicación se refirieron a la situación como una “crisis humanitaria” inédita frente a la cifra de más de cuatro mil niños muertos entre 2008 y 2013 por hambre y desnutrición.<sup>5</sup> Mientras el debate acerca de las causas de las muertes por desnutrición en los medios de comunicación rondaba cuestiones como la corrupción, el cambio climático y la “cultura wayúu”, las organizaciones indígenas, insistían en la impugnación de las dinámicas que (con la participación del Estado) construyen territorios que reproducen situaciones de desigualdad en el acceso a los recursos naturales. Aunque este caso también contó con

---

5 No obstante, ya en 2009 los niveles de pobreza eran del 67% y de pobreza extrema del 32.4%. De acuerdo a las estadísticas oficiales, entre el 2008 y el 2013 murieron 4.151 niños: 278 por falta de comida, 2.671 por enfermedades que pudieron haberse tratado y 1.202 que no alcanzaron a nacer (Defensoría del Pueblo, 2014).



una intervención judicial,<sup>6</sup> al igual que en el caso de la represa, en esta ocasión tampoco se hicieron cuestionamientos de fondo a la estructura espacial que impide que determinadas poblaciones puedan acceder a los recursos mínimos que garanticen su supervivencia.

Desde una perspectiva regional, estos casos pueden ser puestos en relación con una lógica extractiva que privilegia la sobre-explotación de los recursos naturales en detrimento incluso de las condiciones de vida de los habitantes de las regiones en las que se encuentran. En La Guajira, esto se encuentra ejemplificado en los procesos de expansión de la mina de El Cerrejón que, en el contexto de crisis ambiental referido, recurrentemente ha propuesto - y en ocasiones avanzado con- el traslado de las fuentes hídricas con que cuenta la región con el fin de facilitar su expansión (Salamanca, 2016).

Finalizaremos este apartado refiriendo que de cara a estas dinámicas, diversas organizaciones sociales vienen encontrando en los discursos del buen vivir, una arena de encuentro y de diálogo común. Durante el 2015 en La Guajira por ejemplo, coaliciones como el Comité Cívico por la Dignidad de La Guajira, realizaron movilizaciones, conferencias de prensa y giras nacionales e internacionales en los que vinculaban la “crisis humanitaria” con la implantación de un modelo extractivo que cambió la vocación agropecuaria de la región, y declaraban que la escasez de agua más que a “fenómenos naturales”, respondía a la asimetría en su uso. En estos discursos se reconocía el territorio y a las relaciones que éste habilita como aquello que es compartido y transversal y a partir de allí se elaboraban proposiciones de justicia ambiental (y espacial) (Salamanca 2015).

## **2.2. Conservacionismo y capitalismo verde**

En su expresión contemporánea, el reconocimiento del neoliberalismo como sistema económico y político único ha tenido sendas repercusiones, entre las que se destaca el establecimiento de una lógica capitalista en la lectura e interpretación del desarrollo productivo en cualquiera de sus formas (extractivismo, monocultivo, entre otros). Dentro de las diversas reacciones frente a estas dinámicas, el conservacionismo se ha erigido como una vigorosa línea de pensamiento y acción, promovida por poderosas ONG con notables capacidades económicas y de influencia política. Desde esta línea, se asumen como inexorables los permanentes procesos de expansión de las nuevas formas de explotación económica, frente a lo cual se plantean una serie de políticas que recuperan esta toma de posición, entre las que subrayamos tres: (i) convertir en aliados a los promotores del extractivismo

---

<sup>6</sup> Esta vez de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, tutelando el derecho de los wayúu al agua potable, al hábitat y a la alimentación (CIDH 2015).

(sean estos públicos o privados) (ii) apelar a la Responsabilidad Social Empresarial (RSE) como mecanismo de regulación y mitigación de impacto (iii) implementar políticas que sustraigan especies endémicas, regiones biodiversas y comunidades en riesgo o amenazadas.

El conservacionismo como corriente medio-ambiental, es una corriente que ha sido compatibilizada con el desarrollo extractivista neoliberal a través de la RSE, así como también en relación a las políticas de desarrollo promovidas por los Estados. Bajo esta perspectiva se busca “proteger a la naturaleza” mediante la creación de áreas de conservación o parques protegidos, invisibilizando algunas dimensiones sociales del territorio y contribuyendo además a la despolitización de las discusiones ambientales (Carman, 2015).

Estos casos tienen en común el surgir en un contexto caracterizado por el reconocimiento del neoliberalismo como sistema político y económico único, en el que los recursos como el agua, el aire y el carbono se ponen en el mercado, y en el que las comunidades locales de indígenas o campesinos pobres se convierten en aliados ecológicos y “empresarios” del ambientalismo y en el que se suscribe a la idea de que el capital es el mejor regulador de los conflictos y las crisis ambientales. Es en este marco que en La Guajira, las organizaciones conservacionistas, las empresas mineras transnacionales como El Cerrejón y el gobierno nacional establecen alianzas para promover la protección de especies endémicas y la creación de parques nacionales, sin objetar el extractivismo como eje fundamental de crecimiento económico.

Frente a esta situación, de la mano de las políticas de la diferencia, de la identidad y de la expansión de los nuevos medios de comunicación, campesinos, indígenas y otros colectivos luchan por la visibilidad a través de imágenes, slogans y páginas de internet, presentándose como merecedores de la ayuda estatal y la solidaridad ciudadana, nacional o internacional para distinto tipo de iniciativas y proyectos frente a las consecuencias ambientales de la expansión de las formas de producción y de consumo que se expanden de la mano del neoliberalismo. Se trata de un mercado de merecimientos morales que abrevan en las aguas de la autoctonía, de la estética, de la responsabilidad y de la eficacia, y de unas formas de acción política que inciden también en la forma en que dichas comunidades piensan y se proyectan con respecto a los problemas medio-ambientales que enfrentan.

### **3. Desafíos y posibilidades metodológicas**

Dentro de la diversidad de abordajes que las tensiones socioambientales y la justicia espacial han tenido en la región en el contexto neoliberal,

han sido múltiples las opciones metodológicas planteadas desde diversas corrientes y por diversos autores, dificultando la identificación de lineamientos claramente definidos y constituyendo, más bien, una constelación dispersa de técnicas, procedimientos y estrategias. En esta sección exploramos algunos de los puntos que consideramos perfilan algunos desafíos metodológicos que pueden aportar a la discusión etnográfica contemporánea.

### **3.1. Territorialidades y cartografías**

En términos de la investigación sobre cuestiones socioambientales y las posibilidades de la justicia espacial y la etnografía, la cartografía se revela como uno de los principales desarrollos metodológicos más recientes. Herramientas y técnicas provenientes de otras disciplinas como la geografía, se han traducido en relevantes aportes en términos metodológicos y políticos. La creciente multiplicación de herramientas de representación cartográfica facilita su apropiación por parte de académicos, activistas, comunidades e instituciones dando lugar a múltiples usos de la representación espacial de los territorios en disputa (Salamanca, 2012 y 2012b; Risler y Ares, 2014).

Los dispositivos cartográficos resultan interesantes para la discusión etnográfica con miras a una constante actualización de sus alcances, considerando el fuerte componente espacial, territorial y regional de los fenómenos que forman parte de las problemáticas abordadas y que interpelan el quehacer etnográfico. Las nuevas tecnologías de la información aparecen como herramientas facilitadoras en la construcción de plataformas que posibilitan la recolección de datos de trayectorias, conocimientos y experiencias en donde lo local, lo regional y lo global se ven articulados ampliando los límites tanto de las prácticas etnográficas como de la cartografía crítica (Sánchez y Pérez, 2014). Plataformas como *LandMark* (<https://www.landmarkmap.org>) y el proyecto *Environmental Justice Atlas* EJATLAS (<https://ejatlas.org>), por ejemplo, sistematizan en soportes web interactivos información global sobre derechos territoriales y conflictos socio-ambientales, para el monitoreo de diversas situaciones de injusticias espaciales, constituyendo un nodo global de encuentro entre académicos, activistas y ciudadanos en tiempo real. En estas plataformas la investigación en contextos locales se combina con análisis a escala nacional permitiendo situar dichas situaciones en contextos más amplios.

Estas nuevas plataformas abren interesantes horizontes para la justicia espacial en lo que se refiere a la tensión entre lo universal y lo particular que ha atravesado varios de sus debates (Harvey, 1997; Young, 1990), y frente a la ilusión de los localismos insularizados, propios de las

representaciones sociales de la etnografía clásica (Marcus, 1991; Gupta y Ferguson, 1997) y a la necesidad de dar cuenta de las múltiples escalas en que se producen o no los patrones de disparidad geográfica.

Las nuevas técnicas de recolección de datos, análisis y representación cartográfica han dado lugar a otros procesos interesantes, entre otros por requerir por principio relaciones de trabajo colaborativas, multi-situadas y a diversas escalas. En el año 2016, Mac Chapin y de la UICN coordinaron la elaboración del *Mapa de Pueblos Indígenas, Áreas Protegidas y Ecosistemas Naturales de Centroamérica* (Chapin *et al.*, 2016). En la elaboración de este mapa participaron líderes y organizaciones como el Consejo Indígena de Centroamérica (CICA). Para sus promotores este mapa es un logro importante para hacer frente a la destrucción de los ecosistemas que constituyen el hábitat para una gran cantidad de indígenas de la región. En esta misma línea, el mapa elaborado entre otros por Grünberg y Pereira (2016), retoma la experiencia anterior del mapa *Guaraní Retâ* (2010) y se propone la localización de todas las comunidades guaraní en Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay. Este material puede ser de gran importancia para ulteriores análisis con respecto a los derechos territoriales, así como para establecer vínculos analíticos con dinámicas socio-ambientales como las diversas formas de expansión de la frontera productiva en torno a productos como la soja. Estas dos experiencias abren nuevos horizontes para la investigación y la acción planteando problemáticas que superan el marco de los Estados Nacionales.

En trabajos ya publicados por uno de nosotros, se han abordado varias dimensiones ligadas a la producción cartográfica, principalmente en contextos indígenas (Salamanca, 2011; 2012b). En uno de dichos trabajos se aborda la pregunta acerca de si las cartografías indígenas son o no un instrumento eficaz de reivindicación en contextos legales. Este aspecto merece ser retomado a la luz de las dinámicas que se vienen produciendo al interior de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (en adelante CIDH) es el organismo internacional que como ningún otro ha abierto las puertas para la inclusión de los derechos indígenas, entre los que el tema de las tierras y territorios ocupa un lugar protagónico.<sup>7</sup>

En la mayoría de estos casos judiciales, los mapas fueron aportados como material de prueba y en tanto tales, se demostraron como una herramienta clave para demostrar cuestiones como la gestión colectiva del territorio y la continuidad histórica de los indígenas en sus territorios tradicionales, la condición de sacralidad que para los indígenas tiene el

---

<sup>7</sup> Entre los quince casos contenciosos sobre derechos indígenas y tribales sancionados entre el 2001 y el 2012 por la CIDH, Benedetti (2016) ha identificado siete que se refieren a derechos colectivos territoriales.

territorio que habitan, así como la importancia vital de este último para su “desarrollo cultural, religioso y familiar”. Tres sentencias recientes de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) referidas a la violación de derechos territoriales de pueblos indígenas,<sup>8</sup> atestiguan la tendencia a la incorporación de los mapas en ámbitos judiciales. Como señala Benedetti (2016), lo inédito en estos tres casos más recientes, es que la Corte ha decidido incluir los mapas en las sentencias sobre las cuestiones territoriales debatidas.

### **3.2. La Participación y compromiso político como desafío metodológico**

Entre las diversas líneas de trabajo que se produjeron entre las décadas de los sesenta y setenta en la región, sobresale la denominada Investigación Acción Participativa (IAP), corriente teórico-metodológica iniciada por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, que sintetizó elementos de disciplinas como la historia, la sociología, la antropología y la psicología social, en una temprana apuesta por la transdisciplinariedad.

Surgida en las convulsionadas décadas de los años sesenta y setenta en Colombia, esta corriente dialogó de múltiples formas con los procesos de transformación promovidos por movimientos y organizaciones sociales como la corriente de educación popular de Paulo Freire en Brasil.

En los últimos años han emergido líneas de trabajo que incorporan técnicas participativas de investigación, estrechamente ligadas a los proyectos de desarrollo e intervención de instituciones gubernamentales, ONG y agencias internacionales. En torno a estos abordajes, hay quienes afirman que buscan “direccionar el cambio social y guiar a las comunidades” desde relaciones asimétricas de poder fundadas en el conocimiento (Burdick, 1995), mientras que otros defienden que estos abordajes pretenden producir un “empoderamiento” que “facilite el cambio social” (Barab *et al.*, 2004, Buckles y Chevalier, 2009). Expresiones en esta línea son algunos desarrollos de lo que se conoce como etnografía de acción participativa (Tacchi *et al.*, 2003), promovida por organismos multilaterales como UNESCO y por una diversidad de organizaciones del tercer sector y los Estados.

Estas propuestas se alejan políticamente del proyecto crítico de la justicia espacial y ambiental, en la medida de que se plantean como

---

8 (1) “Caso Comunidad Garífuna de Punta Piedra y sus Miembros Vs. Honduras” Sentencia de 8 de octubre de 2015 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas). Ver especialmente los tres Anexos con mapas: Anexo I, p.109, Anexo II, p.110, Anexo III, p.111. (2) “Caso Comunidad Garífuna de Punta Piedra y sus Miembros Vs. Honduras”. Sentencia del 8 de octubre de 2015 (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones Y Costas). Ver mapa en Anexo, p.84. (3) “Caso Pueblos Kaliña y Lokono Vs. Surinam”. Sentencia del 25 de noviembre de 2015 (Fondo, Reparaciones y Costas). Ver mapa en Anexos: Anexo I, p. 91, Anexo II, p.92, Anexo III, P.93.

des-politizadas y des-ideologizadas. Aquellas tendencias, alcanzaron incluso a la misma IAP en lo que sus propios fundadores han denominado como una “cooptación” de la IAP por parte de instituciones como universidades, organismos multilaterales, ONG, consultoras y expertos (Rahman, 1991). Paradójicamente, aquel proceso de “cooptación” técnico-institucional de la IAP al mismo tiempo que ha visibilizado el trabajo colaborativo a escala mundial, ha invisibilizado tanto el rol pionero de Fals Borda, como el perfil crítico y la sofisticación epistemológica de la IAP (Oslender, 2013). Estas tendencias responden más a la transformación de las condiciones en las cuales se produce y se recurre al conocimiento antropológico y a la demanda de un perfil profesional, pero que ha tenido menos influencia a la hora de proponer nuevos interrogantes.

El perfil político de la justicia espacial, ambiental y ecología política, plantea el encuentro o cuando menos, la aproximación entre teoría y praxis, en la medida que la reflexión sobre la justicia hace explícito establecimiento de una actitud crítica, una voluntad normativa y una toma de posición en las disputas a favor de poblaciones subordinadas u oprimidas. En ese sentido, la tradición clásica de la metodología de la IAP -conectada al trabajo de Fals Borda-, parte del mismo supuesto, es decir, de la tensión elemental entre conocimiento y acción, entre teoría y praxis. Es decir, dicha agenda de investigación tiene en la IAP y en la etnografía, elementos metodológicos convergentes con el perfil ético y político de la justicia espacial y los estudios en torno a las tensiones socioambientales revisadas en este trabajo.

Proponemos un rescate de las discusiones que hicieron parte de la corriente original de la IAP, fundada por Fals Borda, puesto que las mismas abren la oportunidad de destacar una serie de dimensiones relevantes en una problematización epistemológica, sociológica y geopolítica de la metodología. A su vez, estas discusiones permiten hacer relecturas en dimensiones como el rol del investigador y las formas de involucramiento en las problemáticas, la visibilización del rol de los sujetos en la producción del conocimiento, y los dilemas epistemológicos en torno al doble involucramiento.

La IAP es relevante como antecedente por su condición de conocimiento geopolíticamente situado y políticamente comprometido, enraizado a su vez en la historia del pensamiento crítico en la región latinoamericana, en la medida que surge como parte de un movimiento cultural, social e intelectual más amplio, del que también hicieron parte corrientes como la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la educación popular y la comunicación alternativa (Torres, 2007; Ortíz y Borjas, 2008). Su consideración ética y política, expresada en el compromiso ideológico con sujetos subordinados y oprimidos, más

su condición de metodología interdisciplinaria y epistemológicamente inscrita en el paradigma crítico, la convierten en un campo fértil de potenciales aportaciones a las líneas de investigación sobre tensiones socioambientales, para la justicia espacial en tanto proyecto teórico político, así como también para la apertura de líneas de discusión para la renovación etnográfica.

Se puede caracterizar a la IAP como una forma de co-producción de conocimientos, síntesis de experiencia y compromiso, la experiencia en tanto aprendizajes intuitivos fundados en el estar y participar en el campo a través de la noción filosófica de “vivencia” inspirada en la filosofía de Ortega y Gasset (Fals Borda, 1991) Por otra parte, la interacción y participación activa y participativa en el campo con los grupos humanos, pueden ser consideradas cuestiones que aproximan los puntos de diálogo a la etnografía y sus prácticas de campo. El trabajo de campo en la IAP implica una toma de posición que da forma a su estructura epistemológica y que en el plano axiológico, abandona la idea de neutralidad. Se propone aquí una articulación de los saberes académicos y cotidianos que busca romper la asimetría entre sujeto y objeto, de forma voluntaria y explícita a través de la experiencia de la participación comprometida (Fals Borda, 1991). La novedad del enfoque no está tanto en la participación como en la dimensión de la acción, ya que esta materializa una forma de participación política con y a favor de las comunidades, en la que el conocimiento no solo debe beneficiar a las comunidades subordinadas contribuyendo a aumentar su poder, sino que aquellas son convocadas a participar y controlar el proceso mismo de producción de conocimiento (Borda y Rahman, 1991).

Pese a que la IAP en tanto método comparte técnicas, herramientas y formas de aproximación con la etnografía, sus desarrollos fueron en buena medida paralelos, y sus relaciones involucran tanto algunas afinidades metodológicas como sus distancias axiológicas. Pese a sus paralelismos y similitudes fundadas en el trabajo de campo y la utilización de técnicas diversas, pocos antropólogos exploraron las posibilidades de la IAP en su vertiente original (Hemment, 2007). Una cuestión que llama más la atención, toda vez que ésta se desarrolla y emerge de forma contemporánea a las múltiples críticas que entre los años sesenta y setenta se producirían en el seno de la etnografía tradicional (Gubrium y Harper, 2013). Cuestiones como la participación, el compromiso político, la no neutralidad y las asimetrías de poder entre sujeto y “objeto” fueron dejadas de lado en la crítica etnográfica contemporánea, produciéndose además un alejamiento de las agendas de investigación antropológicas y etnográficas de los campos en tensión de los movimientos sociales hasta la década de los años noventa (Burdick, 1995).

La cuestión del compromiso, la toma de posición ante el conflicto y la co-producción del conocimiento como problematizaciones metodológicas de la IAP convergen tanto con las posibilidades de una etnografía crítica (Burbick, 1995; Hemment, 2007; Oslender, 2013), como con las nociones de justicia espacial y ambiental, y su perfil político ante las consecuencias socio-ambientales de la expansión del extractivismo.

Como pudimos observar en la segunda sección de este trabajo, una característica estructural en la construcción del campo socio-ambiental, es el ser un campo atravesado por múltiples intereses, legitimidades y posicionamientos en la estructura de poder, haciendo de la diversidad y de la multiplicidad características propias de las arenas de disputa en la que se expresan dichas tensiones. Estas características se reafirman al reconocer que en dichas disputas participa una gran diversidad de actores como activistas socio-ambientales, vecinos de áreas urbanas y rurales, pueblos originarios, profesionales de ONG y otras, sectores de la academia, representantes de gobiernos locales, técnicos y funcionarios, representantes del Estado y del mundo privado (Molina Roa, 2011; Bebbington et al, 2012; Walter y Urdiki, 2014).

Estas arenas, simultáneamente diversas y en conflicto, han de ser consideradas como una especificidad en la configuración dinámica y política de los campos etnográficos. La IAP de la mano de su concepción dialéctica del sentido común como campo de acción y como recurso cultural de los grupos oprimidos (Fals Borda, 1999), identifica en todo campo una base de poder que busca visibilizar e intervenir, buscando superar la ética de la representación.

Como bien muestra el estado de la cuestión en torno a los diversos campos de las tensiones socio-ambientales en la región, las transformaciones de la coyuntura neoliberal han transformado los marcos relacionales entre comunidades, mercados y Estados. El neoliberalismo, viene (re)configurando la arquitectura de las “bases de poder” en las que las investigaciones de acción participativa toman lugar. En este escenario emerge con fuerza el denominado “tercer sector”. Tanto las nuevas narrativas de reivindicación socio-ambiental como muchas de sus prácticas han mostrado un auge en el protagonismo de organismos no gubernamentales que capitalizan el espacio dejado por los Estados en la gestión del conflicto entre comunidades y empresas. Las nuevas metodologías de participación, así como también el reciclaje de versiones tecnificadas de la IAP le han dado a los actores profesionales, académicos y ONG, un rol mediador y en muchos casos protagónico y determinante en el desenlace de muchos de estos conflictos al presentar apoyo técnico y jurídico a las comunidades, a la vez que diseñar y definir muchas de las estrategias que se despliegan en estas tramas en conflicto.



La IAP en su versión originaria reconoce las particularidades de un campo múltiple; no obstante, propone una vigilancia fundada en una actitud anti-vanguardista de cara a la co-participación entre los actores en juego. En ese marco, aunque se reconoce el aporte y el lugar de actores del tercer sector, éste se propone como un rol catalizador y no dominante (Rahman, 1991), cautelando así el equilibrio en las relaciones colaborativas de co-producción del conocimiento.

Un silencioso aporte de la propuesta metodológica y teórica de Fals Borda fue la relevancia que le daría a la noción de “región”. Para el autor, además de las discusiones sobre la cultura –que lo aproximaban tanto a la tradición de Gramsci como a las discusiones antropológicas– resultaba necesario relevar la noción de “región” (a partir de la noción marxiana de “formación social”) como “un elemento clave en la interpretación de la realidad, así como para la creación de mecanismos de entrada y salida de poder colectivo (Fals Borda, 1991: 6). Es en el marco de espacios regionales en los que se disputan la interacción y la organización en la praxis, en donde la IAP puede producir su propio campo tanto horizontal como verticalmente, entre comunidades y regiones más amplias (6).

Lo anterior permite una convergencia - aún no plenamente problematizada- entre esta corriente metodológica y el llamado giro espacial (Soja, 2014), a su vez permite reabrir la discusión antropológica contemporánea sobre la noción de campo (Marcus, 1991; Gupta y Ferguson, 1997), incorporando la noción de “región” al debate etnográfico, abriendo los sentidos de lugar más allá de la localidad de los enfoques clásicos y tradicionales de la etnografía (Oslender, 2013). Por otra parte, la noción de “región” permite vincular los aportes de esta estrategia colaborativa a los desafíos que plantea el amplio repertorio de tensiones socio-ambientales, en la medida que en todas ellas los problemas involucran dinámicas regionales en las que interactúan instituciones, empresas, comunidades y activistas, y en las que la acción de co-producción del conocimiento está llamada a producirse, disputando la llamada justicia procedimental (Bret, 2016).

A su vez, existen experiencias de convergencia metodológica entre la etnografía y la IAP, como los trabajos de Oslender (2002 y 2013) y Urdiki Azkarraga (2008), en los que confluyen ambas tradiciones metodológicas en un marco ético-político de mutua implicancia entre el investigador y los sujetos, en los que éstos cobran relevancia en tanto actores movilizados y protagonistas de la producción colectiva del conocimiento.

Situándose en la convergencia entre etnografía, IAP y problemas espacializados en regiones ecológicas como el Pacífico colombiano, Oslender destaca que, pese a las posibilidades de mutuo enriquecimiento

metodológico, los ejercicios participativos distan mucho de ser simples, destacando lo que denomina “frustraciones” que han de ser problematizadas metodológicamente y que se relacionan con las dificultades de la colaboración en el campo de la movilización social, inclusive entre actores locales (Oslender, 2013).

Esta línea de discusión sobre prácticas y métodos, puede aportar una problematización epistemológica desde la ética de la justicia y el compromiso político de las futuras investigaciones en torno a la justicia espacial y el medioambiente en la región.

## **Comentarios finales**

A la hora de hablar de justicia espacial nos enfrentamos a sociedades plurales, de límites difusos, poliescalares, en las que coexisten distintas temporalidades y en las que sujetos, actores y grupos se enfrentan en razón de relaciones de desigualdad estructural, de una serie de intereses contrapuestos y de unas condiciones igualmente desiguales en las que procuran (o no) relaciones sociales y espaciales más justas. Estas desigualdades se producen tanto en el plano del acceso a los recursos, como en el plano de los procedimientos de ciudadanía y de participación, e incluso en el plano de las posibilidades de posicionarse públicamente ante dichas injusticias. Más que grupos armónicos, las sociedades aparecen en tensión y es el conflicto, más que la armonía o los acuerdos, la base de dichos relacionamientos.

Nos hemos propuesto vincular las discusiones más recientes sobre justicia espacial y las prácticas etnográficas a las que se recurre desde muy distintos campos cada vez con más frecuencia. En efecto, la legitimidad adquirida por la perspectiva propia y particular, tanto individual y colectiva, ha reorientado las formas de intervención de Estados, empresas y ONG para incorporar la voz y en general la perspectiva de esos otros. Tal reorientación ha dado lugar a una serie de procedimientos y metodologías que de distinta forma se vinculan con la práctica etnográfica; al subrayar algunas de las formas en las que la “observación participante” y otros componentes clásicos de la etnografía, convertidas en meras técnicas, se han incorporado en diversas agendas de intervención, no nos proponemos reconstituir una idea original o “mejor” de la etnografía sino más bien llamar la atención sobre la necesidad de profundizar las preguntas que dieron lugar a su utilización a gran escala.

En ese sentido, a partir de las definiciones de justicia espacial analizadas, se podría afirmar que a veces se privilegia el derecho (identificando lo justo con lo legal), a veces la cultura (subrayando perspectivas

y experiencias específicas de determinados sujetos o grupos), o a veces la historia (incorporando el pasado al análisis del presente). Intentando dar cuenta de las condiciones múltiples y fragmentarias del presente, se encuentran incluso definiciones de la justicia o de la justicia espacial “situadas” que son definidas en función de posicionamientos políticos, morales o epistemológicos que surgen tanto en el momento de la escritura como de la observación participante. En síntesis, el derecho, la cultura o la historia, lo individual y lo colectivo, la realidad y su representación, se articulan de diversas formas dando lugar a nociones de justicia espacial que, dadas las características mismas de su construcción, no pueden generalizarse.

No obstante, la antropología contemporánea en Argentina y la región ofrece pistas metodológicas interesantes. La producción de cartografías y las metodologías que se detienen en los vínculos que se establecen en la (co)producción del conocimiento etnográfico, son algunos de los ejes a través de los cuales la etnografía podría responder a los desafíos de la complejidad contemporánea en la que espacio y sociedad se encuentran imbricados.

## Bibliografía

**Acosta, Ramón** (2011). *Hacia la rehabilitación de tierras intervenidas por la minería a cielo abierto*. Bogotá, El Cerrejón y Conservación Internacional.

**Acselard, Henri** (2010). “Ambientalização das lutas sociais - o caso do movimento por justiça ambiental”, *Revista Estudos Avançados*, Vol. 24, N° 68, pp. 103-119.

**Acselard, Henri y Padua, José y Herculano, Selene** (2004). *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro, Relumé Dumara.

**Alimonda, Héctor** (2011). *La Naturaleza Colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO.

**Anguelowski, Isabelle** (2014). *Neighborhood as Refugee. Community Reconstruction, Place Remaking and Environmental Justice and the City*. Cambridge, MIT Press.

**Arana, Marco** (2011). “Minería y Territorio en el Perú: Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización”, en: Alimonda, Héctor (coord): *La Naturaleza Colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 219-223.

**Archila, Mauricio** (coord.) (2015). *Hasta cuando soñemos. Extractivismo e interculturalidad en el sur de la Guajira*. Bogotá, CINEP.

**Arellano Yanguas, Javier** (2012). “Mining and Conflict in Peru: sowing the minerals, reaping the hail of Stone”, en Bebbington, Anthony (ed.): *Social Movement, Economic Development and Extrative Industry. Evidence from South America*. London and New York, Routledge, pp. 89-111.

**Astudillo Pizarro, Francisco** (2014). “¿Acumulación por Desposesión Hídrica? Crecimiento inmobiliario, neoliberalismo minero y mercantilización del agua en Copiapó, Chile”, *Ecología Política: cuadernos de debate internacional* N°47, pp. 62-66.

**Auyero, Javier y Swistun, Debora** (2007). “Expuestos y Confundidos: un relato etnográfico sobre sufrimiento ambiental”, *Iconos* N° 28, pp. 137-152.

—(2009). *Flammable: Environmental Suffering in an Argentine Shantytown*. New York, Oxford.

Azcuy, Ameghino (2004). *De la convertibilidad a la devaluación: el agro pampeano y el modelo neoliberal, 1991-2001. Trincheras en la historia. Historiografía, marxismo y debates*. Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 229-272.

Barab, Sasha; Thomas, Michael; Dodges, Tyler; Squire, Kurt y Newell, Markeda (2004). "Critical Design Ethnography: Designing for Change", *Anthropology & Education Quarterly*, Vol. 35, pp. 254-268.

Bebbington, Anthony, Abramoway, Ricardo y Chiriboga Manuel (2008). "Social Movements and the Dynamics of Rural Territorial Development in Latin America", *World Development*, Año 36, N° 12, pp. 2874-2887.

Bebbington, Anthony, Hickey, Samuel y Mitlin, Diana (eds.) (2012). *Can NGOs make a Difference?*. New York, Zed Books.

Benedetti, Miguel Ángel (2016). *Corpus minimalista y general. Casos contenciosos sobre derechos indígenas y tribales* (Corte IDH), Mimeo.

Benson, Allison (2011). "La Guajira y El Cerrejón: Una historia de contrastes", *Supuestos*, 1 febrero de 2011.

Berger, Mauricio (2012). "Justicia Ambiental en América Latina. Inteligencia Colectiva y Creatividad de derechos frente a la Desposesión de Derechos", *E-cadernos CES* N° 12, pp. 112-135.

Bret, Bernard (2016). "Introducción", en Bret, Bernard, Gervais-Lambony, Philippe, Hancock, Claire y Landy, Frederic (comps.): *Justicias e Injusticias Espaciales*. Rosario, UNR Editora, pp. 79-86.

Bromberg, Ava, Morrow, Gregory y Pfeiffer, Deirdre (2007). "Editorial Note: Why Spatial Justice", *Critical Planning* Vol. 14.

Bullard, Robert (2004). "Enfrentando el racismo ambiental en el s. XXI", en Henri Acelard (Org.) *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro, Relume Dumara.

Burbick, John (1995). "Uniting Theory and Practice in the Ethnography

of Social Movements: Notes of Hopeful Realism”, *Dialectical Anthropology*, Vol. 20, N° 3/4, pp. 361-385.

**Carman, María** (2015). “Las Grandes Intervenciones Urbanas y la jerarquización de los afectados de la cuenca Matanza-Riachuelo de Buenos Aires”, en: Elizabeth Zenteno Torres y Alejandro Sehtman (coords.): *Continuidades, rupturas y emergencias. Trayectorias de la desigualdad en las ciudades de América Latina*. México, PUEC-UNAM.

**Carmona Castillo, Susana** (2013). *Conflictos en un megaproyecto de desarrollo regional, el caso del proyecto río ranchería en La Guajira, Colombia*. Asesora: Claudia Patricia Puerta Silva. Universidad de Antioquia, INER, Maestría en Estudios Socio-espaciales.

**Carruthers, David** (2008). “Introduction. Popular Environmentalism and Social Justice in latin America”, en Carruthers, David (ed.): *Environmental Justice in Latin America. Problems, promise and practice*. Cambridge: MIT Press, pp. 1-22.

**CENSAT** (2016). *Por una Comisión de Verdad Ambiental en Colombia*. Comunicado de prensa, 21 de junio de 2016.

**CETIM** (2007). *Human rights violations committed by transnational corporations in Colombia Human rights Council-6<sup>th</sup> session 2007. Item 3: Joint written statement*. CETIM and AAJ. A/HRC/6/NGO/8.

**Chapin, Mac** (coord.) (2016). *Mapa de Pueblos Indígenas, Áreas Protegidas y Ecosistemas Naturales de Centroamérica, 2016*. San José, IUCN- Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y de los Recursos Naturales.

**Chevalier, Jaques y Buckles, Daniel**. (2009) *SAS<sup>2</sup>: Guía para la Investigación Colaborativa y la Movilización Social*. México, Plaza y Valdés Editores.

**CINEP/PPP** (2012). *Minería, Conflictos Sociales y Violación de DDHH en Colombia*. Bogotá, CINEP.

**Defensoría del Pueblo de Colombia** (2014). *Crisis humanitaria en La Guajira. Acción integral de la Defensoría del Pueblo en el Departamento*. Bogotá, Defensoría del Pueblo.

**Delgado Ramos, Gian Carlo** (2013). “¿Por qué es importante la Ecología Política?”, *Nueva Sociedad*, N° 244, pp. 47-60.

**Domínguez, Diego y Sabatino, Pablo** (2006). “Con la soja al cuello: crónica de un país hambriento productor de divisas”, en: Alimonda, Héctor (comp.): *Los tormentos de la materia, aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires, CLACSO.

**Faburel, Guillaume** (2010). “Current Debates on Environmental in-equities. Greening on urban spaces”, *Justice Spatiale/Spatial Justice* N°2, artículo digital: <http://www.jssj.org/article/debats-sur-les-inegalites-environnementales-une-autre-approche-de-lenvironnement-urbain/>, acceso 10 de enero 2015.

**Fals Borda, Orlando** (1987). “The application of participatory action-research in Latin America”, *International Sociology*, Año 2, N° 4, pp. 329-347.

—(1999). “Orígenes universales y retos actuales de la IAP (Investigación Acción Participativa)”, *Análisis Político*, N° 38, pp. 71-88.

—(1991). “Some Basic Ingredients”, en Fals Borda, Orlando y Rahman, Muhammad (eds.): *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*. New York, The Apex Press, pp. 3-12.

**Fals Borda, Orlando y Rahman, Muhammad** (1991). “A Self Review of PAR”, en: *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*. New York, The Apex Press, pp. 24-36.

**FMW- Fuerza de Mujeres Wayuu** (2015). *Tierra, territorio y carbón*. Riohacha, CEE- IPES.

**Fol, Sylvie y Pflieger, Géraldine** (2010). “Environmental Justice in US: construction and uses of a flexible category. An application and transportation policies of San Francisco area”, *Justice Spatiale/Spatial Justice* N° 2. artículo digital: <http://www.jssj.org/wp-content/uploads/2012/12/JSSJ2-8en1.pdf>, acceso 10 de enero 2015.

**Foucault, Michel** (1997)[1978]. “Of Other Spaces: Utopias and heterotopias”, en: Leach, N. *Rethinking Architecture: A reader in cultural theory*, New York, Routledge, pp. 330-336.

**Garostiza, Santiago** (2014). “La Justicia Ambiental urbana en la renovación de los barrios. Entrevista con Isabelle Anguelovski”, *Ecología*

*Política: cuadernos de debate internacional* N°47, pp. 37-45.

**Giarracca, Norma y Hadad, Gisela** (2009). “Disputas manifiestas y latentes en La Rioja minera. Política de vida y agua en el centro de la escena”, en: Svampa, Maristella y Antonelli, Mirta. (eds.): *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Biblos, Buenos Aires, pp. 229-254.

**Gobert, Julie** (2010). “Environmental Justice, Community Benefit and the Right to the City. The case of Detroit”, *Justice Spatiale/Spatial Justice* N° 2, artículo digital: <http://www.jssj.org/article/justice-environnementale-community-benefits-et-droit-a-la-ville-le-cas-de-detroit/>, acceso 10 de enero 2015 .

**Griguera, Juan y Álvarez, Laura** (2013). “Extractivismo y Acumulación por Desposesión. Un análisis de las explicaciones sobre agronegocios, megaminería y territorio en la Argentina posconvertibilidad”, *Theomai*, N° 27-28, pp. 80-97.

**Gubrium, Aline y Harper, Krista** (2013). *Participatory Visual and Digital Methods*. Walnut Creek, Left Coast Press.

**Gupta, Akhil y Ferguson, James** (1997). “Discipline and Practice: The Field as Site, Method, and Location in Anthropology”, en Gupta, Akhil y Ferguson, James (eds.): *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, University of California Press, pp. 1-46.

**Grünberg, Georg y Pereira, Levi** (coords.) (2016). *Localización de las comunidades Guaraní en Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Uruguay. Situación en 2016*. S. Paulo: ISA-CTI-CIMI.

**Harvey, David** (2001). *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. New York, Routledge.  
—(1997). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. New York, Wiley-Blackwell.

**Hemment, Julie** (2007). “Public Anthropology and Paradoxes of Participation: Participatory Action Research and Critical Ethnography in Provincial Russia”, *Human Organization*, Vol. 66, N° 3, pp. 301-314.

**Hervé Espejo, Dominique** (2010). “Noción y Elementos de la Justicia Ambiental. Directrices para su aplicación en la planificación territorial



y en la evaluación ambiental estratégica”, *Revista de Derecho*, Vol. XXIII, N° 1, pp. 9-36.

**Hogenboom, Bárbara, Baud, Michiel; De Castro, Fabio y Walter, Mariana** (2015). “La Gobernanza Ambiental en América Latina. Mapeando miradas, dinámicas y experiencias”, *Ecología Política: cuadernos de debate internacional*, N° 48, pp. 14-17.

**Infante Correa, Consuelo** (2015). *Totoral: la energía en nuestras manos. El triunfo de la vida sobre termoeléctrica Castilla*. Santiago, OLCA.

**Latta, Alex y Wittman, Hannah** (2012). “Citizens, Society and Nature: sites of inquiry, points of departure”, en Latta, A. y Wittman, H. (eds.): *Environment and Citizenship in Latin America. Natures, Subjects and Struggles*. New York-Oxford, Berghan Books.

**Lefebvre, Henri** (1974). *La production de l'espace*. París: Anthropos.

**Leff, Enrique** (2001). *Justicia Ambiental: Construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales, culturales colectivos en América Latina*. México, PNUMA.

—(2003). “La Ecología Política en América Latina: un campo en construcción”, *Sociedade e Estado*, Vol. 18, N° 2, pp. 17-40.

**Leite Lopes, José** (2006). “Sobre processos de ambientalização dos conflitos e sobre dilemas da participação”, *Horizontes Antropológicos* N° 25, pp. 31-64.

**Machado Araoz, Horacio** (2011). “El Auge de la Minería Transnacional en América Latina. De la Ecología Política del Neoliberalismo a la anatomía política del Colonialismo”, en: Alimonda, Héctor (coord): *La Naturaleza Colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 135-180.

**Marcuse, Peter** (2009). “Spatial Justice: Derivative but causal of spatial injustice”, *Justice Spatiale/Spatial Justice* N° 2, artículo digital: <http://www.jssj.org/wp-content/uploads/2012/12/JSSJ1-4en2.pdf> acceso 12 de diciembre 2015.

**Martínez-Alier, Joan** (2011). “Macroeconomía Ecológica, Metabolismo Social y Justicia Ambiental”, *Revista de Historia Actual* N°9.

—(2008). “Conflictos Ecológicos y Justicia Ambiental”, *Papeles* N°103,

pp. 11-27.

—(2002). *The Environmentalism of the Poor*. Northampton, Edward Elgar.

**Martínez Novo, Rodrigo** (2012). “Un Modelo de Análisis del Conflicto Socioambiental para Aprender-Investigar”, *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, Vol. 3, N° 2, pp. 35-47.

**Mastrangelo, Andrea** (2004). *Las Niñas Gutiérrez y la mina Alumbraera. La articulación con la economía mundial de una localidad del Noroeste Argentino*. Buenos Aires, Antropofagia.

**Massey, Doreen**. (1994). *Space, Place and Gender*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

**Merlinsky, Gabriela** (2013). *Política, derechos y justicia ambiental. El caso del Riachuelo*. Buenos Aires, FCE.

**Molina Roa, Javier**. (2011). “Minería en los Páramos de Colombia y la construcción de una conciencia ecológica”, *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional*, N° 41, pp.74-81.

**Moskop, Wynne Walker** (2016). “La justicia como amistad: una perspectiva aristotélica sobre la justicia global y local”, en: Bret, Bernard, Gervais-Lambony, Philippe, Hancock, Claire y Landy, Frederic (comps.): *Justicias e Injusticias Espaciales*. Rosario, UNR Editora, pp. 163-182

**Múnera Montes, Liliana et al.** (2014), “Bárbaros hoscós. Historia de resistencia y conflicto en la explotación del carbón en La Guajira, Colombia”, *Opera*, N° 14, pp. 47-69.

**Musset, Alain** (2015). “El Mito de la Ciudad Justa. Una Estafa Neoliberal”, *Bitácora*, Vol. 25, N° 1, pp. 125-139.

**Ochoa Sierra, María** (2011). *Horror sin nombre. Impacto de la entrada de los paramilitares en territorio wayú*. Bogotá, Universidad de los Andes.

**Olivera Finger, Marina y Bortoncello Zorzi, Felipe** (2013). “Environmental Justice”, *United Nations Journal*, N° 1, pp. 222-243.

**Oslender, Ulrich** (2002). “Espacio, Lugar y Movimientos Sociales:

Hacia una espacialidad de la resistencia”, *Scripta Nova*, Vol. VI, N°115, artículo electrónico: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-115.htm> acceso 12 de diciembre 2015.

—(2013). “De Fracaso y Frustración en el Trabajo de Campo: como asumir la ética de la representación en la investigación participativa”, *Tabula Rasa* N° 19, pp. 355-371.

**Ortiz, Marielsa y Borjas, Beatriz** (2008). “La Investigación Acción Participativa: El aporte de Fals Borda a la Educación Popular”, *Espacio Abierto*, Vol. 17, N°4, pp. 615-627.

**Pratt, Brian** (2012). “The Camisea Gas Project: indigenous social movements and international NGO’s in the Peruvian Amazon”, en: Bebbington, Anthony (ed.): *Social Movement, Economic Development and Extractive Industry. Evidence from South America*. London and New York, Routledge, pp. 172-186.

**Prieto, Manuel** (2015). “Transando el Agua, produciendo territorios e identidades indígenas: el modelo de aguas chileno y los atacameños de Atacama”, *Revista de Estudios Sociales* 55: 88-103

**Puerta Silva, Claudia** (2010). “El proyecto del Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayúu, la empresa minera y el Estado colombiano”, *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 24, N° 41, pp. 149-179.

**Rahman, Muhammad** (1991). “Theoretical Standpoint of TAR”, en Fals Borda y Rahman, Muhammad (eds.): *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*. New York, The Apex Press, pp. 13-23.

**Rawls, John** (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Harvard University Press.

**Reboratti, Carlos** (2010). “Environmental Conflicts and Environmental Justice in Argentina”, en: Carruthers, David (ed.): *Environmental Justice in Latin America. Problems, promise and practice*. Cambridge, MIT Press, pp. 101-117.

**Renfrew, Daniel** (2011). “Uruguay: el plomo y la justicia ambiental”, *Ecología Política. Cuadernos de debate internacional* N° 41, pp. 83-89.

**Risler, Julia y Ares, Pablo** (2014). “Talleres de Mapeo. Recursos lúdicos y visuales para la construcción de conocimiento colectivo”, *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional* N° 48, pp. 76-83.

**Ruíz Gómez, F.**, (coord.) SF. *Calidad de vida y salud: un diagnóstico de la zona de influencia de Cerrejón*. Bogotá, Ecoe Ediciones.

**Sacchi, Jo; Slater, Don y Hearn, Gerg** (2003). *Ethnographic Action Research*. Nueva Delhi, UNESCO.

**Sadee Hazin, Myriam** (2013). *Desarrollo Minero y Conflictos Socioambientales*. Los casos de Colombia, México y Perú. Santiago, Naciones Unidas.

**Salamanca, Carlos** (2016). “Estados y espacios de excepción en una zona de frontera del Caribe colombiano”, *Geopolíticas*, en prensa.

—(2012). *Alecrín. Cartografías para territorios en emergencia*. Rosario, UNR Editora.

—(2011). *Movilizaciones Indígenas, Mapas e Historias por la propiedad de la tierra en el Chaco Argentino*. Buenos Aires, FLACSO/IWIGIA.

**Salamanca Villamizar, Carlos, Astudillo Pizarro, Francisco y Fedele, Javier** (2016), “Trayectorias de la(s) justicia(s) espacial(es) en América Latina. Un estudio introductorio”. En Bret, Bernard *et al.* (Comps.) *Justicia e injusticias espaciales*. Trad. Horacio Pons. Rosario: UNR Editora, pp. 11-66.

**Sánchez Raúl y Pérez Alfons** (2014). “Mapeo 2.9. Ampliando los límites de la cartografía crítica”, *Ecología Política, Cuadernos de Debate Internacional* N° 48, pp. 69-75.

**Sánchez Coronimas, Alba y Urdiki Azkarraga, Leire** (2007). “Pascua Lama: el oro bajo los glaciares”, *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional* N° 33, pp. 118-121.

**Scandizzo, Hernán** (2012), *Zonas de Sacrificio*. Buenos Aires, América Libre/OPSur.

**Serje de la Ossa, Margarita** (2011[2005]). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierra de nadie*. Bogotá, Universidad de Los Andes.

**Skewe, Juan Carlos y Guerra, Debbie** (2010). “Acumulación por

Desposesión y respuestas locales en el remodelaje de los paisajes estuariales del sur de Chile”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, Vol. 42, N° 2, pp. 451-463.

—(2004). “The Defense of Malquillahue Bay: Knowledge, faith and identity in an environmental conflict”, *Ethnology* Vol. 43, N° 3, pp. 217-231.

**Soja, Edward** (2014). *En busca de la justicia espacial*. Valencia, Tirant Humanidades.

**Swampa, Maristella y Antonelli, Mirta** (2009), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires, Biblos.

**Swistun, Débora** (2013). “El derecho a la vivienda digna en un ambiente sano. Desigualdad ambiental, pobreza y salud en la Cuenca Matanza Riachuelo”, en: Tavares Ribeiro Soares Laura (ed.): *Salud, desigualdad y pobreza en América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 287-318.

**Temper, Leah, Del Bene, Daniela, Arguelles, Lucía y Çetinkaya, Yakup** (2015). “EJAtlas, Mapeo colaborativo como herramienta para el monitoreo de la (in)justicia ambiental”, *Ecología Política: cuadernos de debate internacional* N° 48, pp. 10-13.

**Toro Pérez, Catalina; Fierro Morales, Julio, Coronado Delgado, Sergio y Roa Avendaño, Tatiana.** (2012). *Minería, Territorio y Conflicto en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

**Torres, Alfonso** (2007). *La Educación Popular: Trayectoria y Actualidad*. Bogotá, El Buho.

**Tostón Sarmiento, María Paula** (2013). *El Río Ranchería. Perdido en el Desierto*. Bogotá, INDEPAZ y Reino de los Países Bajos.

**Tribunal Superior del Distrito Judicial de Bogotá** (2016). Tutela N°: 2016-01719 00 (138.16) 1ª. Inst. Asociación de autoridades tradicionales indígenas Wayúu vs. Presidencia de la República y otros / Decisión: Concede y declara improcedente, 27 de julio de 2016.

**Urdiki Azkarraga, Leire** (2008). “Movimientos Anti-mineros: el caso de Pascualama en Chile”, *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica* N° 8, pp. 63-77.

**Viale, Enrique y Svampa, Maristella** (2015). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires, Katz.

**Walter, Mariana** (2008). “Nuevos Conflictos Ambientales Mineros en Argentina. El Caso Esquel (2002-2003)”, *Revista de Economía Ecológica* N° 8, pp. 15-28.

**Walter Mariana y Urdiki, Leire** (2014). “Consultas Comunitarias y Vecinales contra la Minería Metálica en América Latina (2002-2012)”, *Ecología Política* N° 48, pp. 48-53.

**Young, Iris Marion** (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford y Nueva York, Oxford University Press.

—(1990), *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press.



## DOSSIER / ARTÍCULO

Cravino, María Cristina (2016). "Desigualdad urbana, inseguridad y vida cotidiana en asentamientos informales del Área Metropolitana de Buenos Aires", *Etnografías Contemporáneas* 2 (3), pp.56-83.

## RESUMEN

El artículo quiere demostrar que la sociogénesis de la violencia en los asentamientos del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) no se vincula a una forma de vida particular de los sectores populares, sino a un modo de relación del Estado con estos grupos (y la co-construcción de la vida sociopolítica). Veremos cómo el Estado en los márgenes se construye y reconstruye permanentemente y en estos espacios se muestra con gran visibilidad su ubicuidad, reforzando modos diferentes de "estatalidad". En particular, interesa mostrar el despliegue del Estado punitivo, al mismo tiempo que no se garantizan los derechos a la seguridad de los habitantes de estos barrios. Escapamos a las generalizaciones sobre violencia en los asentamientos, evidenciando sus diferencias y matices, así como el rol de los medios de comunicación en los procesos de estigmatización y asociación de ellos con la delincuencia. La metodología utilizada para este artículo se basa en la revisión de notas de campo de diferentes investigaciones en asentamientos informales (1986-2015) del AMBA y entrevistas a los habitantes, quienes desarrollaron relatos espontáneos en cuanto a la situación de seguridad en sus barrios. Recupero, también algunas observaciones. Recorro, complementariamente a la mirada mediática de la prensa escrita sobre el tema.

**Palabras clave:** *Asentamientos, Área Metropolitana de Buenos Aires, Violencia, Estado.*

## ABSTRACT

This paper seeks to demonstrate that the social origins of violence in the settlements of the Metropolitan Area of Buenos Aires (AMBA) are not related to a specific way of life of the popular sectors, but to the type of relation established between them and the State (and the co - constitution of socio - political life). The article addresses the patterns in which the State in the margins builds and rebuilds itself permanently, showing that in these locations we can see prominently its ubiquity, reinforcing different forms of "statality". Particularly, the focus is set on the display of the punitive state as the right to security of the inhabitants of these settlements is not guaranteed. Moreover, we avoid generalizations which indicate that these types of neighborhoods are violent by revealing their differences and nuances, as well as the role of mass media in stigmatizing and associating them with crime. The methodology used in this document is based on field notes of different research projects in informal settlements (1986-2015) of the AMBA and interviews with their inhabitants, who spontaneously narrated the state of security in their neighborhoods. I also resort to mass media in the written press on this subject.

**Keywords:** *Settlements, Metropolitan Area of Buenos Aires, Violence, State*

Recibido: 17 de mayo de 2016.

Aceptado: 10 de agosto de 2016.



# Desigualdad urbana, inseguridad y vida cotidiana en asentamientos informales del Área Metropolitana de Buenos Aires



Por **María Cristina Cravino**<sup>1</sup>

## Introducción

La cuestión de la seguridad se constituyó en una preocupación recurrente y creciente de las clases medias y clases medias altas de las ciudades de América Latina, donde el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) no parece escapar (Kessler, 2004) y se articula a una línea de análisis en cuanto a violencia urbana persistente (Briceño León, 2012 y Briceño León *et al.*, 2008). Sin embargo, aquí quiero plantear la relación entre la desigualdad urbana, la inseguridad y la vida cotidiana de los asentamientos informales del citado conglomerado urbano de Argentina. Tomaremos el concepto de inseguridad de Kessler (2009:194), para quien no es definida “como una acumulación de hechos riesgosos, sino como vinculada a la transformación de la experiencia urbana”.

---

<sup>1</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS).

El AMBA<sup>2</sup> comprende la ciudad de Buenos Aires y 24 municipios que la rodean. Este aglomerado urbano albergaba en 2010 cerca de trece millones de personas 2010, de acuerdo con los datos de INDEC. Los asentamientos populares de AMBA se expresan en dos formas: en la ciudad de Buenos Aires en la modalidad denominada “villas”, mientras que en el Conurbano Bonaerense se observa además la presencia de “asentamientos” o “tomas de tierras”. Las primeras representan espacios de trazado irregular de calles, fuerte presencia de pasillos angostos y con mayor densidad poblacional, los segundos corresponden a ocupaciones de suelo que cumplen con el trazado de cuadrícula urbana y tamaño de lotes acordes a la normativa urbana vigente (para mayores precisiones de estos tipos de barrios ver Cravino, 2006).

Durante muchos años realicé investigaciones en ellos, tanto en la Capital Federal<sup>3</sup> como en el Conurbano Bonaerense: en la segunda mitad de la década de los ochenta como estudiante de antropología, otros a comienzos de los años noventa como recién graduada y en los años dos mil como docente investigadora. Como en toda indagación dentro del campo de la antropología de la ciudad que aborde la vida urbana cotidiana contemporánea, surgen en las conversaciones y observaciones los tópicos de inseguridad o violencia. En diferentes publicaciones producto de dichas investigaciones no incorporé este tema o lo hice colateralmente, lo que no significa que estuviera presente en mis reflexiones. Siempre tuve temor a poder calibrar con precisión las afirmaciones sobre el tema, ya que la violencia forma parte del estigma que cargan estos barrios y no quería que suceda la repetida frase de que “todo lo que diga sea usado en su contra” (Bourgois, 2010). No me sentía cómoda con las presentaciones *naif* ni con las que le dan excesiva preeminencia al delito o la violencia en la vida barrial. Me resultaba difícil presentar tamizadamente las observaciones, mientras algunas aristas no me resultaban suficientemente claras, como me sucede todavía. Circulaban relatos, rumores<sup>4</sup> en relación a situaciones de delito o violencia que fueron registrados, pero optaba por centrarme en el tópico en donde había

---

2 Para el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) este aglomerado se denomina Gran Buenos Aires. Incluye la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y los municipios de Almirante Brown, Avellaneda, Berazategui, Esteban Echeverría, Ezeiza, Florencio Varela, General San Martín, Hurlingham, Ituzaingó, José C. Paz, La Matanza, Lanús, Lomas de Zamora, Malvinas Argentinas, Merlo, Moreno, Morón, Quilmes, San Fernando, San Isidro, San Miguel, Vicente López, Tigre y Tres de Febrero.

3 Llamada Ciudad de Buenos Aires.

4 En las entrevistas, por ejemplo, surgieron relatos sobre la presencia en algunas villas de personajes famosos, actores, futbolistas, representantes de futbolistas que fueron allí a comprar droga o la presencia de ambulancias, las que solo eran un modo de camuflar el traslado de estupefacientes.

puesto mis objetivos de investigación (Cravino, 1998, 2006, 2008, 2009, 2012, 2014, Cravino *et al.*, 2008, entre otros).

No busco aquí agotar todas las preguntas que se me fueron suscitando a lo largo de los años, sino recuperar y sistematizar algunas observaciones y reflexiones de situaciones registradas en las últimas décadas en estos barrios para dialogar y discutir con algunos trabajos académicos y también con las imágenes que repetidamente circulan en los medios de comunicación, en donde el tema está instalado desde hace años. Entonces, este artículo no responde a los resultados de una etnografía en particular, sino a una reflexión sobre los datos recabados en diversos trabajos de campo realizados.

El tema de la violencia urbana fue analizado por las Ciencias Sociales en Argentina<sup>5</sup> desde entradas divergentes (Kessler, 2004 y 2009; Auyero, 2012; Miguez e Islas, 2010, entre otros), con preponderancia de lo que sucedía en la aglomeración de Buenos Aires. Kessler (2004) indicaba que una encuesta realizada en el año 2000 en la Ciudad de Buenos Aires sobre inseguridad arrojaba que el 93% de los entrevistados consideraba que la situación era grave o muy grave y que se acentuaba entre quienes se ubicaban en los sectores socioeconómicos altos. A su vez, el mismo autor en dicho trabajo referencia que el 64% de los consultados afirmaba haberse mantenido alejado de ciertas zonas o evitado ciertas personas por temor. El abordaje predominante de los medios de comunicación asocia sin cesar a los asentamientos informales con la inseguridad y el narcotráfico y generan, por tanto, que estos espacios sean evitados. Consideran, a su vez, que la violencia es adoptada como la modalidad corriente de relacionamiento entre vecinos en estos lugares y es causa de la inseguridad de toda la ciudad en su conjunto.

Quiero demostrar en las secciones que siguen, en primer lugar, que la sociogénesis de la violencia en los asentamientos no se vincula a una forma de vida particular de los sectores populares, sino a un modo de relación del Estado con estos grupos (y la co-construcción de la vida sociopolítica). Esta gubernamentalidad (Foucault, 1978), sin pretender caer en posturas deterministas, fue modelando la vida cotidiana allí, reforzando su lugar de subordinación en la sociedad. Tiene dos caras complementarias, relacionadas y a veces en conflicto: por un lado son objeto de sospecha permanente y se despliega sobre ellos un control constante por medio de fuerzas de seguridad y, por otro lado, no son sujetos de

---

5 A pesar de los relevantes trabajos considero que este tópico debería seguir ocupando un lugar en la agenda de investigación, tanto por la vigencia del debate público como por la complejidad, variaciones y mutaciones que presentan. En particular, quedan muchos interrogantes en cuanto a la dimensión territorial y espacial, tanto de las prácticas como de las vivencias en estas zonas de la ciudad.

derechos en cuanto al acceso a la seguridad. Este derecho negado tiene consecuencia, además, en el acceso a la vivienda, a la educación o la salud, así como a la ciudad y al ambiente. No es neutro, conlleva estar expuestos a situaciones de violencia sin resguardo del Estado. De esta forma, la imagen que circula en la sociedad de estas zonas “especiales” deslegitima la iniciativa de políticas públicas que se ocupen de las condiciones urbanas de estos habitantes de la urbe. Veremos cómo el Estado en los márgenes (Das y Poole, 2008) se construye y reconstruye permanentemente y en estos espacios se muestra con gran visibilidad su ubicuidad, reforzando modos diferentes de “estatalidad” (Ferraudi Curto, 2014), lábiles. Esta presencia diferenciada del Estado puede ser tomada como hipótesis para explicar la topografía de menudeo de los traficantes de drogas, no su geografía compleja. La situación de sujetos vulnerados de sus habitantes puede ser pensada como una fértil condición para que grupos que viven del delito o de comercios ilegales tengan la tranquilidad de no ser expulsados de esos lugares y ejercer la violencia con impunidad.

En segundo lugar, creo que tenemos que tener cuidado con generalizar o analizar unidireccionalmente la violencia en estos barrios. Coincido con Terra y Fabres de Carvalho (2015) cuando afirman, tomando en caso las favelas cariocas, que no hay un “patrón favela” para toda la ciudad en términos de justicia paralela vinculada al crimen. Discuten con la idea de una “ley de la selva” vinculada al comercio de drogas, porque esta idea lleva a homogeneizar las relaciones intersubjetivas y, por el contrario, los autores contemplan la génesis social y urbana de cada favela y las relaciones vecinales que allí se establecen. Este es nuestro punto de partida, porque a lo largo del recorrido en diferentes barrios, constamos fuertes diferencias en la situación de seguridad, zonas dentro de los asentamientos y cambios durante el tiempo. Tengo presente que en algunos barrios caminaba sin ningún tipo de cuidado, incluso hasta altas horas de la noche y otros donde era imposible seguir los innumerables consejos de cuidado personal que debía procurar de acuerdo tanto a los mismos habitantes de los barrios como a los conocedores externos de ellos. Creo muy peligroso extrapolar esta condición de inseguridad cómo homogénea por dos razones: primero porque nos puede llevar a pensar soluciones equivocadas y segundo porque no hace más que cristalizar el estigma de zonas violentas, perjudicando aún más la vida cotidiana de sus habitantes y negando cualquier capacidad de agencia de los habitantes.

La metodología utilizada para este artículo se basa entonces en la revisión de notas de campo de diferentes investigaciones en asentamientos informales (1986-2015) del AMBA, donde el tema de la seguridad no

era una el centro de la indagación y entrevistas a los habitantes, quienes desarrollaron relatos espontáneos en cuanto a la situación de seguridad en sus barrios. Recuperó, también algunas observaciones. Recurro, complementariamente a la mirada mediática de la prensa escrita (diarios de tirada nacional) sobre el tema.

La estructura del artículo es la siguiente: en primer lugar abordaré los estigmas que circulan sobre estos barrios en cuanto a ser considerado foco y generador de inseguridad, tomando la presenta y lo que los entrevistados en estos años han sugerido. Luego, presentaré la mirada de los habitantes acerca de la seguridad-inseguridad interna y las intervenciones de las fuerzas policiales. Por último, presentaré algunas reflexiones.

### **Estigmatizaciones que pesan en los habitantes: “No es como dicen los medios”**

Las villas son escenarios naturales para el arraigo de bandas de narcotraficantes por las barreras que bloquean la presencia sólida del Estado en esos asentamientos. Urbanizaciones precarias, laberintos interiores, carencias de servicios elementales y necesidades socioeconómicas insatisfechas son terrenos aquí, como en otros países, casi entregados a quienes imponen la fuerza. El problema es hoy preocupante, en opinión de especialistas de seguridad pública, y puede agravarse (*La Nación*, 25 de abril de 2010).

Silva (2008), analizando publicaciones de fines de la década de los noventa y comienzos de la de los dos mil,<sup>6</sup> encuentra una presencia relevante del tema en los diarios de tirada nacional y su asociación con la delincuencia y la inseguridad. Otro de sus hallazgos es una tendencia a la homogeneización de lo que sucede en los barrios. Creo que esto no ha cambiado en los años siguientes.

Varias villas de la ciudad de Buenos Aires y algunas del Conurbano Bonaerense son las que recurrentemente motivan artículos en los principales diarios nacionales. Tomamos algunos de los últimos años para desentrañar esta mirada estereotipada. En todos ellos, la idea de peligrosidad, problemas internos entre bandas narcos y la cotidianidad de la violencia son elementos que contribuyen a generar una idea pública sobre estos barrios. Si bien hay matices en el tratamiento según el diario que se trate, prima la mirada del periodista, el saber de los funcionarios policiales, judiciales o de los distintos niveles de los poderes ejecutivos

---

6 A mediados de los 2000 con el inicio de programas de urbanización desde el nivel nacional, la prensa gráfica comienza a preguntarse sobre los efectos de la “urbanización” de los barrios.

(nacional, provincial o municipales). La voz de los habitantes si aparece lo hace en segundo plano y casi siempre para convalidar las afirmaciones estigmatizantes de los periodistas.

Seleccioné algunas notas publicadas entre los años 2008 y 2015 entre los diarios *Clarín*, *La Nación* y *Página 12*, que son ejemplificadoras de cómo tratan los medios lo que suceden en los asentamientos del AMBA, ya que la temática tiene una presencia constante en ellos. La nota del diario *Clarín* del 12 de julio de 2008 lo aborda. Está referida a una zona “residencial de villa Ortúzar” explicaba que en el año 2005 el Instituto de la Vivienda de la ciudad de Buenos Aires “impulsó el desalojo del terreno pero la justicia dictó el sobreseimiento de los ocupantes”. Continuaba:

Es que los moradores no son siempre los mismos: se van unos y llegan otros y esto impide individualizar a las personas y proceder en el desalojo. Otro vecino le aseguró a *Clarín* que la cuadra se volvió muy insegura: Aunque no todos los que viven ahí son violentos, hay muchos que nos amedrentan, por eso nadie quiere hacer una denuncia con nombre y apellido.

Es una muestra paradigmática de cómo se suele tratar el tema: los múltiples problemas que tienen los vecinos de los barrios “formales” en relación a los “informales”. Al año siguiente el mismo diario publicaba una nota (3-6-2009) titulada “Crece la ocupación del terreno en la esquina de Gallo y Corrientes, con un tratamiento muy similar: robos en la zona y miedo de los vecinos en relación a los habitantes del asentamiento. Encuentro así lo que Eugenio Zaffaroni (2011) denomina “criminología mediática”, como relato recurrente que reedita ideas punitivas (Nicolás, 2013).

Luego, se destacan las numerosas notas para describir la supuesta peligrosidad de los asentamientos, disputando una suerte de *ranking* entre los barrios peor reputados. Para esto fue ganando lugar el relato en primera persona del periodista, fundiendo un estilo costumbrista con la crónica policial. Como ejemplo, podemos citar la nota del 12-10-2008 (*La Nación*) “Villa 21-24. Entre Barracas y Parque Patricios. Violencia y paco: Cómo se vive en la villa más peligrosa de la Capital”. Resaltaba que “el 70 por ciento de los homicidios que llegan a la Fiscalía de la zona ocurre en sus calles. Los grandes problemas son la droga y las pandillas. Los vecinos reclaman mayores medidas de seguridad y asistencia”. Esta nota, rescata el pedido de los habitantes sobre la necesidad de solucionar el tema, pero la idea que se trasmite es fundamentalmente el peligro de la zona para el resto de los ciudadanos de Buenos Aires. Otra crónica en el mismo sentido aparece titulada por *Clarín* del 02-07-2012: “Dos enclaves cruzados por el delito y la droga”, con subtítulo “Bandas

juveniles en San Martín”, aludiendo al municipio del Conurbano. La nota desarrollaba:

El partido de San Martín es uno de los distritos del conurbano con más asentamientos o villas de emergencia. Y uno de los problemas que enfrenta desde hace ya unos años, es que es una de las jurisdicciones con más delito juvenil de la provincia. Se aludía a que según fuentes judiciales que trabajan en el tema, lo más común es que haya jóvenes de 16 años que actúan junto a cómplices algo mayores, de 18 ó 19. Se relataba: “Los asentamientos del partido son, además, una usina constante de bandas que suelen moverse por el Oeste o el Norte del conurbano bonaerense (...). Secuestros exprés, robos a casas y “entraderas” están entre los delitos más comunes.

Se trasmite, sin pruritos, que estos barrios son espacios generadores de delincuentes, “usina” en sus términos.

Existe en los últimos años lo que puede denominarse casi un nuevo género periodístico policial: “la guerra entre bandas de narcotraficantes” en los asentamientos. Por esto, existen numerosos relatos en los diarios. en particular sobre la Villa 1-11-14 de Bajo Flores, donde la disputa se da entre Alionzo Rutillo Ramos Mariños, alias “Ruti” versus Marco Antonio Estrada González, alias “Marco”. Existen notas, al menos desde el año 2005 sobre este enfrentamiento, pero continúan hasta el año 2015. Podemos indicar que en los títulos publicados por los diarios *La Nación* y *Clarín* en este último año en referencia a a la villa 1-11-1 hacen a alusión a “zonas peligrosas”, “ejércitos” de los narcotraficantes, “masacres”, “balaceras”, “guerras” entre agentes de la producción y venta de droga. Como se ve, se supone que el lector está familiarizado con este enfrentamiento “histórico” de bandas y con sus personajes, como si fueran capítulos de una novela. Más recientemente, comenzaron a trazarse historias sobre grupos vinculados al delito en la villa 31 de Retiro, dentro de la Ciudad de Buenos Aires. También sobre el Conurbano Bonaerense son recurrentes las alusiones al Municipio de San Martín. El diario *La Nación* del 5-8-2009 titulaba: “Una cumbre narco terminó con 2 muertos y 7 detenidos”. Se describía que “se dispararon 300 tiros”. Aludía a la villa 9 de Julio. En estos casos prima dicha narrativa novelística. El relato sigue con el desenlace minucioso de hechos hasta que se produjeron las muertes y se repite los nombres de los supuestos jefes de las bandas enfrentadas. Este mismo diario el 25-4-2010 en una nota con título “Droga y crímenes. Nada frena el avance de los narcos en las villas porteñas” y explica los aspectos urbanos y humanos de la circulación de droga en estos barrios. De esta forma se va desplegando una geografía del delito, en función de la ubicación de diferentes asentamientos, la que es incorporada a la percepción de la ciudad de los habitantes metropolitanos.

Otras notas registran modos originales de operativos policiales, como *Página 12* del 24-10-2014, que indicaba un allanamiento “antinarcos” en la villa Los Paraguayos del Municipio de Quilmes, donde la fuerza policial ingresó oculta en un volquete.<sup>7</sup>

En algunos casos se aborda la subjetividad de la inseguridad en estos barrios. De sete modo, el diario *La Nación* del 12-07-2008 titulaba su nota “peligrosas” y hacía referencia a la Villa 20 de Lugano y la negativa de sus habitantes de que se muden cerca de allí personas de Villa Soldati y de la villa 1.11.14. Ellos consideraban a los vecinos que querían trasladar a viviendas de interés social cercanas como peligrosos. Se cita en la nota: “sobre que tenemos una gran delincuencia acá adentro, nos traen otros villeros”, dijo Beatriz Solís, de 59 años”. Esto muestra cómo el estigma se reproduce en toda la sociedad, incluyendo a los mismos habitantes de las villas.

Excepcionalmente, los diarios registran la voz de reclamo de los habitantes de los asentamientos sobre el estigma que les pesa y los homogeniza. Una noticia publicada por el diario *Página 12* del 1-6-2009 denunciaba el repudio de un barrio criticaba al “amarillo de la tevé”. Se refería al caso de un informe presentado sobre el barrio Zavaleta de la Ciudad de Buenos Aires donde se la catalogaba como “la villa más peligrosa”. Allí se mostraba la exposición de adictos y escenas tomadas de la ficción como si fuera real. Los vecinos organizaron un festival frente al canal América TV como protesta. Esto mostraba hasta dónde se llega con la estigmatización de estos barrios.

Este tipo de noticias y comentarios periodísticos se repiten todos los días en los diarios, en las radios y en la televisión. En esta última se da el despliegue de programas “especiales”, dedicados a exponer cómo se trafica o consume droga en los asentamientos. Sin duda, consolida y recrea los estereotipos que circulan, agregándole cada vez más una pizca de peligrosidad mayor, en una suerte de “periodismo aventura”. Por esto, más allá de las diferencias, los habitantes de los asentamientos populares se saben sujetos de mala reputación por su lugar de residencia, ya que circula la idea de ser lugares inseguros y *locus* de residencia y operación de delincuentes responsables de la inseguridad metropolitana. Un ejemplo claro de ello fue la acusación del Jefe de Gobierno de la Ciudad acerca de que migrantes de países limítrofes, y en su razonamiento delincuentes del narcotráfico, eran los responsables de la ocupación del Parque Indoamericano en el año 2010 (Cravino, 2014) y las repercusiones mediáticas en apoyo que tuvieron sus palabras.

---

7 Volquete es un remolque donde se introducen escombros u otros materiales pesados a descartar.



Cuando en el año 2003 inicié el trabajo de campo en la Villa 1-11-14, una de las frases que más me repetían los entrevistados en los primeros días era: “no somos como dicen los diarios/la televisión”. Yo buscaba indagar sobre el mercado inmobiliario informal y no preguntaba sobre cómo estaba el barrio en temas de seguridad y hasta prefería evitarlo porque era muy difícil averiguar sobre ello sin que pensarán que yo portaba los prejuicios que consideraban tenían todos aquellos que no vivían en el barrio. Sin embargo, durante semanas ellos explicaban múltiples situaciones que eran tergiversadas por los medios de comunicación y que buscaban aclarar lo que había sucedido y salir de la imagen estereotipada que se los colocaba y que daba a entender que todos los que habitaban allí eran delincuentes. Era corriente que cualquier noticia en televisión sobre una villa era anticipada con adjetivos que la consideraban “la villa más peligrosa de la capital” o “la villa dominada por los narcos”, como ya se mostró. Los entrevistados una y otra vez, expresaban que el barrio no era tan inseguro como se transmitía o se creía. Esa frase inicial solía venir acompañada de otra idea que se repetía como un rezo y que deseaban los pobladores que los visitantes entenderíamos: era “como cualquier barrio”, donde “la mayoría eran gente trabajadora” y solo una pequeña minoría realizaban actividades delictivas. Solo con el tiempo los pobladores comenzarían a hablar de lo que les sucedía a ellos en cuanto a seguridad. En el siguiente apartado me referiré a ello.

Algo similar aconteció en muchos de los barrios populares visitados. Por su parte, los actores externos que llegaban asiduamente a las villas de Buenos Aires, ya sea por trabajo, militancia, ayuda social o religiosa, intentaban conjurar la imagen negativa que era naturalizada en la sociedad metropolitana para aquellos que comenzábamos a visitarlos. De esta forma, en una ocasión cuando iniciamos una investigación en la Villa 21-24 de Barracas, una agente cultural, me enviaba mensajes diciendo: “el muerto que apareció descuartizado en el *container* es un ajuste de cuentas, vos no te preocupes” o “ese día hubo un tiroteo pero ahora está todo tranquilo, como siempre”. De esta forma, se marcaba que el peligro era para quienes residían allí. Algunos estudios muestran, efectivamente, la coincidencia entre víctimas y victimarios en cuanto a los lugares de residencia, los asentamientos informales, y a su vez, que las tasas de homicidios eran mucho más altos en éstos (Corte Suprema de Justicia, 2014).

Como hace referencia Kessler (2009) la mala reputación es naturalizada por los habitantes de los asentamientos en relación a otros, tal como quedó expresado en la mirada de los medios de comunicación escrita. En una ocasión, realizando una experiencia de extensión universitaria, a fines de los años 2000, decidí organizar una visita de

diferentes referentes de las villas porteñas a los barrios Carlos Gardel de Morón y Villa Palito-Barrio Almafuerce en La Matanza (ambos en el Conurbano Bonaerense). Hablando por teléfono con un delegado de la Villa 1-11-14, éste me preguntó: ¿“se puede llevar filmadora a Gardel?”. Mi respuesta fue: “claro, no hay problema, es un encuentro entre personas que buscan la urbanización de sus barrios, un intercambio de experiencias”. El delegado me interrumpió y me aclaró: “digo, me refiero a si es muy peligroso, si me la pueden chorear (robar)”. No pude dejar de sorprenderme cómo un referente de una de las villas consideradas “más peligrosas” (sino la que más) de la Ciudad de Buenos Aires, se preocupara por la inseguridad en otra. Ernesto,<sup>8</sup> me aclaró: “es por lo que se ve por la tele”. El estigma sobre estos barrios circula incluso entre los que habitan barrios similares. Este es el gran poder de los medios: dispersar imágenes urbanas que tienen gran peso en las percepciones y prácticas de las personas, porque lo que sucede es que a partir de esta información buscan evitar entrar en las villas. Esta marca negativa no se borra aún cuando estos asentamientos fueran intervenidos por el Estado y transformado en “barrios formales”, tal como es el caso de Carlos Gardel en el Municipio de Morón, donde los vecinos del entorno siguen llamando el lugar como “villa”. A su vez, en el análisis de su sociogénesis hay que considerar que muchos de estos barrios fueron, inclusive, construidos por políticas estatales y sería necesario profundizar entonces las transformaciones de la estatalidad en ellos.

En síntesis, son fragmentos de ciudad sin estatus de ciudad (Cravino, 2006) y, por lo tanto, espacios deslegitimados, donde funcionarios del área de seguridad del Estado actúan, tratándolos como “espacios de excepción” (lo que O’Donnell –1993– denomina “áreas marrones”, de acuerdo con la cita de Auyero y Bertoni, 2013). Esto genera fronteras más sólidas en términos simbólicos, políticos y jurídicos entre las zonas urbanas legítimas e ilegítimas y donde las fuerzas de seguridad aplican normas especiales de impunidad para estas últimas (Tiscornia, 2008; Pita, 2010). Estas zonas también hacen que la clasificación se extienda a “vecinos legítimos” y “vecinos ilegítimos”, a quienes incluso se les niega el término de “vecinos” para pasar a ser “ocupantes” u “okupas” (Fava, 2014; Cravino, 2013). En estos procesos de legitimación-deslegitimación, se juega la estatalidad: construyendo los márgenes de la ciudad, se reproduce de un modo específico el Estado mismo.

---

<sup>8</sup> Los nombres fueron cambiados para preservar la identidad de los entrevistados.

## **El Estado en los márgenes: “Acá nadie nos defiende, estamos a la buena de Dios”**

Los asentamientos informales son barrios autourbanizados. Esto quiere decir, que sus habitantes construyeron la mayoría de los elementos que implican la urbanización (Cravino, 2006, 2008): trazado de calles, aunque sean irregulares, veredas, cloacas, agua, electricidad, iluminación, plazas, centros comunitarios y en algunos casos hasta escuelas y centros de salud, así como polideportivos o iglesias. Esto supone un urbanismo tácito<sup>9</sup>, donde se conforman reglas que establecen qué se puede hacer y qué no. Por otra, muchos de estos equipamientos e infraestructura fueron hechos colectivamente por los vecinos por medio de asociaciones, mutuales o cooperativas. La autorización para modificar una vivienda o intervenir en el espacio público para sí o con un fin comunitario, por tanto, puede llegar a provenir de la representación política barrial, quien ejerce cierta autoridad las reglas de este urbanismo tácito. No obstante, sería imposible que las organizaciones barriales o las reglas tácitas de convivencia vecinal puedan establecer un modo de regulación eficiente sobre la seguridad de estos espacios urbanos. Entonces, si el Estado que tiene el monopolio de la violencia no está presente para garantizar la seguridad rige “la ley del más fuerte” si algunos detentan dicha violencia y sus habitantes portan una ciudadanía devaluada y localizada. No obstante, está presente otra cara del Estado, la de organismo punitivo cuando sí busca garantizar la seguridad de los habitantes de otros espacios urbanos. Estamos, entonces, en presencia de un Estado de dos caras.

Esto significa que la mayoría de la población habitando en asentamientos se ve obligada a generar mecanismos defensivos en relación a las personas que ejercen violencia en algunos de estos barrios, estrategias que se traducen en vivir encerradas en sus viviendas, guardar silencio o apoyarse en redes sociales, políticas o religiosas, entre otras. Si la situación es aguda les llevará a mudarse a otra vivienda en el barrio o a otra zona de la ciudad.

Cabe aclarar que cuando aludimos a la “ley de más fuerte” no es una condición simple, ya que se sitúa en un contexto local, incidido por la forma de relacionamiento con el Estado en los márgenes y los márgenes del Estado. Quiero decir que también, al igual que en el urbanismo, aunque de forma más limitada, existe cierto pluralismo jurídico (De Souza

---

<sup>9</sup> Este urbanismo busca adaptar las reglas urbanas a las condiciones que se presentan en estos barrios. No las confrontan sino que las imitan hasta donde es posible, pero a su vez implican mayor flexibilidad y acuerdos entre vecinos, no exentos de conflictos.

Santos, 2009), donde algunos hacen “justicia por mano propia”, amparados por una economía moral de las multitudes (Thompson, 1995), pero también por la imposición de ciertos poderes económicos vinculados al delito o a redes políticas. Estos márgenes de acción se amplían o acortan, de acuerdo con las reacciones de los vecinos, su capacidad de hacer, la presencia de actores externos como la Iglesia, ONG, u organización del Poder Judicial (en sus distintos niveles) o la denuncia en la prensa. No existe una supresión total de las normas sociales o una “ley de la selva”, sino una capacidad diferencial de agencia de los habitantes cuando el Estado no hace ejercer las normas de forma similar a otras zonas de la ciudad (o el monopolio de la violencia), sino por el contrario existe la suspensión de muchas de ellas temporal y espacialmente, con la idea de “estado de excepción” (Tiscornia, 2008).<sup>10</sup>

La desconfianza interna es una de las características de quienes viven en estos barrios populares. Eso es lo que encontré en las diversas investigaciones realizadas. Nos aleja de la idea del barrio como comunidad y nos acerca a la imagen de un sector de la ciudad donde el conflicto cobra un lugar relevante por el tipo de estatalidad vigente allí. Las reglas sociales están presentes de forma débil y solo fortalecidas cuando los grupos sociales barriales pueden hacerlas valer. El Estado no las garantiza, generando un hiato entre zonas de la ciudad.

Excepcionalmente, las organizaciones vecinales pudieron ejercer algún tipo de control sobre la presencia de actividades ilegales en estos espacios. Recurrimos para ello a tres ejemplos ilustrativos que conocimos: en la década de los noventa en un asentamiento en el Municipio de Quilmes los vecinos conminaron a unos habitantes a que dejen el barrio, cuando supieron que se dedicaban al robo. En los años dos mil en un barrio del Municipio de la Matanza, los vecinos hicieron lo mismo con una familia que vendía droga y allí los rodearon y le dijeron que si no se iban les incendiaban la vivienda. Sin embargo, esto no es frecuente ya que requiere de una organización vecinal con capacidad de imponer reglas que impliquen la expulsión de la violencia como parte de la vida cotidiana. Otro caso relevante fue encontrado en la Villa 31, donde un grupo de vecinos había organizado una alarma casera, que sonaba de forma similar a la de un automóvil y el acuerdo era que ante su encendido, deberían salir a la calle para ver que sucedía e impedir el delito hacia algún habitante de esa zona del asentamiento.

Una de las formas que más nos acercan a la relación construida y reconstruida durante décadas entre los habitantes de asentamientos

---

<sup>10</sup> La autora hace referencia todo el accionar policial, pero prefiero en este caso ampliarlo a todas las agencias estatales.

populares y algunas instituciones del Estado nacional, provincial o local y que marcan las fronteras de sus derechos (hasta cierto punto móviles) es cómo fueron tratados por las fuerzas de seguridad de estos distintos niveles. Este relacionamiento les llevó a los habitantes de los asentamientos populares del AMBA al aprendizaje de que pueden hacer reclamos a diferentes agencias estatales, pero prácticamente nunca sobre cuestiones seguridad, ya que son considerados victimarios y no víctimas. Ese tipo de demanda era reservada para los sectores medios o altos y ellos, por el contrario, se constituían en sujetos de sospecha, como me exployaré en el siguiente apartado.

Recientemente, surgieron trabajos como el de Auyero y Bertoni (2011) que nos alertaron sobre la importante presencia de violencia en estos espacios urbanos y lo categorizaban como un problema endémico y sistémico. Sin embargo, como mencioné, la extrapolación de la situación de una zona en particular a todo el Conurbano Bonaerense como se dio a entender en el libro, incluso en su título y la descripción etnográfica, donde el centro de la vida pareciera establecerse sobre las situaciones de violencia, nos hacen dudar si este trabajo no genera confusiones. Me refiero tanto por su extensión a toda la urbe como por dar lugar a naturalizaciones sobre los modos de vida en estos espacios urbanos. Lo que quiero marcar como disidencia es que considero que la vida urbana en los asentamientos se encuentra marcada por los ritmos clásicos de un espacio residencial de sectores populares, donde los habitantes salen a trabajar al resto de la ciudad, tienen sus propios lugares de empleo en el barrio, los niños acuden a las escuelas, las mujeres y hombres hacen sus trámites o tareas en las diferentes instituciones comunitarias (si las hay) dentro o fuera del barrio. Hay una parte de las acciones cotidianas que se encuentra autoregulada por las dinámicas de las relaciones vecinales, con alguna participación del Estado por medio de programas sociales o recursos a las instituciones locales, con mayor o menor presencia de referentes o autoridades barriales o de organizaciones externas. No obstante, como ya afirmamos, un aspecto de esa dinámica cotidiana no puede ser autogobernada: los servicios de seguridad y evitar la presencia o accionar de delincuentes. Esa es la cuestión de su debilidad, no su topografía.

Algunos años antes Kessler (2009) planteaba la inseguridad como un problema social, construido, vivenciado y territorializado en nuestro país, con clivajes por región, clase social y género. Cinco años antes, este mismo autor había presentado un trabajo pionero sobre las transformaciones del delito que él denominó “amateur” y sus causas, del que ya hiciera referencia (Kessler, 2004). Tomaré algunas de sus reflexiones de ambos libros. En su primera publicación indaga sobre los delincuentes jóvenes y dedica un espacio a la relación de éstos con sus barrios. Kessler,

en el trabajo sobre el sentimiento de inseguridad, despliega una mirada matizada en tiempo y lugar sobre el delito y su sensación, idea que no debemos perder. La búsqueda de comprender el fenómeno como una construcción socio-histórica, tanto anclada en hechos como sobre el debate público del problema nos incita a pensar en ese mismo sentido, en la génesis de la relación entre vecinos de asentamientos informales y la construcción social de la seguridad –inseguridad en sus barrios como en toda la metrópoli–. Se fueron estableciendo las cadenas de sentido explicativas, taxonomías espaciales, que organizaron la percepción de los habitantes, asignando a los barrios informales el lugar más bajo (y más peligroso) en las jerarquías urbanas barriales.

Vi a lo largo de estos años que constituía parte del *habitus* urbano de quienes habitan asentamientos populares, no confiar ni contar con las fuerzas de seguridad. Esto es producto de una decantación de muchas décadas de experiencias (desde el origen de cada barrio), donde las autoridades de seguridad o los desalojaban, abusaban de ellos, chantajeaban, mataban, ignoraban y solo en contados casos resolvía algún problema de delito en sus barrios. Reitero la idea de doble estándar de actuación de la policía, previniendo o actuando cuando se comete un infracción a las normas en la ciudad “formal” y “dejando que resuelvan solos” sus conflictos, si es necesario con violencia, en los asentamientos populares (sino generando/garantizando/reproduciendo el delito allí).

Quiero presentar a continuación, brevemente, algunas experiencias de campo, tomadas, como se indicó, de diferentes investigaciones, donde compartía vivencias con vecinos de asentamientos informales del AMBA y que permiten evidenciar cómo es incorporada la inseguridad y la presencia policial al *habitus urbano* de estos barrios y a su experiencia formativa y organizativa.

1986. En el Barrio 2 de abril (Hurlingham), cuando aún era estudiante de antropología y apenas pasaba los veinte años hice mi primer trabajo de campo en un asentamiento informal, donde escuché diferentes relatos de jóvenes de edades similares a la mía. En una de las visitas mientras tomábamos mates y conversábamos de diferentes temas, ellos, comenzaron a hablar entre sí y surgieron anécdotas similares: todos en el último año habían sido demorados o detenidos por la policía bonaerense sin motivo alguno, inclusive varias de las mujeres. En particular, me llamó la atención un relato: dos de ellos la semana anterior habían sido abordados por dos agentes de un patrullero, que les habían robado las camperas y había retenido sus documentos. Los habían subido al automóvil y a varias cuadras los hicieron bajar, diciéndoles que miraran para otro lado y les rebolearon sus documentos, pero nunca les devolvieron las camperas. Es decir, el maltrato variaba desde detenciones arbitrarias,

amenazas callejeras hasta robos y en algunos casos apremios ilegales. Obviamente, este tipo de aprendizajes marcó la vida de estos jóvenes. Yo también habitaba en el oeste del Conurbano Boanerense hasta un año antes de mi llegada al asentamiento y si bien había vivido diversas situaciones en relación a la fuerzas de seguridad, éstas tuvieron relación con el Ejército en los años del último gobierno militar, cuando era pequeña. Estos relatos hacían evidente que las experiencias de la juventud en relación a las fuerzas policiales eran totalmente diferentes y esta se debía al lugar de residencia. Yo habitaba un barrio de clase media-media baja, pero no un asentamiento. Con esto quiero afirmar que ser objeto de sospecha no es solo eso, sino que implica un accionar constante de persecución, chantaje, violencia e incluso muerte (Tiscornia, 2008), que hace que los adolescentes y jóvenes evitaren y eviten estar en la mirada de la policía, en este caso la bonaerense.

1995. En un asentamiento del municipio de Quilmes, una mujer de un poco más de cuarenta años me relataba que una vez había ido a denunciar a la comisaría que le habían robado elementos de su casa. Los agentes que la atendieron nunca le tomaron la denuncia porque le dijeron “si vos vivís en una villa no tenés derecho a quejarte, seguro fue uno de tus vecinos”. Este fue otro aspecto de la práctica constante de las fuerzas de seguridad, que implicaba otro mensaje: los habitantes de los asentamientos populares se tenían que arreglar entre ellos si existía un delito porque el Estado, en los márgenes, no iba a intervenir. Ellos tenían que regular el cumplimiento de las normas sociales vigentes, aún cuando sí estaban presentes en su rol punitivo, como ya indicamos en los casos en que el delito se cometió contra habitantes de la urbe “formal” y los acusados recurrentemente eran los habitantes de los asentamientos populares.

2000. En La Cava (San Isidro), con mucha preocupación diferentes mujeres, madres de hijos adolescentes, nos relataban a un colega y a mí el proceder de la policía provincial. Es oportuno mencionar que esta villa tenía una comisaría asignada solo a ese barrio. Ellas nos explicaban con detalle los modos de operar de esos agentes públicos: cuando un joven cometía un delito y era apresado, los oficiales de la comisaría les decían que a partir de ese momento tenía que “trabajar” para ellos, robando. Igual proceder hacían con otros que nunca habían cometido infracción, pero eran igualmente aprehendidos y extorsionados en el mismo sentido. Si las fuerzas del orden eran parte de la trama que organizaba el delito, los habitantes de los asentamientos populares y en particular los adolescentes y los jóvenes eran el eslabón más débil de la cadena. Era aún más grave que no ser oídos, significada quedar atrapados como un recurso humano de la cara oculta de la policía bonaerense. Puede decirse, empero, que esta faz era suficientemente conocida para entre quienes

transitábamos las áreas negadas de la ciudad. Esta situación, llevó en algunos casos de negativa a entrar en el delito organizado por la policía, a la muerte, como sucedió con Luciano Arruga.<sup>11</sup>

2003. En la Villa 1-11-14 del Bajo Flores (ciudad de Buenos Aires), comenzando mi trabajo de campo y cuando mis informantes me repetían una y otra vez que la villa no era como se decía en la prensa, que ellos no eran delincuentes y refranes semejantes para conjurar el miedo al estigma, se fue corriendo el eje de la interlocución con ellos. Luego de varios meses de mi presencia dos o tres veces a la semana en el barrio, colaborando en un comedor comunitario y haciendo entrevistas a los habitantes, en las conversaciones emergieron relatos del día a día y observaciones que me permitían ponderar el lugar que ocupaba la violencia urbana en la vida cotidiana de los pobladores de la villa. Efectivamente, era un tópico presente en las charlas de los vecinos que pude constatar en mis movimientos por las diferentes manzanas o pasillos. Una vez, ayudé a Gladys a llevar una caja con alimentos que había retirado de un local de una referente barrial porque ella sufría un problema en su columna. Luego de caminar con ella varias cuadras, en un momento se detiene y me dice “gracias, hasta acá! Ahora yo sigo sola”. Ante mi insistencia porque solo faltaba una cuadra y media para su casa y ella no podía cargar ese peso, repitió la frase, pero en un tono mucho más firme, casi agresivo y mirándome a los ojos. Cuando se dio cuenta que había sido muy dura conmigo, me explicó que yo no podía seguir porque corría peligro. Me indicó que solo conseguiría pasar si se daba la presencia de paraguayos en la calle, sino imposible. Ella era de la misma nacionalidad y conocía las estrategias de prevención de los vecinos de su país. Me explicó que los hombres solían portar armas blancas y se defendían si los querían asaltar, no lo permitían. Una y otra vez, escuché relatos similares de otros vecinos, lo mismo en cuanto a la condición contraria de los habitantes oriundos de Bolivia, que según mis informantes argentinos o de otros países limítrofes o Perú, no solían hacer las denuncias a las autoridades, obviamente por no creer en la policía. Según este relato recurrente ellos adoptaban una posición “más sumisa” y no daban resistencia a los asaltos

---

11 Luciano Nahuel Arruga era un joven de 16 años que desapareció de su casa en enero del año 2009 y la denuncia de su familia estaba basada en una represalia por su negativa a robar para los oficiales de la policía Bonaerense. Había estado detenido, antes de su desaparición en una comisaría de Lomas de Mirador (Municipio de La Matanza). Por su supuesta desaparición, se abrió una causa judicial contra ocho policías bonaerenses, acusados de “desaparición forzada de persona”. Este caso generó más estupor porque fue enterrado como NN en un cementerio de la Ciudad de Buenos Aires y solo por la constancia de reclamo de su familia se pudo determinar la presencia de sus restos en el año 2014. Se supone que murió atropellado en la Avenida General Paz (que divide el Conurbano Bonaerense de la Ciudad de Buenos Aires) mientras huía de la policía (Diario Perfil, 17-10-2014).



o robos. Esto era dicho a veces con pena y a veces con fastidio. De este modo los estereotipos sociales por nacionalidad también involucran los modos de reaccionar, que circulan como discurso, ante asaltos o robos de los pobladores de los asentamientos.

A partir de una situación personal vivida en el barrio, cuando fui víctima de un atraco, se modificó aún más los modos de conversación con muchos de los vecinos sobre los tópicos de la seguridad-inseguridad. Ya no se esforzaban por decir que allí no había delitos, sino todo lo contrario: en todas mis llegadas se relataban distintos hechos de inseguridad ocurridos en días anteriores, en algunos casos con final fatal para las víctimas. Pasaba a ser el oído de denuncias que no podían hacer a las autoridades. Esto incluía cierto comentario jocoso sobre mi situación y en tal caso mi suerte de que no sufriera mayor violencia y pudiera hacer el relato. Se constituyó algo así, como un rito de pasaje que yo transité sin proponerme, donde ya no era la extranjera en el barrio, sino una más, que compartía no solo sus tareas en un comedor, recorridos espaciales cotidianos entre diferentes viviendas y sedes o sus conversaciones, sino sus padecimientos. No imaginé ese desenlace y que fuera tan revelador para conocer aspectos de su vida cotidiana. Esta circunstancia me llevó a comprender otro de los costos sociales de vivir en estos barrios: si uno sufre un delito las autoridades no van a ir en su defensa. En ese barrio, al igual que en otros, pero no en todos, los robos entre residentes eran muy frecuentes. Y el Estado en los márgenes no necesita “ropaje” para construir su legitimidad: no cuenta para resolver sus problemas, sino para ejercer la violencia como dispositivo para regular el delito del que los agentes de seguridad en muchas ocasiones forman parte. Algo similar me sucedió haciendo investigación en un barrio de la periferia del Conurbano Bonaerense (Municipio de José C. Paz). Un entrevistado relataba que le habían robado una bicicleta y había pagado rescate a quienes se la habían robado. En otros casos, me explicaban, eso no era posible por no tener disposición quienes habían hecho el hurto o por no saber con certeza quiénes habían sido, aunque tuvieran sospechas o no estaban claras las jerarquías de mando de algunas bandas locales. Sin duda, esta práctica no dejaba de sorprender para aquellos que no practicamos estos modos de resolución de delitos: convivir en el mismo espacio barrial con personas que eran los responsables de hurtos y donde víctimas y victimarios se cruzaban frecuentemente sin mayores consecuencias. Esto constataba una vez más el descuido estatal y cuando alguien buscaba evitar la violencia, solo necesitaba callarse y no reclamar. Este ejemplo también es útil para comprender, una vez más, que no estamos ante la “ley de la selva”, sino diferentes tipos de arreglos de convivencia urbana con acciones coercitivas de algunos habitantes de los

asentamientos o de algunos agentes externos, en particular las fuerzas de seguridad. Cuando las relaciones pasan por violencia interpersonal directa, las respuestas van desde hacer como si nada hubiera sucedido o responder con igual o más violencia.

2004. En la Villa 31 de Retiro (ciudad de Buenos Aires), un entrevistado, con el cual había entablado una relación de gran confianza, luego de unos años de trabajo de campo intensivo en el barrio, me expresó que estaba cansado de algunos vecinos que comercializaban droga. Me contó, que días antes, fue decidido a hacer la denuncia a la policía, sabiendo que esto implicaba un riesgo. No obstante, no pudo hacerla porque apenas explicó la situación que iba a declarar, los agentes policiales que lo atendieron le dijeron “el denunciando tiene derecho a saber quién es el denunciante, ¿cuál es su nombre y apellido?”. Obviamente, esta intimación era suficiente para que nadie denunciara lo que ocurría en el barrio porque le estaban diciendo entre líneas era que iba a sufrir represalias (reglas tácitas de un pluralismo jurídico de la violencia en ese barrio, al igual que en otros). En otra ocasión, años más tarde y continuando mi indagación allí, acompañé a un periodista y un fotógrafo de un diario nacional. Me encontré sugiriendo a este último que no tomara imágenes ya que observaba en algunas esquinas jóvenes vendiendo droga. Luego, le pregunté a un vecino con quien entablaba una amistad, sobre la situación, notándole que años atrás nunca había visto esa escena en las esquinas del barrio, por lo menos en esa envergadura. El confirmó mi impresión, aseverando además que esto había cambiado desde que llegó a la zona un nuevo comisario. El actual, me dijo, había “liberado” la venta de “paco”<sup>12</sup> en la villa, situación que el anterior no permitía. Esto muestra lo cotidiano que es para quienes habitan allí conocer que quienes regulan la venta de droga o el delito no es ni más ni menos que la fuerza policial, lo que oblitera cualquier tipo de reclamo o denuncia.

2008. En Villa 20 Lugano (ciudad de Buenos Aires), mientras realizábamos una investigación sobre mercado inmobiliario informal, en diferentes ocasiones los vecinos quisieron desahogar conmigo un malestar profundo que tenían. Se había generado casualmente un grupo de conversación en una esquina y relataban diferentes cuestiones. Yo estaba en la ronda. Repetidamente su experiencia cerraba con el reclamo de que cuando llamaban a la policía, ésta nunca acudía. Unos de los ejemplos más impactantes era el siguiente: un vecino era el asesino de una maestra y se había fugado. Luego de un tiempo, lo habían visto de nuevo en el barrio. Llamaron a la policía para alertarlos de este hecho, que implicaba hacer justicia por un crimen muy sentido, pero las fuerzas de seguridad

---

<sup>12</sup> Droga generada a partir de pasta base de cocaína.

nunca acudieron a apresarlo, a pesar de sus insistencias. En este caso vemos, que en algunas ocasiones los vecinos deciden acudir a la policía, no es que lo descartan totalmente. No obstante, en este caso, se confirmaba que no contaría con presencia estatal para capturar al prófugo.

2009. En la Villa 31 Retiro (ciudad de Buenos Aires), en el marco de algunas entrevistas con pobladores, surgía el tema que ya era público por haber sido tomado por medios de comunicación y algunas ONG: las ambulancias no entraban al barrio si no están acompañadas de la policía y ésta no tenía mucha predisposición para hacer la tarea. Estos relatos surgían asiduamente porque habían ocurrido casos recientemente en el barrio y había derivado en muertes por falta de atención. Ya había vivido esa experiencia en el año 2003, cuando intentaba ayudar a un herido y la ambulancia no entraba sin la policía y ésta última no lo hacía sin un pariente. También en ese año me habían relatado la muerte de un señor que conocía y que murió de un infarto sin atención.

2010. En un asentamiento en Ituzaingó, cuando estábamos realizando unas entrevistas con un colega holandés sobre titulación de lotes, una vecina nos contó su indignación con la policía. El barrio contaba, orgullosamente en sus palabras, con una murga juvenil, que ensayaba en la calle, ya que no contaban con un lugar especial para hacerlo. Una vez, llegó la fuerza bonaerense y llevó detenida a toda la murga por “vagancia”. Todas las madres corrieron detrás, pero no pudieron impedir que los jóvenes fueran demorados en la comisaría. El uso discrecional de las normas de contravención es una de las modalidades utilizadas con frecuencia para justificar abusos constantes. Los agentes policiales entran y salen de la legalidad con una fluidez que hace que lo institucionalizado sean las reglas tácitas de las fuerzas, llamadas también “usos y costumbres”.

2014. Con un becario realizamos una visita a la Villa Papa Francisco (Ciudad de Buenos Aires) cuando había sido recientemente conformada. Los vecinos que comenzaban a construir sus precarias viviendas hacían referencia a la presencia de algunas personas que se dedicaban a la comercialización de drogas (en el lenguaje coloquial “narcos”). Cuando se realizó un primer desalojo de ese predio, la denuncia fue que esas personas tuvieron un trato privilegiado por parte de la Policía Metropolitana y Federal, e incluso muchos de ellos pudieron permanecer en el lugar, mientras la mayoría de las familias fueron expulsadas. Esto no constituyó un secreto, sino que fue denunciado por los vecinos a medios de comunicación, así como diferentes organismos de derechos humanos.

2015. En el asentamiento 2 de abril (Almirante Brown) surgió la conversación con un joven del barrio que había estado preso por cometer robos. El nos explicaba que en esas circunstancias la policía

bonaerense los chantajeaba para que le “contribuyeran” con un “canon” para poder seguir haciéndolo.<sup>13</sup> Ese monto solía ser imposible de pagar e implicaba entrar en una tensa negociación. En una conversación con él y un profesor de un colegio del barrio pasaban lista, sin proponérselo, de los últimos jóvenes muertos en el barrio, a manos de la policía. En otra conversación, con un funcionario judicial del Patronato de Liberados y ese mismo joven, quien en el 2015 dirigía un emprendimiento económico fuera del distrito, surgía el problema que tenían los ex convictos cuando se tenían que presentar a sede judicial, ya que eran hostigados permanente por las fuerzas de seguridad a fin de buscar excusas para volverlos a ponerlos presos. No lo dijeron, pero se podía inferir que esta modalidad se hacía también para tener “gente trabajando para ellos” en el mundo del delito.

Esta cotidianización de una relación conflictiva con las fuerzas policiales expresa, a mi criterio, cómo entrar al delito para los jóvenes (y algunos adultos) de estos barrios, una forma de reafirmar ese enfrentamiento, que de todas formas se iba a dar sin motivo. Esa quizás es una de las constataciones paradójicas para quienes no vivimos allí: hagan lo que hagan van a ser objeto de sospecha, persecución, represión o chantaje por parte de la policía. Los que no viven allí, creen habitualmente que tener problemas con las fuerzas de seguridad solo se da si hay motivo. Quiero subrayar, además, que no ser protegidos está íntimamente relacionado con ser víctimas de las políticas punitivas de forma sistemática y de esa forma más vulnerables que otro tipo de población a abusos o “reglas propias” de las fuerzas de seguridad.

Los relatos o experiencias de campo reconstruidos podrían ser muchos más, pero seleccioné solo algunos en diferentes lugares del AMBA y en diferentes momentos. La temporalidad nos invita a reflexionar sobre formas sedimentadas de desigualdad en el acceso a la seguridad, pero con el agravante que no solo no son oídos, sino que siempre son sospechados, como veremos seguidamente, o en peores circunstancias obligados a cometer delitos. Por otra parte, esta situación sucede con diferentes fuerzas policiales: metropolitana (Ciudad de Buenos Aires), bonaerense y federal. Pero quiero resaltar, sin embargo, que lo que marca el ritmo de la vida barrial es el ingreso y egreso de los niños o adolescentes en las escuelas, las madres y padres que salen a trabajar o se ocupan de las tareas domésticas. Es parte de su vida cotidiana ver a las instituciones religiosas abrir sus puertas a sus cultos, los comercios atender a la clientela, los pequeños talleres producir para el consumo de

---

13 Auyero y Berti (2013) recogen relatos de jóvenes que hacen “arreglos” con la policía, a partir de la iniciativa de estos últimos que buscan cobrar su “comisión”.

proximidad o para medianas o grandes empresas. En fin, la gente va y viene dentro del barrio y fuera de él. La inseguridad y el delito de algunos de los vecinos están presentes en estos lugares, pero por lo general, los habitantes desarrollan estrategias para evitar que los afecten, como ya fue mencionado. En algunos casos, lo hacen permaneciendo puertas adentro la mayor parte del tiempo y no teniendo demasiado vínculos con los vecinos,<sup>14</sup> en otros hacen de cuenta que no sucede nada, pero la mayoría de los pobladores realiza sus actividades que cotidianamente tomando sus recaudos o siendo víctima de robo, sin derecho a acceder a condiciones de seguridad iguales a otros barrios residenciales.

Auyero y Berti (2013) aún cuando advierten que quieren disipar una representación estigmatizadora del barrio del Conurbano Bonaerenses que presentan con el nombre de fantasía, no logran escapar de él cuando desarrollan su argumento central:

Buena parte de la violencia que sacude a barrios pobres como Arquitecto Tucci sigue la lógica de la ley del talión: se ejerce como represalia, como respuesta, frente a una ofensa previa. Ojo por ojo, diente por diente. En esto, la violencia en la zona se asemeja a lo que azota al ghetto negro y al inner city en los Estados Unidos y a la favela de Brasil, a la comuna de Colombia y a tantos otros territorios urbanos relegados de América (2013: 23-24).

Esto se debe a que se centran en el cómo sucede la violencia y dejan en un segundo plano las causas estructurales, tal como ellos mismos plantean. Recuperan, siguiendo a Tilly “las interacciones de las que surgen la violencia y a través de las cuales los individuos desarrollan prácticas y personalidades violentas” (2013: 24), rechazando las posturas que se apoyan en la conciencia como la base de la acción violenta. Comparto este distanciamiento con las visiones racionalistas, pero no coincidimos con homologar lo que sucede en los diferentes barrios el AMBA con lo que sucede en otras ciudades del continente. Considero que lo que une estos barrios es que son objeto de estigmatización, pero las condiciones estructurales presentan matices más que importantes, entre ellos raciales o en cuanto a violencia parapolicial o presencia con control territorial de narcotraficantes en los casos citados.

El aporte del trabajo es la recuperación del concepto de “cadena de violencia” (2013: 25) que implica un derrame de la misma a ámbitos más allá del delito, pero este análisis requiere volver a tener en cuenta las condiciones en las cuales actúa el Estado en los barrios, donde no solo dejan que resuelvan entre ellos los problemas del delito, sino también de la violencia doméstica. Esto implica incorporar a la mirada territorial

---

<sup>14</sup> Kessler (2004) hace referencia a dichas prácticas.

la presencia de un Estado en los márgenes con múltiples programas sociales, ya sea alimentarios, de empleo, culturales, de salud o educación, pero que no es suficiente para compensar las otras facetas de la estatalidad. Solo en algunos casos, cuando se trata de intervenciones integrales llamadas habituales “urbanización”, es posible pensar en una incidencia mayor, pero nunca capaz de modificar las relaciones del Estado punitivo o desregulador de la violencia interna. Resulta, de esa forma, oportuna la referencia de estos autores al “estado de excepción localizados” (122), que “mediante redadas aterradoras que demuestran simbólicamente el poder arbitrario del Estado y que refuerzan la separación entre población válidas e inválidas” (122), tomando estos últimos términos de Rodgers (2006), de acuerdo con sus citas. No obstante, esta es la construcción hegemónica del Estado en los márgenes, clasificatoria en lo territorial y diferencial en el trato. Es decir, el elemento central de la sociogénesis de la violencia en estos barrios.

## Reflexiones finales

Como se indicó, se suele decir que la topografía de las villas es la que permite la instalación de narcotraficantes por lo angosto o largo de sus pasillos, que se convierten en laberintos. Este argumento es una forma de culpabilizar a los habitantes de estos barrios por no generar las condiciones físicas para la presencia policial y, por el contrario, facilitar la presencia de delincuentes, los que siempre se encuentran engrosando los sectores populares. Por el contrario, la principal causa de su presencia allí es porque sus habitantes no son sujetos de derecho a la seguridad y el Estado está presente como institución penal o en acciones ilegales, organizando o protegiendo el delito. Es decir, el Estado en los márgenes controla a los asentados por sospechosos y los márgenes del Estado implican atravesar la legalidad y la ilegalidad en prácticas lábiles, donde el derecho está en construcción y las fuerzas de seguridad tienen reglas autónomas por fuera de la juridicidad oficial, aunque con el amparo de ella.

Las fuerzas de seguridad en sus diferentes niveles o jurisdicciones son un actor central en la organización del delito. Esto no es algo novedoso ni exclusivo de los asentamientos, pero tiene particularidades en estos espacios: por un lado amenaza a la población y, por otro, lado chantajea principalmente a los jóvenes para ser reclutados para el delito. Auyero y Berti (2013) dan cuenta de relatos de niños cuyos padres son policías y sin prurito regalan parte de los “botines” obtenidos en sus acciones arbitrarias e ilegales a sus hijos. También relatan de toda una serie de abusos sexuales que ejercen sobre jóvenes del barrio en estudio,

así como también, en algunos casos, el consumo de droga incautada en su accionar.

Los habitantes de los barrios conviven con las situaciones de violencia interna, pero no significa que lo acepten pasivamente. Cuando encuentran agentes estatales que les garantizan la posibilidad de la denuncia lo hacen, tal es el caso de alguna defensorías u ONG. Mientras tanto, y en la vida cotidiana los vecinos generan estrategias para evitar conflictos, es decir despliegan toda una serie de dispositivos, como establecer recorridos especiales y más seguros en el territorio para evitar encuentros que consideran riesgosos y callar muchos hechos delictivos vistos o conocidos para no tener inconvenientes o directamente sobrevivir. En algunos barrios o zonas, se recurre a un modo de vida asociado al encierro en el hogar, procurando en particular que los niños y adolescentes también acaten esta práctica.

De todas formas es muy importante remarcar otra idea falsa: no todos los barrios sufren el “flagelo” de la violencia, o por lo menos con la misma intensidad. Por otra parte, la variable temporal es relevante: hay semanas, meses o años de mayor violencia y momentos de calma, aún en los barrios con mayor cantidad de conflictos de violencia. La presencia de organizaciones sociales internas o de ONGs o iglesias puede contribuir a establecer ciertas normas o condiciones que mejoran la situación de seguridad. En algunos casos las consecuencias pueden derivar en la necesidad de abandonar la vivienda o el barrio, en otros ser encarcelado sin haber cometido delito o que familiares o amigos tengan temor de ir a sus viviendas.

De lo que no pueden escapar los pobladores de estos barrios, en el actual contexto, es sector objeto de estigmatización a partir de la asociación en la imagen pública, cada vez más fuerte, entre asentamientos e inseguridad. Esta situación conlleva un costo social muy alto, donde además de los mencionados, se destaca ser discriminados a la hora de buscar empleo, ya que son rechazados cuando el empleador sabe que viven en un asentamiento o una villa. Se supone, sin más, que cualquiera que vive allí puede ser un delincuente. Es, además, muy conocida la situación de mal trato hacia los niños habitantes de asentamientos en las escuelas, tanto por sus propios compañeros, como por maestros y autoridades. Esta no es generalizable, pero sí muy frecuente.

A su vez, se deslegitima cualquier acción de mejoramiento o de protección de derechos que quiera desplegar el Estado en su modelo de Bienestar y se solo se legitima la acción punitiva, reclamada por gran parte de la sociedad, que deposita allí todo el origen de su miedo a la inseguridad. En algunas ocasiones estos dispositivos implican una revisión violenta de todo un barrio en su conjunto en la modalidad de

allanamientos masivos, donde inclusive los niños no pueden ir a la escuela, los adultos a trabajar, etc. Con estos actos, el Estado en los márgenes se legitima para algunos sectores sociales, pero se deslegitima para los muchos de los vecinos de los asentamientos, aunque no para todos.

De esta forma la resolución de conflictos debe ser ejercida por los propios habitantes de acuerdo con las capacidades que cada vecino cuente o sus organizaciones. Por esta razón, la violencia adquiere formas más explícitas, ya que el Estado no interviene en problemas internos, sino para culpabilizar a algún habitante de lo que sucede fuera. Un entrevistado lo sintetiza del siguiente modo: si había un conflicto la policía decía “que se maten entre ellos”.

Está claro que no les permiten ejercer a los habitantes de los asentamientos populares su derecho a la seguridad y a la justicia. Directamente, no se hacen lugar a sus denuncias. Esto va acompañado de imágenes que circulan en la prensa y procesos de significación social que trasladan la situación de “ocupantes” del lugar que habitan (ilegalidad desde el punto jurídico) a todas otras esferas de la vida social de los habitantes de estos barrios, llegando incluso a construcciones esencialistas de identidad, refiriéndose a ellos como “ilegales”. Toda esta cadena de sentidos no hace más que justificar la construcción de barreras políticas y simbólicas (inclusive jurídicas) en los márgenes del Estado para que no puedan ser incluidos en los habitantes con derechos legítimos.<sup>15</sup>

En síntesis, encontramos la negación del derecho a la seguridad en los asentamientos y el Estado redefiniendo sus reglas y sus modos de violencia: las fuerzas de seguridad, los operadores jurídicos y otros agentes estatales construyendo, moviendo y redefiniendo con ductilidad las fronteras de lo permitido y lo no permitido, mientras los vecinos se encuentran con poca capacidad de agencia, desplegando estrategias defensivas o eluctivas frente a esta situación.

---

15 El otro elemento de la acción pública en los márgenes del Estado se centra en los criterios de focalización o selección de programas sociales asistenciales en estos barrios. En algunos casos, se aplica la antigüedad del barrio o de las personas que allí habitan, la visibilidad mediática, la capacidad organizativa de los habitantes, la ubicación, etc.



## Bibliografía

**Auyero, Javier, Berti, María Fernanda** (2013). *La violencia en los márgenes. Una maestra y un sociólogo en el conurbano bonaerense*. Buenos Aires, Katz.

**Bourgois, Phillipe** (2010). *En busca del respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.

**Briceño León, Roberto** (2012). “La Comprensión de los Homicidios en América Latina: ¿Pobreza o Institucionalidad?”, *Ciênc. Saúde Colet.* N° 17 (12), 2012, pp. 3159-70 (en línea) URL: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v17n12/02.pdf>.

**Briceño León, Roberto, Villaveces, Andrés, Concha Eastman, Alberto** (2008). “Understanding the uneven distribution of the incidence of homicide in Latin America”, *International Journal Epidemiology*, N° 37, Vol. 4, pp. 751-757.

**Corte Suprema de Justicia** (2014). *Homicidios dolosos 2013 Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires.

**Cravino, María Cristina** (1998). “Los asentamientos del Gran Buenos Aires. Reivindicaciones y contradicciones”, en: Grimberg, Mabel, Tiscorni, Sofia, Neufeld, María Rosa, Wallace, Santiago (comps.): *Antropología Social y política*. Buenos Aires, Editorial Eudeba, pp. 261-284.

**Cravino, María Cristina** (2006). *Las villas de la ciudad. Mercado e informalidad urbana*. Los Polvorines, UNGS.

**Cravino, María Cristina** (2008). *Vivir en la villa. Trayectorias y estrategias habitacionales*. Los Polvorines, UNGS.

**Cravino, María Cristina, Del Río, Juan Pablo, Duarte, Juan Ignacio** (2008). “Un acercamiento a la dimensión cuantitativa de los asentamientos y villas del Área Metropolitana de Buenos Aires”, en: Cravino, María Cristina (org.): *Los mil barrios (in)informales del Área Metropolitana de Buenos Aires*. Los Polvorines, UNGS, pp.87-152.

**Cravino, María Cristina** (2009). *Entre el arraigo y el desalojo. La villa 31 de Retiro, Derecho a la vivienda, capital inmobiliario y gestión urbana*. Los

Polvorines, UNGS,

**Cravino, María Cristina, González Carvajal, María Lara** (2012). “El barrio son los vecinos. El encuentro de las políticas con los barrios”, en: Cravino, María Cristina (org.): *Construyendo barrios. Transformaciones socio-territoriales a partir de los programas federales de vivienda en el área metropolitana de Buenos Aires (2004-2009)*. Buenos Aires, Ciccus-UNGS, pp. 171-206.

**Cravino, María Cristina** (2014). “Causas y azares: La ocupación del Parque Indoamericano”, en: Cravino, María Cristina (org.): *Derecho a la ciudad y conflictos urbanos. La ocupación del Parque Indoamericano*. Los Polvorines, UNGS, pp. 17-60.

**Das, Veena, Poole, Deora** (2008). “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27, pp.19-52.

**De Souza Santos, Boaventura** (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá, ILSA.

**Fava, Ricardo** (2014). “La clase media, entre la historia y la cultura. Representaciones sociales sobre los “vecinos” en el conflicto con los “ocupantes” durante la toma del Parque Indoamericano”, en: Cravino, María Cristina (org.): *Derecho a la ciudad y conflictos urbanos. La ocupación del Parque Indoamericano*. Los Polvorines, UNGS, pp. 85-112.

**Ferraudi Curto, Cecilia** (2014). *Ni punteros ni piqueteros. Urbanización y política en una villa del Conurbano*. Buenos Aires, Gorla.

**Foucault, Michel** (1978). “La gubernamentalidad”. Curso del College de France, año 1977-1978. “Seguridad, territorio y población”, 4° lección, 1 de febrero de 1978), *Aut-Aut* N° 167-168, septiembre-diciembre de 1978, pp. 12-29.

**Kessler, Gabriel** (2004). *Sociología del delito amateur*. Paidós, Buenos Aires.

**Kessler, Gabriel** (2009). *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*. Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.

**Miguez, Daniel, Isla, Alejandro** (2010). *Entre la inseguridad y el temor. Instantáneas de la sociedad actual*. Buenos Aires, Paidós.

**Nicolás, Maximiliano** (2013). “Criminalización mediática y su impacto en el derecho penal actual”, *Revista de derecho penal y criminología*, Año III, Número 4, mayo 2013, La Ley, pp.103-117.

**Pita, María** (2010). *Formas de morir y formas de vivir el activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires, Del Puerto-CELS.

**Silva, María Rosa** (2009). “Villas y asentamientos: mil estigmas en los medios”, en: *Los mil barrios (in)formales. Aportes para la construcción de un observatorio del hábitat popular del Area Metropolitana de Buenos Aires*. Los Polvorines, UNGS, pp. 231-240.

**Tiscornia, Sofía** (2008). *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso de Walter Bulacio*. Buenos Aires, Ediciones del Puerto-CELS.

**Terra, José María y Fabres de Carvalho, Thiago** (2015). *Justicia Paralela*. Río de Janeiro, Reven.

**Thompson, Edward** (1995). *Costumbres en común*. Barcelona, Editorial Crítica.

## DOSSIER / ARTÍCULO

Bachiller, Santiago (2016). “No nos une el amor, sino el espanto’. Indagando etnográficamente la sociabilidad al interior de un grupo de personas en situación de calle, *Etnografías Contemporáneas* 2 (3), pp. 84-106.

## RESUMEN

El aislamiento es un supuesto recurrente en gran parte de las teorías sobre la vulnerabilidad social urbana que ha sido naturalizado de distintos modos; una de tales versiones reconoce la dimensión gregaria, pero entonces la atención se circunscribe a las vinculaciones internas de los grupos de “excluidos”, los cuales son caracterizados como mundos sociales paralelos y distantes del conjunto social. El artículo es resultado de un trabajo etnográfico realizado con personas en situación de calle (PSC) que, entre el 2005 y el 2008, vivieron en una plaza céntrica de Madrid (España). El objetivo consiste en discutir con las versiones aislacionistas que singularizan a la sociabilidad entre las PSC en términos de un submundo que responde a una racionalidad diametralmente opuesta a la hegemónica. Anticipando las conclusiones generales, afirmamos que la sociabilidad entre las PSC se articula a partir de la tensión entre los códigos propios del entorno de calle y los valores sociales dominantes. Los códigos del grupo de calle promueven la conformación de vínculos laxos y adaptativos. No obstante, los mandatos sociales continúan operando en las mentes de las PSC; la imposibilidad de cumplir con tales preceptos fomenta un tipo de sociabilidad alienante.

**Palabras clave:** *exclusión residencial, grupos de personas en situación de calle, aislamiento social, sociabilidad, vinculaciones adaptativas*

## ABSTRACT “We are united not by love, but by horror’. An ethnographic inquiry on sociability within a group of homeless people”

Isolation is a recurring assumption in many theories on urban social vulnerability, and one that has been naturalized in different ways. One of such versions recognizes the gregarious dimension, but then attention is limited to the internal linkages of the groups of “excluded”, which are then characterized as worlds both parallel and distant from the social whole. This article is the result of ethnographic research with homeless people that lived in a central square in Madrid (Spain) from 2005 to 2008. The goal is to challenge the isolationist versions which singularize sociability among homeless in terms of an underworld that acts on a rationality which is diametrically opposed to the hegemonic one. Anticipating our general conclusions, the article argues that sociability among homeless is structured after the tension between the codes proper to the street environment and the prevailing social values. The codes of the street environment promote the formation of lax and adaptive links. Social values, however, continue to operate in the homeless’ minds, and failure to comply with such precepts fosters a kind of alienating sociability.

**Keywords:** *residential exclusion, homeless, social isolation, sociability, adaptive bindings*

Recibido: 30 de octubre de 2015

Aceptado: 13 de Julio de 2016

# “No nos une el amor, sino el espanto”

Indagando etnográficamente la sociabilidad al interior de un grupo de personas en situación de calle



Por Santiago Bachiller<sup>1</sup>

El aislamiento social ha sido un elemento recurrente en gran parte de las teorías preocupadas por explicar las dinámicas de precariedad urbana. Tradiciones sociológicas tan diferentes, como las teorías francesas sobre la exclusión social o la literatura sociológica generada en Estados Unidos sobre las personas en situación de calle (en adelante PSC), coinciden en plantear que los procesos de vulnerabilidad social implican una compleja combinación de pobreza y aislamiento social. En muchos estudios, el aislamiento ha sido un supuesto que se naturalizó en dos versiones. Por un lado, supone interpretar a “los excluidos” en general, y a los *homeless*<sup>2</sup> en particular, como seres desconectados, solitarios y a la deriva por la ciudad. Por el otro, cuando se reconoce la dimensión gregaria de estas personas, la atención se circunscribe a las vinculaciones internas de los grupos de “excluidos”; entonces, el aislamiento se materializa en una

---

1 Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Investigador Externo del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM) y Profesor Titular de la asignatura Antropología Sociocultural en la Universidad Nacional de la Patagonia Austral (UNPA).

2 Considerando la sobrerrepresentación de la literatura sociológica sobre la materia generada en Estados Unidos, y sin pretender ingresar en un debate sobre los modos más apropiados de nombrar al fenómeno, en el artículo se utilizan indistintamente las palabras PSC, *homeless* y “personas sin hogar”. Del mismo modo, en diversas secciones del texto se menciona el término “sinhogarismo”; el mismo supone una traducción literal del término *homelessness*, frecuentemente utilizado en el inglés (que también ha sido de uso corriente en la bibliografía española sobre el fenómeno).

caracterización donde dichos grupos son retratados como integrantes de un submundo distante y ajeno a los valores sociales hegemónicos.

El presente artículo es resultado de un trabajo de campo etnográfico realizado con PSC que entre el 2005 y el 2008 residieron en una plaza céntrica de Madrid (España), denominada Isabel II y conocida localmente como Plaza Ópera. El objetivo general de este trabajo consiste en discutir con las perspectivas aislacionistas, mientras que el específico supone debatir con las versiones que, al reconocer la sociabilidad entre las PSC, singularizan a la misma en términos de mundos sociales paralelos que responden a una racionalidad diametralmente opuesta a la que rige al resto del conjunto social. Para cumplir satisfactoriamente con tal meta, me focalizaré en la sociabilidad al interior del grupo de PSC que reside en Plaza Ópera.

Dado el propósito de discutir con las perspectivas aislacionistas, el artículo supone interrogarse por las conexiones, por la serie de intercambios que se establecen entre quienes viven en la vía pública, por los mecanismos de pertenencia y adscripción que se generan en un grupo de PSC en un territorio específico, por los vínculos que los miembros de dicho grupo constituyen con y en la porción del espacio público que se han apropiado (aunque más no sea temporalmente), por las reciprocidades y formas de cooperación, pero también por los conflictos que se producen al interior del grupo. En definitiva, si el objetivo consiste en preguntarse por la naturaleza del vínculo social, examinar la relación entre PSC conlleva a dilucidar el sentido de pertenencia grupal entre quienes viven en la Plaza Isabel II. El título del artículo refiere a un poema de Jorge Luis Borges sobre Buenos Aires, su ciudad natal. Como veremos a lo largo del texto, “no nos une el amor, sino el espanto. Será por eso que la quiero tanto”, es una frase que en buena medida condensa las tensiones que dominan a las relaciones entre PSC.

Antes de iniciar el primer apartado quisiera realizar una breve caracterización sobre el espacio social etnografiado. En primer lugar, Ópera es una plaza muy transitada del centro madrileño, conectada directamente con el circuito turístico (se encuentra a metros del Palacio Real). La elección de Ópera como lugar donde asentarse guarda relación con su ubicación céntrica: en función de las mayores oportunidades de obtener recursos de subsistencia, el 78% de las PSC se localiza en los distritos céntricos de la ciudad (Foro Técnico de PSH, 2006). En el caso de Ópera en particular, luego veremos que el aspecto positivo más resaltado por el grupo de PSC que allí reside consiste en la protección nocturna que proporciona la seguridad privada del Teatro Real (el cual se emplaza frente a la plaza). En cuanto a las especificidades del grupo etnografiado, si establecemos una comparación con la población española en situación de calle, constatamos

que el mismo se conforma por hombres de nacionalidad española que superan el promedio nacional tanto en lo que refiere a su edad, como en lo que respecta al tiempo de estadía en situación de calle.<sup>3</sup> A su vez, el grupo se singulariza por unas altas tasas de ingesta alcohólica y por un marcado rechazo a relacionarse con los recursos sociales (comedores, baños, roperos, albergues, centros de baja exigencia y demás dispositivos que pueden ser gestionados tanto por el Ayuntamiento de Madrid, como por alguna organización no gubernamental –en adelante, ONG– o Iglesia).<sup>4</sup> Sin embargo, la riqueza del trabajo etnográfico permite detectar la distancia entre lo dicho y lo hecho: el discurso de repudio a los recursos sociales que resalta con orgullo la propia autonomía no excluye que, en función del nivel de satisfacción de las necesidades básicas, la persona acuda ocasionalmente a algún dispositivo de la red de asistencia social. Por otra parte, los límites del grupo no son estables, por lo cual la cuantificación presenta un alto grado de arbitrariedad. Cuatro personas residieron de forma fija en Ópera a lo largo de los años que duró el trabajo de campo. Pero la mayoría de las PSC que conocí en Ópera responde a un patrón de situación de calle cíclico o episódico, por lo cual acuden a la plaza en ciertas épocas del año o en función de las coyunturas. Reconociendo dichas fluctuaciones, es posible afirmar que en los cuatro años que duró la etnografía el grupo se conformó por un mínimo de cuatro personas durante el invierno, mientras que en el verano el número ascendía a un promedio de unas veinte personas. Una aclaración final: considerando las particularidades del grupo estudiado, y tal como sucede con toda metodología inductiva, las conclusiones del artículo no necesariamente son válidas para otras agrupaciones de PSC, sino que responden a las especificidades de la población etnografiada.

## 1. Aislamiento y mundos sociales paralelos

El aislamiento ha sido un aspecto destacado en muchas de las diversas teorías focalizadas en los procesos de vulnerabilidad social y precariedad

---

3 Según el Instituto Nacional de Estadísticas de España, el promedio de edad de las PSC es de 37 años (INE, 2005), mientras que en Ópera dicha media asciende a los 54 años. Asimismo, las PSC que residen en Madrid llevan un promedio de tres años y medio de estadía en la vía pública (Foro Técnico de Personas sin Hogar, 2006); al cierre de la investigación, en Ópera el tiempo de calle era de seis años y medio.

4 En el 2006, la Comunidad de Madrid disponía de 22 Albergues para PSC, 15 comedores, 17 instituciones dedicadas al trabajo de calle o a la inserción laboral, 11 roperos y 3 baños públicos (Foro Técnico de PSH, 2006).

urbana. La literatura académica más abundante sobre PSC se produjo en Estados Unidos. Al analizar dichos estudios, llama la atención que ya en 1936 Suntherland y Locke (en Snow y Anderson, 1993: 172) describieron a los *homeless* como personas “poco amistosas, aisladas de todo contacto social de naturaleza íntima y personal”. De modo similar, entre las décadas de 1950 y 1960, Dunham se refirió a las PSC como individuos “incompletamente socializados”, Pitman y Gordon utilizaron la expresión “infrasocializados”, Levinson planteó la cuestión en términos de sujetos “fundamentalmente separados de la vida social”, mientras que Merton caracterizó a estas poblaciones como individuos retraídos (172). Continuando con tal legado, a principios de los setenta Howard Bahr definió *sinhogarismo* como una “condición de separación de la sociedad caracterizada por la ausencia o atenuación de los lazos de afiliación que conectan a las personas con las redes de interconexión estructurales” (1973: 17). En definitiva, más allá de la existencia de estudios más recientes que cuestionan estos planteos (Snow y Anderson, 1993; Rowe y Wolch, 1990; Rosenthal, 1994), el *sinhogarismo* tradicionalmente ha sido interpretado como la forma más radical de desconexión y aislamiento social.<sup>5</sup>

A pesar de provenir de una tradición sociológica completamente diferente, las teorías sobre la exclusión social también resaltaron el aislamiento social. Las mismas surgieron a mediados de los ochenta en Francia, en un contexto marcado por el desempleo y la precariedad laboral. Los principales investigadores sobre la materia identifican a la exclusión con el quiebre de dos vectores claves: el que sostiene al sujeto en la integración laboral, y el que lo vincula con las redes de sociabilidad. Paugam (2007) refiere a un proceso de “desintegración social”, Autés (1994) alude a un fenómeno de “desligadura”, mientras que Castel (1997) adopta la noción de “desafiliación”. Más allá de los matices, todos coinciden en identificar a la exclusión como un proceso de ruptura de las sociabilidades primarias que repercute negativamente en la subjetividad de las personas, donde el aislamiento social se superpone a la pobreza urbana.

Paradójicamente, en ciertas ocasiones, ambos enfoques reconocen la tendencia a la congregación como un factor característico de “los excluidos” en general, y de las personas sin hogar en particular. Entonces, los escritos realizan un giro de ciento ochenta grados: ya no se trata de personas solitarias, sino de sujetos reunidos en torno a grupos que responden a lógicas de unión diametralmente opuestas a las que rigen

---

5 Si bien en Argentina los estudios sobre la población en situación de calle son escasos, en los últimos años diversos investigadores como Boy (2016), Biaggio (2014), Rosa (2015) o Llovet (2010) han dado pasos significativos en este terreno.



al conjunto social. Términos como “cuartos mundos” inducen a pensar que estamos frente a seres extraños que forman parte de un universo social paralelo. Según Bahr, las PSC son desafiados: las actitudes hostiles por parte de la población y las medidas punitivas que las acompañan, “separan aún más al desarraigado de sus semejantes instalados en una comunidad. Los desafiados suelen formar un submundo con su jerga especial, sus signos, secretos, y cerrados a la comunicación con los extraños” (1968: 614). No es casual que, al indagar sobre la conformación de los grupos de PSC, Bahr haya apelado a las reservas indígenas como ejemplo: “los habitantes del *Skid Row* son una tribu poco conocida que viven recluidas en pequeños enclaves urbanos<sup>6</sup>. En Nueva York hay más de 150 bandas distintas, cada una con su propio territorio e instituciones” (1973: 9). La metáfora de la reserva indígena destaca un abismo: nos hallamos frente a una racionalidad radicalmente diferente que impide cualquier posible comunicación y comprensión mutua.

Prentendiendo refutar los supuestos que asimilan a la exclusión con una forma radical de desvinculación, en diversos trabajos analicé los vínculos entre las PSC y ciertos vecinos del barrio donde se han instalado (Bachiller, 2013; 2012). Destacando la importancia que tienen las redes barriales en la subsistencia y organización cotidiana de las PSC, argumenté que para comprender las dinámicas de exclusión no podemos limitar nuestro análisis en la desafiación, sino que debemos enfocar la atención en los procesos de reafiliación que estas personas desarrollan en determinados territorios urbanos. Por otra parte, al caracterizar la sociabilidad que se establece entre quienes residen en las calles y los vecinos del barrio, sostuve que la presencia de lazos sociales no equivale a elogiar la naturaleza de los mismos. Los vínculos existen, pero se caracterizan por ser efímeros, jerárquicos, paternalistas, ineficaces en cuanto a opciones de escapar del círculo que encierra en la exclusión residencial más extrema, erráticos, asistencialistas y estigmatizantes. Continuando con el propósito de tomar a la sociabilidad de las PSC como un eje articulador que permite cuestionar las perspectivas aislacionistas, en este trabajo no me detendré en las vinculaciones que los *homeless* generan con los vecinos del barrio, sino en los lazos entre las PSC.

---

6 Hasta la década de 1960, los Skid Rows fueron el epicentro de la vida urbana de los homeless de Estados Unidos. Se trataba de barrios marginados del resto de la ciudad, conformados por comercios orientados a la subsistencia de estas poblaciones. Con la expansión de las urbes, dichas zonas pasaron a integrar el centro de la ciudad, lo cual desató un proceso de gentrificación. La desaparición del nicho ecológico donde las PSC subsistían precariamente, determinó la presencia masiva de homeless durmiendo en la vía pública (Snow y Anderson, 1993).

## 2. La conformación de un sentido de grupo: vínculos y cooperación

A la hora de analizar el sentido grupal en Ópera, el primer punto a considerar consiste en el proceso de inserción en dicho espacio físico-social, los criterios de pertenencia y adscripción que delimitan un “nosotros” de los “otros”.

Desde un primer momento, el sujeto que comienza una experiencia de calle vivencia una sensación ambivalente de proximidad y distancia, cuestión que nunca lo abandonará del todo. Muchos de los recién llegados jamás habían tenido contacto con un “sin techo”, por lo cual comparten los estereotipos negativos con los que la sociedad descalifica a quienes denomina como “mendigos”. ¿Cómo aproximarse?, ¿serán peligrosos? Sin embargo, ya en esos primeros días la persona comprende que, para sobrevivir, deberá entablar un contacto con quienes comparten su desgracia. Lo primero que recibe el recién llegado de otras PSC es información sobre cómo buscarse la vida, sobre los recursos disponibles, consejos que apuntan a hacer más llevadera la estadía en la calle, etcétera. Son las demás PSC las que socializan en la vida de calle a quienes acaban de iniciar un proceso de *sinhogarismo*.

Ramón critica al recién llegado (...) Me explica que no se atrevía a meterse dentro de los cartones. “¡Chico, espabilate, que esto es la calle! ¡Aquí no puedes tener pudor!” (...) “Si la gente pasa y te mira mal, pues aprende a no hacerles caso, que esto es la calle”. Parece ser que el joven le consulta todo, cosa que fastidia a Ramón. “¿Cómo se arman los cartones?, ¿me das tu bocadillo? Chico, que hay comedores, que hay lugares donde te dan comida, si quieres te los enseño, pero no me pidas a mí”. (Fragmento de cuaderno de campo, 23 de mayo de 2007).

¿Por qué eligieron establecerse en la Plaza Isabel II y no en otro sitio de la ciudad? Las respuestas de los informantes apuntan a concebir a Ópera como un espacio físico, pero también como un grupo particular. Gracias al trabajo de campo he delimitado cuatro variables como primordiales en la conformación del grupo: la edad, la postura que adoptan frente a las adicciones, la nacionalidad y la necesidad de enfrentar conjuntamente posibles ataques nocturnos.

Muchas veces la edad similar significa coincidir en una biografía laboral que se vio truncada por un despido, con la consiguiente dificultad por reinsertarse en el mercado de trabajo al ser considerado “demasiado mayor para empezar de nuevo”; con el haber conformado una familia y presenciado cómo la misma se desmembraba posteriormente, etcétera. La edad común equivale a compartir ciertos aspectos de la experiencia

vital, elemento que suma probabilidades en lo que a la constitución del grupo se refiere. Por otra parte, es significativo que en la plaza no se hayan establecido jóvenes. Cada vez que algún grupo de jóvenes se afincó temporalmente en las zonas consideradas como el radio de influencia de Ópera, dicha situación derivó en problemas. Coincidió con los planteos de Cohen (*et al.*, 1988), quien sostiene que, por lo general, un joven sin hogar es visto con cierto resquemor: siendo más fuerte, es un potencial peligro. El segundo factor a considerar es la actitud que el sujeto adopta frente a las adicciones. Para este grupo en particular, el alcohol es un elemento clave en su socialización. El rol del alcohol es tan central en la interacción cotidiana, que resulta muy complicado abstenerse de beber; más aún, a la larga, dejar de beber equivaldría a distanciarse de los "colegas". El alcohol desencadena toda una serie de reciprocidades que no existirían si no fuera por el ritual cotidiano de compartir un cartón de vino (Bahr, 1973, Snow y Anderson, 1993). Beber es quizá la práctica que más aproxima a los desconocidos, la actividad que genera más complicidades y lealtades. Si el vino es un factor clave en la configuración de un cierto sentido del "nosotros", las toxicomanías representan en cambio uno de los ejes a partir del cual se construye la figura del "otro". Es decir, cuando el sujeto pretende rescatar la autoestima del naufragio en el que se encuentra su identidad, puede que resalte su aversión a las drogas como un elemento diferenciador. Lo notable es que, en contraposición a lo que ocurre con otros temas, en este punto el individuo no se esfuerza por salvar su propia imagen realizando una distinción respecto de las PSC en su conjunto, sino que señala a Ópera como un espacio social más sano que otros sitios/grupos de PSC. En esta cuestión, el corte generacional nuevamente estructura los discursos. Tal como argumentó en cierta ocasión un informante clave, la Plaza Isabel II sería un espacio de "ancianos un poco borrachines", pero en ningún caso comparable con las "cuadrillas de jóvenes drogatas que te encuentras en Tirso de Molina o en Plaza España".<sup>7</sup> La tercera variable que debemos destacar es la nacionalidad. Estamos hablando de un grupo de españoles sin hogar que, en líneas generales, se muestran muy reacios a aceptar extranjeros en sus filas. Los inmigrantes son vistos como la amenaza que supone la competencia por una serie de recursos escasos (propios de la situación de calle, pero también asociados con la dimensión laboral). Bajo el término genérico de "moros", se indica a los magrebíes como los depositarios de

---

7 El 21% de las personas que pernoctan en las calles madrileñas ha declarado tener problemas de toxicomanías (Foro Técnico de Personas sin Hogar, 2006). Diversos estudios remarcan que los problemas de toxicomanías suelen ser más importantes en poblaciones de jóvenes sin hogar, mientras que los de alcoholismo se encuentran más presentes en quienes superaron los 40 años de edad (Cabrera, 1998; Cohen et al., 1988; etc.).

los mayores niveles de desconfianza. La imagen de un grupo de “jóvenes moros” dando vuelta por las noches y asaltando a las PSC con algún arma blanca, es un temor que incluso reproducen quienes jamás sufrieron tal tipo de violencia.

Federico plantea que la calle no es peligrosa pues ellos siempre están en grupo, y se defienden mucho. Refiriéndose a cómo imponen ciertas normas en lo que consideran su propio espacio, dice que “aquí no entra cualquier moro, no los dejamos, no vayamos a creer” (Fragmento de cuaderno de campo, 13 de febrero de 2005).

En la experiencia compartida en un mismo territorio, en la sensación de necesidad mutua, comienza a fraguarse una identidad grupal. Es en la aceptación de que es preciso cooperar con los demás cuando el sujeto se socializa e incorpora una serie de códigos comunes al grupo de calle. Estos códigos suponen un entramado de reglas implícitas, que surgen de la experiencia común y que estipulan mínimamente como relacionarse en la cotidianidad. Dichos códigos nacen como una reacción defensiva frente a la actitud hostil que muestra la sociedad hacia la gente que vive en la calle. No se gestan tanto por voluntad de los sujetos, sino como consecuencia de un destino común marcado por los límites ambientales y estructurales (Snow y Anderson, 1993).

A continuación Mariano dice que el problema es cuando “uno ajeno entra en el grupo. Alguien externo no conoce las cosas que nos gustan, empieza a hablar de más”. Opina que no se trata de reglas escritas sino de reglas internas, de códigos que ellos conocen y que moldean las relaciones. Tales códigos evitan que las rencillas se conviertan en verdaderos problemas. Además, “esto es la calle, es de todos, no puedes echar a nadie. Pero el grupo tiene formas de hacerle entender a un extraño que debe marcharse. Es una ley, vamos que no está escrito, pero es así, todos lo sabemos” (...) “Bruno se suma a las palabras de su compañero: nadie impone las reglas, pero están, y hay que respetarlas. Todos hacemos que se respeten” (Fragmento de cuaderno de campo, 16 de febrero de 2006).

En cuanto a las formas de cooperación, para mitigar el sentimiento de inseguridad y el consiguiente estrés ambiental, esta gente necesita sentir un mínimo control sobre el territorio. En tal sentido, las dinámicas de apropiación/resignificación del espacio público resultan vitales en la sociabilidad de quienes residen en la calle. En primer lugar, las personas sin hogar alteran las características materiales y simbólicas que el diseñador urbano intentó imprimir en un espacio concreto. Considerando al *sinhogarismo* como la imposibilidad de residir en un ámbito privado, la apropiación de ciertos sectores de la vía pública es un proceso inevitable que guarda relación con el uso de los territorios y los

objetos, remite a la mutación de los espacios en lugares (De Certeau, 1996). Apropiarse es asociar los sitios con el *self*; supone personalizar los territorios. Dicho proceso de apropiación suele ser colectivo; en Ópera, incluye a un conjunto de personas que comparten un destino de exclusión residencial. En segundo término, los campamentos de PSC son un punto de retorno estable en sus recorridos cotidianos, aunque más no sea durante el tiempo que duran los mismos antes de ser removidos por las fuerzas policiales (Rowe y Wolch, 1990). En definitiva, el dominio de la porción del espacio público que ocupan permite cierta sensación de "normalidad" en sus vidas, así como representa un punto clave en la conformación de un "nosotros" en tanto grupo específico de PSC.

Ni bien llegué a la plaza me preguntaron cómo me había ido en Argentina. Cuando dije que el viaje me hizo bien pues sentía nostalgia, tanto Lionel como Juancho respondieron con un "es lógico". El Jirafa agrega: "es normal, te falta algo, no es tu ambiente". Me explica que le ocurrió lo mismo cuando estuvo trabajando en las cosechas en Portugal. "Y eso que estaba bien, comía de puta madre, me daban unos churrascos que no veas. Pero me faltaba algo. Este es mi ambiente, aquí en la plaza... extrañaba a estos cuatro bribones" (Fragmento de cuaderno de campo, 19 de Septiembre de 2007).

En Ópera, la seguridad es el elemento clave que vincula el control sobre el territorio y el sentido grupal. Como plantea Rosenthal (1994), la solidaridad entre las PSC es más fuerte cuando existe un peligro que intimida a las comunidades. De hecho, frecuentemente los informantes aseguran haberse instalado en Ópera no tanto por las particularidades del grupo, sino del espacio en sí mismo. Por un lado, la Plaza Isabel II y sus alrededores son descritos como ámbitos seguros en comparación con otros puntos de la ciudad. Durante las noches, estas PSH instalan sus cartones contra los muros del Teatro Real, el cual actúa a modo de un amuleto que los protege contra los peligros nocturnos. Los miembros de Ópera han colonizado la fachada del Teatro Real, el sector más controlado por la seguridad privada que custodia la zona. La sensación de seguridad no se limita a la protección grupal, sino que se extiende a dichos empleados. Por otra parte, en la Plaza Isabel II residen personas de una edad avanzada y que se encuentran deterioradas físicamente, por lo cual el sentimiento de indefensión solo puede ser mitigado en conjunto. Así, las promesas de socorro frente a las agresiones representan una de las formas básicas de reciprocidad. Un ataque convierte temporalmente en aliado a quien hasta entonces era visto con antipatía. Una de las formas básicas en que se expresa la pretensión de "imponer un cierto orden" consiste en la expulsión del propio territorio de quienes son considerados como intrusos (principalmente

inmigrantes, jóvenes y toxicómanos). No obstante, se trata de medidas incompletas, pues resulta imposible el control absoluto en un ámbito público como es la Plaza Isabel II.

Respecto de los códigos de calle que apuntan a evitar, o al menos minimizar, los conflictos producto de la convivencia en un entorno degradado, probablemente el criterio que logra un mayor consenso sea el que sostiene que “cuantas menos reglas existan mejor”. Investigadores como Bahr (1973) y Cohen *et al.* (1988) mencionan la presencia de líderes en las agrupaciones de PSC. En la plaza Isabel II dicha situación sería insostenible. Cada vez que alguien intentó destacarse e imponer alguna regla, lo único que consiguió fue la atomización anárquica del grupo. Un líder implicaría jerarquía, un intento por fijar un orden. Si hay algo que estas personas destacan como positivo de Ópera, en claro contraste con lo que fuera su vida laboral, el ámbito familiar y la relación con los recursos sociales para PSC, es la libertad entendida como la disminución de las reglas sociales a un mínimo.

En la plaza Isabel II existe un acuerdo común, el cual forma parte de los procesos de control de la información, que podría resumirse con la siguiente frase: “no hagas preguntas personales”. Tratándose de gente que ha visto cómo su vida iba de mal en peor, que ha experimentado la humillación de ser interpelada en numerosas ocasiones por “los funcionarios de lo social”, nadie quiere verse forzado a recordar su propia biografía (Snow y Anderson, 1973; Bahr, 1973). Lo que muchos buscan en la vía pública es el anonimato, la invisibilidad. La consecuencia de tal situación es un código que estipula que si alguien quiere contar su vida, los demás lo escucharán, pero nadie hará preguntas personales si no es el propio sujeto quien da pie a tales interrogantes.

Una aclaración: sería un error limitar las relaciones que las PSC establecen entre sí a una dimensión utilitaria. En la calle muchas PSC muestran su voluntad por socializar. Las redes de PSC suponen un sostén afectivo digno de consideración (Rowe y Wolch, 1990). Asimismo, en Ópera se encuentran rodeados de personas que comparten un mismo destino. Allí pueden relajarse, no deben fingir lo que son como ocurre en otros sitios de la ciudad.

Snow y Anderson (1993) sintetizan otro código de convivencia con la siguiente expresión: “lo que va, viene”. Se trata de una forma concreta de relacionarse con los objetos y las personas propia de un mundo de penurias. A pesar de que las PSC suelen describir el entorno en el que viven como dominado por el egoísmo, es muy frecuente constatar cómo comparten los recursos que han obtenido. Las redes de las PSC deben ser entendidas como estructuras económicas que maximizan seguridad, y que permiten un

intercambio recíproco que presupone un flujo de bienes y servicios en ambos sentidos. La generosidad, si tal se la puede llamar, no es pues completamente desinteresada (...) El concepto de generosidad aplicado al intercambio recíproco no debe entenderse como una cualidad moral sino como un efecto de la necesidad económica: es la escasez y no la abundancia lo que vuelve generosa a la gente (Lomnitz, 1975: 204-205).

Los golpes de fortuna no suelen ser lo suficientemente importantes para escapar del sinhogarismo, y esto es algo que han comprendido quienes llevan años de situación de calle. De tal manera, cuando el individuo disfruta de uno de tales momentos, muchas veces gasta junto a sus compañeros lo que ha obtenido. Muy probablemente, en pocos días la suerte cambie; entonces, cuando falte lo indispensable, el sujeto podrá invocar el principio de reciprocidad. Cuando no hay perspectivas de revertir la situación de calle no tiene sentido acumular: la posibilidad de ser robado está siempre presente; además, ¿dónde guardar los bienes obtenidos? Lo más sensato es consolidar lazos de reciprocidad con la mayor cantidad posible de gente.

Tratamos de todo lo que tenemos compartirlo. Al dinero no lo compartimos porque tampoco tenemos mucho. Pero si yo a alguno... ayer, me dijo "déjame cincuenta céntimos que es lo que me falta". Pues toma. Yo sé que lo voy a recuperar. Otro día me va a faltar a mí, y me lo dará. Bruno se quería ir a Guadalajara y me dijo "¿no tendrás seis euros?". "¿Para qué?". "Tengo que ir a Guadalajara". Meto la mano en el bolsillo, tengo seis euros, los pongo. ¿Por qué? Porque cuando viene lo primero que va a hacer va a ser es "pues toma". Porque es una ayuda. Hoy por ti, mañana por mí (Fragmento de entrevista a Mariano, 18 de junio de 2005).

Una forma de comprender los códigos que regulan las relaciones del grupo consiste en analizar qué se comparte en plaza Ópera. Como destaca Lomnitz, la reciprocidad genera un sentido de pertenencia social:

al compartir sus recursos, escasos e intermitentes, con los de otros en idéntica situación (quien vive en situación de precariedad socioeconómica) logra imponerse en grupo a circunstancias que seguramente lo harían sucumbir como individuo aislado (...) estas redes de intercambio representan el mecanismo socioeconómico que viene a suplir la falta de seguridad social, remplazándola con un tipo de ayuda mutua basado en la reciprocidad (1975: 26).

En este punto me limito a mencionar que el nivel de reciprocidad depende del tipo de objeto que se intercambia: el alcohol se comparte prácticamente siempre, la comida prevalentemente entre personas más próximas, etc.; asimismo, los distintos grados de reciprocidad reflejan en buena medida el estado de las amistades.

En definitiva, a pesar de las perspectivas que retratan a estas poblaciones en términos de aislamiento y desafiliación, el mayor capital que poseen las PSC consiste en las redes que han formado en los barrios donde se han insertado. Entre las mismas, se destacan los vínculos establecidos con otras PSC y especialmente con los miembros de su grupo (sus “colegas”). Con el paso del tiempo, dichas redes se convierten en recursos logísticos, materiales y emocionales, reemplazando a los que alguna vez proveyó el hogar (Rowe y Wolch, 1990).

### **3. La (difícil) conformación de un sentido de grupo: la desconfianza y la tendencia al aislamiento**

La pretensión de cuestionar las imágenes que retratan a las PSC como seres socialmente aislados no debe conducirnos a pintar un cuadro de relaciones idílicas. Si bien los vínculos sociales existen, es importante dejar constancia que la calle, en tanto espacio de residencia, se caracteriza por una serie de tensiones que nunca son completamente resueltas. Cooperación, amistad, desconfianza y animadversión, son sentimientos encontrados que libran una batalla en el interior de cualquier ser humano. En el caso de las PSC, esta lucha se potencia como consecuencia de vivir en un ámbito dominado por un conjunto de limitaciones que obstaculizan la posibilidad de establecer vínculos sólidos basados en la confianza. Más de una PSC nunca logró vencer la reticencia hacia quienes han tenido su misma suerte y, pese al paso de los años, prefieren moverse en solitario. La calle muchas veces es visualizada como una selva donde impera la ley del “sálvese quien pueda”, un espacio que conduce al egoísmo, a la agresividad, a velar únicamente por los propios intereses. La desconfianza generalizada, y en especial hacia las demás PSC, es un sentimiento muy expandido. Incluso quienes se han establecido en un grupo suelen dudar de la buena fe de sus “colegas”. Un factor que mina la confianza entre las PSC son los robos o las pérdidas de las propias pertenencias, siempre teñidos por la sospecha hacia algún compañero. Como han observado otros investigadores (Snow y Anderson, 1993), ante la pregunta “¿es posible la amistad viviendo en la calle?”, muchas PSC responden de manera contundente: “somos colegas, no amigos”.

Hay una amistad, pero cada uno en su sitio. Aparte claro, nosotros juntamos grupos, juntamos grupitos que nos llevamos bien. Dormimos juntos y nos preservamos los unos a los otros, y nada más. Porque tenemos que estar así. Porque si no estás unido en algún grupo, que si estás solo en la calle te matan. En la calle te matan si estás solo, porque es así. Que mira, te pueden venir los



skinheads, te pueden venir... gente mala, que no tiene conciencia. Llegan y pegándote patadas en las cajas, a romperte el chiringuito que tienes ahí para dormir. Y si no estamos unidos, pues malo. Siempre tenemos que estar pues dos o tres personas. Para que te respeten un poquito (...) Hay una amistad, pero cada uno en su sitio. Tú allí, yo aquí, y se acabó. Pero por las noches somos todos unos. Por las noches, en general, somos todos unos. Porque pegamos una voz y se levantan todos (Fragmento de entrevista a Alfredo, 31 de enero de 2006).

De tal modo, el sentido comunitario no debe ser exagerado. Solo en contextos puntuales estas personas se reconocen como miembros de un grupo de PSC. Pude presenciar uno de tales acontecimientos extraordinarios durante la ruta nocturna de una ONG conformada por voluntarios que circulan por la ciudad repartiendo alimentos a personas sin hogar. Mientras los integrantes de dicha ONG se encontraban en Ópera, otras PSC irrumpieron en la plaza increpando a los voluntarios por no haber pasado antes por el sector de la ciudad donde solían esperarlos. La reacción violenta y en bloque de los residentes de Ópera no se hizo esperar, y culminó con la expulsión de los recién llegados de la plaza. Los miembros de Ópera justificaron su proceder alegando que debían remediar una descortesía, y señalando que los "intrusos" es gente que frecuenta los comedores sociales pero que "tiene su piso". Es decir, según la visión de los integrantes de Ópera, puede que sean PSC pero no son sin techos, no duermen en la calle, y por lo tanto tienen menos necesidades y derechos que ellos. Además, y por sobre todas las cosas, la lógica subyacente fue que se trataba de "intrusos que invadieron nuestro territorio de mal modo". La sensación de control territorial los llevó a aunar fuerzas para expulsar a dichos "intrusos" de "su sitio". En definitiva estas personas se reconocieron como integrantes del grupo de Ópera, reivindicaron un espacio como propio y se autoproclamaron como "sin techo" con mayores derechos que una PSC, solo cuando consideraron que su lugar estaba siendo asediado y los recursos a recibir eran amenazados. Más allá de esta excepción, lo más frecuente es el esfuerzo por no ser equiparado con "los sin techo".

Las teorías sobre la exclusión social o la bibliografía sobre el sinhogarismo suele retratar a "los excluidos" como miembros de un mundo social paralelo, radicalmente diferente al resto de la sociedad. En mi trabajo de campo, esta afirmación resultó insostenible. Los códigos de calle existen, pero no predeterminan la acción y, por sobre todas las cosas, se encuentran en permanente tensión con unos valores sociales dominantes que no han desaparecido en la mente de estos sujetos. Como sostuve anteriormente, los discursos organizados en términos de un "nosotros" emergieron en momentos concretos, mientras que los esfuerzos por distanciarse de las PSC fueron permanentes. Así, el clima de aprensión en buena

medida es producto del estigma que padecen estas personas (Rosenthal, 1994; Snow y Anderson, 1993). Es su autoestima lo que está en juego, y el modo que encuentran para preservar su propia dignidad consiste en diferenciarse discursivamente de sus compañeros. Todo ser humano necesita ser valorado, y los esfuerzos que estas personas realizan en tal sentido implican generar relatos positivos de sí mismo a partir de una caracterización negativa del resto de sus compañeros. Para ello reproducen los estereotipos existentes con los que se etiqueta a un sin hogar, es decir, los estigmas relacionados con el alcoholismo, la mendicidad, la higiene, etc. Son recurrentes los discursos donde el sujeto sostiene poseer cierta superioridad moral respecto de otras PSC por “no ser un vago y querer trabajar pese a no encontrar un empleo”, por “no estar dispuesto a denigrarse pidiendo limosna”, aclarando que si está en la calle no es como consecuencia de “ser un alcoholico” (como en cambio ocurre con tal “colega”), etc. Dichas narrativas corroboran hasta qué punto esta gente valora los preceptos sociales dominantes sobre el trabajo, la familia, las adicciones, etc. Su aislamiento no consiste en habitar en una dimensión social paralela, sino en adherir sin poder acatar ciertos valores sociales hegemónicos, los cuales entran en contradicción con los códigos propios del contexto espacial degradado donde se han visto forzados a residir.

El tema de dormir en la calle también consiste en perder ciertos valores. El respeto por los demás, porque claro, al estar ahí tumbado a la vista de todos para mí es faltar el respeto a los demás. La falta de ética, de urbanidad, de decoro. Pero que vas a hacerle, como nadie te da nada y del cielo no cae nada, no tienes más remedio que tumbarte ahí (Fragmento de entrevista a Jonathan, 9 de Marzo de 2005).

Podemos comprender con mayor profundidad los factores que obturan la conformación de una identificación grupal recuperando los planteos de Simmel (2011), para quien la significación social convierte al “pobre” en una categoría específica dentro de la sociedad. Es decir, no son las características del sujeto, sino que es el acto del socorro el que funda a la pobreza como relación social. Los individuos que así son calificados no están agrupados en una unidad sociológica particular; tampoco se mantienen unidos por una acción recíproca de sus miembros, sino que es la actitud colectiva que adopta la sociedad la que inicia el principio clasificatorio que los perjudica. De tal modo, los pobres poseen una gran homogeneidad en cuanto a su significación y localización en el cuerpo social, pero carecen de homogeneidad en cuanto a la cualificación individual de sus elementos. Más aún, en la sociedad moderna, la conciencia social no puede soportar la vista de la pobreza, lo cual inaugura una tendencia en los propios sujetos que así son etiquetados: la necesidad de esconderse. Dicho proceso mantiene aún más separados a los pobres, contribuyendo a

la disrupción de cualquier posible solidaridad entre quienes padecen tales dinámicas estigmatizantes. En definitiva, tal como reza el título del artículo, lo que une a personas tan diferentes entre sí es un elemento negativo (la asistencia social / el espanto), del cual es preciso desmarcarse.

Los códigos de calle que permiten cierta organización armónica del grupo de Ópera no determinan el contenido de las acciones, sino que tan solo proveen una guía para las prácticas cotidianas y la interacción con las demás PSC dentro de un contexto sociocultural específico. No debe exagerarse el peso que poseen los códigos de calle, tan solo consisten en unas pocas pautas que apuntan a evitar los conflictos durante la convivencia en un espacio degradado. Además, confirmar la existencia de una serie de códigos propios del grupo de calle no supone que sus integrantes cumplan taxativamente con los mismos (Snow y Anderson, 1993). Asimismo, en Ópera no existe un sistema de sanciones que penalicen a quienes han violado alguno de los pocos códigos que rigen al grupo; de tal forma, las acusaciones en torno a la falta de reciprocidad generan un clima de enemistad y desconfianza que nunca es plenamente resuelto. Es por ello que, cuando un compromiso es incumplido (especialmente cuando el mismo atañe a la promesa de socorro ante un ataque violento durante la noche), se genera una serie de conflictos que trascienden la relación entre quien sufrió el ataque y quien no socorrió a la víctima. Entonces, la sensación de vulnerabilidad se expande por todo el grupo, las bases que sostienen al mismo se ven carcomidas por las dudas, la desconfianza vuelve a teñir las relaciones entre las PSC.

#### **4. Sobre las vinculaciones laxas, adaptativas y alienantes propias de la situación de calle**

Los códigos del grupo de calle que apuntan a regular mínimamente la convivencia cotidiana fomentan una vinculación laxa. Un primer ejemplo al respecto: el precepto "no hagas preguntas personales" puede garantizar una comunicación sin entrar en terrenos que generarían el rechazo pero, simultáneamente, supone un límite para la consolidación de los lazos de amistad, promueve una distancia que impide divulgar información personal y generar una sensación de mayor intimidad.

Tal como vimos al examinar las formas de reciprocidad, los vínculos que se establecen entre las PSC oscilan entre la distancia y la proximidad. En la vía pública es muy fácil hacerse con conocidos. La gente tiene tiempo, se aburre ante tantas horas sin nada por hacer, por lo cual existe una cierta predisposición a entablar diálogos con desconocidos. Pero, al

mismo tiempo, la calle incentiva la vinculación superficial, dificulta la posibilidad de consolidar lazos sociales (como veremos en el siguiente cuaderno de campo, en Ópera este tipo de sociabilidad laxa no se limita a una dimensión espacial, sino que también se asocia con los patrones de ingesta alcohólica). Se trata de un espacio donde todo fluye, pues la mayoría de las PSC entran y salen constantemente de la vía pública (logran escapar del sinhogarismo, se trasladan a otros sitios, ingresan a un albergue destinado a estas poblaciones, etc.). Nada sólido puede erigirse en tales arenas.

Si en la calle se hacen amigos. Pero bueno, es muy difícil coger un amigo que sea amigo-amigo. De momento en la calle se hacen amistades de vino muy rápidamente, pero luego Felipe es muy bueno, pero detrás está la guerra. En la calle es fácil, sí. Pero luego tener un amigo que es amigo, eso es más difícil que operar a un mosquito de apéndice. Eso te lo digo yo (risas). Hacer un amigo, claro que lo haces en la calle pronto. Pero claro, es el aroma del vino de Valdepeñas, y si es coñac mejor (Fragmento de entrevista al Capitán, 12 de septiembre de 2006).

Al interior del grupo de Ópera existe una serie de vínculos más fuertes entre determinadas personas; dicha situación se reflejaba en los patrones de apropiación y uso del espacio nocturno, pues quienes sienten una mayor proximidad suelen pernoctar bajo un mismo pórtico. Como cualquier otra relación social, estas lealtades evolucionan con el tiempo. La diferencia tal vez consista en lo rápido que se generan y rompen las simpatías mutuas en el contexto de calle; así, a lo largo del trabajo de campo, pude constatar las permanentes mudanzas de los integrantes de Ópera entre los distintos pórticos del Teatro Real. Una vez más, el espacio de exclusión es el detonante que produce tales cambios; viéndose forzados a convivir las veinticuatro horas del día, las amistades se entablan y diluyen a gran velocidad.

En este punto, vale la pena recuperar la teoría sobre “la fuerza de los vínculos débiles” propuesta por Granovetter (1973). Según la misma, los vínculos débiles influyen de manera positiva en la coordinación social, e incluso pueden cumplir un papel más relevante que los lazos primarios.<sup>8</sup> Este sociólogo demostró que las redes sociales muy densas y cohesionadas tienden a la redundancia, limitando la circulación de bienes, personas e informaciones; por el contrario, la poca necesidad de fidelidad de los lazos débiles permite un alcance mayor y más diferenciado de las

---

8 Según Granovetter, las redes conformadas a partir de vínculos débiles se caracterizan por un escaso contacto con los conocidos; además, el afecto o las emociones no son su principal eje articulador. Por el contrario, las redes organizadas en torno a la familia y las amistades se componen de menos integrantes, pero sus conexiones son más intensas y frecuentemente perduran más en el tiempo.

relaciones sociales. La fortaleza de los lazos débiles consiste entonces en la capacidad de conectarse, aunque tal vez de modo más superficial, con más personas. De modo similar, Cohen *et al.* (1988) compararon las redes sociales de PSC con las de otros grupos sociales residentes de Nueva York y quedó demostrado que las redes de las PSC se caracterizaban por la mayor cantidad de integrantes, así como por la menor intensidad de los contactos. En mi trabajo de campo con PSC, llegué a conclusiones similares en cuanto a la importancia de tener una red amplia de conocidos, donde la inestabilidad de los vínculos es suplantada con la abundancia de los contactos.

Las razones de la naturaleza tenue de los lazos sociales entre las PSC no deben encontrarse en su estatus psicológico en tanto "automarginados". Por el contrario, la debilidad de los lazos establecidos en la calle proviene principalmente de las circunstancias sociales precarias bajo las cuales dichos vínculos se forman y desarrollan. En buena parte, tal fragilidad radica en el valor de supervivencia que poseen los lazos endeble en contextos donde los recursos son escasos (y donde el estigma causa estragos). Es decir, por un lado el entorno de exclusión espacial limita las relaciones sociales; por el otro, los vínculos fáciles de entablar, pero inestables y cambiantes, son altamente funcionales al ámbito residencial. Así, los vínculos característicos del entorno de calle poseen un valor adaptativo; consecuencia de ello es que no solo la amistad, sino también las riñas se olvidan fácilmente. Estas formas de relacionarse son claves para la subsistencia, pues permiten iniciar una serie de reciprocidades con quien hasta hace pocos minutos era un desconocido. A modo de ejemplo, vale la pena mencionar cómo incluso quienes desconfían de las demás PSC y se mueven solitariamente, buscan disuadir a posibles agresores fingiendo pertenecer a un grupo de PSC; para ello, durante las noches se aproximan a otras PSC. Luego, por las mañanas, cada uno sigue su rumbo sin dirigirse la palabra. Ello es posible pues otro código propio de estos grupos establece que los desconocidos que duermen en un radio próximo de distancia deben protegerse mutuamente en caso de una agresión. En definitiva, "las PSC encuentran compensación a la escasez de relaciones duraderas en la facilidad y disponibilidad de conseguir relaciones superficiales" (Snow y Anderson, 1993: 174).

El valor adaptativo de los lazos sociales extensos, pero tenues, no impide caracterizar a las sociabilidades que se generan entre las PSC como alienantes. Vivir en la calle significa soportar cotidianamente un conjunto de contradicciones insalvables producto del ámbito de exclusión residencial. En cuanto a las relaciones sociales, podría argumentarse que esta gente se busca constantemente, pero que nunca desea encontrarse. La tensión se manifiesta entonces entre unos pocos pero importantes

códigos propios de la calle, y los valores dominantes de la sociedad. El dolor con el que deben cargar es en parte consecuencia de que, como se sostuvo anteriormente, las normas hegemónicas sociales siguen vigentes en sus mentes. Pero, al mismo tiempo, las PSC se ven constreñidas a adecuarse a una serie de códigos propios del contexto espacial de exclusión. Todos vivimos, en mayor o menor medida, una tensión entre valores dominantes y preceptos particulares de los grupos específicos a los que adscribimos; en el caso de las PSC, esta situación genera un fenómeno de “alienación”: fomenta la existencia de individuos que no pueden aceptar a su grupo ni abandonarlo, que se ven y son vistos simultáneamente como “normales” y como “marginales”, seres dominados por una serie de ambivalencias difícilmente superables (Goffman, 2001). Nuevamente, lo que los une no es tanto el amor, sino el espanto.

Describir a la calle como un entorno alienante implica resaltar cómo determinados sentidos contradictorios moldean las sociabilidades y afectan las orientaciones cognitivas de los sujetos. Así, en las PSC se observa una tensión nunca resuelta satisfactoriamente entre cooperación y desconfianza. Por un lado, la gente se necesita mutuamente para hacer más llevadera la cotidianidad. En Ópera, vimos el peso que tienen ciertas formas de reciprocidad, así como destacamos dos factores fundamentales en la conformación de un sentido de grupo: la búsqueda de protección mutua ante la inseguridad nocturna, y la urgencia por satisfacer otra necesidad básica como es beber varios litros de vino por día para quien corre el riesgo de padecer el síndrome de abstinencia. Pero, simultáneamente, existe una fuerte predisposición a distanciarse de las demás PSC. Si el espacio de degradación obliga a ciertas formas de cooperación, también genera la necesidad de desligarse de quienes afrontan el estigma inherente a la condición de sin hogar. Debemos entender que la vía pública, en tanto ámbito de residencia, despierta lo peor y lo mejor de la personas. Numerosas PSC han sufrido agresiones físicas, han sido robados o humillados en más de una ocasión, y a veces el victimario es otra PSC. La calle es un ámbito donde opera el lema “sálvese quien pueda”, donde reina la desconfianza, incluso hacia las demás personas que integran el mismo grupo. Además, si en el pasado un hermano, la pareja o un padre nos han traicionado, ¿por qué no sospechar de quien es tildado como un “vagabundo”? De tal modo, son pocos los que se autoidentifican como PSC. Los integrantes de Ópera pueden pasar juntos las veinticuatro horas en la plaza, pero al hablar de sí mismos construyen un relato donde buscan preservarse. Para ello, reproducen los estereotipos sociales que menosprecian a “los sin techo” y sacrifican a sus compañeros de desgracias. Aunque más no sea a nivel simbólico, prevalece el esfuerzo por distanciarse de las demás PSC.

## 5. A modo de epílogo

Buscando discutir con las perspectivas aislacionistas, este trabajo consistió en indagar el tipo de sociabilidad que se genera al interior de un grupo de PSC. Se sostuvo que los enfoques aislacionistas oscilan entre dos alternativas. En primer lugar, retratan a las PSC como seres solitarios y desligados de la sociedad; en segunda instancia, cuando reconocen el aspecto gregario de las PSC, exageran el alcance y valor de los códigos internos mínimos y propios del grupo de calle, interpretándolos como leyes que reglamentan la vida de un mundo social paralelo. En otros artículos me preocupé por refutar el primer argumento, mientras que en esta ocasión opté por discutir con la segunda afirmación.

Al comienzo del artículo se tematizaron distintos aspectos asociados con la conformación de un sentimiento de pertenencia en el grupo de PSC que reside en Ópera. En tal sentido, se indagó en el proceso de inserción en Ópera, así como se relevaron clivajes fundamentales en la conformación del grupo, entre los cuales se destacan la edad, la nacionalidad, el compartir una adicción ligada con el alcohol, así como la búsqueda de seguridad ante eventuales ataques nocturnos. En el proceso de conformación de cierta identidad grupal, el epicentro ha sido la experiencia compartida en un mismo territorio con otras personas que también padecen un proceso de exclusión residencial. A su vez, me dediqué a mostrar la existencia de distintas formas de reciprocidad entre quienes residen en Ópera, resaltando la existencia de códigos propios de la situación de calle mediante los cuales se intenta regular la convivencia y evitar los conflictos. Luego de refutar las afirmaciones que identifican a la exclusión con el aislamiento social, se sostuvo la necesidad de destacar los límites inherentes a las sociabilidades que se despliegan en un ámbito hostil como es la vía pública. La desconfianza es un sentimiento muy expandido entre estas personas, que incluso suele emparar las relaciones con los antiguos conocidos. Las PSC no responden a una unidad sociológica particular, ni se mantienen unidos por una acción recíproca de sus miembros, sino que la mayor fuerza sociológica que los aglutina es el modo en que han sido socialmente etiquetados. Tal como reza el poema de Borges, el principal elemento unificador es el espanto. La necesidad de tomar distancia de las miradas hegemónicas que los estigmatizan en tanto "mendigos", "vagos", etc., se traduce en un esfuerzo por desligarse de los demás "sin techo".

Que las PSC adopten como válidos prejuicios que incluso le son nocivos, demuestra hasta qué punto continúan formando parte del mundo social dominante. El problema de esta actitud radica en que, para generar auténticos cambios sociales que beneficien a un grupo poblacional, es

preciso que los mismos se organicen, generen una identidad colectiva, y reivindiquen sus derechos de ciudadanía de forma activa. Por el contrario, los esfuerzos por distinguirse de sus compañeros, el que reproduzcan tantos estereotipos negativos, conlleva una enorme dificultad por conformar un colectivo capaz de movilizarse y revertir los procesos sociales que aplastan a tantos individuos en el *sinhogarismo*. De tal manera,

a pesar de que la gente de la calle despliega formas de solidaridad con sus grupos próximos y, menos intensamente, con la gente de la calle en general, la lealtad claramente corre detrás de sus necesidades individuales. La mayoría de las soluciones parecen ser individuales (...) mientras las lealtades colectivas son importantes y significativas, también son frágiles y transitorias (Rosenthal, 1994: 29).

Otro aspecto detectado en el trabajo de campo ha sido el valor adaptativo de las vinculaciones laxas, pero extensas, de las PSC. Los códigos de calle, así como las particularidades de las redes sociales de las PSC (basadas en una gran cantidad de integrantes, aunque con una menor intensidad en la calidad de los contactos), garantizan el acceso a recursos sociales pese a la precariedad de unos vínculos que se desarrollaron en un ámbito inestable, como es la vía pública.

En resumidas cuentas, en el análisis de la sociabilidad al interior del grupo, el panorama trazado en este artículo es el de una relación ambivalente que oscila entre la proximidad y la distancia, lo cual supone relativizar la identificación de las PSC como integrantes de “comunidades de desafiados”. Es cierto que existen códigos propios del contexto de calle y del grupo específico de PSC, los cuales apuntan a una convivencia más armoniosa. Sin embargo, suelen ser mínimos y no siempre son respetados. No se trata de una organización compleja y amplia de reglas con su correspondiente régimen de sanciones; dichos códigos no deberían conducirnos a concluir que nos encontramos frente a un mundo social paralelo que se rige por un sistema normativo propio. Suele ocurrir que los códigos, al responder a las necesidades típicas de quienes residen en la calle, entren en contradicción con las normas sociales hegemónicas. La vía pública fuerza a sus habitantes a transgredir, a saltarse ciertos preceptos. Pero ello no significa que las PSC vivan en un mundo aparte con reglas propias. Por el contrario, y pese a la estadía prolongada en el *sinhogarismo*, en la mentalidad de esta gente continúan operando los valores que rigen al conjunto social. De hecho, llama la atención los esfuerzos que realizan por destacar su propia dignidad en tanto ciudadanos que acatan la ley, que valoran la familia, o que conciben al trabajo como sinónimo de dignidad. La imposibilidad de respetar los valores sociales predominantes es motivo de malestar, desencadena las sociabilidades que aquí fueron definidas como alienantes.



## Bibliografía

Autès, Michel (2004). "Tres formas de desligadura", en: Karsz, Saul (coord.) : *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*. Barcelona, Gedisa, pp. 15-54.

Bachiller, Santiago. "Un análisis etnográfico sobre las personas en situación de calle y los sentidos de hogar", *Sociedade e Cultura*, Vol. 16, N° 1, 2013, pp. 81-90.

Bachiller, Santiago (2012). "Territorio, sociabilidad e identidades de las personas en situación de calle", en: Martins, Pedro; Sánchez Ávila, Héctor y Welter, Tania. (orgs.): *Território & Sociabilidade*. Florianópolis, UDESC, pp. 137-154.

Bahr, Howard (1973). *Skid Row: An introduction to disaffiliation*. New York, Oxford University Press.

Bahr, Howard; Sternberg, David y Caplow, Theodore (1968). "Homelessness", en: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. New York, Macmillan, pp. 613-618.

Biaggio, Mariana (2014). *Ser, parecer: reconocimiento social y resistencia identitaria en torno a las políticas habitacionales del GCB dirigidas a personas en situación de calle (1997-2012)*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Buenos Aires.

Boy, Martín (2016). *Adultos en situación de calle: Políticas públicas, usos y estrategias en torno a la ciudad de Buenos Aires, 1997-2011*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Buenos Aires.

Cabrera, Pedro José (1998). *Huéspedes del aire. Sociología de las personas sin hogar en Madrid*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas.

Castel, Robert (1997). *La metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires, Paidós.

Cohen, Carl; Teresi, Jeanne; Holmes, Douglas y Roth, Eric (1988). "Survival strategies of older homeless men", *The Gerontologist*, Vol. 28, N° 1, pp.58-65.

**De Certeau, Michel** (1996). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana.

**De Rosa, Paula Cecilia** (2015). *Habitar la calle. Las organizaciones de la sociedad civil en la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires, Centro de Estudios Urbanos y Regionales CONICET/CEUR.

**Foro Técnico de Personas Sin Hogar** (2006). *Operación de recuento nocturno de personas viviendo sin techo en las calles de Madrid*. Madrid, Concejalía de Empleo y Servicios a la Ciudadanía, Ayuntamiento de Madrid, 12 de Diciembre de 2006.

**Goffman, Erving** (2001). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu.

**Granovetter, Mark S.** (1973). "The strength of weak ties", *American Journal of Sociology*, Vol. 78, N° 6, pp. 1360-1380.

**Instituto Nacional de Estadística (INE)** (2005). *Encuesta Sobre Personas sin hogar -EPSH 2005*. 14 de Diciembre de 2005 (en línea). Dirección URL: <http://www.ine.es/prensa/np398.pdf>

**Llovet, Valeria** (2010). *¿Fábrica de niños? Las instituciones en la era de los derechos de la infancia*. Buenos Aires, Noveduc.

**Lomnitz de Adler, Larissa** (1975). *Como sobreviven los marginados*. México D.F., Siglo XXI.

**Paugam, Serge** (2007). *Las formas elementales de la pobreza*. Madrid, Alianza.

**Rosenthal, Rob** (1994). *Homeless in Paradise. A map of the terrain*. Philadelphia, Temple University Press.

**Rowe, Stacy y Wolch, Jennifer** (1990). "Social Networks in Time and Space: Homeless Women in Skid Row, Los Angeles", *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 80, N°. 2, pp. 184-204.

**Simmel, Georg** (2011). *El pobre*. Madrid, Sequitur..

**Snow, David y Anderson, Leon** (1993). *Down on their luck. A study of homeless street people*. Los Angeles, University of California Press.



## DOSSIER / ARTÍCULO

Tammarazio, Andrea (2016). "Familias relocalizadas: intervenciones urbanas que desorganizan prácticas cotidianas. Relatos sobre dos barrios del Conurbano Bonaerense en proceso de urbanización", *Etnografías Contemporáneas* 2 (3), pp. 108-134.

### RESUMEN

Este trabajo analiza un proceso de relocalización como parte de la intervención de un programa de gobierno de mejoramiento barrial, contrastando la lógica de este programa con el impacto de sus acciones en los habitantes. A partir de un trabajo etnográfico realizado en dos asentamientos del conurbano bonaerense, el artículo pone de manifiesto cómo la implementación de las acciones de relocalización afectan la vida cotidiana de una familia, los costos sociales y la centralidad de las relaciones afectivas en la experiencia cotidiana de transformación urbana. Señala que es necesario explorar las prácticas de los sujetos, tanto de niños como de adultos, para poder reflexionar sobre las contradicciones de este tipo de programas y ver más allá de sus beneficios.

**Palabras clave:** *urbanización, relocalización, políticas públicas, geografía de las emociones.*

**ABSTRACT** "Relocated families: urban interventions that disrupt daily practices. Narratives about two neighborhoods in the process of urbanization in the Metropolitan Region of Greater Buenos Aires"

This paper explores the process of relocation as part of the intervention of an urban improvement government program, contrasting the logic of this program with the impact of its actions on the inhabitants. Based on ethnographic research in two low income settlements of the Greater Metropolitan region of Buenos Aires, the article reveals how the implementation of relocation actions affect the daily life of a family, the social costs and the centrality of relationships in the experience of urban transformation. The article highlights the need of addressing people's practices, of both children and adults, in order to think about the contradictions of such programs and look beyond their benefits.

**Keywords:** *urbanization, relocation, public policy, geography of emotions.*

Recibido: 10 de noviembre de 2015

Aceptado: 18 de julio de 2016

# Familias relocalizadas: intervenciones urbanas que desorganizan prácticas cotidianas

Relatos sobre dos barrios del Conurbano  
Bonaerense en proceso de urbanización



Por **Andrea Tammarazio**<sup>1</sup>

## Introducción

A partir de una investigación etnográfica en dos barrios del conurbano bonaerense en proceso de urbanización, analizo en este artículo un proceso de relocalización, como parte de las acciones de intervención de un programa de gobierno, el “Programa de Mejoramiento de Barrios” (PROMEBA). Describo cuál es la lógica de implementación de este programa, para luego contrastar esta postura con las vivencias de una familia “relocalizada”.<sup>2</sup> Aquí muestro cómo las acciones de “reordenamiento” afectaron la vida cotidiana de niños y adultos residentes, reconstruyendo algunas situaciones referidas al espacio doméstico y a la importancia de las redes sociales en la construcción y experiencia diaria de las transformaciones urbanas. Este trabajo da cuenta de las tensiones y de los costos que plantean este tipo de intervenciones para la población,

---

1 Magister en Antropología Social (IDES-IDAES/UNSAM) y Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA).

2 Utilizo comillas para expresiones técnicas del ámbito urbano, e itálicas para expresiones de los pobladores, ambas consideradas como voces nativas.

“intervenciones” que impactan en sus circuitos y formas de socialización. En este sentido, no pretendo analizar las consecuencias de la relocalización como la “legalidad de la tierra”, la “baja del hacinamiento”, o la “provisión de servicios básicos o de infraestructura” sino que mi intención es mirar el proceso más allá de los resultados. Así muestro un ordenamiento espacial y temporal diferente al planteado por el programa de gobierno, centrado en la dinámica del espacio doméstico, en los afectos y emociones que organizan el día a día de los habitantes.

Pretendo aquí plantear la tensión entre la forma de planificar estratégicamente el espacio desde una política pública, y la forma de vivirlo por los sujetos, tanto niños como adultos -pobladores y técnicos-, en la práctica. A partir de una historia familiar y poniéndola en relación con algunos relatos de niños y también de otros adultos pude advertir cómo “la relocalización” afectó la convivencia familiar, cómo reorganizó los circuitos cotidianos de los pobladores, cómo los alejó de amigos y parientes, y cómo generó conflictos entre padres e hijos.

Para centrar la mirada en las relaciones de los sujetos fue importante para mi investigación acceder a trabajos del campo de la geografía cultural y de la sociología del espacio. En los últimos años, en el campo de los estudios de geografía cultural, que estudia la relación entre las personas y el medio ambiente, la atención a las emociones se ha incrementado con el fin de entender el sentido identitario, de pertenencia y los modos de ser y de estar de las personas asociados a los lugares (Den Besten, 2010). La teoría de la “geografía de las emociones” (Den Besten, 2010; Holloway y Valentine, 2000) considera que los individuos evalúan los lugares según sus afectos; estas “relaciones emocionales” contribuyen a su “sentido de pertenencia” (Parr, 2006 en: Den Besten, 2010: 182), aspecto sociopsicológico importante que no se debe comprender como una cuestión individual sino social y espacial, y en relación a las relaciones de poder. Pensar una ciudad relacional y situacional (Agier, 2011, 2012), entendiéndola como un sitio eminentemente de interacción social e intercambio (Lefebvre, 1974), implica preguntarse qué se hace en la ciudad, en vez de preguntarse qué es la ciudad. Asumir este enfoque implicó dejar de preguntarme qué dicen o hacen los residentes respecto a las obras o al diseño de los barrios para incorporar al análisis sus prácticas (De Certeau, 2000) asociadas a sus vínculos afectivos o vivencias sensibles y así reconsiderar la organización y producción espacial más allá de la urbanización oficial.

Este trabajo es parte de una investigación etnográfica más amplia –mi tesis de maestría en antropología social (Tammarazio, 2014)–,<sup>3</sup> que se

---

3 Mi tesis titulada “Políticas que “ordenan” territorios y sujetos. Etnografía sobre un proceso de

nutrió de mis experiencias laborales en una ONG entre el 2006 y el 2012, de mi participación como voluntaria en una biblioteca infantil entre 2004 y 2014, además del trabajo de campo con niños y adultos que realicé durante el primer semestre de 2007 en los barrios Hardoy y San Jorge.

## Nacidos y criados en el barrio de enfrente

Los barrios Hardoy y San Jorge se localizan en el partido de San Fernando, en el segundo cordón del conurbano norte, a 30 kilómetros aproximadamente de la ciudad de Buenos Aires, en el eje que también se conoce como “corredor norte” que tiene como circuito la ruta nacional N°9 hacia Pilar, Zárate, Campana y llega hasta Rosario. Están ubicados en la cuenca del río Reconquista, en una región que antes de sus primeros poblamientos era conocida como “los bañados del Río las Conchas” (Segura, 2012: 203) por encontrarse en el valle de inundación de este río -cuyo cauce recorre dieciocho partidos del Área Metropolitana de Buenos Aires y es el segundo más contaminado de la República Argentina.

En el año 2006, estos dos barrios eran considerados por la Unidad Municipal de Estadísticas y Censos del partido de San Fernando como parte de los “17 barrios carenciados” del municipio (ESDE UMEC, 2006). En junio de ese mismo año, se realizaba el “1° Encuentro de Tierras: Somos toda una ciudad”, organizado por el Área de Reordenamiento Urbano del gobierno local. En dicho acto político, estos dos barrios eran clasificados como parte de los veintidós “Barrios de Emergencia,

Asentamientos y Barrios Nuevos” del partido y como “beneficiarios” directos de las políticas públicas de urbanización orientadas a “transformar la ciudad” en pos del “mejoramiento de la calidad de vida”. Estas acciones políticas implicaban: “procesos de relocalización de familias”, “construcción de viviendas”, “construcción de infraestructura urbana y de

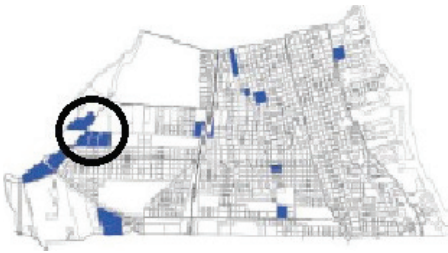


Figura 1. Partido de San Fernando: sombreado sobre “barrios” considerados “población más vulnerable”; círculo sobre barrios San Jorge y Hardoy.

Fuente: ESDE UMEC (2010).

---

urbanización” fue adaptada y publicada como libro en 2016 bajo el título “Ciudades a Pie. Una etnografía sobre un proceso de urbanización”.

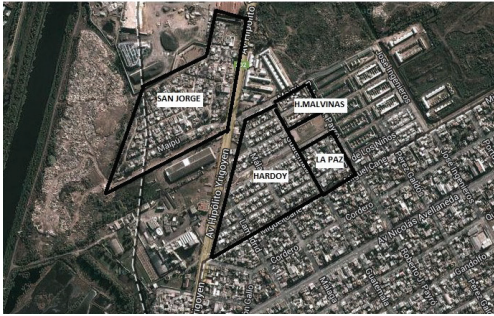


Figura 2. Mapa satelital de los barrios San Jorge (izq.), Hardoy (der.) y barrios linderos (Héroes de Malvinas y La Paz), después “de la relocalización”. Fuente: Google Earth (2013).



Figura 3. Foto satelital de los barrios entre los años 1996 y 2004, antes de “la relocalización” por parte del PROMEBA. Fuente: Google Earth (2006).

vecinas, los financiadores, “los delegados”, y “los vecinos”. Esta historia que une a sus habitantes explica que, en más de una ocasión, diferentes actores sociales –sobre todo los pobladores más grandes y los técnicos–, hablen de *el barrio* pensando indistintamente en uno u otro barrio.

El barrio San Jorge data de la década del ‘50 cuando los primeros pobladores ocuparon lo que una década más tarde se conocería como “San Jorge” o “Villa Latita” en terrenos inundables y sin servicios básicos, a la orilla del río Reconquista. El barrio se fue densificando con los años, y tuvo un impulso a raíz de dos procesos de relocalización compulsiva por parte del gobierno de los años 1961 y 1979. A partir

servicios”, “construcción de equipamiento comunitario”, así como “conformación de mesas de trabajo barriales”, según se describía en el boletín municipal que se distribuyó en el evento.

Estos dos barrios comparten una historia de *lucha por la tierra*<sup>4</sup> (IIED-AL, 2009) e intervenciones políticas que enlaza a sus habitantes y los sitúa en un proceso de urbanización que data de seis décadas. La *lucha por la tierra* implicó ceder, conceder, negociar políticamente entre muchos actores sociales: organizaciones barriales, ONG, el gobierno municipal, el gobierno provincial, la empresa de provisión de agua, las empresas

4 Utilizo solo itálicas para expresiones nativas de uso cotidiano de los habitantes de los barrios analizados, y uso itálicas y comillas para expresiones nativas individuales.



de la década del '90, el proceso de urbanización formal se canalizó a través de la organización de los vecinos en una cooperativa barrial<sup>5</sup>, y la participación de la ONG Instituto Internacional de Medio Ambiente y Desarrollo–América Latina (IIED-AL, por sus siglas en inglés) que asumió el rol de articuladora entre el Estado y las diferentes partes, además de una posición importante en lo que fue la *llegada del agua* al barrio y el inicio de las negociaciones por la tenencia legal de la tierra. En el marco de este proceso de gestión, en 1994 un grupo de habitantes del barrio San Jorge se mudó de forma planificada y consensuada a un terreno del otro lado de la Ruta Nacional 202 –ruta que divide geográficamente a los barrios– que el gobierno municipal *donó* para construir allí el barrio Hardoy. Luego se sucedieron otras mudanzas planificadas hasta que, entre los años 2004 y 2007, se implementó el “Programa de Mejoramiento de Barrios”.

## EL PROMEBA

El PROMEBA es un programa de alcance nacional del Ministerio del Interior, Obras Públicas y Vivienda<sup>6</sup> con financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo, y supervisado y gestionado por los gobiernos nacional, provincial y municipal. El objetivo de este programa es transformar las “villas” y “asentamientos” a partir del “reordenamiento urbano de asentamientos poblacionales”, la provisión de servicios e infraestructura básica y la regularización de la tenencia de la tierra (PROMEBA, 2013). El tipo de obras ejecutadas, la forma de trabajo, el presupuesto, la articulación y participación de los diferentes actores a nivel barrial difiere según cada licitación de obra y gestión local.

A diferencia de otros programas de urbanización del Estado, el PROMEBA incorpora un equipo de “consultores” interdisciplinario (profesionales del ámbito: “social”, “urbano”, “ambiental” y “legal”) cuya función es acompañar el avance del programa articulando con los pobladores y otros actores intervinientes. Este grupo de personas se denomina “equipo de campo”.

---

5 Durante el proceso “formal” de urbanización que se inició en la década del 90’, la Cooperativa de Vivienda y Consumo Nuestra Tierra Limitada (la cooperativa) se convirtió en la organización que concentró la información respecto a los solicitantes de viviendas y ofertas disponibles, con el fin de controlar la expansión territorial y de vivienda de la población y evitar el ingreso de personas que no fueran del barrio.

6 Hasta diciembre de 2015 el PROMEBA estuvo bajo la dependencia del Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios, disuelto por la nueva gestión de gobierno del Presidente Mauricio Macri.

El PROMEBA no solo implicó la gestión de los servicios básicos y el “mejoramiento” o construcción de viviendas, sino también la obtención de *las escrituras* de las propiedades, es decir, el reconocimiento legal de la posesión de la tierra a sus habitantes por parte del Estado y la garantía de no ser desalojados. Esta “regularización de la tenencia de la tierra” hace que el Estado hable de “barrios” y ya no más de “villas” en los casos de aquellos asentamientos en los que el gobierno ha reconocido oficialmente y legitimado desde el ámbito jurídico la presencia de sus habitantes. El reconocimiento e incorporación a la “ciudad legal” (Hardoy, 1987) es lo que más valoran los adultos del barrio Hardoy y a lo que aspiran muchos otros adultos una vez finalice el PROMEBA en el barrio San Jorge.

El “Programa de Mejoramiento de Barrios” se implementó entre 2004 y 2007 en el barrio Hardoy y el barrio La Paz –barrio aledaño-. El PROMEBA es uno de los programas de alcance nacional orientados “al hábitat” que se inicia en 1997 como parte de las políticas enfocadas en la “regularización dominial”. Este tipo de políticas implementadas a partir de la década de los noventa surgen “bajo la hipótesis de que la seguridad en la situación de tenencia favorecería la inversión de los pobladores en el mejoramiento habitacional” (Herzer *et al*, 1998, en: Rodríguez *et al*, 2007: 47) otorgando la provisión mínima de infraestructura, y “cristalizando” las “soluciones” que las familias de sectores populares desarrollaron para resolver su “situación de vivienda”.

A diferencia de otros programas enmarcados en políticas públicas orientadas al “hábitat”, el PROMEBA implica, por requisito de su financiador, la participación de organizaciones sociales y de la población durante su implementación. La “participación” es canalizada a través del “equipo de campo”, las “mesas de trabajo”<sup>7</sup>, “reuniones informativas”, “talleres”, etc.

Como parte de mis actividades laborales en la ONG IIED-AL, participé de diferentes actividades en la ejecución de dos PROMEBA; durante la última etapa del programa implementado en el barrio Hardoy entre 2006 y 2007, y luego, durante el inicio del PROMEBA II, en el barrio San Jorge, a partir de 2009 y hasta fines de 2012.

Mi trabajo consistió en colaborar con las actividades del equipo técnico. Así fue que “visité” a las “familias beneficiarias” casa por casa; establecí encuentros informales y conversaciones con muchos pobladores,

---

7 Las “mesas de trabajo” son “espacios de participación y gestión comunitaria” periódicos en donde se juntan técnicos, representantes del municipio, “delegados barriales” y “vecinos” adultos -y eventualmente la empresa constructora u otro actor participante del programa- y se discute sobre los avances de las obras, se hacen consultas, se informa y planifican estrategias de trabajo, se cita a los “beneficiarios”, etc.

participé de la reunión semanal de la “mesa de trabajo”, participé de la atención de un “espacio de consultas” y reclamos que funcionaba en el “obrador” –lugar de acopio y centro de operaciones de la empresa constructora-, hice “relevamientos” y diferentes observaciones oculares de la situación de las viviendas, calles, presencia de basura, animales, y participé de las reuniones semanales del equipo técnico y de la elaboración de informes. Desde ese lugar, conocí e interactué con los diferentes actores intervinientes en el programa: técnicos del Estado –nacional, provincial y sobre todo municipal- autoridades y trabajadores de las empresas contratistas a cargo de las obras, arquitectos, trabajadores sociales y otros profesionales, “delegados” barriales, vecinos “beneficiarios”, referentes de instituciones públicas y organizaciones barriales. Durante esta etapa, me involucré como técnica en un proceso complejo de acuerdos, desencuentros, dificultades para gestionar recursos del Estado, burocracias y disputas políticas, sociales y técnicas.

Además de las obras de infraestructura como: *el gas, las luces, las calles, los baños y/o cocinas* para las viviendas auto-construidas, *el SUM y las plazas*; el programa implicó la “relocalización” –también llamada “reasantamiento”- planificada de más de 100 “familias” a “los módulos habitacionales” o *casitas nuevas* con el fin de “bajar el grado de hacinamiento poblacional” y “liberar la traza urbana” de sus barrios de origen: San Jorge y La Paz. Es decir, la “relocalización” implicó “intervenir” tanto el “espacio privado” asociado a las casas como el “espacio público” asociado a las calles, parques y plazas.

Siguiendo la lógica de planificación de un proyecto que comienza, se desarrolla y termina en un lugar y durante un tiempo determinado, “la relocalización” se concibe desde el PROMEBA como una de las acciones necesarias para el “mejoramiento urbano”, la “regularización dominiar” y la “inclusión social” a la ciudad. Desde esa mirada de “progreso”, consecuente con el modelo de ciudad racional, los “costos sociales” (Bartolomé, 1985) se justifican, se ocultan o se desestiman en función de los resultados, ignorando o invisibilizando el impacto que implican este tipo de fenómenos en la vida cotidiana de sus “beneficiarios”.

Los criterios formales que se tomaron desde el ámbito del programa para decidir quién iba “a ser relocalizado” fueron los siguientes: 1) “hacinamiento” o presencia de una “segunda familia” en un mismo lote; 2) “discapacidad o enfermedad crónica” de un miembro de la “familia”; y, 3) “esponjamiento de tierras” –con el fin de abrir calles y/o crear “espacios verdes o públicos” en el barrio de procedencia. En los dos primeros casos, la “relocalización” fue solicitada por los pobladores y se confeccionó un listado de los aspirantes y la selección final fue consensuada según un orden de prioridad en la “mesa de trabajo”. En el tercer caso,

la “relocalización” fue obligada y necesaria para el avance del programa. Si una familia no quería mudarse al barrio Hardoy, debía intercambiar una vivienda con otra familia que sí quisiera trasladarse; de no ser viable, el municipio le ofrecía una compensación económica por su vivienda para que se fuera a otro barrio. El criterio y concepto de compensación de la vivienda dejada estaba solo asociado al espacio físico, es decir, se valuaban las dimensiones, calidad de construcción, etc.

Para el PROMEBA, la “familia” se define en función de las personas vinculadas directamente a la figura de “cabeza de familia”, quien a su vez es considerado/a “adjudicatario/a” del “beneficio”, y principal interlocutor/a.<sup>8</sup>

Las familias se relocalizaban en un “módulo habitacional” construido por el PROMEBA de 27m<sup>2</sup> con un baño y cocina; el cual sería ampliado en 150 casos con otro programa de gobierno –el “Subprograma Federal de Urbanización de Villas y Asentamientos Precarios”– en un plazo de dos años. Los “relocalizados” debían optar entre una “ampliación” que consistía en dos pequeñas habitaciones sin revoque, ni terminaciones de pisos o un cuarto más grande con losa y terminaciones. Estas obras podían durar entre dos a cinco meses cada una.

Para establecer el orden de prioridad de las “familias a ser relocalizadas”, representantes de la cooperativa barrial, de las “mesas de trabajo”, el “equipo de campo” y la municipalidad consideraban: la cantidad total de habitantes, la cantidad de adolescentes, la presencia de alguna persona con discapacidad y las condiciones de la vivienda anterior.

### El “acta acuerdo”

En el momento de la mudanza, el “compromiso” de todas “las familias relocalizadas” con el programa, con *la cooperativa*, con las “mesas de trabajo”, con el municipio, y con el “equipo de campo” era dejar la casa inmediatamente para que ésta pudiera ser demolida y así “abrir” las calles. Lo acordado de palabra con todos los “relocalizados”, se ratificaba mediante la firma de un “acta acuerdo” por parte del/os futuro/s “adjudicatario/a/s”.

---

8 Con investigaciones que proponían un enfoque relacional de los procesos políticos (Massey, 1994; Kuper, 1972; Douglas, 1986; Frederic, 2005) pude analizar cómo desde el PROMEBA se define a los residentes: “vecinos”, “beneficiarios”, “adjudicatarios”, “relocalizados”, “delegados” en función de su “participación comunitaria” y adoptar una mirada crítica sobre “los conceptos funcionales al universo de las políticas públicas” y que solo atienden a uno de los términos de la relación –“pobres”, “villeros”, “excluidos”, “grupos vulnerables”. Estas “categorías políticas” dan cuenta de las relaciones de poder entre los actores y también de los “procesos mediante los cuales se entablan las luchas que definen esas categorías, y por consiguiente, la expulsión o inclusión de agentes de ellas” (Frederic, 2005: 164-165). Cuestionar esta perspectiva y advertir otros posicionamientos en el espacio barrial me abrió la mirada a otras formas de participación política más allá de las propuestas desde la urbanización oficial y sin la mediación de técnicos, organizaciones barriales o “delegados”.

En la figura del “adjudicatario” recae toda la responsabilidad y los “beneficios” legales del programa; los “adjudicatarios” son los interlocutores oficiales para el programa y son los futuros “propietarios” de la vivienda. A continuación muestro parte del modelo de “acta de relocalización”:

En la ciudad de... entre el Municipio (o quien corresponda)... representado por el Intendente (o quien corresponda... y el/la vecino del Barrio... Sr/Sra... se suscribe la presente Acta Acuerdo:

1. Se llevará a cabo en este Barrio un proyecto (...) que intervendrá y modificará las características urbano - ambientales del barrio y legalizará la tenencia de la tierra.
2. Que la relocalización de la familia del lote... es considerado el último recurso (...)
3. Que en ese marco, el vecino Sr/Sra... (*cede, libera, entrega*) la parcela... (*con o sin vivienda*) que ocupa desde... (...)

El municipio/provincia se compromete a que:

4. Las soluciones habitacionales ofrecidas a la familia serán de características equivalentes o superiores a las que poseen actualmente.
5. La determinación del futuro predio ha tenido en cuenta la distancia a los lugares de trabajo, las vías de comunicación, el equipamiento comunitario de educación, salud y seguridad e infraestructura mínima.
6. La relocalización se realizará una vez que la vivienda esté terminada y conectada a los servicios básicos. (...)
9. La relocalización se implementará como un subproyecto de asistencia e integración de las familias, que forma parte del proyecto ejecutivo y vinculación con la red socio-comunitaria existente.

El vecino se compromete a: (...)

11. Relocalizarse con todos los ocupantes actuales de su predio, en total... en el lote propuesto por la Municipalidad.
12. No reintentar ocupar la parcela que cede al proyecto (...).

Fuente: <http://www.promeba.gob.ar/documentos.php>. Noviembre 2013 (Las itálicas corresponden al texto original).

En caso de no cumplirse este “acuerdo”, la “mesa de trabajo” junto con el “equipo de campo” y el municipio establecían y aplicaban una sanción o *multa* de dinero que el “adjudicatario” debía pagar en cuotas. El dinero recaudado se destinaba a un “Fondo Solidario” para realizar obras en los barrios, como pintar los juegos de una plaza, destapar las cloacas del barrio San Jorge, etc.

Aún así, había “casos de familias” que no querían “liberar el lote” y “afectaban el avance de las obras” ya fuera porque no se querían mudar de barrio o porque no querían dejar su casa (por las dimensiones, por las obras que le habían hecho, por la ubicación, por afecto) –como veremos más adelante con el caso de la hija de Gaby-. A estos casos, el “equipo de campo”, la “mesa de trabajo” y los representantes del municipio lo catalogaban de “irregulares” o “casos a resolver” y, a través de diversas notificaciones, mediaciones y reuniones entre los asistentes sociales, abogados o arquitectos del equipo técnico y municipal, se les proponían diversas alternativas como intercambiar su vivienda con “una familia”

que no había sido seleccionada por el programa para “relocalizarse” y quería mudarse, o se les ofrecía un monto de dinero por única vez para alquilar o construir en otro barrio, o la entrega de materiales para que construyeran o amplíen en la casa de algún pariente.

### **Los técnicos; fricciones entre “el pliego” y la práctica**

Desde el punto de vista de los técnicos y funcionarios políticos, relocalizar a “las familias” implicaba “el mejoramiento del barrio”, implicaba darles la posibilidad a los residentes de “tener la escritura” y una vivienda con condiciones básicas de infraestructura, especialmente teniendo en cuenta el acceso a los servicios y la existencia de un baño y cocina al interior de las viviendas. En este sentido, se justificaban los costos, las incomodidades, las dificultades que tenían que vivir las personas durante el proceso de relocalización, así como la mala calidad de los materiales de construcción –motivo de reiterados “reclamos” por parte de los “beneficiarios” ante el “equipo de campo”– y las dimensiones pequeñas de las viviendas o el ancho de los “pasajes” que, por ejemplo, dificultaban estacionar los autos de los pobladores.

En las reuniones del “equipo de campo” se solían discutir estos “problemas sociales y urbanos” y los técnicos intentaban “resolverlos” buscando otros recursos en ONG o en otras áreas de gobierno o reorganizando el presupuesto de las obras con el fin de optimizar los recursos o suplir dificultades administrativas y burocráticas. Sin embargo, desde las políticas públicas el eje estaba puesto en las obras físicas<sup>9</sup> y el “acompañamiento social” estaba sujeto a estas intervenciones, siendo muy poco lo que los técnicos podían hacer a pesar de conocer las dificultades que implicaban este tipo de intervenciones en la vida de “las familias”.

Así la agenda de trabajo de técnicos y funcionarios políticos se organizaba en función del “avance de las obras”, del “presupuesto” y de los objetivos del programa. La prioridad dada a la planificación urbana se matizaba, en ocasiones, por una mirada interdisciplinaria de los temas ya que, como mencioné, el equipo de trabajo estaba integrado por abogados, arquitectos, geógrafos, asistentes sociales, y profesionales de otras disciplinas sociales. Sin embargo, estos respondían –respondíamos– en última instancia a la lógica de acción y planificación del espacio urbano

---

9 A modo de ejemplo, en la “matriz de financiamiento” de “inversiones” que figura en la página del PROMEBA se señalan los siguientes montos (en miles de US\$) para cada “componente”: “Componente 1: Legalización de la tenencia de la tierra”: 2.927 (0,66%). “Componente 2: Provisión de infraestructura, equipamiento y saneamiento ambiental”: 390.176 (87,68%). “Componente 3: Incremento del capital social y humano”: 29.246 (6,57%). “Componente 4: Fortalecimiento de la capacidad de gestión”: 11.410 (2,56%). Y “Administración”: 11.241 (2,53%). de un total de 445.000 (100%). Los porcentajes son elaboración propia. (Documento electrónico: <http://www.promeba.gob.ar/programa.php> acceso 1 de octubre de 2014).

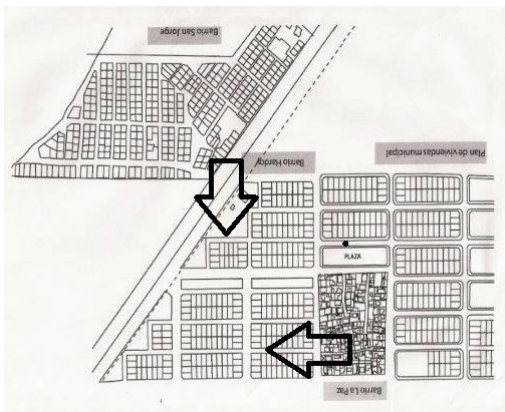


Figura 4. Mapa de la traza urbana de San Jorge (izq.) y Hardcoy (centro), y barrios linderos con "lotes" y "manzanas". Las flechas indican el sentido de "la relocalización".

en términos de lugar de origen y de destino, en vez de pensarla como un proceso dinámico que involucra una trama de relaciones sociales, aún y a pesar de involucrar en muchas de sus prácticas habituales a las redes sociales de *el barrio*.

También pensaban y hablaban –pensábamos y hablábamos–<sup>11</sup> de los pobladores en tanto "relocalizados" y "no relocalizados". Con los niños pude comprender cómo el proceso de relocalización afectaba de igual manera a ambos grupos –grupos que no se definían como diferentes más allá de la clasificación y perspectiva de la "relocalización" oficial– y cómo su experiencia no solo estaba dada por la vivencia directa de una determinada acción, sino por lo que les habían contado o les habían enseñado, lo que recordaban, o imaginaban, siendo todas estas

10 Los trabajos de Bermúdez (2009), Elorza (2009) y Sanín Santamaría (2008), que evalúan programas de urbanización desde una mirada social, si bien reconocen algunos aspectos positivos de los programas de transformación y "mejoramiento" de los barrios, también dan cuenta de sus tensiones señalando que la homogeneidad en el diseño de los barrios, instituciones y viviendas desconoce las necesidades habitacionales, modalidades de uso del espacio, identidad y cultura de los pobladores.

11 El desafío de abordar el proceso de urbanización desde una mirada diferente implicó repensarme en mis actividades como técnica –cerca al ámbito del trabajo social–, y también me exigió la necesidad de revisar mi modo personal de conocer y experimentar el barrio y así la ciudad. En este recorrido por desnaturalizar categorías incorporadas en mi discurso cotidiano laboral, tales como: "relocalización", "mejoramiento", "barrio", "intervención", "participación", "delegado", "vecino", etc., utilicé el recurso de entrecomillar los términos propios de mi actividad laboral –muchos utilizados además desde el sentido común– para distinguirlos de los de otros interlocutores. Este recurso me sirvió para hacer dialogar el discurso de los técnicos –ámbito en el que yo era una "nativa"– con el de los habitantes de los barrios. Mantengo esta forma de enunciar y distinguir los diferentes discursos en este artículo.

oficial pensada a partir de un plan de gobierno adecuado a un "pliego de obra".<sup>10</sup>

Por otro lado, los técnicos, referenciaban –referenciábamos– *el barrio* dando cuenta de "manzanas y lotes" y "barrios". Esta forma de expresión implica la asociación de las experiencias individuales al mapa geo-político de los barrios, y piensa "la relocalización"

percepciones e interpretaciones igualmente válidas para dar cuenta del proceso de relocalización.

## Vivencias de una familia relocalizada

Con la historia de la familia de Magalí,<sup>12</sup> intento resaltar cómo la “relocalización” afectó a su familia, y así mostrar cómo las acciones de las políticas públicas se imbrican con las prácticas de la vida cotidiana, impactando en la organización de la vida de las personas y en la dinámica familiar.

El concepto de “espacio doméstico” me ayudó a pensar este tema, problematizando la idea de “casa” reducida solo a una vivienda física. Vogel observa en “la casa” el espacio de la “socialización primaria” (1995: 16) donde se desarrolla su dimensión moral y afectiva.<sup>13</sup> “La casa” remite a las reglas de convivencia, a las reuniones familiares, a los espacios y momentos de las comidas, a la jerarquía y autoridad familiar, a la contención y seguridad; en ella los niños y adultos viven su cotidianidad, crecen y crean recuerdos. De esta manera, en este artículo pongo en tensión el concepto de “espacio privado” a “intervenir” por las acciones de gobierno.

La bibliografía del campo de la antropología social en relación con los procesos de relocalización que he consultado destaca la importancia que se le debe otorgar a las relaciones de intercambio y redes sociales de reciprocidad, y demuestra que los procesos de relocalización implican stress, conflictos familiares, violencia, enfermedades, ruptura en las redes sociales tiñendo el fenómeno de la relocalización con conceptos tales como; “crisis vital”, “pérdida”; “drama social” (Boivin y Hermitte, 1983 en: Bartolomé, 1985); “stress multidimensional de relocalización” (Scudder y Colson, 1972 en: Bartolomé, 1985) poniendo énfasis en el “costo social” (Bartolomé, 1985) o “costos ocultos” que devienen de estas intervenciones y cuestionando la lógica de “mejoramiento” y de “progreso” que subyace y se prioriza en los programas de gobierno implementados en los barrios Hardoy y San Jorge. Partridge y Nugent (1982) señalan la necesidad de “descubrir la organización social endógena de la comunidad” (en: Bartolomé, 1985: 52), más allá de los tiempos del programa público, y mirar las estructuras de apoyo económico y social de

---

12 Los nombres de los protagonistas de este artículo son ficticios.

13 En relación, es útil el concepto de home de Rybczynski como un concepto que no solo designa un “lugar físico” sino también un “estado de ser”, de residencia, refugio, de propiedad y de afecto (1991: 71).



los barrios en el proceso de urbanización. Carman *et al.* (2014) sostienen que para que un proceso de relocalización sea “democrático”, “respetuoso e incluyente”, éste debe incorporar, tanto en su formulación como en su implementación, los múltiples significados y valoraciones del reasentamiento para los involucrados, entre ellos<sup>14</sup> “trabajar la cuestión del origen y de la identidad, reconstruyendo las trayectorias residenciales, laborales y vitales de los afectados para desde allí comprender e incorporar sus aspiraciones y expectativas” (2014: 115).

### ¡Ya no daba más!

Magalí tenía 10 años cuando se mudó del barrio San Jorge al Hardoy por iniciativa de su mamá para *estar mejor*. Es la menor de una familia de seis hermanos, los seis nacieron y se criaron en el barrio San Jorge. La historia de su familia y de cómo fueron logrando un lugar para vivir está marcada por el *esfuerzo*, los *intercambios* con mayor o menor conflicto, y las ganas de *progresar*, expectativa puesta, en parte, en la mudanza de un barrio a otro.

Magalí iba a *la 19*, una escuela pública a aproximadamente quince cuadras de su casa, cada tanto participaba de las actividades de *la biblioteca* del barrio Hardoy y tomaba clases de danza árabe en *el SUM* (Salón de Usos Múltiples) a cuatro cuadras de su casa. Su padre hacía *changas* de albañil, su madre trabajaba como empleada doméstica en casas particulares y en una organización barrial, y dos de sus hermanos en el frigorífico lindero al barrio. La madre valoraba el trabajo de sus hijos en el frigorífico pues consideraba que los alejaba de *la junta* y les *daba un trabajo en blanco* y estabilidad económica.

Gaby, su madre, me contó cómo fue que llegaron a vivir al barrio San Jorge:

Desde que tenía 13 años estoy en San Jorge viejo, en el sector nuevo. Antes vivía en la villa Victoria, en Santa Rosa, atrás del cementerio. Ahí vivieron mis padres. Y a los 13 me mudé con mis tíos, mis tíos me trajeron. Era todo campo, todo campo. Yo tengo 42. Vivía con mis tíos, mis tías, mis primos. Viví con ellos, y a los 16 años lo conocí a mi marido. Él era de San Jorge también. Trabajaba con mi tío. Nos pusimos de novios, me embaracé a los 17, ahí nos fuimos a vivir a la casa de la abuela de él, que era de San Jorge también. Y ahí la tuve a

---

14 Carman et al (2014) desarrollan doce puntos que consideran elementales para “conciliar los derechos con la cultura” en los procesos de relocalización: 1) Derecho a la información; 2) Derecho a un censo responsable; 3) Articulación de los derechos ambientales con otros derechos; 4) Incorporar el horizonte formado por posturas evaluatorias de los afectados; 5) Implementar un dispositivo eficiente de contralor; 6) Derecho a legítima defensa; 7) Derecho a la participación ciudadana; 8) Elección democrática de representantes; 9) Derecho a la conformación de una mesa de trabajo; 10) Seguimiento de las condiciones ambientales y de salud; 11) Derecho a condiciones adecuadas de habitabilidad; 12) Derecho a la urbanización.

Virginia, la mayor que tiene 25. Después hicimos una casita ahí, en el lugar de la abuela y construimos una casita de canto, así ladrillo de canto con él. Era una piecita, una cocinita. Teníamos un lavarropas, me acuerdo que mi marido compró. Y también vino mi cuñado de Rosario con los hijos. Y después hubo una oportunidad de una compra de una casa. Y me acuerdo que esta señora nos dio a pagar la casa, le dimos el lavarropas como parte de pago y una cierta plata (...) Y después de ahí compramos nuestra casa y ahí empezaron a venir todos los demás: Virginia la de 25, Florencia la de 23, Ricardo el de 22... (18-03-09).

En San Jorge vivían a dos cuadras de el río, en una casa “grande y cómoda”, hasta que una noche, mientras todos dormían, “entró una bala por la ventana” y Gaby tuvo “que saltar de la cama y tirar[se] debajo de la cama. Esconder[se], de todo”. No fue una agresión dirigida hacia su familia sino que “se tirotearon” en su calle entre los jóvenes que robaban autos. Allí Gaby tomó la decisión de mudarse. “Fui a verla [a la presidenta de la cooperativa barrial] y le dije que si había una casita para acá [barrio Hardoy]. Había en ese tiempo el intercambio, y me dijo que no, que no había. Y le dije que por favor, que yo quería salir de ahí, que ya no daba más, que casi nos mataron” (18-03-09).

### **El intercambio**

Para la mamá de Magalí la mudanza no solo significaba “cruzar del otro lado” de la ruta 202 y vivir en un “barrio más tranquilo”, sino una “mejora” respecto de su vida social y a la de sus hijos, incluso a pesar de los esfuerzos económicos, físicos y emocionales que implicaba el cambio. “Ya venían criándose mal. Mala junta, y todo eso. Yo veía que no adelantábamos. Y yo no quería saber nada, mientras ellos decían: ‘No, mamá, vos estás loca’. Nadie [quería mudarse], todos en contra mía” (18-03-09). A pesar de la oposición familiar, Gaby se anotó en el listado de casas que administraba la cooperativa barrial. “Entre la cooperativa y la municipalidad” decidían qué personas se iban a relocalizar y consideraban especialmente a “los que tienen hijos casados, los que estaban en lugar donde se iban a poner plazas, los que quieren mejorar” (17-02-06).

Un día, la presidenta de la cooperativa le informó que había un terreno disponible en el barrio Hardoy para que se mudaran. “Nunca me voy a olvidar. Me dijo: Mirá. Esta señora no puede cruzar al otro lado porque es sola, tiene hijos, no puede pagar los impuestos. (...) Esa chica te vende la base del terreno. (...) ¿A vos qué te parece? Y bueno, pagaré la base. El día de mañana lo levanto, pensé. Pero nunca iba a pensar que [desde el PROMEBBA] me iban a hacer tirar la base para poder hacer la casa” (18-03-09).

Magalí, su madre, su padre y sus cinco hermanos siguieron viviendo en San Jorge mientras pagaban en cuotas los cimientos de su futura

casa a una vecina que no podía pagar los impuestos del barrio nuevo en proceso de “legalización”.

### **Entró el PROMEBA... y me arrancaron el corazón**

Cuando “entró el Promeba”, una de las trabajadoras sociales del municipio le dijo: “Si vos vas a levantar por tus medios, no sé si te entra el gas. Te lo vas a tener que pagar vos. Y yo estaba entre la espada y la pared, y estaba entre este cimientito que era grande para la familia que yo tenía que es grande, numerosa. Ahí tuve... era como que me estaban arrancando el corazón cuando lo estaban tirando, pero sucedió así” (18-03-09).

La familia tuvo que derribar los cimientos construidos para poder recibir una “vivienda social” con gas; es decir, un monoambiente de 27m2 con conexión a todos los servicios básicos. En San Jorge había agua corriente, cloacas y electricidad; por lo que en relación con los servicios básicos la diferencia entre un barrio y el otro era el acceso a la red de gas; lo que implicaba mejorar la forma de cocinar, calentar el agua para higiene diaria, y calefacción; el cambio no solo implicaba mayor comodidad, sino que beneficiaba la economía familiar pues el gas de red era más barato que el gas envasado.

### **La multa: desacuerdos en la familia**

Una vez que el “módulo habitacional” estuvo terminado, Magalí, sus padres y sus hermanos debían abandonar San Jorge para habitar la *casita nueva*. A pesar de este “acuerdo” con el equipo del PROMEBA, María, la hija de 19 años, no quiso dejar la casa. Luego de dos días de “ocupación” junto a su novio –de la vivienda en donde había vivido desde su nacimiento– y de discusión familiar, una trabajadora social del municipio acordó “una mediación”: como María no quería mudarse al barrio Hardoy con su familia ni tampoco quería mudarse con la familia de su novio, el municipio le daría a la joven dinero para pagar un alquiler temporario como una forma de persuadirla para que “liberara” la vivienda. Finalmente, al cabo de dos días María dejó su casa, usó el dinero para otro fin y se mudó a la casa de su suegra en el barrio San Jorge. Entonces, la casa fue derribada. Como la madre figuraba como la “adjudicataria” de la nueva vivienda, fue sancionada con una *multa* por “haberse ido con conflicto” (28-09-06). María se quedó en la casa familiar de su novio en San Jorge hasta que al año siguiente nació su primer hijo, al tiempo se separó de su pareja y volvió a vivir con sus padres y su pequeño hijo, pero esta vez a la vivienda nueva en el barrio Hardoy.

Gaby me dijo, con enojo, que pensaba que *la multa* debió haber estado dirigida a su hija María y no a ella; sin embargo, María no era

considerada un interlocutor válido para el programa, sino solo en calidad de “hija de” o “miembro del núcleo familiar” de Gaby, que era la persona “adjudicataria”. Cuando le llegó la multa, María ya había vuelto a vivir con su madre: “Se enojó, me dijo que no pague nada y hasta me sacó la chequera”, me contó Gaby (28-09-06). La chequera era para pagar las cuotas mensuales y saldar la multa. Sus dichos no solo daban cuenta de la “sanción” por parte del PROMEBA, que ella entendía que tenía que saldar para poder *tener la escritura*, sino de su rol como madre en el espacio doméstico; es decir, de cómo “la relocalización” afectaba sus sentimientos y emociones.

Vale observar las diferencias de criterios y opiniones entre los hijos y los padres en relación con el barrio. La madre consideraba que San Jorge era *mala junta* para sus hijos, y ese fue uno de los motivos por los que insistió en la mudanza. Ni su esposo ni sus hijos estuvieron de acuerdo con la decisión, al punto que una de sus hijas la resistió “ocupando” por unos días su casa, lo que ocasionó que el PROMEBA sancionara a Gaby con una *multa*. Luego de una pelea familiar y una negociación por parte del municipio, María se fue a vivir con su novio y su suegra, es decir, otro cambio de “rutina e historia espacial” (Nespor, 1997) no solo para Magalí, sus padres y hermanos sino también para el novio y su familia que residían en San Jorge.

### **La casita nueva y una familia numerosa**

La familia vivió un año y medio en un monoambiente con las dificultades que se generan siendo cinco adultos y tres niños en una vivienda de 27m<sup>2</sup>: discusiones, incomodidad, falta de privacidad, falta de espacio para guardar sus pertenencias, etc. Gaby me contó que durante esa época uno de sus hijos pasaba más tiempo en *la calle* porque se peleaba mucho con sus hermanos, que una de sus hijas estaba más tiempo en la casa del novio que en su casa, que ella quería colocar el piso de cerámica porque eran tantas personas circulando en tan poco espacio que la casa estaba siempre sucia, que guardaban toda la ropa en bolsas y que sus hijas no encontraban qué ponerse. También me dijo que la casa anterior era más grande, tenía tres cuartos “*grandes*” y una cocina-comedor, comparación que sus hijos le reprochaban constantemente.

A mediados del 2006, “las cooperativas de trabajo” les construyeron “la ampliación” del “módulo básico”. Según los criterios que se establecieron en el marco del PROMEBA, la familia de Magalí estuvo entre las primeras quince “con prioridad” para recibir las ampliaciones por el grado de “hacinamiento habitacional”, sobre todo por la cantidad de adolescentes y jóvenes, siendo Magalí -de diez años- la más pequeña, o, como sostenía Gaby, por ser una “familia numerosa” (18-03-09). Los

padres optaron por la obra de dos cuartos pequeños, entre las dos únicas opciones posibles.

La convivencia en esta última etapa de construcción, que duró aproximadamente dos meses, resultó aún más difícil por la presencia de los obreros en la vivienda y por la suciedad de la obra. Gaby compró los cerámicos para el piso de uno de estos cuartos sin terminar por “la higiene... porque somos muchos y hay mucho tránsito”, me dijo una vez que la encontré en la calle dirigiéndose a un hipermercado a comprar los materiales y yo me encontraba en una de las “recorridas por el barrio” como técnica. Entonces, le pregunté si estaban contentos con las ampliaciones y me dijo que “sí, era otra cosa”, que estaban más cómodos, que ahora ella y su marido “tenían su propia pieza”, pero que le había “quedado chica, que apenas le entraba la cama por la puerta”. Le pregunté entonces si pensaban “ampliar” la casa, y me dijo que “la de 20 y el de 22 querían hacerse las piezas arriba”, refiriéndose a los hijos mayores (28-09-06). En ese momento, recuerdo haber compartido su alegría, aún sabiendo que a pesar de “la ampliación” la casa seguía siendo pequeña para “la familia”. Mi alegría estaba sustentada además por mi mirada como técnica en tanto veía detrás de los esfuerzos de “la relocalización” las “ventajas y beneficios” de tener una vivienda “legal” y entendía que las ampliaciones que las familias pudieran hacer tendrían mayor valor, no solo en el mercado inmobiliario, sino como una “seguridad” ante el fantasma del “desalojo” que, si bien hacía varios años no se implementaba en la zona, aún persistía en el imaginario social. Con el tiempo, la hermana mayor construyó una habitación en el primer piso, los padres ampliaron el living hacia el frente de la casa, y años más tarde se extendieron hacia el fondo del terreno.

### **Un poquito más de paz..., pero lejos de los amigos**

En paralelo a mis actividades como parte del equipo de campo en la ONG, entre enero y julio de 2007, realicé trabajo de campo con niños y niñas de entre 7 y 12 años. Los convoqué a participar de un taller, en la biblioteca infantil del barrio Hardoy, Biblioteca El Ombú, con la cual estaba vinculada desde hacía tres años como voluntaria. Mi propuesta consistió en una reunión semanal, por fuera del horario de las actividades regulares de la institución, con el fin de armar un periódico barrial, que llamaron *El Periódico de los Chicos*. Cuarenta y tres niños participaron de, al menos, una reunión en el ámbito del taller, y hubo un grupo de alrededor de diez niños que asistió con regularidad durante los seis meses de periódico. La metodología de trabajo en los diferentes encuentros mantenidos con los niños consistió en: observación participante, entrevistas abiertas, y conversaciones individuales y grupales en

el espacio de la biblioteca, en la calle caminando hacia algún sitio, en instituciones barriales y/o en sus casas. Tomé notas de algunos intercambios –en el momento y *a posteriori*– y grabé otros. También analicé el material gráfico –dibujos, anotaciones, juegos, entrevistas, fotos– que los niños elaboraron para los tres periódicos realizados.

En uno de los encuentros del *Periódico de los Chicos*, les propuse a los niños conversar sobre “los cambios a partir del PROMEBA” con el fin de generar un escrito para publicar en una revista que se entregaría en el “Taller de Cierre” del programa a fines de 2007. Participaron de la conversación, que se desarrolló en la biblioteca, trece niños y niñas de los barrios Hardoy y San Jorge, y de los barrios linderos: La Paz y Héroe de Malvinas.<sup>15</sup> Magalí fue una de las que más habló. Su relato me sorprendió, se refirió con claridad a las contradicciones de este tipo de “intervenciones”.

Andrea (pregunta a Magalí): ¿Cómo era antes San Jorge?

Magalí: Un desastre (contesta sin dudarlo).

Andrea: ¿Y cómo es ahora Hardoy?

Magalí (con cierto enojo): También, para mí, sigue siendo un desastre.

Andrea: ¿No cambió nada?

Magalí: ¿Acá?, ¿este barrio? Para mí, es tranquilo este barrio.

Andrea: ¿Qué diferencia ves entre el barrio anterior y este? (pregunta queriendo indagar sobre los “beneficios” del PROMEBA).

Magalí: Mucha. Acá hay un poquito más de paz que allá.

Andrea: Las casas y eso... ¿qué diferencia ves entre las casas?

Leti (que vive en el barrio San Jorge): Allá es de dos pisos y acá es de uno solo.

Karín (otra niña que también vive en el barrio San Jorge): Magalí, ¿no que era mejor vivir en San Jorge que vivir acá? ¿No que era más grande? Antes eran más grandes los terrenos.

Andrea: ¿Por qué se mudaron?

Darío (haciéndose el gracioso y enojando a los chicos que vivían en San Jorge): Porque era muy quilombero.

Karín (considerando que ella vivía en San Jorge, confronta a Darío): Porque tenía ganas de mudarme.

Facundo (niño de siete años que se mudó al barrio Hardoy, en modo chistoso): Porque había mucha caca ahí.

Karín (poniéndose del lado de Magalí): Porque algunos querían.

Facundo: Son todos quilomberos los de San Jorge.

Andrea (con intención de cambiar el tono de confrontación del diálogo): ¿Quién decidió que se mudaran?

Magalí: Nuestros padres. Mi mamá quiso venir acá.

Andrea: ¿Por qué?

Magalí (haciendo una pausa entre las diferentes explicaciones): No sé. Porque se agarraban a los tiros. Porque en la esquina había una casa.

---

15 Participantes: 9 niños del barrio Hardoy entre 7 y 12 años; 2 niños de 10 y 12 años del barrio Héroe de Malvinas; 2 niñas de 11 y 12 años del barrio San Jorge, y una niña de 9 años del barrio La Paz.

Andrea: ¿Te gusta vivir acá?

Magalí: No, me gusta vivir en San Jorge.

Leti (con tono de reclamo): Pero el papá no quiere [volver a San Jorge]. A ella le gusta pero el papá no quiere.

Andrea: ¿Sus padres están contentos de vivir acá?

Magalí: Sí.

Andrea: ¿Todos están contentos? ¿Por qué piensan que sus padres...?

Magalí: Porque podés quedarte en la calle.

Andrea: ¿Ustedes realmente se sienten que viven en barrios distintos o es como si fuera el mismo barrio?

Leti (sin dudarlo): Es el mismo barrio.

Karin: Es lo mismo.

Magalí: Para mí, no es lo mismo porque allá están arreglando las calles, pero hay como muchos pozos, pero acá no.

Karin (con tono conciliador): Es lo mismo las calles, pero no el pozo.

Andrea: ¿Ustedes tienen amigos en un barrio y en otro?

Magalí: Sí.

Facundo (con entusiasmo): Sí, yo tengo un montón en San Jorge.

Darío: Tengo una banda.

Andrea: ¿Te sentís distinta por vivir en Hardoy?

Magalí: Sí.

Andrea: ¿Por qué?

Magalí (con cierta nostalgia): Porque me la pasaba con mis amigas y acá no.

Leti: Acá no tiene muchas amigas, se tiene que ir hasta San Jorge a buscar amigas.

Andrea: ¿A cuántas cuadras está San Jorge? ¿Son cinco cuadras...? ¿Es tan complicado caminar cinco cuadras?

Magalí (a modo de queja): No, porque están todos los pibes.

Andrea: ¿Las luces de noche?

Magalí (enojada): No anda ninguna. Acá [en el barrio nuevo] tampoco. Un día se prenden y otro día se apagan.

(Nota de campo, 1-06-07).

Este registro pone en discusión la relación “nosotros-otros” o “relocalizados-no relocalizados”, y así el sentido de pertenencia barrial; la distinción y estigmatización del “otro no relocalizado”—el que reside en el barrio San Jorge— cuestiona su pasado reciente, sus recuerdos y sus vínculos sociales vigentes; los lazos afectivos más allá de las fronteras políticas de cada barrio. Los niños ponen en evidencia que los barrios comparten una temporalidad, que los “relocalizados” mantienen redes de interacción con los “no relocalizados”, y que el “reordenamiento” y transformación física interfiere en sus rutinas y experiencias cotidianas.

Magalí dice que sus “padres están contentos de vivir acá porque podés quedarte en la calle”. Sostiene que San Jorge “era un desastre. Mi mamá quiso venir acá [a Hardoy], porque se agarraban a los tiros. Allá [San Jorge] están arreglando las calles, pero hay como muchos pozos, pero acá no. [Hardoy] para mí sigue siendo un desastre. Acá hay un poquito más de paz que allá”. Magalí expresa: “No me gusta vivir acá, me gusta

vivir en San Jorge. [En San Jorge] me la pasaba con mis amigas y acá no porque están todos los pibes y a la noche no anda ninguna luz” (1-06-07). En esta conversación, Magalí estaba dialogando principalmente con Karin y Leti, dos niñas de su misma edad -11 y 12 años- que viven en San Jorge, y que adoptaron una actitud “defensiva” del barrio San Jorge frente a lo que opinaban los demás niños pues se generó en la conversación un enfrentamiento verbal entre los habitantes del barrio Hardoy, en su mayoría “relocalizados”, y los habitantes del barrio San Jorge, “no relocalizados”.

### **Rutinas y circuitos movilizados**

Al mudarse al barrio Hardoy, el nuevo circuito implicaba para Magalí pasar por *la esquina* en donde se juntaban un grupo de *pibes* con los que sus hermanos mayores tenían “problemas” y le “decían cosas” cuando pasaba por allí: uno de sus hermanos varones tenía “problemas de droga con los pibes de la esquina”; su hermana de 14 años no podía ir a San Jorge porque estaba de novia con un chico que “tuvo un problema con una piba” que le costó “una cuchillada” en el estómago (12-03-08). Gaby, su madre, tampoco iba con frecuencia a San Jorge porque “solo le quedó una prima viviendo allí” y la “deprime porque está todo deteriorado”; a pesar de haber vivido allí desde su adolescencia, solo va a comprar lavandina de vez en cuando.

“La relocalización” le supuso a Magalí cambiar el recorrido diario para ir al apoyo escolar y para visitar a sus amigas ya que no podía pasar por una esquina de *la entrada* del barrio San Jorge. Pese a vivir a seis cuadras de distancia de donde vivía antes, “la relocalización” le significó alejarse de sus afectos, de su red de amistad, y la necesidad de reconstruir sus “rutinas espaciales” (Nespor, 1997).

Partiendo del concepto de “espacio vivido” de De Certeau (2000), Nespor considera que el espacio es experimentado y en constante reordenamiento por aquellos que lo recorren, y sostiene que para comprender las posiciones de los pobladores hay que considerar no solo el espacio sino su historia, y así este autor habla de “historias y rutinas espaciales”. En este sentido, al referirse Magalí –y los otros niños– al cambio de barrio y cómo éste afectó sus circuitos cotidianos está dando cuenta de sus hábitos espaciales pasados y presentes, del distanciamiento de sus amigas, de las restricciones y disputas territoriales, de “flujos de prácticas que organizan las relaciones sociales” (Nespor, 1997: 195) afectados por la “relocalización”. El concepto de Bartolomé (1985) de “costo social” también se asocia a estos cambios ya que implicó en esta niña, y en su familia, un impacto en “el sistema de reciprocidades” y en la “organización del grupo doméstico”.



Otros niños también señalaron que “la relocalización” afectó sus prácticas cotidianas. Mientras esperábamos sentados en la puerta de la biblioteca a que llegaran otros niños a la reunión del periódico, y mientras su hermanito y otros dos niños juntaban saltamontes en el jardín, Felipe, un chico de 10 años, me contó sobre cómo le iba en la nueva escuela. Felipe y su familia se mudaron de una casa en el barrio La Paz a una *casita nueva* en el barrio Hardoy, y esto derivó también en un cambio de escuela: “Antes iba a la 19 y me tenía que tomar un colectivo. Mi mamá me acompañaba hasta la parada. Cuando salía le pedía una moneda a mi hermana que tenía un kiosco enfrente de la escuela, y ella me daba para volver, ahora puedo ir caminando”. Asimismo, me comentó entonces que ahora vive más lejos de la casa de su abuela: “No la veo todos los días [a mi abuela que vive *en el puente*]. Cuando vivíamos en La Paz estaba más cerca” (2-03-07).

Karin señaló en la conversación sobre los “cambios a partir del PROMEBA” que “Antes [de que su primo se “relocalizara” a una *casita nueva*] tenía que hacer dos pasos de mi casa [para ir a lo de mi primo que vivía en el mismo barrio San Jorge] y ahora tengo que venir para acá [al barrio Hardoy]” (1-06-07). La Ruta Nacional 202 divide al barrio San Jorge de los otros –no así en el caso del barrio La Paz–, y muchos padres no dejan que sus hijos crucen *la ruta* solos por la afluencia y velocidad del tránsito pues varias líneas de colectivos pasan por este camino, además de camiones y autos particulares.

El impacto en las vidas de los pobladores y valoración del proceso de relocalización difiere en función de su contexto familiar, prácticas cotidianas, caracteres, posición social dentro de *el barrio*, etc.: a Magalí la alejó de sus amigas y a Karin de su primo; a Felipe también lo alejó de su abuela pero hizo que estuviera más cerca de su escuela y no tuviera que pagar más el colectivo.

Estos testimonios muestran que si bien “relocalizar” a una familia a cinco o seis cuadras de distancia puede ser considerado geográficamente “cerca” para un programa de gobierno, y así no interferir con la “red socio-comunitaria existente” –como lo indica el punto 9 del “Acta de Relocalización”–, para los residentes puede implicar importantes cambios en sus vidas cotidianas,<sup>16</sup> como el cambio de escuela, tener que pasar por *una esquina* determinada, o el alejamiento de amigos o familiares, sobre todo, en un barrio donde la mayoría de sus pobladores se mueven a pie.

---

16 Carman et al (2014) señalan que los procesos de relocalización deben garantizar el “acceso a un ambiente sano”, siendo éste definido por la “satisfacción de las necesidades específicas que cada grupo de afectados define como relevante para la consecución de la vida en un nuevo espacio vital”, no solo implicando el mero acceso a una nueva vivienda. (2014: 115).

Los ejemplos aquí expuestos demuestran además que los niños son los más afectados por la “relocalización” pues, a diferencia de los adultos, se mueven en un radio próximo a sus casas ampliando su circuito solo en vinculación con sus redes sociales y de recursos. Los niños del *barrio* se mueven generalmente solos desde muy chiquitos y establecen sus rutinas espaciales en función de sus afectos y de sus hábitos cotidianos, por ejemplo, cuando *van a comprar* a los negocios vecinos.

El mapa oficial municipal no se corresponde con el mapa que los sujetos trazan, es decir, el mapa del PROMEBA señala “lotes” sin considerar la trama de relaciones que configuran los barrios ni los caminos recorridos por los sujetos; los pobladores señalan la importancia del mapa de sus afectos y prácticas cotidianas, mapa que atraviesa los diferentes barrios en los que habitaron y habitan, sin reparar en los límites geopolíticos.

### **Reflexiones finales: políticas que regulan y desorganizan la vida cotidiana**

“La relocalización” como una de las acciones del “Programa de Mejoramiento de Barrios” no solo implicó el traslado de más de 100 “familias” de un “barrio” a otro, la “seguridad en la tenencia de las tierras”, la construcción de viviendas con servicios, o el “esponjamiento” del barrio San Jorge, sino que impactó sobre las redes sociales de *el barrio* y sobre los espacios de interacción afectando las distancias físicas y sociales, obligando a que los niños y adultos reconfiguraran sus rutinas diarias ante los cambios que -como expuse- no son solo físicos sino también y principalmente sociales.

Vimos que los lazos de parentesco y de amistad atraviesan las fronteras geopolíticas de los barrios dando cuenta de una historia compartida que configura *el barrio*. La forma de experimentar “la relocalización” por parte de los habitantes muestra que el inicio y el final del programa de gobierno se va entrelazando con otros acontecimientos, con historias y geografías personales y colectivas, indicando que no se puede explicar “la relocalización” como una relación de causa y efecto. En este sentido, los pobladores organizan el espacio social de una forma dinámica, que contrasta con el espacio de la planificación urbana racional basado en un diseño determinado, que se ajusta a un proceso lineal, según un “cronograma de obra”, “beneficios”, resultados y agenda de temas “a tratar”.

Mientras el PROMEBA planifica acciones para ordenar el “espacio público” y el “espacio privado”, entre “viviendas sociales”, “calles que se deben abrir”, “familias”, o “casos de irregularidades”, es decir, acciones

colectivas que homogeneizan a los pobladores y suponen una estabilidad espacio-temporal, los habitantes dan cuenta de emociones, conflictos al interior de sus familias, sentimientos de sujetos que habitan un espacio social y una temporalidad en constante movimiento.

A partir de esta historia familiar resalté la importancia de valorar “la relocalización” en función de cómo afecta a los miembros de una “familia”, es decir, dando cuenta que el impacto de estas acciones es experimentado como parte de una dinámica y vitalidad que se centra en los lazos afectivos y emocionales de los habitantes. Considerar las relaciones afectivas es un aspecto vital para comprender “el sentido de pertenencia” de las personas, sus actitudes hacia su ambiente cotidiano (Den Besten, 2010) y las formas de habitar los barrios afectados por procesos de relocalización. Este artículo puso de manifiesto cómo un mismo programa generó reacciones y emociones diversas, incorporó el conflicto como constitutivo de las relaciones sociales enfrentando a integrantes de una misma familia, y modificando las rutinas tanto de la “familia relocalizada” como de otra “no relocalizada”.

Vimos cómo los niños y los adultos señalan los costos de las políticas públicas de “reordenamiento urbano” que afectan y reorganizan el espacio doméstico y las vidas de las personas cuestionando el orden urbano que impone el programa de gobierno más allá de las relaciones y vínculos sociales y afectivos. Así, los residentes muestran que los procesos de relocalización son conflictivos, traumáticos, y que la implementación de estas políticas públicas desorganiza sus vidas, aún cuando reconocen el valor que tienen los servicios y la infraestructura física. Los técnicos, especialmente los del “equipo de campo” –que son quienes más están en *el barrio*–, no están ajenos a estas tensiones y sus acciones dan cuenta de sentidos y prácticas ambivalentes.

Poner el énfasis en el “costo social” (Bartolomé, 1985) de las intervenciones urbanas pone de manifiesto las estructuras de apoyo económico y social de los barrios en el proceso de urbanización, y especialmente los soportes afectivos de los pobladores. Incorporar la forma de organizar, sentir y vivir el espacio social de los pobladores debería ser parte integral de la planificación y ejecución de los programas de relocalización (Carman *et al*, 2014). Conocer y reflexionar sobre lo que les sucede a los sujetos involucrados en la implementación de las políticas públicas contribuye a comprender los procesos de urbanización y a buscar caminos para transformar las ciudades contemplando y visibilizando la perspectiva de los pobladores.

## Bibliografía

**Agier, Michel** (2011). *Antropología da cidade. Lugares, situações, movimentos*. São Paulo, Editora Terceiro Nome.

**Agier, Michel** (2012). “Pensar el sujeto, descentrar la antropología”, *Cuadernos de Antropología Social*, N° 35, Buenos Aires, FFyL-UBA, Pp. 9-27. ISSN 0327-3776.

**Bartolomé, Leopoldo** (compilador) (1985). *Relocalizados: Antropología Social de las Poblaciones Desplazadas*. Buenos Aires, IDES.

**Bermúdez, Natalia** (2009). “Los pobres no tienen gusto...” Construcción política del espacio y violencia simbólica.” *Prácticas de oficio. Investigación y Reflexión en Ciencias Sociales*, N° 5, diciembre. Publicación del Posgrado en Ciencias Sociales UNGS-IDES.

**Carman, María; Demoy, Belén; Gennero, Natalia; Lekerman, Vanina; Olejarczyk, Romina; Swistun, Débora** (2014). “Derechos y cultura. Un aporte antropológico a la gestión de las relocalizaciones en la Cuenca Matanza Riachuelo”, *Revista Institucional de la Defensa Pública de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*, Año 4, N° 6, ISSN 1853-5828.

**De Certeau, Michel** (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A.C. México, Universidad Iberoamericana.

**Den Besten, Olga** (2010). “Local belonging and “geographies of emotions”: Immigrant children’s experience of their neighbourhoods in Paris and Berlin”, *Childhood*, Vol. 17 N° 2, pp. 181-195.

**Di Virgilio, María Mercedes; Vio, Marcela** (2009). *La geografía del proceso de formación de la Región Metropolitana de Buenos Aires*. Versión preliminar, Julio, pp.1-20.

**Douglas, M.** (1986) “Capítulo 8: Las instituciones se ocupan de la clasificación”, en: *Cómo piensan las instituciones*. Madrid, Alianza Universidad, pp.135-170.

**Elorza, Ana Laura.** (2009). “Política de erradicación de Villas: impactos en la calidad de vida de las familias relocalizadas. Estudio de caso:

Ciudad de los Niños.”, en: *Dossier de Confluencias*, N° 67, Córdoba.

**Frederic, Sabina** (2005). “El ocaso del villero y la profesionalización de los políticos.”, en: *Etnografías Contemporáneas*. Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Año 1, pp. 141-170.

**Hardoy, Jorge Enrique; Satterthwaite, David** (1987). *La ciudad legal y la ciudad ilegal*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano - IIED-América Latina.

**Holloway, Sarah; Valentine, Gill.** (2000). *Children's Geographies. Playing, living, learning*. London and New York, Routledge.

**IIED-AL** (2009). *Película “El agua era un sueño”*. Buenos Aires, documento electrónico: <http://www.iiied-al.org.ar/home.html>, acceso noviembre 2013.

**Kuper, Hilda** (1972): “The Language of Sites in the Politics of Space”. *American Anthropologist* 74(3), pp.411-25. en: Low, Setha M.; Lawrence-Zúñiga, Denise (eds). (2003) *The anthropology of space and place; locating culture*. Singapore, Blackwell Publishing, pp.247-263.

**Lefebvre, Henri** (1991) [1974]. *The Production of Space*, N. Donaldson-Smith trans., Oxford, Basil Blackwell.

**Massey, Doreen** (1994). *Space, Place, and Gender*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

**Nespor, Jan** (1997). *Tangled Up in School: Politics, Space, Bodies, and Signs in the Educational Process*. Virginia Polytechnic Institute and State University. New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

**PROMEBA. Programa Mejoramiento de Barrios**. Ministerio de Planificación Federal, Inversión Pública y Servicios. Secretaría de Obras Públicas. Subsecretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda, documento electrónico: <http://www.promeba.org.ar>, acceso mayo 2013.

**PROGRAMA MEJORAMIENTO DE BARRIOS** (2004a). *Guía para la Regularización Dominial. Fases I y II*. Préstamo BID 940 OC-AR. Documentos operativos, documento electrónico: <http://www.promeba.org.ar>, acceso noviembre 2013.

**PROGRAMA MEJORAMIENTO DE BARRIOS** (2004b). *Plan de Intervención Ambiental. Fase II*. Préstamo BID 940 OC-AR. Documentos operativos, documento electrónico: <http://www.promeba.org.ar>, acceso noviembre 2013.

Rodríguez, M.C.; Di Virgilio, M. M.; Procupez, V.; Vio, M.; Ostuni, F.; Mendoza, M.; Morales, B. (2007). *Producción social del hábitat y políticas en el Área Metropolitana de Buenos Aires: historia con desencuentros*. Documentos de Trabajo N° 49. Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales. UBA.

Rybczynski, Witold (1991). *La casa. Historia de una idea*. Buenos Aires, Emecé Editores.

Sanín Santamaría, Juan Diego (2008). "Hogar en tránsito. Apropiaciones domésticas de la Vivienda de Interés Social (VIS) y reconfiguraciones del sentido de hogar." *Antípoda*, N° 7, julio-diciembre, pp 31-61.

Segura, Mario. (2012) *San Fernando Total. Una visión de nuestra historia*. Buenos Aires, Colección Círculo de la Historia.

Segura, Ramiro (2006). "Segregación residencial, fronteras urbanas y movilidad territorial. Un acercamiento etnográfico." *Cuadernos del IDES*, N° 9, Buenos Aires, Instituto de Desarrollo Económico y Social.

Tammarazio, Andrea (2016). *Ciudades a pie. Etnografía sobre un proceso de urbanización*. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores.

Tammarazio, Andrea (2014). *Políticas que "ordenan" territorios y sujetos. Etnografía sobre un proceso de urbanización*. Tesis de Maestría, IDES-IDAES/ UNSAM, Argentina.

Unidad Municipal de Estadísticas y Censos (UMEC) (2006). *La población de San Fernando. Estadísticas sociodemográficas 2005-2006. Encuesta Sociodemográfica y Económica de San Fernando*, Año 1, N° 1.

Vogel, Arno; de Oliveira Vogel, Vera Lúcia; de Almeida Leitão, Gerônimo E. (1995) *Como as crianças vêem a cidade*. FLACSO, UNICEF. Rio de Janeiro, Pallas.



## DOSSIER / ARTÍCULO

Privitera Sixto, María Rosa (2016). "Entre el riesgo y el goce: disputas por la 'recuperación' del espacio público en el corazón de la ciudad de Buenos Aires", *Etnografías Contemporáneas* 2 (3), pp. 136-158.

## RESUMEN

En tensión con un marco de análisis que versa sobre los significativos cambios que las ciudades contemporáneas vienen experimentando, y que pondrían *en riesgo* el ideal y la materialidad del espacio público urbano, este escrito abordará el conflicto por la "recuperación" del espacio público sostenido entre 2005 y 2009 por miembros de la huerta Orgázmika de Caballito, distintas gestiones del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y otros vecinos del barrio. Se pretende así iluminar la productividad que la imagen del espacio público "en riesgo" puede tener en un campo de disputas por definir quién es o podría ser su legítimo productor, en tanto que fuente de "goce para la comunidad".

**Palabras clave:** *espacio público urbano, riesgo, productividad, disputas, goce.*

## ABSTRACT "Between risk and pleasure: disputes of the recovery of public space in the heart of the city of Buenos Aires"

In tension with an analytical framework that deals with the significant changes that contemporary cities are experiencing, and that might *endanger* the ideal and the materiality of the urban public space, this paper addresses the conflict over the "recovery" of public space held between 2005 and 2009 by members of the orchard Orgázmika of Caballito, various administrations of the Government of the City of Buenos Aires and other neighbors. It aims to illuminate on the disputed terrain that image of public space "at risk" may have in a field of tensions over who is or could be its legitimate producer as a source of "pleasure for the community".

**Key Words:** *urban public space, risk, productivity, pleasure*

Recibido: 11 de septiembre de 2015

Aceptado: 7 de agosto de 2016



# Entre el riesgo y el goce

## Disputas por la “recuperación” del espacio público en el corazón de la ciudad de Buenos Aires



Por María Rosa Privitera Sixto<sup>1</sup>

### Introducción

Interrogarse por la producción del espacio público urbano es preguntarse por las relaciones y las interacciones sociales que lo hacen posible. Si bien el uso al que es sometido está en algún punto “determinado por los elementos ambientales aprehensibles por los sentidos y provistos por el planificador”, aquello que dota a los espacios de su singularidad, de su carácter, es “la actitud configurante de sus usuarios”, quienes a través de sus prácticas proyectan sentidos diversos al espacio y reinterpretan la forma urbana [la ciudad], a partir de las formas en que acceden a ella y la caminan” (Delgado, 2007: 12-13). De allí que se manifieste la posibilidad de *desentendimientos*, más que de *consensos* en torno a un proyecto ideológico común, lo que le imprime un carácter eminentemente político al proceso interactivo, y por ende al espacio público (Leite, 2007). Más aun, son de hecho estas discrepancias y disputas acerca del llamado espacio público las que suelen generar la mayor cantidad de los conflictos urbanos que caracterizan la vida en y de las grandes ciudades contemporáneas (Duhau y Giglia, 2008). Ahora bien, en la medida en que dicha conflictividad pretende luego ser administrada sobre todo por la forma de anulación o segregación de la *otredad* (Duhau y Giglia, 2008), capaz de limitar

---

<sup>1</sup> Licenciada y Profesora en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Doctoranda en Antropología (UBA).

la cada vez más difícil “coexistencia de lo diferente” y “convivencia con lo imprevisto” (Giglia, 2000), el espacio público “abierto” sería cada vez más experimentado cual *fuentes de peligro* y entonces abandonado.

En tal marco es que abordaremos un conflictivo proceso entablado por la “recuperación” del espacio público porteño entre los años 2005 y 2009, por miembros de la huerta Orgázmika, distintas gestiones del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y otros vecinos del barrio de Caballito. Pero la pretensión no será tanto constatar el vaciamiento de ese espacio público, como sí analizar la productividad que la imagen del espacio público “en riesgo” puede tener en un campo de disputas por definir quién es o podría ser su legítimo productor, en tanto que fuente de “goce para la comunidad”. Se sostiene que estas activas defensas y producciones del espacio público en contextos urbanos de marcada desigualdad y temor a las interacciones con otredades de clase, no son solo efecto de la pretensión de los habitantes urbanos, de reactualizar sus vínculos de privilegio con respecto al espacio en cuestión, sino además, de la contra-pretensión de transgredir fronteras de clase, reescribir diferencias sociales y construir contextos urbanos de mayor equidad. Retomando la perspectiva del filósofo Paul Ricoeur (1994 [1986]) concluiremos que no solo nos enfrentamos a pretensiones “ideológicas” –de deformación y legitimación de las relaciones asimétricas que estructuran la sociedad–, sino asimismo “utópicas”. Estas últimas, orientadas a ensanchar el horizonte de los posibles, más allá del aquí y ahora, en cuestiones tales como el gobierno de lo público, la trama de vínculos entre residentes de una zona central que concentra valiosos recursos urbanos, con respecto a *otros* habitantes urbanos previamente afectados por la segregación socioespacial, y con respecto al Estado.<sup>2</sup> Ello resulta factible en tanto la vida cotidiana no es mero escenario de la reproducción, sino además un espacio “donde se libran batallas simbólicas por la definición del orden social” (Reguillo, 1998: 2).

---

2 En la perspectiva de Paul Ricoeur la ideología y la utopía constituyen nociones contrapuestas y complementarias, cuya dialéctica instituye aquella la imaginación social y cultural que “es parte constitutiva de la realidad social”, operando a veces de manera constructiva y otras de manera destructiva” (1994 [1986]: 47). Por un lado la utopía equivale a una espacialidad extraterritorial, un “ningún lugar” que permite realizar una mirada externa hacia nuestra realidad y así desnaturalizarla, abriendo el campo de lo posible más allá del aquí y ahora, hacia otras maneras posibles de vivir, introduciendo “variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno”, etc. (1994 [1986]: 57-58). Por su parte la ideología debe ser definida más que a partir de su contenido, a partir de tres funciones básicas: integración, legitimación, deformación. Ello significa que, en las sociedades occidentales, además de cumplir con la función de deformación de la realidad social –tal y como “el joven” Marx la describe en sus análisis–, cumpliría funciones de integración sociocultural –tal y como se desprenden de los trabajos de Clifford Geertz, en el sentido de un acervo cultural común– y la función de legitimación del orden social –tal y como Weber trabaja el fenómeno de la autoridad–.

Respecto de la cuestión metodológica debo mencionar que este trabajo se desprende de una investigación con un recorte temporal y analítico más extenso, orientado a problematizar desde una perspectiva antropológica, la temática de la producción del espacio público urbano de Buenos Aires. En segundo, que al haber elegido un referente empírico que físicamente ya no existía, el supuesto obstáculo de no poder presenciarlo etnográficamente me obligó a rastrear y examinar una heterogeneidad de fuentes documentales referidas a los actores y los espacios en disputa, producidos tanto por distintos agentes de Estado, distintos vecinos del barrio, periodistas y documentalistas. Así se encontró que la mayor proliferación de fuentes se produjo en diálogo con las disputas sostenidas contra el GCBA y otros vecinos del barrio, esto es, a partir de 2005. Y se observó que de las producidas por los miembros de la huerta comunitaria de Caballito y terceros que apoyaban su existencia, la mayor parte de ellas contenían una reconstrucción retrospectiva de la genealogía de la Huerta Orgázmika en el barrio de Caballito y del valor que ello suponía para el espacio urbano. Se tomó entonces la decisión de analizar qué era lo que los actores estaban haciendo con lo que decían que habían hecho, focalizando en la reconstrucción retrospectiva realizada por los miembros de la huerta, puesto que a partir de esa racionalización de la experiencia el colectivo producía una identidad de origen, que proyectaban a futuro. Desde una perspectiva pragmática, este tipo de discursos que acompañan la acción social son entendidos en términos de "práctica y espacio de constitución y disputa de subjetividades, más que medio de expresión de sujetos sociales preconstituidos" (Briones *et al*, 2004: 86). Una perspectiva tal, diferente de una perspectiva meramente semántica –exclusivamente preocupada por discernir el o los referentes/ contenidos–, atiende a la potencia performativa que han tenido los discursos producidos por el colectivo huertero para constituir la identidad de aquello que estaban sintiendo y experimentando, frente a ellos mismos y a los de afuera amenazantes.

Finalmente, con el objeto de monitorear posibles excesos de sobreinterpretación en el abordaje de las fuentes, las mismas fueron trianguladas con entrevistas retrospectivas que pude realizar en 2014 –en profundidad, semiestructuradas y abiertas–. El principio básico consistió en recoger interpretaciones de los eventos bajo análisis, realizados desde diferentes perspectivas, para después compararlos y contrastarlos (Salgueiro Caldeira, 1998).

A continuación entonces comienzo por situar el conflicto por la "recuperación" del espacio público del barrio de Caballito, para luego abordar los diferentes sentidos y direcciones temporales en que los contendientes apelaron a la noción de "riesgo" y desplegaron el verbo "recuperar".

## El conflicto por la “recuperación” del espacio público

La huerta comunitaria de Caballito emergió en el verano porteño de 2002 como un emprendimiento conjunto de las “asambleas” de la zona, en el corazón geográfico de la ciudad de Buenos Aires. Esta área suele ser descrita por estadísticas estatales, cientistas sociales y medios masivos de comunicación, como un barrio “típico” de clases medias, que se destaca por su accesibilidad –allí convergen la línea ferroviaria que atraviesa de este a oeste la ciudad, dos líneas de subterráneos y gran cantidad de líneas de colectivos- y su tejido urbano continuo –con zonas donde predominan edificios y zonas de carácter residencial de baja densidad-, configurándose como una de las zonas más densas de la ciudad, con menor extensión de espacios verdes (Cosacov y Perelman, 2013).

Ahora bien, el “conflicto” (Melé, 2003) frente al GCBA se explicita en 2005,<sup>3</sup> cuando la gestión encabezada por Ibarra llama a licitación una “obra de remodelación” sobre la plaza Giordano Bruno, la cual se erigía en el terreno aldaño a la huerta. Ambos espacios constituían emergentes de los contra-usos mediante los cuales los vecinos del lugar venían discutiendo la clasificación, cual espacios en *desuso*, que el Estado había impuesto para esos ex-terrenos ferroviarios desde fines de la década del ’80. Con la diferencia de que el conjunto de vecinos que, desde hacía una década se ocupaba de la gestión de la Plaza –Asociación ProPlaza Girodano Bruno (AVPPGB)–, había estado durante esos años demandándole a la administración local la oficialización de ese territorio cual espacio público verde destinado al ocio –frente al rumor de que los super e hipermercados harían su desembarco allí-. Esa demanda sería parcialmente satisfecha en la coyuntura electoral del año 2000, luego de que la administración nacional decidiera finalmente transferir las hectáreas de ex-terrenos ferroviarios del barrio de Caballito a la joven administración autónoma de la ciudad de Buenos Aires, bajo la condición de que ésta las convirtiera antes del 2001, en “nuevos espacios públicos para los porteños” (Diario *La Nación*, 19/01/2000).

Ahora bien, a pesar de que los funcionarios tuvieran la intención de que las hectáreas aldañas a las vías de ferrocarril quedaran

---

3 Melé (2003) propone reservar la noción de conflicto para referirse a situaciones que explicita y públicamente manifiestan una protesta u oposición –vía mediaciones, denuncias, actos de desobediencia civil, alteración del orden público y/o de recursos jurídicos–, durante las cuales los actores desarrollan estrategias, proponen discursos, visiones del mundo, definiciones de la situación (2003: 11), motivo por el cual pueden ser abordados cual “momentos de dramatización del debate público” (2003: 4), que resultan ser ocasiones de aproximación y sostenimiento de redes sociales, tanto como de exposición de los habitantes a la norma legal y a los sistemas político-administrativos, erigiéndose además en “momentos de socialización política y jurídica” (2003: 7).

conceptualmente unidas cual "espacios públicos verdes", la nueva crisis político-económica que impresionaría en 2001 re-activaría su clasificación de terrenos "baldíos"/"improductivos" sobre los que nunca avanzarían las obras. Justamente, una de esas islas de "escombros y basura" sería la que los miembros de las asambleas de la zona decidirían transformar en el verano de 2002, ya no en plaza, sino en huerta comunitaria. Y si este activismo no representaba nada nuevo, pues la propia plaza Giordano Bruno ya era efecto de un habitus urbano y vecinalista que no esperaba el permiso del Estado para transformar los espacios "improductivos" de su barrio, en espacio público verde para uso y goce de su comunidad, los contra-usos que la huerta comunitaria continuó proponiendo durante los años posteriores fueron, a medida que la crisis política económica iba siendo superada, convirtiéndose en objeto de especulación y rechazo por parte de otros vecinos del barrio y funcionarios del GCBA.

Por su parte entonces, los miembros de la huerta se sintieron impelidos a entablar una lucha por defender la legitimidad de la forma en que proponían habitar el espacio urbano, disputando asimismo el status de "vecinos", únicos interlocutores validados por los funcionarios en la producción de "los asuntos públicos" que afectaban el orden barrial. Así es que en el marco de una serie de interacciones discursivas interpúblicas (Fraser, 1990), el colectivo huertero y los agentes de Estado fueron contraponiendo diferentes representaciones en torno a lo que el "terreno" de la huerta urbana constituía, intentando involucrar a la comunidad más amplia, y obtener de ella su apoyo. Ello se tradujo en un conflicto donde las partes construyeron y apelaron a la imagen de un Espacio Público "en riesgo", que debía ser "recuperado". Ahora bien, estas recuperaciones no iban dirigidas en las mismas direcciones, de modo tal que se vieron así envueltos en una lucha "por definir de quién es y qué significa" el Espacio Público (Delgado, 2004:3).

Siguiendo la perspectiva desarrollada por Melé (2003) podríamos referirnos aquí a un conflicto "territorial" durante el cual los actores movilizados construyeron y contrapusieron representaciones del territorio en disputa, poniendo en práctica el modo en que entendían debía ser resuelto el conflicto, haciendo oír sus consideraciones respecto al uso y las prácticas de espacios que se presentaban como que debían ser "protegidos"/"preservados", en tanto expresión de valores particulares -patrimonial, medioambiental o de biodiversidad-. Conflictos que por ello mismo resultan ser momentos de definición de una pertenencia territorial, de identificación, de construcción de un actor colectivo, pero también de "utilización estratégica de los valores que pueden estar vinculados" a esos espacios (2003: 12), protestando así "contra las dinámicas

susceptibles de modificar las relaciones privilegiadas de ciertos habitantes con tales espacios” (2003: 13).<sup>4</sup>

Ahora bien, en este tipo de perspectiva se desliza el supuesto de que en los conflictos donde se defiende el espacio público los actores no harían más que pretender ocultar intenciones privatizadoras, para así mantener su relación de privilegio respecto de esas porciones del espacio. Ello resulta correlativo de una concepción de lo público cual disfraz –a la manera en que Marx entendía la *ideología*, como deformación de la realidad objetiva- capaz de transformar derechos exclusivos en imposibilidades de hecho para otros sectores de la población (Bourdieu, 1999). Sin embargo, la propuesta de este artículo es además ver al espacio público apareciendo en un barrio “típico de clases medias”, como efecto de los deseos de algunos de sus habitantes, de introducir variaciones imaginativas en el orden urbano, en aras de hacer surgir la *utopía* moderna del espacio igualitario, intentando así lidiar con aquellas presencias anómalas que teóricamente pondrían en riesgo su propio reconocimiento social. Lidiar de maneras que no supongan el ejercicio de segregaciones –ni positivas, ni negativas (Carman, Vieira y Segura, 2013)-.

### **Romper el espejo de la crisis**

En la perspectiva sociocultural de Mary Douglas (1982) las nociones de riesgo tanto como el señalamiento de los vectores capaces de conjurarlo, vienen a establecer todo un sistema de relaciones entre personas, cosas, causas y consecuencias, y con ello, de operaciones de inclusión y exclusión capaces de establecer y reproducir límites entre distintos grupos sociales o colectivos. En esa dirección entonces, y ocupándonos en principio de la perspectiva de los funcionarios del GCBA, denunciar el “riesgo” del espacio público y accionar en pos de su “recuperación” parecen haber sido mecanismos a través de los cuales estos pretendieron re-ordenar la experiencia urbana pos-crisis 2001, señalando el conjunto de normas y vínculos sociales que distintas apropiaciones estaban poniendo en tela de juicio, motivo por el cual debían ser excluidas de las postales del espacio público porteño.

Del relevamiento de fuentes periodísticas surge que en la mirada de los funcionarios de la gestión de gobierno porteña encabezada por

---

4 Esta perspectiva es de hecho retomada en el trabajo de Azuela y Cosacov (2013), quienes analizan un conflicto territorial que tiene por escenario y objeto el mismo barrio en el que se erigía la huerta, en un contexto temporal bastante cercano a los sucesos del desalojo y la represión que la tendrían por objeto. Entre otras cosas su artículo describe el modo en que un grupo de vecinos de clase media del barrio de Caballito logra traducir e inscribir en la esfera pública su resistencia particular a la construcción de nuevas torres y edificios en el barrio, cual controversia de incumbencia común y general “referida a un potencial daño ambiental”.

Ibarra (2000-2006), el riesgo del espacio público devenía del "profundo deterioro" en el que se hallaba, por ser "el lugar donde más se visualizó la conflictividad de todos estos años" (*Noticias Urbanas*, 12/04/2004). La pretensión que estructuraba su "puesta en valor" era entonces, la de poner coto a la multiplicidad de formas y sentidos en que el fenómeno de apropiación masiva del espacio público espejaba la crisis económica -altos índices de desempleo y pobreza- y política -"falta de compromiso ciudadano"-, contraponiéndosele a la urgencia de la crisis, una "mirada de mediano-largo plazo, estratégica" que incluía

nuevas políticas vinculadas con ese espacio público, políticas de desarrollo económico (...) que permita a esta ciudad recobrar en algunos sectores (...) ese dinamismo virtuoso que genera recursos, empleo, movilidad, desarrollo urbano (...) [pero además] generar políticas que nos ayuden también a cambios culturales, a que todos sintamos el espacio público como propio, que veamos a la ciudad como propia, no como un sector que no es de nadie, como un sector ajeno que en todo caso se ocupa el gobierno y nosotros como ciudadanos no nos sentimos involucrados, sino que necesitamos este concepto de apropiarnos del espacio público culturalmente y poder tenerlo mejor para disfrutarlo. Porque la verdad que cuando un espacio público está deteriorado, le queda solamente el concepto de lo público pero no permite su uso, no permite su disfrute por el conjunto de la sociedad (Ibarra en: 2ª Asamblea Gral. Consejo de Planeamiento Estratégico, 2003).

Esta interpretación habilitaba el argumento de que resultaba necesario ejercer un accionar disciplinante sobre las apropiaciones que expresaban una desviación "cultural" de aquel ideal moderno del espacio público, que el Estado democrático estaba llamado a garantizar -en tanto, al ser "de todos a la vez pero de nadie en particular", materializaría la norma de la igualdad política-. En esta misma dirección es que el Jefe de Gobierno sostenía, "no se puede hacer la ocupación de cualquier espacio público ni de cualquier manera, porque si no hay ninguna regla eso hace que triunfe el más poderoso" (*Noticias Urbanas*, 19/01/2003).

La estrategia utilizada para imponer tal re-ordenamiento urbano serían entonces las "obras de remodelación", que permitían cerrar durante algunos meses aquellos lugares que los funcionarios diagnosticaban como más afectados (*Noticias Urbanas*, 19/01/2003), poniéndose así en práctica una forma típica de administración de los conflictos urbanos en las grandes ciudades contemporáneas, inclinada hacia la segregación de las diferencias y desigualdades (Duhau y Giglia, 2008), ya que no eran solo los usos "transitorios" del espacio público los que preocupaban a la gestión local, sino también las privatizaciones más "crónicas",

Sabemos de la crisis (...) Ahora, hay lugares que hay que preservarlos con mayor fuerza (...) y yo no quiero exagerar, pero hicimos 30 ó 40 [procedimientos],

donde hemos retirado gente con Acción Social, y vuelven porque ya son crónicos. Entonces eso a veces se resuelve con una configuración urbanística distinta, con un diseño que impida la instalación (Noticias Urbanas, 12/04/2004).

Se explicita aquí una jerarquía de lugares sobre los que sería más relevante intervenir, lo que cobra sentido dentro de una tendencia urbanística que orienta procesos de recorte e iluminación selectiva dirigidos a reposicionar las ciudades contemporáneas en el escenario internacional (Crovara y Girola, 2009), no a través de una selección azarosa de las áreas urbanas a intervenir, sino en tanto fueran capaces de configurar “una identidad estratégicamente planificada” (Fiori Arantes, 2000:18). Se elegía entonces operar sobre el espacio público para impedir apropiaciones que resignificaban aquellas postales de la realidad porteña a que el “culturalismo de mercado” (Fiori Arantes, 2000) reservaba la tarea de “reforzar la imagen de autenticidad porteña” (Lacarrieu, 2005).

Ahora, esa expulsión de las expresiones de “lo inorgánico y la desigualdad social” iban de la mano con una celebración de los valores del civismo, “una ideología que concibe la vida social como terreno de y para el consenso, en que ciudadanos libres e iguales acuerdan convivir amablemente cumpliendo un conjunto de preceptos abstractos de buena conducta” (Delgado, 2007: 17). En tal sentido, si concretar una “obra de remodelación” sobre la Plaza Giordano Bruno podía ser interpretado por algunos vecinos del barrio, como un intento de fagocitarse aquella efectiva herencia de la crisis política y económica que era la huerta comunitaria de Caballito, en el discurso del GCBA ello no implicaba más que concretar los lineamientos configurados en conjunto con los miembros de la AVPGB, en el “Plan de Prioridades Barriales” de mediados de 2002. Al concretar esos lineamientos los funcionarios no solo se comprometían a cumplir la vieja promesa de transformar el conjunto de los “ex-terrenos ferroviarios” en un “corredor verde y público” que atravesaría de Este a Oeste el barrio. Asimismo permitían a “los vecinos” poner en práctica mecanismos de “intervención en los asuntos públicos” que ayudaban a “reducir la brecha abierta entre el Estado y la sociedad civil” (Subsecretaría de Atención Ciudadana, GCBA, s/f), canalizando así “la nueva realidad del barrio como espacio de protagonismo ciudadano (...) en el marco de una grave crisis de representatividad de las instituciones democráticas y de una honda recesión económica que impactó en el tejido social de la Ciudad y limitó los recursos de la gestión local”.

### **Negociando la Buenos Aires “europea”**

Ahora, si la mayor cantidad de los conflictos urbanos que caracterizan la vida en y de las grandes ciudades contemporáneas, emergen de las



discrepancias y disputas en torno al llamado espacio público (Giglia y Duhau, 2008), ello significa que los actores sociales no aceptan sin más, el rol de meros objetos pasivos de la violencia del Estado y el Mercado, sino que desarrollan distintas tácticas o estrategias dirigidas a sostener esa confrontación. Y si esos conflictos decantan en una expulsión de apropiaciones y presencias sociales no deseadas, ello también suele venir luego de procesos, con distintas escalas temporales, de disputas y negociaciones, que no dependen ni de la voluntad, ni de un poder esencial que tengan ciertos actores frente a otros, sino sobre todo, de contextos histórico sociales que habilitan o no las negociaciones, las disputas o los conflictos.

En el caso de los miembros de la huerta comunitaria, aun cuando para el año 2005 la gestión de Ibarra ya contaba con un variado repertorio de normas formales —entre ellas una ley sancionada en 2003 que unificaba los terrenos de la *plaza* Giordano Bruno y de la *huerta*— y un respaldo económico que hacían factible la “recuperación” del terreno usufructuado por la huerta,<sup>5</sup> fue el escenario de una nueva crisis de legitimidad política entre fines de 2005 y principios de 2006 —a causa de la llamada “tragedia de Crogmañon” que habilitó el desplazamiento seguido de juicio político para el Jefe de Gobierno—, lo que retrasó la ejecución de la “Obra de Remodelación” y permitió a los huerteros establecer nuevas formas de interacciones discursivas con los funcionarios, que hasta ese momento solo tomaban la forma de *actos de protesta* en demanda de ser escuchados. Fue el nuevo escenario el que habilitó las *negociaciones* en los despachos de los funcionarios de la gestión de Telerman —2006 a 2007—, quienes asimismo encontraban, en el reconocimiento de los huerteros cual interlocutores legítimos en la producción del orden urbano, un mecanismo legitimador de su propia existencia social.

Las pretensiones de la nueva gestión con respecto a los espacios públicos eran “solucionar los problemas urbanos que tiene la ciudad y embellecerla un poco más”, lo que a corto plazo significaba “recuperar el uso” cotidiano del espacio público —plazas y parques, luminarias y mobiliario, limpieza y recolección de basura, bacheo de calles, ordenamiento del tránsito, etc. y a mediano-largo plazo, “ayudar a sentar las bases para la recuperación de un visión de ciudad (...) de esa ciudad pujante que como en el centenario... de 1910, hoy nuevamente, hacia el 2010, quiere verse en todo su esplendor” (Telerman en: Radio *Continental*, 10/05/2006). En otros términos, “recuperar” el espacio público como

---

5 Me refiero a una reactivación económica contundentemente expresada en un nuevo boom inmobiliario (Baer, 2008) que asimismo presionaría sobre los ex-terrenos ferroviarios, generando nuevos conflictos en el barrio. Respecto a la conflictividad territorial que surge en rechazo a la verticalización de un barrio “tradicional” como Caballito, consúltense: Cosacov y Perelman (2013), Azuela y Cosacov (2013).

dispositivo básico para la recuperación de aquella Buenos Aires “europea” del Centenario, cuyos gobernantes también habían tenido que operar significativas reformas -en los servicios públicos y de embellecimiento urbano que seguían un modelo de modernización urbana europea, más parisino que español-, en aras de que pudiera encarnar la *nueva* etapa de “progreso” vislumbrada para la joven nación argentina (Gorelik, 2004).

Frente a este discurso, los miembros de la huerta explícitamente se llamaban a impugnar la gestión estatal del espacio público y a “recuperar” dichos espacios, lo que contrastaba con la buena predisposición que la AVPGB mostraba ante las formas de “participación” que el GCBA pos-crisis 2001 les contra-ofertaba.<sup>6</sup> Y en particular, convocaban al público a intervenir en la vida comunitaria de la huerta bajo consignas como “SATURAR EL PROGRESO DETENER AL SISTEMA. DETENER EL PROGRESO. SATURAR AL SISTEMA”, para así “salirnos del tiempo establecido, y dentro de esta ciudad y su vorágine, compartir un pulmoncito de resistencia, dándonos aire, y recreándonos juntos” (18/10/2005). Ello era solidario de una integración cada vez más crítica en un sistema urbano “caracterizado por el consumo masivo de alimentos, productos y servicios; producción excesiva de desechos; crecimiento inmobiliario desmedido; disputa por los espacios verdes y públicos” (Gallardo Araya, 2011:7), características que se iban exacerbando a medida que la crisis socioeconómica iba siendo superada.

De modo tal que si en sus primeros tiempos, el diseño y la siembra habían sido dirigidos por un ingeniero agrónomo y por el programa estatal “Pro-Huerta” del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, para garantizar así una eficaz producción de alimentos, poco a poco su diseño fue volviéndose más “salvaje”, en contraposición tanto a la

---

6 Desde principios de 2005, junto a una docena de colectivos vecinales de distintos barrios de la ciudad, y de personas “autoconvocadas”, ellos materializaron distintos encuentros en diferentes plazas y parques bajo la consigna “recuperar los espacios públicos”, durante los cuales de modo explícito se interrogaron “por qué apropiarnos de los espacios públicos”, y discutieron “los criterios de gestión” que el GCBA proponía, en vinculación además con cierta “política cultural” -que incluía gratuitas “proyecciones, música y recitales en espacios públicos”-, con una “nueva política de seguridad” y con “la política de reestructuración urbana” -expresada en la construcción de torres country y en los paralelos desalojos de casas ocupadas-. En su perspectiva estos criterios eran los de “control social, disciplinamiento urbano y ciudadano”, que por ejemplo buscaban ejercerse vía el enrejamiento de plazas como la Giordano Bruno, lo que implicaba “el desalojo de la gente que duerme allí y el control” sobre el resto de la población. En subsiguientes reuniones definirían actividades para continuar visibilizando su contra-agenda pública, y concretar “la recuperación de los espacios públicos por parte de lxs vecinxs”, acercándose incluso a “lxs vecinxs que no tienen ningún tipo de contacto con experiencias sociales o militantes”, pero siempre dejando “muy en claro nuestras intenciones y nuestro discurso, para que la práctica no pueda ser confundida -con una actividad del GCBA, por ej.- o resignificada en un sentido opuesto o ajeno a lo que nos interesa”.

estética geoméricamente rígida de los parques y plazas planificados por los urbanistas, como en relación a la agricultura tradicional, volcándose más a las técnicas homeostáticas de la permacultura y al autoabastecimiento de semillas orgánicas –vía una red de intercambios conformada por otras huertas, colectivos e individuos–. Si bien uno de sus objetivos pasaba por autoabastecer, idealmente, a todo aquel que no pudiera o no quisiera hacerlo a través del mercado, la re-valorización de aquel "basural estéril" –categoría con las que describían el "terreno" antes de que fuera huerta– no pasaba tanto por su nueva capacidad de producir alimentos, como por su nueva capacidad de producir relaciones sociales orientadas a practicar ideales de "autogestión", "emancipación", "horizontalidad" y con ello, "alternativas" formas de vida cotidiana en la ciudad.

Ahora bien, los funcionarios solo les contra-ofertaban la posibilidad de un espacio público verde con "canteros permanentes, como los de flores y arbustos, pero de hortalizas", quedando fuera de negociación el tema de las rejas y del establecimiento de una temporalidad al margen de la cual su uso sería considerado ilegítimo. Desde la perspectiva de los miembros de la huerta, los nuevos límites espacio-temporales transformarían a ese "espacio verde y público" que ya era la orgázmika, en un objeto más de "consumo visual" en el "tránsito" de las personas por la plaza, en contraposición a la idea que ellos defendían "de un lugar separado, pero abierto a las personas que quisieran participar, con puertas y horarios independientes, canteros móviles y construcciones ecológicas. Un lugar autónomo, de aprendizaje... más huerta que plaza" (*Prensa Agraria*, 23/07/2007). Evidentemente, a esta altura del conflicto por controlar e imponer los sentidos que la huerta podía adquirir como símbolo en las postales del espacio público porteño, los miembros de la huerta ya podían proponer su propia red de vínculos entre las nociones de riesgo y recuperación.

### **Recuperando un terreno abandonado por el Estado**

El derrotero del conflicto condujo a quienes defendían la presencia de la huerta, a forjarse interrogantes respecto al lugar que querían darse en la transformación de la ciudad y lo urbano, tanto como a revisar su origen y proyectarse en el futuro del barrio, y finalmente habitar de un modo utópico las fisuras de "la ciudad del pensamiento único". En tal sentido, retrospectivamente fueron construyendo un relato de origen donde de forma recurrente apelaban a la imagen de un espacio público que hacia 2002 había sido "recuperado" del "abandono" al que "el Estado" lo había tenido sometido hasta transformarlo en "basural estéril".<sup>7</sup> Reivindicaban

---

<sup>7</sup> En particular atiendo a aquellos discursos que pretendieron guiar la inscripción de sus acciones

para sí el valor de haber trasfigurado ese terreno “ocioso”, improductivo, en un espacio verde productor de vínculos personales y de goce para la comunidad –de allí su nombre–, accesible a todo aquel que quisiera frecuentarlo en tanto su lugar “de búsqueda, encuentro, trabajo y descanso, un desafío urbano e individual” (Comunicado Huerta Orgázmika, 09/03/2007).

En términos analíticos, esto significa que ante la ausencia estatal, los miembros de la asamblea habrían contrapuesto la presencia productiva de sus cuerpos. Su apropiación suponía que un área del barrio ya no sería el efecto de una omisión-acción estatal, sino el de un activo proceso de inter-acción vecinal, que al mismo tiempo que los hacía aparecer en la esfera pública como colectivo, hacía surgir aquello que en terminología arendtiana podemos llamar “la parte pública del mundo” (1993 [1958]: 221). Ello, en el corazón de un orden urbano para el que no mostraban funcionalidad, ni estética, ni productiva, pero en función de lo cual ya no podrían ser considerados como meros receptores de diferencias ya dadas. Demandaban ser reconocidos cual productores de sentidos y diferencias capaces de cuestionar tanto las políticas públicas llamadas a combatir la “inseguridad” en el espacio público –enrejamiento, restricción horaria, guardianes de plaza, cámaras de vigilancia, “código de convivencia”–, como las llamadas a atraer la explotación mercantil del espacio –que por su parte también suele ofertar la “seguridad” como mercancía (Carman, 2011)–.

La defensa de la Orgázmika, que condensaba un radical cuestionamiento al orden social capitalista y a los planes y acciones estatales que lo garantizaban, fue provocando entonces la aparición de un “nosotros” arraigado al espacio de la huerta como lugar de distancia a través del cual encontrarse para construir la diferencia. Es que las esferas públicas conformadas a partir de las interacciones discursivas interpúblicas, en las que públicos y contra-públicos activamente intervienen en disputas por la producción de asuntos “comunes”, no son meros escenarios para la formación y expresión de una opinión pública, sino además de intereses, necesidades e identidades sociales (Fraser, 1990) que desbordan la definición del ciudadano como un ente homogéneo.

Y en la construcción de esa diferencia, además de la oposición con el Estado, también resultaba relevante el espejo de los otros vecinos del barrio, que como veremos a continuación, demandaban su desalojo.

---

colectivas de protesta en la esfera pública -acampes, charlas y actividades informativas, concentraciones y marchas a las distintas agencias, acompañadas de performance disruptivas-, en los términos que consideraban correctos, dentro del campo de luchas por la producción de sentidos y la definición de la realidad (Giarraca y Bidaseca, 2007).

### **Entre la otredad y la mismidad de clase. De la diferencia a la desigualdad**

La aparición de otros vecinos en el campo de esta disputa por la “recuperación” del espacio público, se produce a instancias de una mirada estatal que los reconoce cual actores negativamente afectados por la presencia de la Orgázmika en su barrio, en tanto productora y encarnación de “contaminación” e “inseguridad”. El reconocimiento de estos vecinos, el satisfacer sus demandas de re-ordenar el territorio barrial y producir la sensación de seguridad, daba el impulso y la legitimidad que los nuevos funcionarios del GCBA necesitaban para respaldar su propia versión de la “recuperación” del espacio público, en tanto voluntad ajena y superior a las voluntades particulares que transgredían las idealizadas normas de urbanidad e higiene.

La preocupación de estos otros vecinos, particularmente de los aglutinados en la “Asociación Caballito Puede”, se daba dentro de un marco mayor de reclamos contra “otras” “intrusiones”/“ocupaciones ilegítimas” en terrenos linderos a las vías del Ferrocarril Sarmiento que, según ellos, generaban problemas de “acumulación de basura” e “inseguridad”: el “terreno de Rojas 130”, “frecuentemente ocupado por indigentes”, el “asentamiento ilegal Morixé”, en la que “los delincuentes” “se refugian” luego de “robar” y otros predios asociados a “el trabajo de cartoneros” (Blog *Caballito Te Quiero*, 26/09/2008). Cosacov y Perelman (2013) se han referido a la productividad de este tipo de denuncias e intervenciones estatales en el barrio de Caballito, cual mecanismos orientados a reactualizar distancias y privilegios de los sectores medios frente a quienes encarnan la pobreza en el barrio. Aquí sin embargo, al específicamente atender a la confrontación de estos vecinos y los miembros del colectivo Huerta Orgázmika lo que interesa es focalizar en la producción de distinciones sociales entre miembros de la misma, gran y heterogénea, clase media urbana.

Entonces, frente a las demandas de los vecinos de las asociaciones por más desalojos e infraestructura –física o temporal- capaces de limitar el acceso y uso del espacio público a los cartoneros e indigentes, los miembros del colectivo orgázmiko, en palabras retrospectivas de una de sus jóvenes miembros, proponían

otra mirada, otra apuesta (...) de generar conciencia... de salir... de que la gente, los vecinos.... que la gente del barrio te conozca... te identifique... aunque hagas una cosa que en algún punto a ellos no les cabe o les choca... [por ejemplo] Desde la asamblea hacíamos una olla popular con cartoneros todas las semanas... entonces venían cartoneros... imagínate para ‘las vecinas de caballito’ era horroroso... (...) (Anahí, 2014)

Explícitamente proponían un espacio público donde visibilizar e interactuar con sus otredades de clase, tanto en contexto de crisis económica

-vía las ollas populares- como en contextos de recuperación económica -vía el *food not bombs*-.<sup>8</sup> A través de esta práctica de almuerzos colectivos que espacialmente involucraban a la huerta, a las plazas y a las calles aledañas, el espacio público era por ellos experimentado no como lugar de tránsito, sino como espacio social en el cual *aparecer* como agentes del acercamiento entre distintas clases sociales, y donde “en vez de con la ‘seguridad’, nosotros estamos con el cuidado... es como diferente, genera otras cosas... no te genera miedo y te paraliza, como la ‘seguridad’... [sino] que podés cuidar... de vos, de los demás, del medio ambiente y todo junto” (Lorenzo en: Canal *Kermarak*, 31/10/2008).

El espacio público no aparece ya como fuente de peligro, sino como un espacio mediador y visibilizador de otredades, asimilable a un espacio público arendtiano en tanto que “lugar de encuentro con el otro, para la construcción de la diferencia” versus el ideal de un espacio público constructor de ciudadanía, que tan solo puede aspirar a hacer *como si* las desigualdades no existieran (Gorelik, 2008). Un otro espacio público que desde el verano asambleario de 2002 emergió de un “actuar juntos”, compartiendo palabras y actos (Arendt, [1958] 1993), a través del cual intentaban “recuperar” el control de sus propias vidas, “recuperando” “un terreno abandonado por el Estado”. La defensa de esa apertura les devolvía entonces a sus miembros, la posibilidad de continuar siendo productores del espacio-tiempo que venían configurando a través de su diferencia. Parafrasando a Martín-Barbero, podemos ver en esa defensa una demanda dirigida hacia la sociedad en general y al GCBA en particular, no tanto de ser representados por el Estado, como sí de ser “reconocidos”, “(...) volverse visibles socialmente, en su diferencia” (2000 en: Leite, 2008: 43).

No obstante ello, fueron los propios términos del conflicto los que los obligaron a presentarse cual “vecinos” o como encarnación del “pueblo” soberano con la potestad de exigirle a los funcionarios el cumplimiento de las promesas explícitamente formuladas, como la de que no habría intervención estatal sobre la huerta mientras durasen las negociaciones. Y asimismo, de las implícitas en cada acción de gobierno y que delimitaban el ejercicio del poder estatal: tomar en cuenta los intereses de aquel “pueblo” que debían “representar” y no atentar contra sus derechos,

---

8 En consonancia con los cambios en el contexto económico político más amplio y en el emprendimiento asambleario, la práctica de las ollas populares también se transformó, fusionándose con una práctica de escala global denominada “Food Not Bombs”, y que también consistía en una comida preparada con alimentos aportados de forma solidaria, comprados, y también “recuperados” de entre los desechos de vecinos/comerciantes, servida y compartida de manera colectiva en el espacio público, con las particularidades de que el producto final debía ser vegano/vegetariano.

como por ejemplo contra el de "gozar de un ambiente sano", ni contra el ejercicio de sus obligaciones contrapartidas, en este caso, "el deber de preservarlo y defenderlo en provecho de las generaciones presentes y futuras" (Recurso de Reconsideración, 18/09/2008: 10). Sin embargo, en ese uso del lenguaje jurídico del sistema dominante, no había tanto una "expectativa" de que el derecho se mostrara capaz de regular las interacciones entre las partes en conflicto, o el proceso de urbanización, como la pretensión de cuestionar el ejercicio de poder de los gobernantes, para lo cual ese lenguaje podía funcionar como instrumento, "apoderándose de su propia retórica y dándole un nuevo contenido: los gobernantes son injustos o descuidados, se les deben recordar sus deberes (...)" (Thompson, 1992: 83).

Ahora, como efecto de aquello, y a pesar de sus pretensiones contra-estales, los miembros de la *orgázmika* intervinieron activamente en la reproducción de la estatalidad local, dándoles a los funcionarios la posibilidad de configurarse a sí mismos cual legítimos administradores de "la cosa pública" y de solventar la legitimidad de su soberanía sobre el territorio barrial frente a procesos interacciones sociales que podía hacer surgir el espacio público al margen del Estado.

Pero no parecía haber más opciones en el escenario mucho más "intransigente" que la nueva gestión de gobierno encabezada por Macri instituyó respecto a las apropiaciones que consideraba "ilegítimas" (Carman y Pico, 2009), lo que sería contundentemente expresado en la firma del decreto de su desalojo en el año 2008. Aun cuando ya existía un dictamen judicial que sentenciaba la "inexistencia de delito de usurpación", el ejecutivo porteño todavía detentaba la potestad de no otorgar "permiso ni autorización" en el uso del dominio público sobre el que se erigía la huerta, lo que le permitía calificar esa ocupación en términos de "un acto ilegítimo", que asimismo "significa un foco de peligro de dengue", y en consecuencia, un riesgo para la vitalidad de "la comunidad", viéndose obligado a "recuperar" ese territorio "para uso y goce de toda la comunidad" (Decreto N° 607/GCBA/08).

Si en la conceptualización socioestructural de Mary Douglas, la "suciedad absoluta" nunca existe más que "en el ojo del espectador", esencialmente como una forma de "desorden" al que se le debe contraponer un "esfuerzo positivo por organizar el entorno" (2007 [1966]: 20), podemos señalar que este ojo espectador de los funcionarios y otros vecinos aglutinó lo diverso por la negativa. Para estos, "el laburo de la huerta" que intentaban proponer sus miembros y aquellas "formas pobres de hacer ciudad" que traían consigo los cartoneros e indigentes, representaban alternativas de la misma amenaza, la carencia de normas de urbanidad e higiene. Y este ojo del espectador fue el que finalmente no solo anuló la

diversidad (otredad no disciplinada) para transfigurarla en desigualdad, sino que la produjo como peligrosa, legitimando su disciplinamiento. Lo que finalmente sucedería la madrugada del 18 de mayo de 2009, bajo el argumento de haber “recuperado un sector de la plaza Giordano Bruno (...) usurpado hace ocho años por un grupo de personas quienes, además, incumplían con las mínimas medidas de seguridad, higiene y sanidad” (publicidad GCBA, 19/05/2009). Este grupo de vecinos y funcionarios se erigían así en agentes capaces de imponer allí donde la conformidad social no se expresaba, “la norma de pureza”. Solo así, se postulaba en términos prácticos, podía hacerse aparecer “dignamente” (Douglas, 1988) la institución social del Espacio Público, instituyéndose aquellos usos “adecuados”, capaces de reflejar un carácter moralmente “superior”, “civilizado”.

## Reflexiones finales

El objetivo de este escrito fue atender a la productividad de la imagen del espacio público en “riesgo”, en el campo de las disputas por definir quién es o podría ser su legítimo productor, en tanto que fuente de “goce para la comunidad”. A través del abordaje del conflictivo proceso entablado por la “recuperación” del espacio público porteño entre los años 2005 y 2009, por miembros de la huerta Orgázmika de Caballito, distintas gestiones del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y otros vecinos del barrio, se concluye que aquella productividad es solidaria de una distancia que nunca está saldada. Me refiero a la que existe entre la legitimidad de las relaciones asimétricas que estructuran el orden social y la creencia en esa legitimidad. De manera tal que, retomando una perspectiva Ricoeuriana, esa imagen del espacio público en riesgo puede operar, en contextos de creciente desigualdad, de manera ideológica, pero también de manera utópica, pretendiendo unas veces ser reducida y otras veces ser ensanchada.

En esa dirección, denunciar el “riesgo” del espacio público y accionar en pos de su “recuperación” parecen haber sido mecanismos a través de los cuales los funcionarios del GCBA pretendieron re-ordenar la experiencia urbana pos-crisis 2001, señalando el conjunto de normas y vínculos sociales que distintas apropiaciones estaban poniendo en tela de juicio, motivo por el cual debían ser excluidas de las postales del espacio público porteño. Ahora, en el intento de poner coto a la multiplicidad de formas y sentidos en que las apropiaciones del espacio público espejaban la crisis económica y política, los funcionarios también se planteaban la posibilidad de recuperar la legitimidad de encarnar una voluntad ajena



y superior a las voluntades particulares, capaz asimismo de garantizar la identidad "porteña", una "identidad cultural urbana" que surgiría en continuidad con el proyecto político que viene reforzando la imagen de una Buenos Aires culta, bella, higiénica, asociada al progreso, desde las intervenciones del patrón civilizatorio de la generación del '80, pasando por las de la última dictadura articuladas en torno a la idea de merecimiento de la ciudad, y por las de la utopía del exitismo-progreso de los '90 (Lacarrière, 2005).

Por su parte, la huerta comunitaria no era para sus miembros el espacio para ser civilizados, neutrales, ciudadanos pasivos a la espera de un reconocimiento estatal que garantizara su igualdad, sino el lugar donde activamente rechazar la presencia del Estado, y distinguirse de otros vecinos, a través del encuentro, la visibilización y la denuncia de la desigualdad producida a nivel macro-estructural y reproducida a nivel de las interacciones cotidianas. De lo que por otro lado cabe concluirse que, en un barrio "típico de clases medias", no solo podemos esperar prácticas de *impugnación o tolerancia* ante la pobreza, sino que ésta presencia "anómala" puede asimismo ser cargada de un sentido positivo, en función de lo cual, antes que rechazada, resultaría activamente convocada y visibilizada, proponiéndose como corolario, la defensa de un espacio público más bien arendtiano en tanto que "lugar de encuentro con el otro, para la construcción de la diferencia" (Gorelik, 2008).

Finalmente, el abordaje de este conflicto surge que, en orden a problematizar la producción del espacio público urbano, más vale atender a la confrontación de distintas representaciones que sobre el espacio público sostienen distintos actores sociales respecto a qué puede y qué no puede ser considerado como Espacio Público. Porque limitarnos a trabajar con definiciones *a priori*, cual materialidades jurídicas pre-existentes que las intervenciones estatales y/o privadas de la ciudad neoliberal estarían vaciando, no nos hubiera permitido ver, ni comprender, interacciones y lógicas alternativas –como ser la pretensión de transgredir fronteras de clase, de reescribir diferencias sociales- a través de las cuales distintas espacio temporalidades públicas llegan a cristalizarse en la vida urbana de las grandes ciudades contemporáneas como Buenos Aires.

## Bibliografía

**Arendt, Hannah** (1993) [1958]. *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós.

**Azuela, Antonio y Natalia Cosacov** (2013). “Transformaciones urbanas y reivindicaciones ambientales. En torno a la productividad social del conflicto por la construcción de edificios en la Ciudad de Buenos Aires”, *Eure*, Vol. 39, N° 118, pp. 149-172.

**Baer, Luis** (2008). “Precio del suelo, actividad inmobiliaria y acceso a la vivienda: el caso de la ciudad de Buenos Aires luego de la crisis de 2001/2002”, *Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales*, Vol. 40, N° 156, pp. 345-360.

**Botana, Natalio y Ezequiel Gallo** (1987). *De la República posible a la República Verdadera, 1880-1910*. Buenos Aires, Ariel.

**Bourdieu, Pierre** (1999). “El ser social, el tiempo y el sentido de la existencia”, en: *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona, Anagrama, pp. 275-305. —(1991). *El Sentido Práctico*. Madrid, Taurus.

**Briones Claudia, Ricardo Fava y Ana Rosan** (2004). “Ni todos, ni alguien ni uno. La politización de los indefinidos como clave para pensar la crisis argentina”, en: Grimson, Alejandro (Comp.): *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 81-105.

**Carman, María** (2011). *Las trampas de la naturaleza: medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

**Carman, María y Mercedes Pico** (2010). “Los ciudadanos de la intemperie y la paradoja del espacio público”, en: Rodríguez, Manuel Ángel; Naú Silveiro Niño Gutiérrez (comps.), *Expresiones de la apropiación espacial en las ciudades latinoamericanas*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, pp. 27-48.

**Carman, María, Neiva Vieira da Cunha y Ramiro Segura** (2013). *Segregación y diferencia en la ciudad*. Quito, Programa Editorial de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (PEF).

Comisión de Prensa de la Facultad de Ciencias Agrarias de la UNCuyo

(2007). "Amenaza de desalojo a un espacio verde", *Prensa Agraria*, 23 de Julio, documento electrónico: <http://prensaagraria.blogspot.com.ar/2007/07/amenaza-de-desalojo-un-espacio-verde.html>, acceso 24 de Noviembre.

**Cosacov Natalia y Mariano Perelman** (2013). "Struggles over the use of public space: Exploring morality and narrative on inequality. Cartoneros and Neighbors in Buenos Aires", *Journal of Latin American Studies*. Cambridge, Cambridge University Press, Vol. 47, pp. 521-542.

**Crovara, María Eugenia y Florencia Girola** (2009). "Gentrificación y Espacio Público: Consideraciones teóricas y exploración etnográfica en torno al proceso de reconversión de Puerto Madero, Buenos Aires", en: VV.AA.: *Actas V Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires, FFyL.

**Douglas, Mary** (2007) [1966]. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires, Nueva Visión.

— (1988) [1970].  *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza.

— (1996). *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona, Paidós.

**Douglas, Mary y Wildavasky, Aaron** (1982). *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley, University of California Press.

**Duhau, Emilio y Angela Giglia** (2008). *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli, México DF*. México, Siglo XXI Editores / UAM-A.

**Fiori Arantes, Otilia** (2000). "Pasen y vean...Imagen y city marketing en las nuevas estrategias urbanas", *Punto de Vista, Revista de Cultura* N° 66, pp. 16-20. Buenos Aires.

**Fraser, Nancy** (1990). "Repensar la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente", *Social Text* N° 25, pp. 56-80.

**Gallardo Araya, Nela Lena** (2011). "Huertas urbanas: ¿Una cuestión de frontera?", en: VV. AA.: *X Congreso Argentino de Antropología Social*. FFyL, Buenos Aires, UBA.

**Giglia** (2000). "¿Es posible la urbanidad en las megaciudades?", *Prácticas du Séminaire PRISMA* N° 3, pp. 17-27.

**Giarracca Norma y Miguel Teubal** (2007). “La Rebelión de 2001”, en Giarracca, Norma (comp.): *Tiempos de rebelión: “Que se vayan todos” Calles y plazas en la Argentina: 2001-2002*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 113-138.

**Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.** (S/F). “Nuevo presupuesto Participativo”, documento electrónico: [http://www.buenosaires.gov.ar/areas/hacienda/pp/introduccion.php?menu\\_id=11565](http://www.buenosaires.gov.ar/areas/hacienda/pp/introduccion.php?menu_id=11565), acceso 10 de Septiembre.

— (2003). “Segunda Asamblea General del Consejo de Planeamiento Estratégico. Documento de Avance 2”, documento electrónico: [http://www.buenosaires.gov.ar/sites/gcaba/files/documento\\_de\\_avance\\_2.pdf](http://www.buenosaires.gov.ar/sites/gcaba/files/documento_de_avance_2.pdf), acceso 16 de Marzo.

— (2008). Decreto N° 607/GCBA/08. Boletín Oficial N° 3184.

— (19/05/2009). “El Gobierno de la Ciudad desalojó un espacio de una plaza intrusada”, documento electrónico: [http://buenosaires.edu.ar/noticias/?modulo=ver&item\\_id=11&contenido\\_id=39187&idioma=es](http://buenosaires.edu.ar/noticias/?modulo=ver&item_id=11&contenido_id=39187&idioma=es), acceso 29 de Marzo.

**Gorelik, Adrián** (2004). *Miradas sobre Buenos Aires*. Buenos Aires, Siglo XXI.

— (2008). “El romance del espacio público”, en *Alteridades* N° 18, Vol. 36, pp. 33-45.

**Delgado, Manuel** (2007). *Sociedades Movedizas: hacia una antropología de las calles*. Barcelona, Anagrama.

**Huerta Orgázmika** (18/09/2008). Recurso de reconsideración contra desalojo.

— (09/03/2007). Comunicado Huerta Orgázmika.

— (22/03/2007). Comunicado Huerta Orgázmika.

— (18/10/2005). Convocatoria Huerta Orgázmika.

**KerMaraK, Móvil** (10/11/2008). “Huerta Orgazmica de Caballito-1<sup>ra</sup> parte”, documento electrónico: <https://www.youtube.com/watch?v=AiCfQcd1w7s>, acceso 07 de Febrero.

— (31/10/2008). “Huerta Orgazmica de Caballito-2da parte”, documento electrónico: <https://www.youtube.com/watch?v=cIWtQsL-z2G4>, acceso 07 de Febrero.

**Lacarrieu, Mónica** (2005). “Nuevas políticas de lugares: recorridos y fronteras entre la utopía y la crisis”, en Welch Guerra, M. (comp.): *Buenos Aires a la deriva*. Buenos Aires, Biblos, pp. 363-395.

**Leite, Rogério Proença** (2008). "Localizando o espaço público: Gentrification e cultura urbana", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N° 83, pp. 35-54.

— (2007). "Consumo y Ennoblecimiento del Espacio Público", *EPTIC. Revista Electrónica de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación*, documento electrónico: <http://www.seer.ufs.br/index.php/eptic/article/view/249/239>, acceso 05 de Enero de 2016.

**Melé, Patrice** (2003). "Introduction: Conflits, territoires et action publique" y "Conflits urbains pour la protection de la nature dans une métropole mexicaine", en Melé, Patrice; Corinne, Larue ; Rosemberg, Muriel (coords.) *Conflits et territoires*, Presses Universitaires Francois-Rebelais, Maison des Sciences de l'Homme "Villes et territoires", pp- 13-32 y 103-117.

**Redacción Noticias Urbanas** (2004). "Entrevistas a Aníbal Ibarra", 12 de Abril, documento electrónico: <http://www.noticiasurbanas.com.ar/noticias/73ca3f49f54c7bbc6e071b55247f6547/>, acceso 14 de diciembre.

**Radio S.O.S. Caballito** (2009). "Entrevista a miembros AVPPGB", documento electrónico: [http://www.soscaballito.com.ar/006\\_120\\_indice\\_cronologico.html](http://www.soscaballito.com.ar/006_120_indice_cronologico.html), acceso 24 de Febrero.

**Radio Continental** (10/05/2006). "Entrevista a Jorge Telerman". Documento electrónico: <http://www.continental.com.ar/noticias/actualidad/declaraciones-de-telerman-por-continental-cuatrocientos-millones-en-obras-para-el-espacio-publico/20060510/nota/285111.aspx>, acceso 25 de Abril.

**Reguillo, Rossana** (1998). "La clandestina centralidad de la vida cotidiana". *Revista Causas y azares* Vol. 5 N° 7, pp. 88-110.

**Ricœur, Paul** (1994 [1986]). *Ideología y Utopía*. Barcelona, Gedisa.

**Salgueiro Caldeira, Ana María** (1998). "Referentes para el estudio de la cotidianidad desde una perspectiva etnográfica". *Saber docente y práctica educativa*, N° 26, pp. 25-60.

**Villalonga, Andrés** (2010). "La ciudad suma más espacios verdes", Diario *La Nación*, 19 de Enero.

**Thompson, Edward Palmer** (1992). "Folklore, antropología e historia social". *Revista Antepasado*, N° 2, pp. 63-86.



# ARTÍCULOS

## ARTÍCULO

Bayardo, Rubens (2016). "Creatividad y políticas culturales públicas en la Ciudad de Buenos Aires a comienzos del siglo XXI", *Etnografías Contemporáneas*, 2 (3), pp. 160-174.

## RESUMEN

Este trabajo indaga acerca de algunos sentidos asociados a la creatividad y sus implicancias en las políticas culturales y la gestión cultural, haciendo especial referencia a intervenciones realizadas en la Ciudad de Buenos Aires a comienzos del siglo XXI. Una nueva retórica con eje en la creatividad, evoca reiteradamente a la cultura y pondera su papel en la resolución de problemas sociales, económicos y políticos, asociándose a discursivas anteriores acerca de la diversidad cultural y del desarrollo cultural. El trabajo considera el lanzamiento desde el gobierno local de "distritos creativos" que hacen parte de un modelo de desarrollo de una "ciudad creativa", basada en la promoción de "industrias creativas" agrupadas en "*clusters* creativos" y discute sus implicancias en las políticas culturales.

**Palabras Clave:** *creatividad, políticas culturales, industrias creativas, Buenos Aires*

## ABSTRACT "Creativity and public cultural policies in the City of Buenos Aires at the beginning of the XXI century"

This work investigates about some senses associated with creativity and their implications for cultural policy and cultural management. It makes particular reference to interventions in the City of Buenos Aires at the beginning of the century. Associating previous discourse about cultural diversity and cultural development, a new rhetoric focused on creativity, repeatedly evokes the culture and ponders its role in solving social, economic and political problems. The paper considers the local government launching of "creative districts" that are part of a development model of a "creative city" based on the promotion of "creative industries" grouped into "creative clusters" and discusses their implications for the cultural policies.

**Keywords:** *creativity, cultural policies, creative industries, Buenos Aires*

Recibido: 9 de noviembre de 2015

Aceptado: 15 de Julio de 2016



# Creatividad y políticas culturales públicas en la Ciudad de Buenos Aires a comienzos del siglo XXI



Por Rubens Bayardo<sup>1</sup>

## Introducción

Dos de los tópicos debatidos con relación a la institucionalización de las políticas culturales en las sociedades contemporáneas son los de la jerarquización y la transversalidad (más precisamente la intersectorialidad) de estas en el seno de las administraciones públicas. Con esto, se ha significado tanto la necesidad de incrementar el reconocimiento y la financiación que recibe el sector cultura como la importancia de promover políticas más expandidas e incisivas con proyectos, planes y programas que integren múltiples dimensiones e involucren distintas áreas de intervención (Esto es, educación, comunicación, salud, vivienda, etc.). En las últimas décadas, ambos tópicos parecen realizarse con la expansión de una nueva narrativa que haciendo eje en la creatividad, evoca reiteradamente a la cultura y pondera su papel en la resolución de problemas sociales, económicos y políticos. Esta narrativa se vincula

---

<sup>1</sup> Profesor del Departamento de Ciencias Antropológicas e Investigador del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Director de la carrera de Especialización en Gestión Cultural y Políticas Culturales del Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín. rubensbayardo@gmail.com

con debates de las políticas culturales de los años setenta en adelante acerca de la diversidad cultural y del desarrollo cultural. Tiene en común con ellas la ampliación de los dominios de lo cultural (“todo es cultura”), el elogio de la pluralidad (“todos tienen cultura”) y la confianza en los efectos positivos de la cultura (“la cultura da trabajo, mejora, integra, incluye”) en los procesos de transnacionalización y de reconversión económica. La creatividad se presenta como una instancia superadora, democratizante y más efectiva con relación a esas nociones de lo cultural y a ciertas expectativas de mejoramiento social ante las crisis contemporáneas. Llama la atención la difusión vertiginosa de esta nueva perspectiva, ensayada en el Reino Unido promediando los años noventa, hacia el ámbito anglosajón y todo el mundo occidental, tanto a nivel de países como de regiones y ciudades. Por ello en este trabajo nos proponemos indagar acerca de diversos sentidos asociados a la creatividad, así como sobre algunas de sus implicancias en las políticas culturales y la gestión cultural, haciendo referencia a intervenciones realizadas en la ciudad de Buenos Aires. Estas han tenido lugar durante los recientes gobiernos del PRO (2007-2011 y 2011-2015) y cuentan con antecedentes en gestiones anteriores.<sup>2</sup>

Más concretamente nos referimos al lanzamiento por parte del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (GCABA) de cuatro distritos urbanos: el Distrito Tecnológico (ley 2972/2009), el Distrito Audiovisual (ley 3876/2011), el Distrito de la Artes (ley 4353/2012), y el Distrito de Diseño (ley 4762/2014). Estos hacen parte de un modelo de desarrollo de una “ciudad creativa”, basada en la promoción de “industrias creativas” agrupadas en “clusters creativos”. Se enlazan con varias y sucesivas transformaciones de las reparticiones de Industrias Culturales de la Secretaría de Cultura, que en 2007 fueron convertidas en dependencias de Industrias Creativas dentro del Ministerio de Desarrollo Económico. Pero sus antecedentes pueden rastrearse en la nominación y aprobación de Buenos Aires como Ciudad de Diseño de la UNESCO y miembro de su Red de Ciudades Creativas (en 2005), en la creación del Centro Metropolitano de Diseño (en 2001), y en el *Plan Estratégico de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires “Buenos Aires Crea”* (también de 2001). Los avances de estos distritos son desiguales y no

---

2 PRO, sigla de Propuesta Republicana, es un partido político de centro derecha conformado en los primeros años de este siglo por ex miembros de los grandes partidos tradicionales argentinos y de otros menores. En el nuevo contexto de la autonomía de la ciudad (desde 1996) estos integraron sucesivas alianzas electorales locales, y en 2007 alcanzaron la Jefatura de Gobierno de Buenos Aires, encabezados por Mauricio Macri. Las gestiones anteriores a que aludimos estuvieron dirigidas por los referentes de centro izquierda Anibal Ibarra (2000-2003 y 2003-2006) y Jorge Tejerina (2006-2007).

guardan correspondencia con las fechas de legislación sobre los mismos, que han venido a normativizar intervenciones y desarrollos que venían dándose de hecho. Nuestro interés en este artículo reside en la significación de la expansión de retóricas e iniciativas relativas a lo creativo en las políticas culturales públicas.

En apretada síntesis puede decirse que las agendas globales en cultura han estado atravesadas por cuatro prioridades entrelazadas: democratización, descentralización, desarrollo y diversidad cultural. Desde hace más de cuatro décadas estas fueron reiteradamente discutidas en las conferencias intergubernamentales de políticas culturales regionales y mundiales (cfr. Bayardo, 2008 y 2010). Los documentos internacionales más recientes hicieron aportes fundamentales referidos a las políticas culturales y a los derechos culturales de cara a la creatividad y a la diversidad cultural. Estas ideas rectoras han sido recepcionadas con entusiasmo en buena parte de los tratados, convenios y programas de desarrollo en el orden internacional, nacional y local. Cabe preguntarse cómo es abordada e incluida la diversidad cultural en los distintos niveles estatales, y en qué medida se efectivizan los derechos culturales en los que se basan las políticas culturales públicas. Y más en particular ¿cómo se redimensionan esos asuntos en la ciudad de Buenos Aires cuando parte de la cultura se subsume en el paradigma de la creatividad?

## **Buenos Aires y las industrias creativas: “En todo estás vos”**

Las industrias creativas fueron definidas por el Ministerio de Desarrollo Económico del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires como

industrias de contenidos, que utilizan la creatividad y el capital intelectual como principales insumos. Incluyen actividades económicas que conjugan creación, producción y comercialización de bienes y servicios. Las Industrias Creativas de la Ciudad de Buenos Aires contemplan los siguientes sectores: música (grabada y en vivo); editorial (libros y publicaciones periódicas); audiovisual (cine, video, radio y televisión); artes escénicas y visuales (teatro, danza, pintura, etc.); diseño (gráfico, interactivo, industrial, moda, etc.); software, videojuegos e internet; arquitectura; publicidad; bibliotecas, archivos y museos.<sup>3</sup>

La noción aparece emparentada con la difundida por el Departamento de Cultura, Medios y Deportes (DCMS) del Reino Unido en 1998.<sup>4</sup>

---

3 Cfr. Centro Metropolitano de Diseño, Industrias Creativas, ¿Qué son las industrias creativas? En <http://www.cmd.gob.ar/industrias-creativas/que-son>.

4 Allí se ha definido a las ‘industrias creativas’ como “industrias que tienen origen en la

Plantea Schlesinger que “no cabe duda que las ideas viajan. Pero estas no lo hacen sin un determinado bagaje. (...) En el caso del Reino Unido, donde el discurso de la creatividad ha sido elaborado en condiciones precisas a lo largo de un decenio, es altamente interesante examinar la cuestión de su exportación y transferibilidad” (2011:98). La perseverancia de la retórica del GCABA en figuras como la economía creativa, las ciudades creativas, los distritos creativos, los *clusters* creativos, inscriptas en la misma perspectiva de impulso anglosajón, refuerza este lazo y lo problemático de su asunción que perfila como política pública privilegiada.

Las industrias creativas son un objeto definido por políticas públicas con sesgos pragmáticos nacionales, antes que por debates académicos de fuste (Míguez, 2007), y el criterio de enumeración de actividades que hacen parte de las industrias creativas dificulta una identificación precisa. El agrupamiento acrobático de la música y la moda, las artes escénicas y los videojuegos, la arquitectura e internet, parece responder a fundamentos de acumulación económica o bien de poder político que no están explicitados. Resulta arduo imaginar algún tipo de raciocinio para gestionar un conjunto tan heteróclito y más todavía para diseñar, implementar y evaluar una política cultural sistemática para estas industrias. Pero tampoco es claro que se trate de industrias: la danza y los museos no son industrias, las artesanías son por definición lo contrario de una industria. Ni es claro que sean culturales actividades como la publicidad y el *software*, a menos que se conciba que “todo es cultura”.

La referencia a la creatividad y al capital intelectual como insumos de estas industrias resulta de una vaguedad poco aclaratoria (Galloway y Dunlop, 2007). La definición británica tiene la virtud de hacer explícito su objetivo de generar y explotar propiedad intelectual, y en nuevas aproximaciones ha pasado a referirse específicamente al *copyright*. En la definición del GCABA dada la raigambre conceptual, las referencias metodológicas a las IPDA (Industrias Protegidas por el Derecho de Autor) y el hecho que el capital involucra propiedad, cabe sostener que el ‘capital intelectual’ es un subterfugio de propiedad intelectual. Pero aquí surge un problema inverso al anotado en el párrafo anterior, pues al acotar las actividades a las incluidas en este tipo de régimen se excluye a la mayor parte de las prácticas culturales. Especialmente si se piensa en la región latinoamericana, donde el registro de patentes o dominios

---

creatividad, habilidad y talento individuales y que tienen un potencial para generar riquezas y empleos por medio de la generación y explotación de la propiedad intelectual. (...) esto incluye: propaganda, arquitectura, mercado de artes y antigüedades, artesanías, diseños, moda, film y video, software de placer interactivo, música, artes escénicas, publicaciones, software y servicios de computadora, televisión y radio (DCMS 1998)” (Jarvis et al., 2008: 2).

de internet son particularmente escasos y no resisten comparaciones mundiales. Más todavía si se toma en cuenta que en Argentina prima un sistema de derecho de autor de inspiración europea continental, que distingue del derecho económico un derecho moral, ausente en el *copyright* anglosajón salvo contratos expresos. En este “derecho de copia” se protege al productor sin hacer lo propio con el creador, el aspecto ‘intelectual’ queda subsumido en el privilegio del “capital” (Bayardo y Spadafora, 2001). Es difícil concebir que una política cultural no considere estos asuntos, pero más bien lo que cabe resaltar es que más allá de invocaciones de la creatividad a la cultura, lo que está en juego aquí no son preocupaciones de política cultural sino de políticas económicas y sociales.

Nuevos proyectos se encaminan a potenciar las “industrias creativas” y a configurar a Buenos Aires como “ciudad creativa”: el Distrito Tecnológico, el Distrito Audiovisual, el Distrito de las Artes y el Distrito de Diseño.<sup>5</sup> El primero está orientado a empresas informáticas y al desarrollo de software y hardware; el segundo a las industrias del cine, la publicidad, los medios audiovisuales, actividades relacionadas como la actuación y el diseño; el tercero se dirige las artes y las antigüedades, y el cuarto al diseño. Cada uno y su conjunto refieren a la noción de industrias creativas desarrollada anteriormente. Mientras que en Distrito de Diseño se promueven explícitamente las “industrias creativas”, los carteles del Distrito Audiovisual predicán: “Juntarse produce cosas creativas. Concentramos talento en Palermo, Chacarita, Colegiales y La Paternal”. El antiguo mercado El Dorrego, sede del Centro Metropolitano del Audiovisual, aloja un Centro de Atención al Inversor y distribuye la guía Invertir en Buenos Aires, confeccionada con la cooperación del British Council. Bajo el gigantesco tinglado que ocupa toda la manzana vacía, con excepción de unas pequeñas oficinas de ladrillo y de una gran carpa de lona, el predio luce descuidado. Sobre el cerco perimetral de reja apoyan viviendas de plástico y cartón de varias familias indigentes, así como puestos ambulantes de comidas rápidas para trabajadores circulantes por esta zona donde “juntarse produce cosas creativas”. La deriva de las “industrias” hacia las “cosas creativas” promueve una disolución aguda de la creatividad que anticipa su utilización para cualesquiera fines, en este caso abiertamente inmobiliarios.<sup>6</sup>

5 Los distritos, como establecen las leyes arriba mencionadas, son áreas delimitadas territorialmente y orientadas temáticamente dentro de las que el gobierno de la ciudad concede diversos incentivos y beneficios fiscales a iniciativas privadas que inviertan capitales para el desarrollo y mejora de infraestructuras o inicien nuevos emprendimientos con impacto socio económico en los barrios donde se localizan.

6 En los alrededores, Palermo Hollywood despliega nuevos edificios con amenidades en torno a

Se trata también de una desjerarquización de lo creativo (antes asociado a excepciones) hacia una democratización frágil y populista, a la moda de los programas televisivos que descubren ídolos y “talentos”.<sup>7</sup> El “juntarse” voluntario se conjuga con un “concentramos” cuyo plural oscurece que el acopio creativo es decidido por el GCABA.

El desarrollo de los distritos mencionados más arriba hace parte de una proyección más general de lanzamiento de “distritos globales” en la ciudad, bajo el entendido que “este modelo funciona muy positivamente en las principales ciudades del mundo y queremos replicarlo en Buenos Aires porque está comprobado económicamente que atrae inversiones, desarrollos de nuevos negocios y mejor posicionamiento internacional”.<sup>8</sup> Se afirma que “un sector que genera empleo, exportaciones y reconocimiento internacional requiere de este tipo de estímulos para aumentar su desarrollo económico a mediano plazo, ya que grandes producciones están seleccionando otros destinos por la promoción que tiene este sector por parte del estado, como es Uruguay, Chile, Sudáfrica, Australia, entre otros”.<sup>9</sup> No resulta claro que los *creative clusters* constituyan un modelo triunfante y replicable sin condicionamientos (Panos, 2004), tampoco está “comprobado económicamente” el éxito de las “industrias creativas”, ni su efecto sobre la regeneración urbana (Jarvis et al., 2008). Lo que sí resulta contundente es la determinación política de las autoridades de cursar este rumbo dando subsidios públicos (por la vía de exenciones impositivas y otros beneficios fiscales) a iniciativas privadas (en especial grandes empresas, como Polka e Ideas del Sur en el Distrito Audiovisual) en estas áreas que preexisten a las políticas en muchos casos. El énfasis en el posicionamiento y reconocimiento internacionales y en las estrategias de internacionalización, son consistentes con una larga serie relacionada al tópico recurrente del liderazgo porteño, acicateada en el contexto de globalización. También resultan de destacar que se aspira a grandes producciones y a elaborar políticas de Estado en competencia con otros países, más que en atención a las propias poblaciones.

---

las grandes productoras audiovisuales, tiendas de diseño, negocios gourmet, el Mercado de las Pulgas y circuitos turísticos de arte urbano. Los precios de tierras y propiedades de lo que fuera Colegiales se han multiplicado con su internacionalización.

7 Referimos a programas del tipo American Idol, X Factor, La Voz, Bailando por un Sueño, Cantando por un Sueño.

8 Esto consigna la presentación del Ministro de Desarrollo Económico ante la Legislatura de la Ciudad del correspondiente proyecto de ley. Cfr. “Industria Audiovisual / Buenos Aires Ciudad Audiovisual. Presentación ante la Comisión de Desarrollo Económico de la Legislatura” del 10 de diciembre de 2010 en <http://audiovisual.mdebuenosaires.gov.ar/system>.

9 Idem nota 7

La guía *Invertir en Buenos Aires*<sup>10</sup> afirma que esta “es una ciudad vital y cosmopolita reconocida internacionalmente por su calidad de vida”, consignando que según el estudio para 2010 de la consultora Mercer “ocupa el mejor lugar dentro de la región al ubicarse en el puesto 78” sobre 221 ciudades (Guía *Invertir en Buenos Aires*, s/f:21).<sup>11</sup> Esta guía presenta a la ciudad como “capital cultural de Sudamérica” y como “usina de conocimiento”, resumiendo algunos datos sobre educación, salud, y movilidad urbana. También consigna “atracciones” entre las que contabiliza la cantidad de convenciones, festivales, exhibiciones, museos, cines, teatros, restaurantes y bares. Reseñando las ventajas de los costos operativos en la ciudad el texto afirma que “Buenos Aires cuenta con una amplia mano de obra calificada cuyas remuneraciones se encuentran entre las más bajas de Latinoamérica y resultan aún más bajas al compararlas con las de otros centros urbanos del mundo” (Guía *Invertir en Buenos Aires*, s/f:19). Un cuadro comparativo expresa en dólares nominales y en porcentajes las diferencias salariales con San Pablo, Toronto y Madrid que retribuyen entre un 150% y un 500% más. De las veintinueve ocupaciones anotadas, la mayoría corresponde a ejecutivos (directores generales, directores de área y gerentes) y a profesionales (contadores, abogados, arquitectos, ingenieros), y sólo tres refieren a posiciones menores (administrativos, asistentes y *data entry*).<sup>12</sup> Sin duda el objetivo de la guía es la captación de inversiones y de “innovadores” internacionales más que locales, pero la recepción parece ser poco atractiva para una fuerza de trabajo supuestamente globalizada y calificada. En un mundo fluido e interconectado puede ser rentable trasladar capitales a lugares con remuneraciones acusadamente bajas, pero ¿cuál sería el atractivo de trasladarse para personas cosmopolitas en condiciones de desplegar su “creatividad” en el trabajo en distintas localizaciones más beneficiosas? Siendo ese el estatuto y la retribución de directivos y profesionales del “talento” internacionalizado, que son bienvenidos en distritos globales como el Audiovisual, el Tecnológico, el de las Artes o el de Diseño ¿Qué suerte cabe esperar para el personal menos preparado? ¿Qué calidad de

---

10 La guía mencionada es una elaboración del GCABA con apoyo del British Council, está destinada a promover inversiones en los nuevos distritos urbanos y se distribuye en los Centros de Atención al Inversor.

11 Los datos incluyen guarismos (extensión, población, PBI, importaciones, exportaciones, costos operativos, alquileres, salarios) e informaciones cualitativas (legislación, sistema impositivo, empresas, universidades, oferta cultural). El folleto carece de fecha, consigna datos especialmente de los años 2008 y 2009 y algunas informaciones para 2010 que permitirían fecharlo para ese mismo año ó 2011). Cfr. [http://cai.mdebuenosaires.gov.ar/contenido/objetos/manualbsas\\_1294843744763221.pdf](http://cai.mdebuenosaires.gov.ar/contenido/objetos/manualbsas_1294843744763221.pdf).

12 También apuntan a los sectores sociales más acomodados las opciones deportivas que se destacan, entre las que se mencionan el golf, la equitación y la náutica.

empleo se promovería para la población local? La pretendida “inclusión social de ciertos sectores de la población y la revitalización urbana” ¿Qué alcances ciertos podrían tener?

Las referencias a la creatividad, las tecnologías, el talento, la calidad de vida tienen un ostensible aire de familia con los planteamientos de Florida respecto a la emergencia de una “clase creativa” en ciudades.<sup>13</sup> Aun cuando esa compleja temática excede este trabajo, cabe señalar brevemente algunas dificultades metodológicas de trasladar dicha propuesta al caso de Buenos Aires. Florida elabora un *creativity index* asociado a la concentración espacial de esta clase, que está compuesto por cuatro índices referidos a creatividad, tecnología, innovación y diversidad. El primero resulta mensurable a partir del diferencial de la fuerza de trabajo creativa sobre el total, el segundo es medido según el *Tech Pole Index*, el tercero según las patentes *per capita* y el último se mide según el *Gay Index*.<sup>14</sup> Aquí no existen datos oficiales pero las estimaciones sostienen que el 40% de los trabajadores trabaja en negro, algo todavía más extendido en el sector cultural incluido como creativo. Otras estimaciones plantean que del 70% al 80% de los insumos empleados en industrias tecnológicas del país son importados, dado que no se dispone de sustitutos locales hay fuerte dependencia del exterior en tecnologías, y el desarrollo de patentes es muy bajo como se anotó antes. La ciudad cuenta desde 2002 con una ley de Unión Civil entre personas del mismo sexo que podría tomarse como un indicador de su condición *gay friendly*, pero no de la tolerancia y la diversidad cultural referidos por Florida, siendo que algunos estudios señalan que más que esa población los discriminados son los pobres, los extranjeros y los gordos.<sup>15</sup> Aun sin discutir las ponderaciones elogiosas de la “economía creativa”, la “economía innovativa” y la “edad creativa” que hace el autor, el mismo campo empírico pone en cuestión la aplicabilidad de esos conceptos.

Desde 2012 el GCABA realizó abundante prensa con el lema “En todo estás vos. Buenos Aires Ciudad” (también abreviado como BA Ciudad). Pautas de distinta duración en radio y televisión, gigantografías

13 Desde 2002 el geógrafo estadounidense Richard Florida publicó varios bestsellers en los que aboga por un nuevo crecimiento económico de la mano de la regeneración urbana y de la capacidad de las ciudades para atraer, captar y retener talentos en artes, ciencias, tecnología e innovación, los que conformarían, según él, una nueva clase creativa. Asimismo define criterios para medir la creatividad y establece rankings y comparaciones entre ciudades creativas.

14 El promedio de estos cuatro rangos da como resultado el índice de creatividad. Cfr. Richard Florida 2002, *The rise of the Creative Class* en <http://www.washingtonmonthly.com/features/2001/0205.florida.html>

15 Cfr. “Pobres y extranjeros, más discriminados que los gays” en diario La Nación del 01.04.11, Buenos Aires, en <http://www.lanacion.com.ar/1361922>, y cfr. “Aumentan las denuncias por discriminación por sobrepeso” en diario La Nación del 26.05.12, Buenos Aires, en <http://www.lanacion.com.ar/1476499>.



y afiches callejeros hicieron parte de esa campaña. Comenzó como un largo relato en el cual, al modo de una charla cotidiana, se destacaba el levantarse pese a la oscuridad del amanecer, el trabajar anónimo sin tener dimensión del conjunto, la sensación de soledad en la gran ciudad, el error de subvalorar el esfuerzo personal, la consolidación de cada grano de arena en una gran empresa colectiva. La extensión de esa primera pauta era tal que el “Buenos Aires Ciudad” (es decir, el GCABA y a la vez la “marca” BA Ciudad), pasaba desapercibido entre la duración y el impacto del melodrama. Luego el anuncio se sintetizó en “La ciudad se levanta y se va a dormir con cada uno de nosotros. Sin vos la ciudad no es nada. Por eso en todo lo que hacemos estás vos. Buenos Aires Ciudad”. Finalmente plasmó en “BA en todo estás vos”. El “vos” del anuncio refuerza nociones de inclusión, conocimiento y familiaridad con los destinatarios. Las referencias a “cada uno” y “en todo” parecen consagrar un acuerdo tácito que ligaría en términos absolutos. Esta suerte de reconocimiento mutuo desdibuja la asimetría tanto de los actores sociales como de los poderes en conversación, mientras refuerza una supuesta participación que empaña los procesos existentes de inclusión / exclusión.

En los últimos años las interpelaciones a los habitantes de la ciudad en las figuras de “la gente” y del “vecino”, aludiendo a un mero vínculo de contigüidad espacial, suspendieron diferencias y desigualdades internas, en detrimento de condiciones de ciudadanía plena. Aun cuando se dirige al nosotros, más que reconocimiento dignificante predicar “en todo estás vos” apela a la calidez para promover el “color local” del entorno, y reforzar la amenidad invitante de la ciudad (para los negocios, las inversiones y los turistas) ahora revitalizada por los influjos de la creatividad. El eslogan se une al afán de consolidación de la marca BA Ciudad,<sup>16</sup> presente en toda papelería, cartelería y anuncio urbano publicitando la “ciudad-como-empresa”.<sup>17</sup> Como apunta Tolila, la operación de “transformar a los países en empresas” tiene el sentido de “volverse competitivo”, alcanzar el “éxito comercial” en “las luchas por los mercados internacionales” (2007:134). Lo mismo viene ocurriendo en Buenos Aires, encuadrada como “ciudad-patria” que recurre al antiguo tópico de

16 La marca BA puede rastrearse en iniciativas públicas y privadas como los programas BA Film y BA Set, los festivales FIBA (Festival Internacional de Buenos Aires), DIBA (Diseño Interactivo Buenos Aires), BAFIM (Buenos Aires Festival Internacional de Música), BAFICI (Buenos Aires Festival Internacional de Cine Independiente) y BATANGO (Buenos Aires Festival Internacional de Tango), las ferias Arte BA y BA Moda.

17 A nivel nacional también se ha desarrollado una Marca País, analizada por los esposos Comaroff quienes sostienen que “el caso argentino es emblemático en algún sentido: del modelo emergente del país-como-empresa, la marca identitaria se forjó en la intersección del ámbito de los negocios, el gobierno, la academia y la sociedad civil” (2011:192).

la “Reina del Plata” en la marca BA. El trabajo sobre la identidad de la ciudad mediante la resignificación e institucionalización de la memoria y del olvido conforma “nuevos nacionalismos urbanos” (Delgado Ruiz, 1998), a la vez que diseña un nuevo posicionamiento económico donde se realzan la creatividad y la innovación. En sintonía con un manejo de poblaciones en los espacios que oscila entre la precarización y la expulsión, el izado de símbolos de pertenencia y el potenciamiento de la identidad alcanzan su realización imaginaria en los signos de la economía simbólica de la ciudad (Zukin, 1996). Pero además la confluencia de entretenimiento, tecnologías, finanzas, arte y diseño concreta la huida hacia adelante del capitalismo especulativo en una nueva fase de desrucción creativa (Harvey, 2011).

## Consideraciones finales

Amén del funcionariado de la ciudad, otros actores se han subido a la promesa felicista de la creatividad, incluyendo profesionales, consultores y académicos. Refiriéndose críticamente a la comunión entre políticas públicas y estudios culturales en los noventa, Gorelik plantea que “el malestar se podría enunciar en una fórmula: nunca se habló tanto de imaginarios urbanos al mismo tiempo que el horizonte de la imaginación urbana nunca estuvo tan clausurado en su capacidad proyectiva” (2004: 1). Algo similar podría plantearse en el presente ante el uso y abuso de la creatividad en administraciones oficiales y ciertas academias, considerando además que esta doctrina estaría entrando en decadencia en el propio Reino Unido, uno de sus lugares originarios (Schlesinger, 2011). El machacar reiterado sobre la excepcionalidad creativa de Buenos Aires solo incrementa la fuerza imitativa del eslogan y su falta de originalidad. A menos que por creatividad se entienda una mejor explotación de la copia como planteaba Tremblay (2011) para China, la apuesta por la creatividad del GCABA es poco creativa. Esta se ha convertido en una “nueva religión” (Bustamante, 2011: 150) que “cumple un propósito retórico específico en el discurso destinado a las políticas públicas. Sirve como eslogan, como referencia rápida, y por ello moviliza irreflexivamente un conjunto de posiciones políticas y teóricas que lo apoyan. Esta falta de reflexión es esencial para alcanzar su poder ideológico” (Garnham, 2011: 22).

Por su familiaridad, por las evocaciones artísticas y por los vínculos que se les destacan con las industrias culturales, las industrias creativas aparentan involucrar políticas culturales, pero más bien desdibujan los contornos emanados de su cometido en los derechos humanos y en la

realización progresiva de la ciudadanía. Las industrias creativas subsument cuando no desaparecen las políticas culturales bajo políticas económicas y sociales orientadas a generar inversiones, ingresos, comercio exterior, empleo y emprendedorismo. El esfuerzo cooperativo que aglutinarían estas industrias en las agendas de las administraciones públicas parece resolver una antigua preocupación por la transversalidad del sector cultural y por la necesidad de un enfoque intersectorial productivo. Pero se trata de una intersectorialidad orientada por una perspectiva de cultura como economía rasa, sin consideración por sus especificidades y sin interés por valores simbólicos que son visiblemente concebidos como colaterales. La democracia de la creatividad genérica recuerda a un “todo es cultura” problemático por sus indefiniciones y las dificultades para proyectar políticas y desarrollar gestión en torno a las mismas. Podría creerse que supone un reconocimiento de potencialidades y de realizaciones plurales, muchas veces ocluidas en pro de la consagración exclusiva de algunas prácticas (“artísticas”), calidades (“excelencia”) y obras (“maestras”), junto a ciertos grupos sociales privilegiados. Pero su objeto está precisamente delimitado por sus capacidades de motorizar mercados y de generar *copyright*, así como por su función política de articular confusamente en torno a la propiedad intelectual los intereses de las *majors* con los de PYMES y emprendedores culturales, de artistas y públicos. Los creadores son convertidos en “proveedores de contenidos”, los públicos son mágicamente transfigurados en talentos, “proveedores de color local” o “proveedores locales de hospitalidad” para turistas e inversores, sin los cuidados debidos a las prácticas culturales y a la condición ciudadana.

## Bibliografía

“Buenos Aires Crea” Plan Estratégico de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires. Informe de la Fase I: Diagnóstico y Formulación Estratégica (2001). Secretaría de Cultura, Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Bayardo, Rubens (2008). “Políticas culturales: derroteros y perspectivas contemporáneas”, en: *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 7, Nº 1, pp. 17-30, Servizio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela.

Bayardo, Rubens (2010). “Políticas culturales y derechos culturales: entre la retórica y la realidad”, en: *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 7, Nº 1, pp. 17-30, Servizio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela.

Bayardo, Rubens y Spadafora, Ana María (2001). “Derechos culturales y derechos de propiedad intelectual: un campo de negociación conflictivo”, en: *Cuadernos de Bioética* nº 7 - 8, pp. 73 - 96, Buenos Aires, Editorial Ad-Hoc.

Bustamante, Enrique (2011). “¿La creatividad contra la cultura?”, en: Albornoz, Luis A. (Comp.) *Poder, medios, cultura. Una mirada crítica desde la economía política de la comunicación*. Buenos Aires, Paidós.

Comaroff, John L. y Jean (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires, Katz Editores.

Delgado Ruiz, Manuel (1998). “Las estrategias de memoria y olvido en la construcción de la identidad urbana: el caso de Barcelona”, en: *Ciudad y Cultura. Memoria, Identidad y Comunicación*. Medellín, Universidad de Antioquia.

Galloway, Susan y Dunlop, Stewart (2007). “A critique of definitions of the cultural and creative industries in public policy”, en: *International Journal of Cultural Policy*, Vol.13, Nº 1.

Garnham, Nicholas (2011). “De las industrias culturales a las creativas. Análisis de las implicaciones en el Reino Unido”, en: Bustamante, Enrique (Ed.) *Industrias creativas. Amenazas sobre la cultura digital*.

Barcelona, Gedisa Editorial.

**Gorelik, Adrián** (2004). “Imaginario urbano e imaginación urbana. Para un recorrido por los lugares comunes de los estudios culturales urbanos”, en: *Bifurcaciones, Revista de Estudios Culturales Urbanos*, <http://www.bifurcaciones.cl/001/Gorelik.htm>

**Harvey, David** (2011). *O novo imperialismo*. São Paulo, Edições Loyola.

**Jarvis, David, Lambie Hannah y Berkeley Nigel** (2008). “Creative Industries and Urban Regeneration”, en: *Regional Studies Association Annual International Conference: The Dilemmas of Integration and Competition*, Prague, Czech Republic 27th-29th May.

**Miguez, Paulo** (2007). “Economía creativa: uma discussão preliminar”, en: Marchiori Nussbaumer, Gisele (Org.) *Teorias & políticas da cultura. Visões multidisciplinares*, pp. 95-111, Salvador da Bahia, Editora da Universidade Federal da Bahia.

**Observatorio de Industrias Creativas de la Ciudad de Buenos Aires** (2008). *Economía creativa en la Ciudad de Buenos Aires: su valor agregado*. Dirección General de Industrias Creativas, Ministerio de Desarrollo Económico, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

**Panos, David** (2011). “Clusters Creativos y Creative London”, en: *YProductions* <http://www.ypsite.net/recursos/biblioteca/documentos/barcelona>

**Rubinich, Lucas y Miguel Paula** (Ed.) (2011). *01 10 Creatividad, economía y cultura en la ciudad de Buenos Aires 2001 – 2010*. Buenos Aires, Aurelia Rivera Libros.

**Schlesinger, Philip** (2011). “Intelectuales y políticas culturales”, en: Albornoz, Luis A. (Comp.) *Poder, medios, cultura. Una mirada crítica desde la economía política de la comunicación*. Buenos Aires, Paidós.

**Tolila, Paul** (2007). *Economía y Cultura*. México, CONACULTA.

**Tremblay, Gaetan** (2011). “Industrias culturales, economía creativa y sociedad de la información”, en: Albornoz, Luis A. (Comp.) *Poder, medios, cultura. Una mirada crítica desde la economía política de la comunicación*. Buenos Aires, Paidós.

**UNCTAD** (2004). *Creative Industries and Development*. TD(XI)/BP/13 Eleventh session, São Paulo, 13-18 June 2004. [http://www.unctad.org/en/docs/tdxibpd13\\_en.pdf](http://www.unctad.org/en/docs/tdxibpd13_en.pdf)

**UNCTAD** (2010). *Creative Economy Report 2010. A Feasible Development Option*. Geneva, United Nations.

**Yudice, George** (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Editorial Barcelona, Gedisa.

**Zukin, Sharon** (1996). *The cultures of cities*. Cambridge MA & Oxford UK, Blackwell Publishers.



## ARTÍCULO

Greco, Lucrecia Raquel (2016). “Mi cultura la tengo, pero no la practico’. Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los pueblos indígenas en Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina”, *Etnografías Contemporáneas* 2 (3), pp. 176-203.

## RESUMEN

En este artículo, analizaré diferentes modos en que indígenas, actores del gobierno municipal, escuelas interculturales bilingües, ONG y antropólogos movilizan, producen y disputan sentidos sobre las “culturas” indígenas en el pueblo de Ingeniero Juárez, Formosa, en un contexto marcado por intensas tensiones en torno a la cuestión indígena. Las situaciones analizadas se enmarcan en el auge de las ideologías multiculturalistas –pero también con reconfiguración de las luchas políticas y la inclusión de las identidades culturales en las mismas. Me concentraré en algunas escenas transcurridas en el pueblo y en las escuelas interculturales bilingües durante la “Semana del Aborígen” del año 2013 y en el proceso de trabajo de los talleres de danza y memoria, desarrollado por colegas, vecinos *qom* y por mí.

**Palabras clave:** *Chaco Argentino, politización de la cultura, pueblo qom*

**ABSTRACT** “I have my culture, but I don’t practice it’. Reflections on the mobilization of culture and indigenous peoples in Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina”

The paper explores different ways in which indigenous people, the local government, inter-cultural schools, NGO’s and anthropologists mobilize, produce and dispute meanings on indigenous cultures in a conflictive context in the town of Ingeniero Juárez, Formosa ( Argentina) . The different cases analyzed should be thought in the frame of multiculturalist ideologies but also in the processes of reconfiguration of political struggles and the inclusion of cultural identities. The focus is on some scenes that took place in the town and in bilingual schools during the commemorations of the “Week of Aboriginal people” in 2013 and in dance and memory workshops conducted by colleagues, *toba/qom* neighbors and *toba/qom* teachers and myself.

**Keywords:** *Argentine Chaco, Politization of culture, qom people*

Recibido: 11 de febrero de 2016

Aceptado: 13 de julio de 2016



# “Mi cultura la tengo, pero no la practico”

Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los pueblos indígenas en Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina



Por **Lucrecia Raquel Greco**<sup>1</sup>

En este artículo, analizaré diferentes modos en que indígenas, actores del gobierno municipal, escuelas interculturales bilingües, ONG y antropólogos movilizan, producen y disputan sentidos sobre las “culturas” indígenas en el pueblo de Ingeniero Juárez, Formosa, en un contexto marcado por intensas tensiones en torno a la cuestión indígena.

Estas reflexiones emergen de un proceso de talleres de danza y memoria llevados adelante junto con colegas antropólogas, vecinos y maestros especiales de la modalidad aborigen (memas) del pueblo *toba* o *qom*<sup>2</sup> y artesanas indígenas en el Barrio Toba del pueblo entre 2010 y 2013, y del proceso de escritura de un libro didáctico sobre danzas y juegos *qom* fruto de estos talleres, hasta 2016.<sup>3</sup>

Me concentraré en algunos eventos transcurridos en el pueblo y en las escuelas interculturales bilingües durante la “Semana del Aborigen” del año 2013, en las que tuve la posición de observadora-asistente y en el proceso de trabajo de los talleres de danza y memoria, en el que fui facilitadora y que por ende analizo a partir de la experiencia de técnicas

1 Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires (UBA), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). lucregre@yahoo.com.ar

2 Referiré indistintamente a toba y qom ya que en la región las personas se denominan también con ambas palabras. Qom está siendo actualmente más utilizado por los sectores movilizadores en pos de la reivindicación de derechos territoriales y político culturales.

3 Los talleres se enmarcaron en el Equipo de Antropología del Cuerpo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

de investigación acción participativa. Así, mientras las dos primeras escenas traen información sobre diversas representaciones públicas de las “culturas” indígenas en una coyuntura interétnica particular, en el caso de los talleres, me adentraré en los modos en que los participantes *gom* se posicionan sobre las propias prácticas culturales presentes y pasadas.

Las situaciones analizadas se enmarcan en el proceso de “politización de la cultura”, un “fenómeno cultural” que se da a escala mundial donde el sentido de lo que es “cultura”, se disputa en diversos campos de poder (Wright, 1998). Este fenómeno puede entenderse en el marco del auge de las ideologías multiculturalistas –entendidas como discursos ideológicos que resaltan y fetichizan las particularidades culturales para reforzar la universalidad del capitalismo (Gruner, 2002:130)<sup>4</sup> y las directrices que imponen en este sentido los organismos internacionales. A su vez podemos también leer esta politización de la cultura desde los procesos de resistencia, en el marco de la inclusión de las identidades culturales en las luchas políticas, especialmente para nuestro caso, desde el fortalecimiento del movimiento indígena que cobró fuerza en las décadas de 1980 y 1990.<sup>5</sup> Así, si bien por un lado podemos entender que estas políticas multiculturalistas impelen a las poblaciones, especialmente a aquellas subalternizadas, a representar su “cultura” –lo que genera en los casos indígenas imágenes “hiperreales” escencializantes basadas en imaginarios no indígenas (Ramos, 1998)–, estas representaciones de la cultura se han gestado también en procesos de luchas por el reconocimiento cultural y territorial. En este último sentido, resalto que en el agenciamiento de las objetivaciones y movilizaciones de su cultura, es decir en la indigenización de la noción de cultura (Carneiro da Cunha, 2009), las comunidades pueden también fortalecer procesos de autoafirmación.

En este marco, Carneiro da Cunha (2009:312-313) propone una distinción entre cultura sin comillas y “cultura” con comillas, donde la primera refiere a los esquemas interiorizados que organizan la percepción y acción de las personas garantizando un cierto grado de comunicación entre ellas y la segunda se aplica a la noción de “cultura” indigenizada producto de la situación poscolonial,<sup>6</sup> a partir de la cual los pueblos ca-

---

4 Es interesante diferenciar la politización de la cultura en este contexto que analizamos, con sus implicancias de uso instrumental en disputas por la hegemonía, de la noción gramsciana de cultura y política, que “propone un cambio en y de la cultura, una nueva cultura, instituida por la clase trabajadora...” (Chauí, 2006:10).

5 En este período diversos Estados Nacionales adoptaron, generalmente frente a la presión internacional y luchas históricas locales, cambios en sus constituciones nacionales, como la reforma de 1994 en Argentina y la posterior implementación de programas dirigidos a poblaciones indígenas (Mombello, 2002).

6 Aclaramos aquí que referimos a las nociones producto de la situación poscolonial, pues

racterizan sus propias prácticas y sus identidades en contextos interculturales. La "cultura" no englobaría así todas las prácticas culturales de los pueblos, pero sería parte de estas: los modos de caracterizar y crear la "cultura" son prácticas culturales e histórico-políticas. Esta distinción de Carneiro da Cunha, desarrollada principalmente a través del análisis etnográfico de pueblos indígenas y tradicionales del Brasil, que constituyen minorías u otros de la nación (Segato, 1998, 2007) es pertinente para analizar estos contextos en que los indígenas de Ingeniero Juárez se identifican y presentan a sí mismos ante y con diversos actores no indígenas (ONG, gobierno, escuela, antropólogos, instituciones religiosas, vecinos criollos).

Las nociones de "cultura" se han elaborado también en diálogo fluido con investigaciones académicas, especialmente las antropológicas. De hecho, como resaltaré, en el Oeste de Formosa la presencia de los investigadores en las comunidades contribuyó y contribuye a forjar objetivaciones de la cultura ante los otros.

En este texto utilizaré cultura sin comillas y prácticas culturales indistintamente. Asimismo, cuando cite discursos de los sujetos no colocaré las comillas pues esta distinción con comillas es analítica y no nativa.

Dado que al analizar perspectivas indígenas sobre la "cultura" me basaré en la experiencia de los talleres con los *qom* del oeste de Formosa, realizaré en primer lugar una contextualización breve de la historia reciente de este pueblo. Posteriormente analizaré los eventos de la "Semana del Aborigen" organizados por el gobierno local, para centrarme luego en las celebraciones en escuelas bilingües (una primaria y otra secundaria) y, por último, en la experiencia de los talleres de danza y memoria. Finalmente presentaré algunas reflexiones comparativas sobre estos tres ámbitos de representación y producción de la "cultura".

## Los toba del oeste

Los *tobas* del oeste, *q'omlec* o *qom* reconocidos como *tobas-pilagá* (Métraux, 1980) o *tobas nachilamole'ek* (Arenas, 2003) mantuvieron una relativa autonomía del estado argentino hasta fines del siglo XIX, cuando se vieron invadidos por la instalación de colonias agropecuarias de criollos (población local rural nativa mestiza o blanca<sup>7</sup>) provenientes de

---

muchos pueblos tienen categorías pre-coloniales para definir sus prácticas culturales (ob.cit. 359). Estas dos categorizaciones (pre y poscolonial) muchas veces se superponen.

7 Refiero con blanco al mundo cultural no indígena. La categoría "blanco", que no tiene un correlato empírico (no existen personas "blancas") es -como el "indio", el "negro", el "mestizo" y cualquier categoría racial que opera en contextos poscoloniales - fruto de complejos procesos

la provincia de Salta y por el avance militar entre 1884 y 1917 (Gordillo y Leguizamón, 2002; Gómez C., 2011; Gómez M., 2011). A partir de esas décadas, se inició un proceso de despojo territorial y sedentarización forzada acompañada por la instalación de misiones anglicanas durante el cual los *gom* se vieron obligados a incorporarse al trabajo temporario en el ingenio (Gordillo, 1996; Gómez C, 2011; Ceriani y Lavazza, 2013). Estos procesos no solo minaron dinámicas socioculturales *gom*, como las relaciones de parentesco, género, productivas, territoriales y religiosas, sino que también contribuyeron a forjar imágenes negativas de las propias prácticas culturales, basadas en valoraciones blancas ligadas a la moral cristiana y el trabajo en su forma capitalista (Wright, 2003).

Hacia las décadas de los sesenta y los setenta, el trabajo en los ingenios cayó por causa de la progresiva mecanización, tras haber minado la subsistencia no mercantil de las comunidades indígenas. Las misiones anglicanas de disolvieron en la década de los ochenta y dejaron a los propios *gom* formados como predicadores.<sup>8</sup> Asimismo desde la década de los sesenta se fue consolidando la religiosidad pentecostal entre los *gom*, quienes también en este caso formaron sus propios predicadores. Con la adopción de religiosidades cristianas, parte de las prácticas religiosas precoloniales y muchos de los rituales asociados a ellas fueron abandonados, aunque otros elementos de la experiencia ritual continuaron vigentes, especialmente en los cultos del evangelio, de raigambre pentecostal. Asimismo, las configuraciones de poder pasaron también progresivamente a asociarse con el contacto con instituciones creadas en el mundo no indígena (Citro, 2009; Ceriani Cernadas 2013). En este marco, la conversión religiosa y las nuevas configuraciones sociopolíticas de la hegemonía blanca, acentuaron la estigmatización, al interior del pueblo *gom*, de muchas prácticas tradicionales (Gómez, 2011). La estigmatización de los pueblos indígenas en Formosa puede entenderse si se tienen en cuenta también las políticas de identidad dominantes en Argentina hasta comienzos del siglo XXI, caracterizadas por la invisibilización de los pueblos originarios, los afrodescendientes y de sus prácticas culturales (Briones, 2005, Segato, 1998) y por la reivindicación de rasgos identitarios blancos-europeos que caracterizarían un sujeto nacional homogéneo. Esta ideología identitaria se realiza de forma particular a nivel local, donde, como analizaré, los gobiernos posicionan a los indígenas y sus prácticas culturales como sujetos ajenos a la construcción cultural del Estado.

---

de racialización (Quijano, 2000).

8 Para una mayor comprensión del proceso de misionalización y posterior disolución de las misiones anglicanas se recomienda la lectura del artículo de Cecilia Paula Gómez (2011) citado en el texto.

Con el retorno de la democracia y la sanción de la Ley Provincial del Aborigen 426/84 hacia fines de la década de los ochenta los *gom* de la región oeste –junto con el resto de los indígenas del centro-oeste y oeste formoseño, y algunas comunidades periféricas a la capital provincial– obtuvieron títulos de propiedad de sus tierras, tras prolongados procesos de disputa, en los que fueron acompañados por instituciones religiosas católicas y protestantes (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010). Desde entonces se intensificó este proceso de integración a instituciones estatales y muchos se incorporaron al empleo público como agentes sanitarios y docentes auxiliares.

Las relaciones con el mundo blanco no implicaron el acceso igualitario a servicios y bienes ni revirtieron la estigmatización de los indígenas por los criollos. De hecho, la relación del estado provincial con los pueblos indígenas está signada hasta el presente por relaciones de violencia, habiendo ocurrido en los últimos años persecuciones, asesinatos y amenazas.<sup>9</sup> El gobierno provincial mientras tanto busca crear una imagen de promoción de la multiculturalidad a través de políticas de valorización del patrimonio cultural indígena que tienden a reivindicar el pasado y que no se relacionan con la realidad presente de los pueblos originarios que habitan en Formosa (Citro y Torres Agüero, 2012). Como veremos en seguida, el gobierno local de Ingeniero Juárez no muestra una preocupación tan fuerte por esta imagen de respeto a la diversidad, al reproducir discursos evolucionistas, aunque dadas las directivas multiculturales comienza a incluir algunos símbolos del imaginario multicultural.

A lo largo de la historia, la relación de los gobiernos locales y provinciales de Formosa con las comunidades ha asumido la forma de vínculos clientelares basados en la pertenencia partidaria, principalmente al peronismo, representado por el partido justicialista y sus facciones (Gordillo, 2009). Aunque han sido creadas organizaciones que posicionaron a los *gom* y a los pueblos indígenas como actores en las negociaciones (Spadafora *et al.*, 2010), Gordillo (1996: 250) apunta que la construcción de hegemonía política en Formosa ha tendido a impedir la conformación de organizaciones que enfrenten el *status quo* provincial. El órgano provincial indigenista, Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), también se maneja en este esquema de relaciones y desde su creación ha sido dirigido por criollos. En este sentido, si bien las políticas de tierras dirigidas a la población indígena en Formosa en la década de los ochenta fueron consideradas pioneras a nivel nacional, otras

---

9 Ver por ejemplo, <http://argentina.indymedia.org/features/pueblos/>. Consultado 23 de abril de 2015

políticas dirigidas a los indígenas tuvieron en general un efecto epistémica (Castro, 2014: 9) y disruptor para estas poblaciones.

## El acto gubernamental de la “Semana del Aborigen”

Es el 19 de abril de 2013. Hay una muchedumbre en la calle principal de Ingeniero Juárez. Se entonan canciones patrias: “Aurora” en idioma castellano y el himno nacional en idioma *wichí*. En primera fila bajo el escenario están sentados gendarmes, líderes indígenas y autoridades municipales. Mariana Gómez y yo estamos en el pueblo para llevar a cabo los talleres de danza y memoria. Sin pasar desapercibidas, luego notaremos que personas como nosotras, investigadoras de la Universidad de Buenos Aires, tampoco son bienvenidas en estos espacios públicos.

Tras las canciones patrias el animador, criollo, abre el acto: “Una profunda tristeza y aflicción me invade. Por el sufrimiento de nuestros antepasados. Y por tal motivo pedimos un minuto de silencio para recordar a nuestros hermanos aborígenes que hoy ya no están”. Durante ese minuto de “silencio” suenan trompetas de banda militar. Retomando la palabra, el orador continúa: “Celebramos la presencia de Jesús”. Y un pastor evangélico indígena lee una oración cristiana. Posteriormente se presentan algunos grupos folclóricos, ejecutando canciones en lenguas indígenas y en castellano.

Se trata del Acto inaugural de la Semana del Aborigen. Es la primera vez que se celebra en el centro del pueblo, hecho que, como señalamos con Gómez y Torres Agüero (Gómez, Greco y Torres Agüero, 2013) resulta paradigmático en el contexto de cercanía de las elecciones provinciales y la intensificación de conflictos con los indígenas en toda la provincia de Formosa y en la región oeste.

En el escenario hay *wiphalas* –bandera utilizada por diversos pueblos andinos y muchas veces en representación de los pueblos originarios en general– y una frase escrita en el telón: “necesitamos recuperar nuestra memoria, ya que es en el recuerdo donde están nuestras raíces, nuestra fuerza”. Un mema del barrio *toba* inicia su discurso. Pasa revista a la historia de los derechos indígenas, refiere a los 20 años de recuperación de la democracia en el país y reivindica a las personas no indígenas que se involucran en la causa indígena. Luego un líder *wichí* repasa hitos de la historia de los pueblos originarios, señala los cambios involucrados en el paso del modo de vida cazador recolector al de empleado público. Es el único orador que utiliza palabras como “reclamos” y “luchas” y que alterna en el uso del vocablo aborigen con originario, siendo este último un término más ampliamente utilizado en los movimientos indígenas actuales

en Argentina que se distingue de la terminología oficial de la provincia de Formosa.<sup>10</sup> Tras los líderes indígenas, habla el intendente Cristino Mendoza.<sup>11</sup> En su discurso refiere a las comunidades que están manifestándose y llama a priorizar el diálogo por sobre la confrontación, para "no ser reconocidos en los medios por luchas vanas ajenas a los aborígenes".

El día del cierre de la "Semana", el intendente agregó:

Hablando con otras autoridades coincidimos de que hay un vocabulario común que utilizan todos, que es la armonía, la paz... y, la integración, la inclusión. Que se ha dado en estos últimos tiempos... apertura a las posibilidades teniendo en cuenta las potencialidades que tiene cada uno de los hermanos aborígenes... para poder aspirar a llegar a ocupar un espacio dentro de lo que ofrece el pueblo, la provincia, la nación. Impensado era poder ver a los hermanos aborígenes con uniforme de la policía, de la gendarmería, siempre lo veíamos como mema, como agente sanitario, y hoy también hay una iniciativa diferente de estar bregando por la seguridad de su pueblo, y esto facilita a las instituciones que día a día hacen su accionar en pos de una armonía, de una convivencia plena...la inclusión de los hermanos aborígenes... en las fuerzas de la seguridad creo que es muy importante para llevar adelante... necesidades de las comunidades o esclarecer situaciones que perjudican a la sociedad... Hoy, ingeniero Juárez es modelo de armonía de pacificación en toda la provincia. No ocurre en nuestro pueblo lo que está ocurriendo en otras localidades, gracias al trabajo la comprensión de cada uno de ustedes en sus comunidades. Ojalá podamos seguir por ese camino del bien y que el mal no nos invada y que seamos reconocidos que en ingeniero Juárez los aborígenes tienen una conducta diferente a los demás... (Cristino Mendoza, intendente de Ingeniero Juárez, 25 de abril de 2013, cierre de "Semana de Aborígen").

El acto de cierre se realizó con la presentación de grupos de danza evangélica indígena, o "dancistas", femeninos.<sup>12</sup>

El pueblo de Ingeniero Juárez, departamento Bermejo, se ubica en el oeste de la provincia de Formosa. Allí conviven indígenas *toba-gom* y *wichí*, criollos y comunidades paraguayas y bolivianas. En un pueblo pequeño y con tanta diversidad de población, las celebraciones en

---

10 El término originario es elegido por diversos sectores del movimiento indígena buscando reforzar el sentido de derecho al territorio por la ocupación precolonial del mismo. Puede entenderse el uso de este vocabulario en el líder wichí, pues su familia se ha involucrado abiertamente en manifestaciones indígenas por la reivindicación de derechos y mantenia contacto con los grupos indígenas del este de Formosa liderados por Felix Díaz, que se encontraban en ese momento manifestando contra la violencia y despojo sufridos en sus comunidades, alcanzando gran visibilidad (Cardin, 2013).

11 Decidí colocar el nombre del intendente ya que se trata de un acto público. Sin embargo no coloqué los de los referentes indígenas para resguardar sus identidades en un contexto de persecución política y extrema violencia dirigida por el gobierno local hacia los pueblos originarios.

12 Es notable en el marco de las configuraciones de género patriarcales dominantes, que en el ámbito del discurso oral, ligado al poder del estado se hayan presentado varones solamente mientras que en la performance corporal solo hayan participado mujeres.

homenaje a los indígenas comienzan nombrando “con pesar” a los hermanos aborígenes que ya no están. En consonancia con lo que remarcan Citro y Torres (2012) sobre el énfasis estratégico dado a los indígenas del pasado en las políticas culturales de la provincia de Formosa, y en Argentina en general, la frase del telón del escenario remite la fuerza de los pueblos a las raíces que están en la memoria.

En el “minuto de silencio” por la ausencia indígena se hace presente la música militar. Ante la ausencia de los homenajeados indígenas del pasado se celebra la presencia de Jesús. En este sentido, aunque el cristianismo es parte importante de la experiencia cultural indígena actual, en el acto gubernamental, organizado por autoridades criollas y una comisión pre festejo indígena, se elige omitir otras experiencias de la religiosidad indígena local, resaltando la universalidad de la práctica cristiana y por ende su valor positivo. Hay *wiphalas*, escenificando el multiculturalismo legal al que las instituciones locales adhieren formalmente. También hay una brecha para que a los líderes indígenas que eligieron participar del acto -y que no son precisamente aquellos que mantienen una oposición al gobierno y son perseguidos por estemencionen algunas conquistas indígenas. El intendente inaugura la “Semana del Aborigen señalando que no aprueba las manifestaciones. En el cierre de la “Semana del Aborigen, señala que es positivo el ingreso de los indígenas en las instituciones del estado, especialmente en las fuerzas de seguridad, que justamente reprimen las manifestaciones. En el vocabulario de Mendoza, los indígenas parecen estar en una posición inferior, “aspirando a llegar” a aquellas de los criollos. Así se reproduce un discurso evolucionista ligado también al ideal de homogeneización blanco y que sirve como argumento para desvalorizar las luchas. El intendente acaba su homenaje deseando alejarse del “mal”, valor que en este acto también representa las reivindicaciones por derechos que el gobernante condena. Este “mal” estaba, sí, tocando a su jurisdicción. Por ejemplo, en febrero de ese mismo año, un grupo *wichí* de Teniente Fraga, localidad de la región realizaban un corte de ruta reclamando por el acceso a servicios de agua, luz y salud.<sup>13</sup>

Por último, la elección de contar con la presencia de las danzas indígenas evangélicas en el acto trae algunas reflexiones. Por un lado, debemos considerar que el pentecostalismo que origina estas danzas es un pentecostalismo indígena y, en este sentido, incluir estas performances implicaría dar lugar a las expresiones culturales vivas de los pueblos originarios y no imponer los esencialismos que permean las representaciones

---

13 Ver <http://argentina.indymedia.org/news/2013/02/831456.php>. Consultado 30 de marzo de 2015.



hegemonías gubernamentales sobre los indígenas en la provincia. Sin embargo, en el contexto de las relaciones políticas-raciales de Ingeniero Juárez, la elección de poner en escena de estas prácticas híbridas, que no representan en este momento un desafío a la hegemonía estatal y que son también parte de procesos complejos de desetnización (Adamovsky, 2012)<sup>14</sup> enfatizaría una vez más el modo en que el gobierno local elige reivindicar prácticas indígenas en las que el blanco está de algún modo presente.<sup>15</sup> Aunque la inclusión de danzas del pasado podría haber sido esencialista y políticamente capitalizada por el gobierno, considero que en este contexto la omisión de discursos o performances que expresen aspectos de la vida indígena, se unen a la reivindicación gubernamental de la adaptación indígena a las instituciones criollas vinculadas a su vez a las ideologías evolucionistas y del borramiento indígena de los imaginarios identitarios. El sentido político no está dado en este caso por la performance en sí sino por lo que ella trae en esta coyuntura. Esta posición se hace más clara en contraste con las escenas de la escuela y la ONG —en ambos casos gestionadas por criollos de la oposición o al menos críticos del poder local— y con los talleres dictados por nosotras, instancias en las que se ponen en juego otras representaciones de las “culturas”.

Un evento de la “Semana del Aborigen”, el titulado “Debate sobre las necesidades” de los pueblos indígenas clarifica aún más las disputas por las representaciones de las “culturas” indígenas. Cuando Mariana Gómez y yo llegamos a la sede del municipio donde se realizaba el evento se nos impidió la entrada. Logramos entrar pues conocíamos a uno de los organizadores *gom*, hermano de la artesana con quien veníamos articulando nuestro trabajo de talleres. La secretaria de cultura, criolla y profesora de danzas de un instituto privado local que presidía el encuentro, nos invitó a presentarnos, instancia en la que dimos cuenta de nuestro trabajo de investigación participativa. Durante la reunión algunos indígenas manifestaron inquietudes sobre la importancia de trabajar con las manifestaciones musicales y dancísticas antiguas. La secretaria que

---

14 Pese a que el cristianismo ha sido fuertemente incorporado y reelaborado por los indígenas, señalo este aspecto de “desetnización” de la conversión al cristianismo por implicar un abandono parcial de antiguas religiosidades tradicionales sustituyéndolas por religiosidades pos coloniales-

15 En un análisis anterior señalamos que el potencial de lo híbrido frente al esencialismo en este acto es neutralizado por el contexto político conflictivo (Gómez, Greco y Torres Agüero, 2013:10). Sin embargo en esta instancia considero que la elección de lo híbrido es parte de la estrategia de neutralización de la lucha indígena por parte del gobierno, en una coyuntura donde otras manifestaciones más ligadas a imaginarios de los movimientos indigenistas, como podrían ser escenificaciones de índole más nativista, con instrumentos antiguos o evocaciones de territorialidades y costumbres abandonadas, pueden tener mayores resonancias de oposición.

recopilaba los “pedidos” de las comunidades al intendente,<sup>16</sup> enfatizó tras nuestra presentación y las intervenciones de los indígenas, que ella no se había adentrado en las danzas aborígenes porque no quería “usurpar” su “cultura”, como alguien externo, diciendo entonces que personas como nosotras éramos intrusos y usurpadores. Asimismo puede notarse que este interés existe entre los indígenas, que ellos sí buscan colaboración al manifestarlo delante nuestro y en esta reunión de gobierno y que en las performances elegidas para el acto del gobierno existen decisiones de cuáles performances poner en escena, dejando de lado este tipo de búsquedas de recrear lo antiguo.

## Los actos en las escuelas

Durante la “Semana del Aborigen”, los actos en las escuelas interculturales bilingües enfatizaron otros aspectos de la experiencia indígena actual, centrados en algunas búsquedas de representar el pasado. En el caso de la Escuela Secundaria N° 3, a la que asisten *tobas* y *wichí*, se resaltaron continuidades –como la lengua y las relaciones sociales– y se reivindicaron especialmente algunos aspectos de la vida pasada –como la relación con el territorio o las prácticas rituales– a modo de herramienta para pensar el presente y el futuro. Mientras tanto, en la escuela primaria se escenificaron danzas buscando evocar prácticas del pasado. En ambos casos, las performances del pasado estaban cargadas de imaginarios del indígena hiperreal (Ramos, 1998) basados en representaciones esencializantes del imaginario blanco, que, pese a su carga poscolonial, en esta coyuntura se diferencian de aquellas elegidas en los actos del gobierno.

En la escuela secundaria el acto ocupó una jornada completa y junto a estas del indígena hiperreal, se presentaron trabajos reflexivos de los alumnos en torno de Argentina como país pluricultural, la *wiphala*,<sup>17</sup> la preexistencia de los pueblos originarios, lectura de derechos indígenas, género y territorio. Por ejemplo uno de los carteles realizados por los alumnos rezaba: “Nuestra cultura va a perdurar si: mantenemos nuestra lengua, nuestras creencias, las costumbres, nuestros valores...”.

A diferencia de los actos del gobierno, las performances que se ejecutaron también utilizaban elementos musicales y de vestuario que

---

16 Vale resaltar que con la palabra “pedidos” los indígenas son posicionados en un lugar de carencia.

17 Este tema llegó a ser criticado por algunos estudiantes por tratarse de un icono relativo a los pueblos andinos y no a los pueblos locales. En este sentido se vislumbra una crítica de los estudiantes indígenas a la imposición por parte de memas y docentes blancos de la representación del indígena hiperreal, y una búsqueda de una identidad indígena propia, y real.

evocaban desde esta representación hiperreal, el pasado pre-cristiano. La puesta en escena de evocaciones de danzas antiguas en el acto escolar del secundario parece ser un fenómeno nuevo vinculado a las políticas educativas interculturales (permeadas por esta imagen hiperreal ligada al multiculturalismo) y a la búsqueda de investigar parte de la "cultura" del pasado por parte de los propios pueblos como parte del fortalecimiento del movimiento indígena. Por ejemplo, en esos días había comenzado a circular entre algunos alumnos y profesores criollos e indígenas, un documento producido por nosotras sobre nuestras investigaciones etnográficas y de taller sobre las danzas y músicas del pasado que habíamos acercado a distintos vecinos del barrio Toba. Este material se habría constituido para algunas personas que lo conocieron, en insumo para pensar la realización de los actos: la directora de la escuela, criolla, y Epifanio Fernández, bailarín *gom* y estudiante de la escuela que había participado de nuestros talleres en años anteriores, nos contaron que lo habían leído y estaban interesados en su circulación para profundizar investigaciones. Así, en la escuela secundaria, como en la primaria, nosotras sí éramos recibidas.

Es importante señalar que no es la primera vez que los indígenas recurren al pasado para representarse en contextos interculturales. Han existido experiencias anteriores, como un festival indígena realizado en el pueblo en 1980, donde se ejecutaron cantos danza circulares que se practicaban en los ingenios. No obstante, este fue un hecho aislado, dado que, según diversos testimonios de indígenas y de colaboradores y trabajadores de ONGs, tal puesta en escena fue conflictiva en relación con los procesos de conversión religiosa y adaptación a instituciones no indígenas pues en aquel momento remitió a las prácticas sexuales asociadas a estas danzas y generó peleas.<sup>18</sup> En aquel momento los sentidos de la danza tal como se practicaba en el ingenio y las comunidades estaban vigentes para muchos adultos y ancianos, reviviendo prácticas y experiencias del trabajo en el ingenio y de situaciones rituales y festivas ya abandonadas debido a la conversión religiosa y tornando difícil la separación entre escena y realidad para este grupo etario.<sup>19</sup> Mientras tanto,

---

18 Gordillo (2004:167) también destaca como los tobas del oeste asocian estas prácticas a la vida antes de adoptar el cristianismo. Comentando una escena en que se evocaban estas danzas comenta "... Era como si aquellas sonrisas silenciosas evocaran una sutil complicidad con 'pecados de juventud' incompatibles con los valores anglicanos que ahora practicaban y que les hacía recordar cuánto habían cambiado desde ese entonces...."

19 Esta situación delicada al retomar prácticas culturales abandonadas por efectos de la conversión religiosa es habitual en muchos contextos interétnicos latinoamericanos. Por ejemplo, de modo semejante a lo que sucede con los tobas, Capiberibe (en Carneiro da Cunha y Niemeyer Cesarino, 2014:181) apunta como los Palikur de la frontera guayano-brasileña realizan con cautela performances de cantos danzas de los antiguos, dado que estas son, a la

para los jóvenes o adultos *gom* que solo conocen estas manifestaciones por testimonios orales, la recreación libre de estas danzas no representa conflictos, pues estas están siempre en estos nuevos espacios particulares y delimitados de representación de la “cultura”, como las escuelas, y no se vinculan a experiencias vividas por ellos mismos.

En la escuela primaria N° 440 del Barrio Toba, la presentación del día del aborigen también se abocó a representar performances “del pasado”, antes del contacto con los criollos. Isabel, una de las memas, se había encargado de preparar el vestuario para los niños: los cuerpos pintados, plumas, telas marrones y blancas, fajas, lanzas componían otras versiones de estos indígenas hiperreales. La música elegida fue “antiguos dueños de las flechas”, canción de autoría no indígena que evoca el pasado indígena cantada en lengua.<sup>20</sup> Los niños comentaban que bailarían “indio”, lo que expresa un distanciamiento entre el modo en que ellos se identifican y la identidad que representarían en ese acto.

Tanto el director (criollo y del partido radical, opositor explícito del peronismo local) como los memas (en gran parte “peronistas”, adherentes del justicialismo gobernante) consideraron que era importante que las antropólogas (que éramos en ese momento Silvia Citro, Mariana Gómez y yo) viéramos esta presentación pues se vinculaba al tema de las danzas del pasado que trabajaríamos en los talleres: habiendo perdido la presentación oficial del día del aborigen, la repitieron para nosotras, movilizándolo a todos los cursos de la escuela. Así, memas y director nos presentaban su interés por investigar y nos posicionaban como aliadas para estos fines. Esta alianza para el director tenía también otra arista: aprovechar a criticar al gobierno local ante nosotras y también ante los memas peronistas.

Podemos notar que mientras en el acto gubernamental del espacio público se presentaron los grupos contemporáneos evangélicos y folclóricos; en el espacio de las escuelas, en ambos casos dirigidas por blancos opositores al gobierno, los memas, en su rol de trabajar con “la cultura” buscaron evocar el pasado y caracterizar lo indígena precolonial. Si bien esta escenificación vincula la identidad a íconos que

---

vez que un conocimiento ancestral, un tipo de prácticas ligadas al chamanismo pre-cristiano, considerado actualmente un riesgo que alejaría a los convertidos al cristianismo de la vida más “calma” lograda gracias a este sistema religioso.

20 Aquí puede notarse cómo los memas eligieron, tal vez junto con sus colegas no indígenas, una evocación de su “cultura” y pasado realizadas por otros no indígenas. La canción, conocida a nivel nacional, escrita por dos no indígenas (Félix Luna y Ariel Ramírez) reivindica el pasado del pueblo toba, paradójicamente también a través de una retórica de un pasado perdido que se quiere recuperar. Parte de la letra es: “...Indio toba no llorando aquel tiempo feliz, Pilcomayos y bermejitos llorando por mí, Campamento de mi raza la América es. De mi raza de yaguararé, Es la América, es. ...”

representan el pasado ya abandonado, así como a imágenes del indígena hiperreal relacionados al legado multiculturalista, también se destaca la reivindicación de la "cultura" indígena en los aspectos que la diferencian de la criolla.<sup>21</sup> En el colegio secundario también se incorpora la reflexión explícita sobre la "cultura", complementando esta representación con reivindicaciones en pos del cumplimiento de los derechos. Por último es destacable que en ambas escuelas, nosotras –universitarias blancas de Buenos Aires vinculadas a la investigación de la "cultura" somos recibidas e incluso valorizadas positivamente como aliadas en la búsqueda de representar la "cultura", tanto por los directivos y maestros criollos como por los memas y estudiantes

## Los talleres de danza y memoria

Los encuentros con los docentes y el "material" impreso usado por Epifanio Fernández fueron fruto de un proceso de trabajo iniciado en 2010, año en que acompañé a la antropóloga y docente de yoga Luna de la Cruz a Ingeniero Juárez y regiones aledañas (Vaca Perdida y Rinconada) a conocer el territorio para programar algún trabajo corporal expresivo con las mujeres *tobas* de la región. Luna había sido llamada desde la ONG Gran Chaco, que trabajaba con una la Asociación de mujeres artesanas tejedoras, para atender una demanda de dicha Asociación, donde las mujeres solicitaban realizar algún tipo de trabajo corporal expresivo. En ese viaje conocí a Susana Segundo, entonces presidenta de la Asociación, que en marzo de ese año viajó a la ciudad de Buenos Aires y se hospedó en mi departamento. Durante los días que Susana estuvo conmigo recorrimos espacios de práctica de danza de tango y folclore en la calle, y conversamos sobre las danzas *qom* y de los blancos. Susana se sorprendió con la costumbre porteña de bailar, y me dijo que las mujeres *qom* querían tener sus danzas, de la "cultura", como tenían las *wichí*, para mostrar en el "Festival del Petróleo" (Festival anual que se realiza en Ingeniero Juárez, donde, entre otras cosas, diversos grupos locales presentan performances). Es interesante apuntar el modo en que esta búsqueda de una expresión cultural propia se apoya en un deseo de las mujeres que participan de una ONG de tener un modo de presentar la "cultura" ante un público criollo y poder equipararse con otras indígenas, las *wichí*, que ya estaban mostrando su "cultura". Aquí,

---

21 Destaco la influencia de la política multiculturalista en la implementación práctica de la Educación intercultural. Para un análisis de esta relación de lo intercultural con el multiculturalismo remitirse a Walsh (2006).

las indígenas buscan desde la ONG mostrar aspectos de su indianidad, aunque los que más llamarían la atención deban buscarse en el pasado. Puede notarse el impacto de las directivas multiculturales: un festival ligado a la explotación capitalista que representa intereses no indígenas, necesita ser animado por performances multiculturales exotizantes, evocadoras de la diferencia, y, naturalizadoras del carácter minoritario y subalterno de los indígenas. Así, los indígenas que participan del festival del petróleo lo hacen como performers de un espectáculo para los empresarios y no en calidad de sujetos que discuten y deciden el manejo de territorios y recursos que en principio deberían también gestionar.

Susana, como líder de la asociación también sentía influenciada su búsqueda de representaciones de su cultura por distintos encuentros con pueblos originarios a los que había asistido en el marco de su participación en la ONG. Especialmente le llamaban la atención los videos que los pueblos andinos realizaban con sus danzas y músicas, y también había explorado los videos del grupo Tonolec (un grupo de fusión de música electrónica con folclórica y *gom*), considerando en ambos casos a estas experiencias como modelos para esta búsqueda de lo propio (Gómez, Greco y Torres Agüero, 2013). En lo que respecta a esto último, debe considerarse que en esa época diversos grupos *gom* de la Iglesia Evangélica Unida estaban realizando videos de sus danzas pero Susana no los había considerado en esta búsqueda de la cultura propia. En esos días organizamos un encuentro con la antropóloga Silvia Citro, para que Susana viera algunos videos registrados por ella en el este de Formosa. Susana se interesó por la documentación que manejábamos como antropólogas: Silvia Citro se dedicó ampliamente al estudio de prácticas dancísticas tobas en el este de Formosa, y otras investigadoras habíamos también indagado en el tema. Sin embargo, precisamente desde nuestro papel de antropólogas –con nuestros propósitos políticos de contribuir a una desexotización y a un análisis crítico de la historia–, sugerimos que sería interesante que las propias mujeres indagarán en el pasado pero generaran su danza desde el presente. Susana aceptó esta sugerencia y del encuentro nació la idea de realizar talleres de danza y memoria, permeados por este objetivo “antropológico”. Desde entonces Susana, que estaba en conflicto con la ONG y queriendo independizar su liderazgo de su pertenencia a esta última, me escribió por mensaje de texto reiteradas veces para que impulsáramos los encuentros. En diciembre de 2010 viajé a Ingeniero Juárez a iniciar la experiencia. En ese viaje me reuní por un lado con mujeres adultas artesanas *tobas* del “campo” y del pueblo y jóvenes mujeres del barrio *toba*, en instancias separadas.

Susana, conocedora de la dinámica de ONG nos interpelaba como antropólogas para realizar actividades que, centradas en la “cultura”, se

encuadraran en la lógica de los "proyectos"<sup>22</sup> de los que, como integrante de la Asociación de Artesanas, estaba habituada a participar y que estaba intentando impulsar para fortalecer su liderazgo. Después de ese primer viaje, realizado por mí y en el que la ONG Gran Chaco me apoyó con acompañamiento y hospedaje, el trabajo tomó efectivamente la forma de "proyecto" académico-extensionista siendo llevado adelante por el equipo de antropología del cuerpo, especialmente por Silvia Citro, Mariana Gómez, Soledad Torres Agüero y yo misma<sup>23</sup>.

En el primer encuentro con las mujeres adultas que participaban en la ONG y vivían en el Barrio Toba de Ingeniero Juárez y en el "campo" en regiones aledañas, trabajé proyectando videos producidos por colegas donde se trataban expresiones musicales y rituales y a través de la expresión plástica sobre las danzas del pasado,<sup>24</sup> que las mujeres conocían sobre todo a través de relatos de los ancianos. A partir de los comentarios y dibujos, pudo notarse que la mayoría de los sentidos atribuidos por ellas a las danzas antiguas tenían una carga valorativa negativa, relacionada al hecho de que estas prácticas se asociaban al pasado previo a la conversión cristiana. Cecilia, una de las artesanas, en la puesta en común en que reflexionamos sobre los dibujos de las danzas antiguas, dijo que no "no hay más (danzas), porque es malo, no se baila más porque es malo", del tiempo en que "no conocían a Dios". Continuando las indagaciones, Olga, otra artesana también apuntó que no se practicaban más porque "los misioneros [anglicanos] lo prohibieron". En el encuentro las artesanas no mencionaron las continuidades existentes entre las danzas del evangelio y los antiguos canto-danzas (Citro, 2009) tal vez para no enfatizar los vínculos con el pasado sobre el que pesan estigmas.

Mientras tanto, el trabajo con las jóvenes duró dos jornadas en las que pude incluir además de la expresión plástica, la experimentación corporal, principalmente a partir de las descripciones que conocíamos del *nomí*.<sup>25</sup> Estas y otras manifestaciones dancístico-musicales aparecían tam-

---

22 Entendemos por proyectos "...una combinación de emprendimientos culturales, políticos y económicos [que dependen] de agentes externos tanto como de la población indígena- y que siempre son simultáneamente políticos, culturales y económicos..." (Carneiro da Cunha, 2009:340). Como Carneiro da Cunha señala para los pueblos indígenas brasileños, otros autores hemos apuntado para el caso de otras poblaciones (Yúdice, 2002; Silva, 2009; Greco, 2013) y puede notarse en este caso analizado, esta categoría de proyecto y la "ongización" tiende a intervenir cada vez más en la organización y en los procesos de subjetivación de las poblaciones afectadas.

23 Estas acciones fueron apoyadas por recursos de la Universidad de Buenos Aires y CONICET.

24 Referimos especialmente a las danzas en ronda que se realizaban en las comunidades, luego en los ingenios donde tomaron un carácter interétnico indígena y que fueron progresivamente abandonados a medida que llegaron a su fin las migraciones masivas al ingenio (Gordillo, 2004).

25 El *nomí* era un baile chorote que fue conocido y adoptado por otros pueblos indígenas en los ingenios, y que fue practicado tanto en estos como en las comunidades (Gordillo, 2004: 167).

bién como fenómenos del pasado pero eran valorizadas positivamente por pertenecer a la “cultura”. Con este grupo analizamos los dibujos realizados por ellas y aquellos realizados por las adultas y comenzamos a pensar los modos en que la misma historia es contada desde diversas perspectivas. En esta diferencias entre generaciones que analizamos con Gómez y Torres Agüero (en prensa), se percibe también el modo en que la “cultura” comienza a aparecer como palabra y concepto en el vocabulario de las jóvenes, adquiriendo un valor positivo. Las jóvenes también estaban viviendo un proceso de reivindicación de la “cultura”, relacionado a las luchas indígenas, la presencia de las ONG y de investigadores, a la educación intercultural bilingüe y al contexto mayor de las ambiguas políticas multiculturalistas de las últimas décadas. Mientras tanto, las mujeres de generaciones anteriores, que vivieron procesos de evangelización, incorporación al mundo del blanco y estigmatización de las prácticas culturales indígenas, enfatizaron los sentidos de la danza en relación a la conversión al anglicanismo y las primeras experiencias de prohibición de las danzas por parte de los misioneros.

En un encuentro posterior, que realizamos en 2011 con Soledad Torres Agüero y Mariana Gómez, ya no trabajamos directamente con la ONG sino con vecinos del barrio articulados en primera instancia por Susana Segundo y luego por nosotras mismas en el barrio Toba. La decisión de no trabajar con la ONG se debía a experiencias previas de las investigadoras del Equipo, quienes decidimos posicionarnos para realizar el trabajo precisamente como antropólogas universitarias, divulgando investigaciones previas y estableciendo dinámicas de investigación participativa, y no cómo agentes de ONG.

Quienes más se acercaron a los talleres fueron adolescentes (como el ya mencionado Epifanio Fernández) y memas (entre ellos Amanda García y Gerson Ortiz), hecho que refleja también cuál es el público que se interesaría por reunirse para hablar de la “cultura” y, en algunos casos, bailar fuera del ámbito religioso de la Iglesia Evangélica Unida. Con todos los grupos vimos videos y realizamos discusiones, aunque solo logramos profundizar en el trabajo corporal con los jóvenes. Ambos grupos participan de las escuelas interculturales bilingües y están más habituados a este tipo de reuniones, que tienen una dinámica escolar e institucional, precisamente porque son formas de trabajo que las ONG y escuelas proponen. Son también los memas y los estudiantes quienes más han incorporado la experiencia de la dinámica escolar como espacio de transmisión de saberes y quienes en su pasaje por la escuela y otros ámbitos institucionales, más contacto han tomado con los discursos multiculturalistas que la provincia adoptó. Por último, los cambios en el público de los talleres (de mujeres adultas a memas y jóvenes) también



pueden atribuirse a las dinámicas locales de la comunidad, movilizadas por lealtades parentales y partidarias, a la mayor dificultad de las mujeres adultas de salir de los hogares de los que ellas cuidan, a la ausencia de apoyo de instituciones y a la discontinuidad de nuestros viajes, la cual no contribuyó a consolidar los grupos de trabajo en los primeros tiempos. Al mismo tiempo, los vecinos *qom*, especialmente los ancianos y adultos que ya se han relacionado con ONGs y con partidos políticos, sospechan muchas veces de quienes se acercan desde afuera de la comunidad para proponer actividades, dado que muchas veces estas personas se beneficiarían económicamente a costa de ellos. Esta última experiencia, junto con la falta de claridad respecto a los objetivos de nuestra presencia en el barrio, también habría generado recelo para acercarse a nuestro grupo de trabajo.

En este proceso Susana Segundo fue desvinculándose de la organización de los encuentros, alejándose más nítidamente en el viaje que realizamos durante la "Semana del Aborigen en 2013, cuando ella se encontraba involucrada en la campaña electoral, para ser presidenta del ICA. En nuestros últimos dos viajes, ante la dificultad de convocar a los vecinos y tras conversaciones con Gerson y Amanda, decidimos solicitar el espacio de la escuela primaria del Barrio para trabajar con los memas (fue en esa instancia cuando vimos el acto escolar que describí más arriba). En este punto, Silvia Citro también comenzó a participar de los encuentros. A los talleres asistieron los memas Amanda García, Ramón González, Rafael, Isabel Salomón, Paula Ortiz, Alejandra Quiroga, y, ocasionalmente Gerson Ortiz.

En los encuentros de la escuela trabajamos, a partir del tema de las danzas, la idea de las versiones de la historia. Revisábamos así puntos de vista sobre las prácticas culturales *qom* de diversos antropólogos y exploradores, de las mismas mujeres y jóvenes con quienes trabajamos en encuentros anteriores y de los propios memas. Cuando leíamos colectivamente perspectivas positivas como la de Métraux (1937) se desenvolvían largas conversaciones en idioma sobre lo que los ancianos le contaban y sobre los grandes cambios en la vida de su pueblo.

En los encuentros también indagamos sobre los significados de la "cultura". Amanda expresó que "la cultura identifica lo que somos", incluyendo la lengua, las costumbres, la relación con la naturaleza. Destacó que es importante "rescatar la cultura", "tener material" y enfatizó el papel de los memas como el de "herramientas de la comunidad" para llevar adelante este rescate. También apuntó que cuando alguien le pregunta sobre "cómo es su cultura", ella señala que "sabe, oyó", que su cultura "la tiene pero no lo practica". En este sentido, ante mi pregunta de por qué no practicaban los bailes, respondió que era "por los sentimientos" y

agregó: “yo no lo voy a hacer pero sí lo tengo que aprender”. Vale resaltar la distancia sentida por Amanda respecto a los bailes: sus “sentimientos” la alejan de ellas tal vez por los estigmas que pesaron sobre las manifestaciones culturales indígenas ante el dominio de la sociedad criolla, pero también en parte por el hecho de su experiencia de practicante de la religión anglicana. Como nos narró su esposo Gerson, en el contexto local los misioneros anglicanos habían condenado la práctica de estas danzas por asociarlas a la transmisión de enfermedades sexuales y a la desestructuración de las parejas. Gerson no obstante sintetizó parte de lo que significaba esta experiencia de investigación de la cultura de los antiguos para él y para el grupo de memas al aclarar que se trataba de “niveles” diferentes: que algo sea condenado en la iglesia no significa que no pueda investigarse (Gómez, Greco y Torres Agüero, 2013).

Por su parte, Paula comentó que la cultura debe mantenerse viva, para no perderla, y que para ello “deben rescatarse materiales, hacer la investigación...” y señaló que lo único que estaban manteniendo “firme” era el idioma. Alejandra apuntó que necesitan quien los “ayude” con los materiales, destacando que sus colegas la habían ayudado a aprender sobre la cultura y también marcando la necesidad de personas externas a la comunidad que, como nosotras, apoyen este trabajo. Ramón destacó la importancia de “no quedarse con los materiales, volcarlos a la escuela”. Puede percibirse en estos comentarios la importancia dada por los memas a la escuela como espacio de transmisión de los conocimientos sobre la “cultura”, que ellos consideran un fenómeno susceptible de ser objetivado en el “material” escrito o al menos transmisible en la institución escolar. Podemos enfatizar así que este conocimiento de la “cultura”, que representa una parte del conocimiento cultural, adquirió este carácter semejante al del contenido escolar, de “material” que puede “rescatarse” e “investigarse”, “aprenderse” y mucho menos practicarse, vinculándose más al pasado que a una experiencia viva en el presente, salvo en el caso del idioma. Es interesante señalar el lugar que tenemos colaboradores blancos como nosotras que por un lado ocupamos una posición de poder por pertenecer a la sociedad dominante, a la vez que no estamos involucradas en la trama de relaciones locales. Esta posición que aparece como neutra y externa<sup>26</sup> nos convierte en aliadas menos conflictivas para estos proyectos que lo que podrían serlo personas más vinculadas a la trama de poder territorial.

Como adelanté, cuando abordamos el tema de los motivos del abandono de las danzas que se practicaban hasta mediados del siglo XX,

---

26 Por ejemplo en un juego que realizamos con los memas sobre culturas y estereotipos, las personas de Buenos Aires, que éramos nosotras, fueron caracterizadas como personas a quienes “les gusta conocer otras culturas”.

Gerson, basado en su experiencia de formación con los misioneros anglicanos, resaltó que las danzas se dejaron de practicar por el incremento de muertes de las mujeres, por causa de las enfermedades de transmisión sexual, señalando que por ese sufrimiento la gente no querría contar. En este sentido, Gordillo (2004) da cuenta de las memorias de los excesos del ingenio, donde se practicaban estas danzas, que aparece contrapuesto a la vida disciplinada en la misión anglicana *El Toba*. Amanda y Paula también comentaron que las danzas no se practicaban más porque lo prohibieron los misioneros y traían problemas para quien estaba casados. En el caso de los memas, mayores que el grupo de jóvenes con quienes habíamos trabajado anteriormente, se nota una vez más el peso de la experiencia de conversión y de los estigmas, en este caso el de los excesos, en su valoración de las prácticas culturales del pasado. Los memas perciben una dificultad para indagar en la comunidad sobre estas prácticas estigmatizadas, pues, como en el caso de los conflictos que representó el festival de 1980, existe aún una reticencia a hablar públicamente de los chamanes y de la religiosidad de los antiguos y de algunos ancianos aún vivos.

Isabel había empezado a experimentar recrear las danzas y costumbres antiguas en los actos escolares hacía tres años, según ella "inventando". Ramón señaló que le interesaba continuar este tipo de experiencias solo si se hacían "coreografías con sentido", fundamentadas en el significado de las danzas para los antiguos. Amanda agregó que lo interesante sería "inventar a conciencia". Puede señalarse el interés de los memas por evocar prácticas culturales de generaciones anteriores y recuperar sentidos. Los memas se encuentran interesados en el "rescate" de estas danzas, en "aprender" para practicar la "cultura" dentro del espacio de la escuela. Asimismo habilitan en este aprendizaje la "invención", en cuanto sea "consciente" y se involucre con experiencias culturales *gom*. Las danzas del acto, "invención" de Isabel que evocaba el pasado incorporando elementos actuales como la canción "antiguos dueños de las flechas", también parecen ser efectivas para atraer a los niños. En este sentido, según los memas, los niños se involucraron mucho más en ese acto que en la presentación de otro mema que había utilizado el arpa de boca de modo tradicional. El entusiasmo de los niños puede deberse sobre todo a su participación en la performance creada por Isabel, pero puede también relacionarse a el estilo musical de la canción, más afín con las musicalidades actuales que dominan en el contexto, donde se utilizan cada vez más instrumentos criollos y menos "antiguos".

En una de las jornadas, a contra horario de la escuela, convocamos a los memas a realizar un encuentro práctico para ejecutar danzas y juegos. En esa ocasión, de manera lúdica y contando solo con la

asistencia mujeres y niños, probamos algunos pasos de las danzas que describíamos, las memas nos presentaron juegos de sus infancias y nos contaron cuentos e historias del pasado. En este encuentro se hablaron y se bailaron cosas que no se habían hablado en los talleres con varones. Por ejemplo, charlamos sobre mitos de creación referidos a la vagina dentada, las mujeres se explayaron más al contar experiencias de los abuelos que habían bailado *nomi* y experimentamos diversas formas dancísticas documentadas por investigadores. Así, en este encuentro se desarrolló otro modo de pensar la “cultura”, donde se habilitó pasar nuevamente por el cuerpo sensaciones de la infancia y evocar las experiencias de generaciones anteriores. En la conversación final, una de nosotras les preguntó a las memas si nunca se les había ocurrido hacer algo así en la escuela. Amanda le respondió: “ustedes nos hicieron bailar y movernos”. Yo les dije que “todo eso era lo que tenían ellas”. Amanda respondió “lo teníamos bien guardadito”. El foco en el trabajo corporal, lo lúdico y la posibilidad de reunirse solo entre mujeres para pensar la historia y la “cultura” contribuyeron a que este trabajo sobre la “cultura” junto con personas foráneas interesara e involucrara a las memas de un modo tan intenso.

## Reflexiones finales

En los actos y reuniones del gobierno municipal se reproduce de un modo particular, con discursos paternalistas y evolucionistas, una política de la identidad que coloca a los indígenas en el ámbito de la alteridad y en la posición de carencia. Es por ello que sostengo que la elección de las performances híbridas o criollas pierden en el acto su potencial de crítica a las representaciones hiperreales, siendo en esta coyuntura, símbolos de la presencia del blanco en la vida indígena. Por su parte los actos escolares valorizan positivamente las peculiaridades de las culturas indígenas y reivindican algunas manifestaciones que se han abandonado recurriendo a imágenes que buscan evocar el pasado y que remiten a un indígena hiperreal poscolonial. En el colegio secundario estas imágenes se acompañan por discursos que reivindican las luchas presentes por los derechos indígenas. Asimismo, el director y los memas de la escuela primaria nos habilitan como antropólogas a trabajar y problematizar la memoria de prácticas culturales del pasado, haciendo que ocupemos un lugar en estos nuevos modos de transmisión de “la cultura”, lugar que el gobierno no quiere que ocupemos.

Las escuelas indígenas de la región, que históricamente tuvieron un papel asimilacionista o integracionista (Ossola, 2010) se reconfiguran

tímidamente respondiendo a lineamientos políticos de la interculturalidad que cargan una lógica multicultural, buscando resaltar especificidades culturales de una forma unidireccional (respondiendo más a dichos a lineamientos y menos a la participación efectiva de las comunidades). En el contexto de Ingeniero Juárez algunas instancias de las escuelas interculturales bilingües aparecen, en relación a otras instituciones y prácticas del gobierno, como espacios que propician mayor reflexividad por parte de los indígenas para pensar sobre su historia y sus culturas. Esto se debe por un lado, y paradójicamente a la función asimilacionista de la escuela, donde los *gom* acceden al manejo de códigos de la sociedad no indígena dominante generando posiciones de mayor empoderamiento en el contexto de la hegemonía estatal. Por otro lado, se vincula a la adopción de estos programas interculturales, que, a pesar de ser limitados por las lógicas multiculturalistas, la historia asimilacionista y las jerarquías de la hegemonía blanca (donde los memas son meros auxiliares), son espacios que interpelan a los memas a representarse y pensar su "cultura". También es notable en este mapa que los directivos de ambas escuelas (primaria y secundaria) son criollos simpatizantes con la oposición al partido gobernante, lo que los posicionaría en la búsqueda de otras formas de relacionarse con los indígenas.

Los memas reconocen la "cultura" del pasado como un objeto de investigación y un ámbito sobre el que puede "inventarse a conciencia". También la investigación les permiten conectarse con el mundo blanco, como en el caso de nuestros talleres. Esta "cultura" que investigan se hace presente en la vida cultural total especialmente en ámbitos interculturales. La cultura o, más específicamente, las prácticas culturales, del pasado, que se caracterizaban por la transmisión práctica, donde el conocimiento era inseparable de los detentores (Carneiro da Cunha, 2014: 14, 15) es actualmente la "cultura" que necesita ser impresa en materiales escolares. En este sentido, si lo tradicional de los saberes no es su antigüedad sino la manera en que se adquieren y usan (Gallois, 2006: 20), aquí la forma y uso han cambiado.

En el ámbito de la Asociación de artesanas, vinculada a la ONG Gran Chaco, también se estimula la reflexión sobre la propia "cultura", enfatizando las prácticas del pasado. Así, las mujeres que participan de la asociación están habituadas al ejercicio de objetivación de su "cultura". En las ONGs, que constituyen un espacio institucionalizado que propone dinámicas laborales y educativas ligadas a la adaptación al mundo de los blancos, y se vinculan también a los partidos e iglesias (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010), el espacio de representación de la "cultura" se enfoca en especificidades de los pueblos indígenas. Estas pueden servir a la autoafirmación pero acaban también propiciando la fetichización

en representaciones hiperreales que facilitan la promoción de los proyectos y productos de las ONG ante los no indígenas.

En nuestro propio caso como antropólogas enfocamos en un trabajo de relativización e historización de las representaciones de las culturas. Nuestro trabajo llegó a niveles más comprometidos solo con los memes, quienes, como ya señalé, estaban dispuestos a posicionarse como investigadores de lo propio en el marco de estos procesos incipientes de reconfiguración de las escuelas interculturales. Nuestra propuesta de pensar así la “cultura” se encontró con diferentes enfoques generacionales, ocupacionales, y de género en el pueblo *gom*.

Admitiendo que la subjetividad de los indígenas se constituye también en el marco de relaciones de poder interétnicas<sup>27</sup> (Souza Lima, 1998; Pacheco de Oliveira, 1998; Gordillo, 2009; Álvarez, 2009) hemos visto que en cada uno de los espacios analizados interviene de forma peculiar en la representación y producción de las prácticas culturales indígenas y de la “cultura”. Los indígenas de Juárez, y los *gom* en particular se recrean como pueblo en este contexto complejo, integrando prácticas de la sociedad nacional y distinguiéndose de ella.

En el agenciamiento de sus propias definiciones de “cultura” las comunidades lidian con diversos discursos y relaciones. Tener “cultura” susceptible de ser nombrada es muchas veces una herramienta a la vez que una imposición. Producir, “rescatar” o crear prácticas culturales que sostengan el devenir como pueblos indígenas es así una opción cultural y un desafío constante.

---

27 Refiero a interétnico desde un análisis procesual, que no objetiva a priori las fronteras entre los grupos sino que entiende su constante constitución en el marco de relaciones de poder.

## Bibliografía

Adamovsky, Ezequiel (2013). "El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al bicentenario". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Colonia, v. 49, p. 343-364.

Álvarez, Luciana (2009). "La cuestión indígena en Argentina: de la efectividad a los contextos de producción". *Perfiles Latinoamericanos*. México DF. N. 34, p. 87-110.

Arenas, Pastor (2003). *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole#ek y Wichi-Lbuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires. Pastor Arenas editor. Briones, Claudia (comp) (2005). *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.

Cardin, Lorena (2013). "La comunidad qom Potae Napocna Navogoh (La Primavera) y el proceso de lucha por la restitución de su territorio". *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, p1-25. Disponible en <http://cdsa.academica.org/000-038/354.pdf>

Castro, Andrew Jose (2014). *A tale of two communities: healthcare, education and indigenous identity amongst the le'ec in Argentina, post-1983*. Tesis de maestría en Filosofía. 39 f. Centre of Latin American Studies. University of Cambridge, Cambridge.

Carneiro da Cunha, Manuela y Pedro de Niemeyer Cesarino (orgs) (2014). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo, Cultura Acadêmica Editora.

Ceriani Cernadas César (2013). "Entre la confianza y la sospecha. Representaciones indígenas sobre las experiencias chaqueñas de misionarización protestante", en: Tola, Florencia Carmen, María Celeste Medrano y Cardin, Lorena (eds). *Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad*. Buenos Aires, Ehtnographica. pp. 297-320.

Ceriani Cernadas César y Victor Hugo Lavazza (2013). Fronteras, espacios y peligros en una misión evangélica indígena en el Chaco Argentino (1935-1962). *Boletín Americanista*. Año 63. N 67. Barcelona, pp. 143-162.

**Citro, Silvia** (2009). *Cuerpos significantes. Travestías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos.

**Citro, Silvia; Soledad Torres Agüero** (2012). "'Es un ejemplo no solamente para los de su raza sino para toda la juventud formoseña'. El patrimonio cultural inmaterial y la música indígena en la controvertida política formoseña". *RUNA*, Buenos Aires. 33 ( 2), pp. 157-174.

**Chauí, Marilena** (2006). *Cidadania cultural: o direito á cultura*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.

**Gallois, Dominique Tilkin** (org). (2006). *Patrimônio cultural e povos indígenas*. São Paulo, IEPE.

**Gómez, Cecilia Paula** (2011). Los Tobas del Oeste Formoseño y los misioneros de la South American Missionary Society. *Archivos*. Departamento de Antropología Cultural. Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura. VIII. P 83-119

**Gómez, Mariana** (2011). "Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres *tobas* (*qom*) y misioneros anglicanos en el Chaco Occidental (Argentina)". *Cadernos Pagú*, Campinas, N 36, pp. 187-222.

**Gómez, Mariana Daniela; Greco, Lucrecia; Torres Agüero Soledad** (2013). "Bailar como los antiguos: silencios, memoria y corporalidad entre jóvenes, mujeres y maestros bilingües del Barrio Toba de Ingeniero Juárez". *X RAM. Reunión de Antropología del MERCOSUR*, Córdoba.

**Gómez Mariana, Greco Lucrecia y Soledad Torres Agüero** (2012). "Notas sobre talleres de danza y memoria en un barrio toba del oeste formoseño". *La Pata en diálogo Primer Encuentro Sudamericano de Danza y Políticas del Área de Danza del Centro Cultural de la Cooperación*. Buenos Aires, Departamento de Artes del Movimiento del IUNA.

**Gordillo, Gastón** (1996). "Entre el monte y las cosechas: Migraciones estacionales y retención de fuerza de trabajo entre los *tobas* del oeste de Formosa (Argentina)". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, Año 11 (32), pp. 135-167.

**Gordillo, Gastón** (2004). *Landscapes of Devils: Tensions of Place and*



*Memory in the Argentinean Chaco*. Durham, Duke University Press.

**Gordillo, Gastón** (2009). "La clientelización de la identidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas". *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid. 39 (2). pp. 247-262.

**Gordillo, Gastón y Leguizamón, Martín** (2002). *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo*. Buenos Aires, Biblos.

**Greco, Lucrecia**. (2013). "*Políticas culturales y performance en proyectos artístico-sociales: un estudio comparativo entre sectores populares de Buenos Aires y Río de Janeiro*". Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

**Grüner, Eduardo**. (2002). "Multiculturalismos, multifundamentalismos, etc.", en: *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires, Norma.

**Métraux, Alfred** (1937). Etudes d' ethnographie *Toba-Pilagá*. *Anthropos* 32: 171-194; 378-402.

**Mombello, Laura** (2002). "Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa", documento electrónico: <http://lanic.utexas.edu/project/laop/claspo/dt/0004.pdf>, acceso 3 de junio de 2016.

**Oliveira, João Pacheco de** (1998). "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais", *Mana*, 4(1), pp. 47-77. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>, acceso 14 de julio de 2016.

**Ossola, Macarena** (2010). "Educación superior de jóvenes indígenas en la provincia de Salta (Argentina): trayectorias personales, tensiones familiares y expectativas comunitarias". *Biblioteca virtual CLACSO*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/GTF/ossola.pdf>. Acceso 14 de julio de 2016

**Quijano, Aníbal** (2000). "¿Qué tal raza!", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6 N° 1 (ene.-abr.). pp. 37-45

**Ramos, Alcida Rita** (1998). "The Hyperreal Indian", en *Indigenism*,

*Ethnic politics in Brazil*. Madison, The University of Wisconsin Press. pp 267-283.

**Richard, Nelly** (2011). “La querelle de noms. Chaines et strates ethnonymiques dans le chaco boreal”. *Journal de la société des américanistes*, 97 (2), pp.201-230.

**Salamanca, Carlos** (2009). “Os novos *gom*: a constituição de uma identidade relacional em devir”. *Mana*, Rio de Janeiro. 15 (1), pp. 155-182.

**Segato, Rita Laura** (1998). “Alteridades históricas/ identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global”. Serie Antropología, Brasília, pp. 1-28.

**Segato, Rita Laura** (2007). *La nación y sus otros*. Buenos Aires, Prometeo libros.

**Silva, Ana Claudia** (2009). “Inclusão social, igualdade e diferença em grupos afro-culturais”. *VIII Reunión de Antropología del Mercosur*. Buenos Aires.

**Souza Lima, Antonio Carlos de** (1998). “Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas para o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985”, en: Pacheco de Oliveira, João (org). *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contracapa, pp. 221-268.

**Spadafora, Ana María; Mariana Gómez y Matarrese Marina** (2010). “Rumbos y laberintos de la política étnica: “Organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la Provincia de Formosa (pilagá y toba)”, en: Gordillo Gastón y Silvia Hirsch (comps.). *Mobilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía Ediciones, pp. 237-258.

**Walsh, Catherine.** (2006). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en: Walsh, Catherine., García Linera, Álvaro. & Mignolo, Walter. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires, Del Signo, pp. 21-70.

**Wright, Pablo** (2003). “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo

"Mi cultura la tengo, pero no la practico". Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los...

en el Chaco Argentino". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 9 (19), pp. 137-152.

**Wright, Susan** (1998). "The politicization of culture", *Anthropology Today*, Vol. 14, N° 1, pp. 7-15.

**Yúdice, George** (2002). *El recurso a la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona, Gedisa.

## ARTÍCULO

Papazian, Alexis y González Palominos, Karinna (2016). Territorios fragmentados. Agencia y trayectorias de lucha de una Comunidad Mapuche trashumante, *Etnografías Contemporáneas* 2 (3), pp. 204-225.

## RESUMEN

El presente trabajo analiza los recorridos históricos y las trayectorias sociales de las familias que conforman la comunidad Tuwun Kupalmeo Maliqueo, observando cómo las mismas han ido habilitando los diferentes lugares por los que han tenido que transitar dentro de un espacio social hegemónico. La comunidad está ubicada entre la zona centro (Departamento de Zapala) y la región cordillerana (Departamento de Aluminé) de la provincia de Neuquén. Esta región se caracteriza por el modo de vida *trashumante* de sus habitantes rurales, el cual constituye una forma productiva particular relacionada con la actividad criancera. En el caso de las familias de la comunidad Tuwun Kupalmeo Maliqueo, la distancia entre el territorio de invernada y el de veranada es, aproximadamente, de 150 km entre sí.

**Palabras Clave:** *Mapuche, movilidad, territorios, afectividad, conflictos*

## ABSTRACT “Fragmented territories. Agency and struggle trajectories of a Mapuche transhumant community”

The aim of this paper is to analyze the historic itineraries and social trajectories of families who form part of the Tuwun Kupalmeo Maliqueo community; observing how they have enabled the different places where they had to move within a hegemonic social space. This community is located between the central area (Zapala Department) and the Cordillera region (Aluminé Department) in the province of Neuquen. This region is characterized by the mobility of its local inhabitants, which leads to a particular form of livestock production. In the case of the Tuwun Kupalmeo Maliqueo families, the distance between the over-wintering and the summering areas is of 150 km.

**Keywords:** *Mapuche, mobility, territories, affectivity, conflicts*

Recibido: 30 de abril de 2015

Aceptado: 14 de diciembre de 2015

# Territorios fragmentados

## Agencia y trayectorias de lucha de una Comunidad Mapuche trashumante



Por Alexis Papazian<sup>1</sup> y Karinna González Palominos<sup>2</sup>

### Punto de partida

Este artículo se organiza en tres partes: la primera analiza el devenir de las familias mapuche a partir de sus historias y su constitución en un territorio fijado y fragmentado por agencias estatales; la segunda recorre los procesos organizativos de las familias que se conforman como comunidad, así como sus lugares de afianzamiento para encarar movilizaciones; la tercera describe las prácticas políticas, estrategias y modos de relación/acción a través de la experiencia de la comunidad en la búsqueda de su personería jurídica.

Conocemos a los miembros de la comunidad Tuwun Kupalmeo Maliqueo desde 2009, a partir de estudios de campo en las regiones de veranada, de invernada y en situaciones de resistencia y reclamo en Buenos Aires y en Neuquén<sup>3</sup>. Esta relación se sintetiza en tres momentos claves de sus trayectorias de lucha. El primero tuvo lugar con las acciones de recuperación de su espacio territorial de veranada durante los meses de enero y abril del 2009. En aquel entonces la comunidad

---

1 Profesor de Historia y Doctor por la UBA, con mención en Antropología. Becario posdoctoral CONICET. Sección de Etnología de la FFyL-UBA. Correo electrónico alexis\_papazian@yahoo.com.ar

2 Licenciada en Antropología Social. Universidad de Chile. Doctoranda en Antropología. FFyL-UBA. Becaria de doctorado CONICET-Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL). Correo electrónico: karinnagp@yahoo.es

3 Por veranada e invernada se comprenden los territorios que las comunidades indígenas y crianceros tradicionales utilizan en diversas épocas del año en pos de procurarse pasturas para sus animales. En términos generales la veranada e invernada refiere a espacios económico productivos. En este trabajo referimos a dichos lugares como territorios afectivos pues en los mismos se generan relaciones sociales con otros crianceros, con no-indígenas y con el mismo paisaje que se construye. Entendemos que la comunidad se conforma en la invernada, en la veranada y en el trayecto entre uno y otro punto.

recuperó parte del territorio usurpado, incluido un *elwun* (cementerio) de larga ocupación donde se encuentran enterrados algunos familiares. Esta recuperación se dio en un contexto de movilización de varias comunidades del Departamento de Aluminé y Zapala contra el avance privatizador sobre el territorio. Fuimos partícipes de este proceso de recuperación a partir del trabajo de campo que allí realizamos en el marco de nuestras tesis doctorales y de un taller organizado entre la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y las comunidades de la zona, junto a la Confederación Mapuche Neuquina (CMN).

El segundo momento emerge del proceso de judicialización, represión y desalojo emprendido contra los miembros de la comunidad, a raíz de las acciones de recuperación mencionadas. En este periodo contribuimos concretamente con la defensa judicial de la comunidad, a través de la elaboración de un informe de relevamiento histórico-antropológico para presentar en la causa judicial<sup>4</sup>. En dicho informe argumentamos respecto a la legitimidad de las reivindicaciones sobre el territorio por el cual las familias estaban siendo acusadas de “usurpación”. Paralelamente, la comunidad se encontraba *tramitando* su personería jurídica ante el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI) dependiente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) requerimiento administrativo para que la comunidad pudiera ser reconocida como tal.

El tercer momento se desarrolló en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, durante los meses de junio-julio de 2013, cuando unos veinte miembros de la comunidad, entre ellos, familias con niños y ancianos, decidieron ocupar las oficinas del INAI en el barrio de Once. La consigna era quedarse allí hasta que les fuera entregada la personería jurídica, la cual venía siendo tramitada desde hacía siete años. Nuestra participación estuvo ligada tanto a tareas de acompañamiento profesional (“antropólogos-historiadores” de la comunidad) como a difusión y ayuda básica en un contexto sumamente hostil para con los Maliqueo.

A partir de estas tres coyunturas analizamos el despliegue de estrategias de lucha y sus formas, a los fines de obtener el reconocimiento territorial negado desde el estado provincial y nacional. Nos preguntamos ¿qué es lo que lleva a un grupo de familias con similares trayectorias históricas a emprender estas formas de reclamo? En este sentido, nos interesa comprender los modos en que se han ido definiendo estas trayectorias, siguiendo a Grossberg (1992, 1996, 2010), a partir de la operación simultánea de condicionamientos estructurales y habilitaciones

---

4 Informe Entre travesía y veranada: Relevamiento Histórico Antropológico de la Comunidad “Tuwun Kupalmeo Maliqueo”. Expte. N° 7061, Año 2009 (González Palominos y Papazian, 2011).

posibles.<sup>5</sup> Estas últimas corresponden a las posibilidades de acceder y ocupar por sí mismos lugares de acción que son experimentados como propios dentro de territorializaciones construidas. Por tanto, es desde *movilidades estructuradas* que se definen las posibilidades de dónde y cómo parar y situarse en lugares particulares, domicilios temporales de pertenencia e identificación, de orientación e instalación y es a partir de estos lugares significativos que comprenderemos las prácticas y experiencias de las familias de Maliqueo. Consideramos que el *afecto* resulta fundamental en estos procesos pues se halla presente en cada una de las prácticas y experiencias que constituyen a la comunidad y sus lugares, el cual se encuentra siempre condicionado por estructuras de circulación histórica y políticamente articuladas (Grossberg, 1992).

Desde la misma perspectiva, Ana Ramos retoma esta noción de *afecto*, entendiéndolo como “la forma singular que adquiere la hegemonía cuando se encarna en la vida cotidiana de los sujetos históricos” (2010: 38). De manera que el afecto participa de dos formas; ya sea actuando sobre la diferencia, en tanto ésta sólo se realiza cuando es apropiada y sentida por las personas; ya sea en la configuración del espacio, puesto que en determinados contextos históricos puede activar el interjuego estratégico entre circular por un espacio estructurado o promover el cuestionamiento de las líneas de movilidad. De manera que ciertos lugares impuestos pueden transformarse en nuevos lugares de apego, de compromiso y acción. El afecto constituye entonces una relación constituida por experiencias cotidianas, relaciones de poder y trayectorias heredadas que hacen a la identidad personal y social de la comunidad (Ramos, 2010).

Concretamente, nos interesa analizar el papel del afecto a través de los modos en que las trayectorias personales y colectivas de las familias de la comunidad comenzaron a articularse a partir de la pérdida territorial impuesta por sectores “propietarios”. En buena medida buscamos observar y analizar los efectos/afectos generados a partir de lógicas territorializadoras diferenciales. Por un lado la vivencia, cotidianidad y afecto de

---

5 Grossberg (1992, 1996 y 2010) observa como la producción del espacio se comprende a partir de la configuración y circulación específica del poder. Tendremos en cuenta, tres tipos de maquinarias-organizadoras: las máquinas estratificadoras, las cuales brindan acceso a cierto tipo de experiencias y de conocimiento del mundo y del sí mismo, produciendo la subjetividad como valor universal pero desigualmente distribuido. Las máquinas diferenciadoras, que constituyen fundamentalmente regímenes de verdad, responsables de la producción de los sistemas de diferencia social e identidades y, por último, las máquinas territorializadoras, las cuales establecen regímenes de poder o jurisdicción que organizan los lugares y los espacios, las estabildades y movildades de la vida cotidiana; definen o cartografían las posibilidades de dónde y cómo los sujetos pueden parar y situarse por sí mismos. Para análisis que retoman los aportes de Grossberg en el medio argentino: véase Briones, 2005 y 2007; Delrio, 2005; Ramos, 2005, 2006 y 2010; Ramos y Delrio, 2005; Briones y Ramos, 2010.

las familias (devenida en comunidad) y, por otro, la transformación de un territorio en tierra (bien finito) a partir de la conformación de la propiedad privada materializada en el alambrado. De este modo, el análisis de la *praxis* indígena nos permite comprender la distribución desigual de lugares de acción y las pertenencias en las que se enmarca la movilidad, los lugares de apego y las instalaciones estratégicas de la comunidad.

Nos acercamos a esta problemática desde un enfoque que amalgama metodologías históricas y antropológicas, en el cual se complementan la experiencia etnográfica en el campo con la experiencia etnográfica en los repositorios documentales (Delrio, 2005; Lenton, 2012; Papazian, 2013).

## Historias de familias y territorios fragmentados

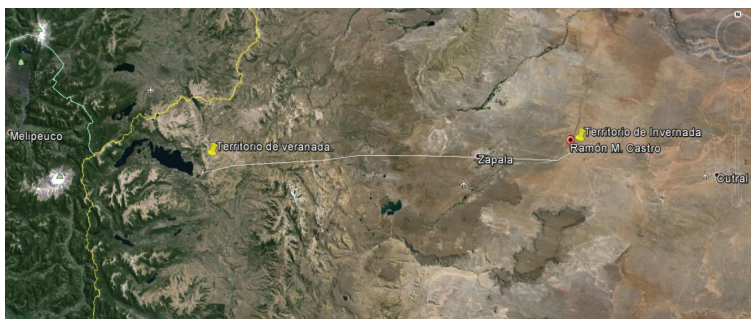
El pueblo mapuche, hasta finales del siglo XIX, tuvo dominio en una amplia zona territorial (Wallmapu) de los actuales estados de Argentina y Chile (Puelmapu y Gulumapu). Entre 1878 y 1885 se realizaron en la región pampeano-patagónica una serie de campañas militares que darán como resultado la consolidación de la matriz territorial del Estado argentino (Briones y Delrio, 2002). Estas invasiones de conquista estuvieron vinculadas tanto a aspectos económicos, con eje en el modelo agroexportador (Bandieri, 2000; Bandieri y Blanco, 2009), como a aspectos políticos, vinculados con la extensión de soberanía sobre las llamadas fronteras internas (Mases, 2010; Lenton, 1992). Estos procesos de desarticulación social fueron acompañados con prácticas de eliminación física, despojo territorial, discriminación negativa y empobrecimiento económico (Delrio *et al.*, 2010).

Los avances militares contribuyeron a los procesos de territorialización, sustancialización y nacionalización del Estado (Alonso, 1994; Briones, 1995), a la par que eliminaron, expropiaron o fragmentaron el territorio y las comunidades indígenas existentes hasta ese momento, generando huidas en búsqueda de refugio y reubicaciones en espacios marginales (Briones y Delrio, 2002; Delrio, 2005; Balazote y Radovich, 1999).

Tal es el caso de la mayor parte de las comunidades mapuches del Neuquén, y el lof Tuwun Kupalmeo Maliqueo no es la excepción. El lonko de la comunidad, de 70 años de edad, nos contaba que su abuela materna recordaba: "(...) muy malo fue la guerra, les disparaban, y ahí se fueron para Chile, ahí cuando ellos vieron que pasó la guerra se vinieron de vuelta y dejaron hijos allá en Chile (...) tengo familia, tengo un tío, un sobrino allá, están en Icalma ellos".

Las familias que componen la comunidad Maliqueo, a partir de estos procesos estatales de fijación y fragmentación territorial, se emplazaron





Mapa 1. Trayectoria entre los territorios de invernada y veranada de la Comunidad Maliqueo. Provincia de Neuquén. Departamentos de Zapala y Aluminé.

en “tierras fiscales” tanto el territorio de *veranada* como *invernada*. La primera en el paraje “Santo Domingo Abajo”, localidad de Ramón Castro a 6 Km de la ciudad de Zapala, perteneciente al Departamento del mismo nombre. La veranada se ubica a 150 Km. en el paraje Paso del Arco a 8 kilómetros de Villa Pehuenia, Departamento de Aluminé.

En diversas entrevistas, las memorias familiares remitían el origen de la comunidad en la unión de Bautista Puel y Juana María Curio, quienes tuvieron cinco hijos, siendo uno de ellos Juana Puel que luego formó familia con Juan Ignacio Maliqueo. Dicha información fue reafirmada a partir de documentos escritos encontrados en la Dirección Provincial de tierras de la Provincia de Neuquén. Las familias Puel son mencionadas, también, como parte de las primeras familias que conformarán a la actual comunidad mapuche Puel. Estas familias, se habían radicado en la zona del lago Aluminé, actual Estancia La Nevada, paraje vecino al territorio de veranada del Lof Tuwvn Kupalmeo Maliqueo. Fue interesante, a los fines de articular memorias con archivos estatales, observar que en la Dirección Provincial de tierras de la Provincia de Neuquén (DPTN), en el expediente caratulado “Agrupación Indígena Puel” se corroboró la existencia de un registro manuscrito fechado en 1928 en el cual figuran más de 16 poblaciones (cada población es una familia); con más de 90 integrantes en total. Entre estas “poblaciones” estaba la que conformó Bautista Puel con Juana María Curio. Entre sus hijas se menciona a Juana Puel. De igual forma la familia de Ignacio Maliqueo y Lorenza Leufinco está registrada, y entre sus hijos está anotado Juan Maliqueo. Este expediente refuerza el valor de las memorias en función de la importancia del territorio de veranada como espacio territorial donde las familias se recomunalizaron.

Las formas de territorialización hegemónica para las familias mapuche se formalizaron, en términos burocráticos, a través de las “guías de

veranada”. Como señalaba una pobladora y miembro de la comunidad de 74 años: “... tenemos todas las guías nosotros de ese tiempo, del primer año que llegamos nosotros ahí, la primera guía no más de campaña que vinimos, nunca vinimos de intrusos, todos los años sacaba guía yo. Y todas las guías las tenemos nosotros”.

Mientras que las familias Maliqueo perciben que las “guías de veranada” legitiman su acceso territorial, razón por la cual han guardado celosamente los permisos<sup>6</sup>, la ley coloca a las guías en el lugar de documento provisorio que habilita el acceso al territorio por el tiempo de vigencia de las mismas.

A su vez, el camino entre la invernada y la veranada es recordado como parte del territorio de la comunidad, sin embargo, el mismo fue modificado con la aparición de alambrados y nuevos caminos. En este contexto, observamos que el alambrado es una de las formas en que se materializa el control territorial de los propietarios privados. Situación que reduce tanto la movilidad como los territorios de veranada.

Pero hagamos un poco de historia antes de continuar. En el territorio de veranada la privatización y el alambrado llegan con un estadounidense llamado Francisco Whitworth. Él se erige como el dueño de La Nevada, una estancia de un tamaño inicialmente moderado. Su llegada implicó un nuevo despojo de familias mapuche pero no fue el fin del acceso al territorio (Papazian, 2013). Tras la muerte de Whitworth en 1946, su mujer continuó en La Nevada hasta que en 1979 fallece; quedando la estancia sin herederos declarados.<sup>7</sup> Ante este vacío sucesorio, el entonces juez federal de la dictadura Pedro Laurentino Duarte, junto a un socio, logran la “propiedad” de la estancia. Años después la totalidad de La Nevada pasará a manos de Duarte, que comenzó a avanzar con los alambrados sobre aquellas tierras que eran utilizadas por las familias mapuche veranadoras, incluso “saltando” la línea divisora de la ruta provincial N°13 que oficiaba de límite entre la Estancia y el territorio de veranada.<sup>8</sup> Dicho accionar, estuvo validado por el estado provincial a través de la Dirección de Tierras. Un miembro de la comunidad relataba como

---

6 En el caso de la comunidad Tuvun Kupalmeo Maliqueo pudimos registrar las guías de veranada tanto hacia comienzos de la década del 60<sup>a</sup> hasta la realizada diciembre de 2009. Este régimen de tenencia implica una precariedad en la ocupación territorial, sin embargo, permite una relación abierta capaz de agregar familias y “parientes” independientemente de la afinidad consanguínea (Ramos, 2010; Papazian, 2013).

7 Véase Expediente 12-RR-14-47/30 en la Dirección Provincial de Catastro de la Provincia de Neuquén (DPCN). Este expediente de catastro da cuenta de la conformación de la Estancia La Nevada en favor de Francisco Withworth en el año 1926, siendo traspasada en favor de Margarita O'Brien de Withworth en el año 1946 tras la muerte de su esposo.

8 Expediente 12-RR-14-47/30 y ss. de la DPCN.

el empleado de Tierras: “(...) me hizo firmar un papel en blanco no más, después él lo maquinao...”

Al año siguiente, esta familia se encontró con que todo estaba alambado por parte del “nuevo propietario” que fue hasta el puesto de veranada y amenazó a Valerio Lincopán, miembro de la comunidad y uno de los mapuche más conocedores de la zona. Valerio contaba cómo fue que:

“... se presentó, dijo que venía a reclamar -porque esta tierra es mía, porque esto lo compré yo, dijo. Ahí enseguida salto yo -¡es tierra suya! Porque es mía no suya, de cuándo es suya si usted no vivía acá antes (...) Ahí salió el viejo manoteando que nos iba a tirar un tiro (...) -te voy a venir a sacar con una máquina, te voy a volar todo aquí; me dijo”.

Mientras que los mapuche reclaman y basan sus derechos en una relación de larga data con el territorio, el sentido hegemónico pone en plano de superioridad los papeles *firmados* que legalizan la propiedad individual sobre la tierra.<sup>9</sup> Es esta forma de reclamo territorial la que pondrá a los Maliqueo en el proceso de comunalización ante la trayectoria espacializada de su familia.

## La comunidad y su agencia en el territorio

Las familias Maliqueo eran parte de la Comunidad Wiñoy Folil. A partir del trabajo de campo pudimos ver su proceso de comunalización, escindiéndose de manera consensuada del Lof Wiñoy Folil en 2006. Tanto los Maliqueo como las familias de Wiñoy Folil comparten trayectorias sociales en el territorio de la “travesía”, como usualmente se le denomina a la invernada. Las comunidades emplazadas en dicha zona<sup>10</sup> conviven forzosamente con industrias extractivas (petróleo y gas). Los daños generados por la presencia de empresas en el territorio (YPF, Apache, Chevrón, Fox Petrol y Texaco, entre otras) van desde la contaminación ambiental -derrame de elementos tóxicos, la falta de agua, actividades de prospección sísmica- hasta *daños culturales*.<sup>11</sup> En este contexto, las condiciones de existencia de las familias, en su mayoría pequeños crianceros, se ven gravemente afectadas. Sumado a lo anterior, las comunidades deben asumir la precariedad jurídica de su ocupación

---

9 Al poco tiempo, el ex juez comenzó una plantación forestal de pino ponderosa en el territorio que históricamente habían transitado las familias Maliqueo. Sobre este punto volveremos en un apartado próximo.

10 Existen 18 comunidades en la zona centro de Neuquén, en los departamentos de Zapala, Catanlil, Picunches, Picunleufu y Colloncura.

11 Sobre “daños culturales” a las comunidades mapuche de la zona centro de Neuquén, ver Delrio, Lenton y Papazian (2010:125-146) y Lenton (2015:323-334).

territorial, puesto que no poseen títulos comunitarios, ni de ningún tipo. Las experiencias y prácticas cotidianas de las familias que se encuentran en la travesía, nos permiten comprender los modos en que pueden activarse sentidos de pertenencia y, al mismo tiempo, habilitar lugares de acción en aquellas personas que ocupan un mismo espacio social/territorial, que enfrentan los mismos padecimientos y se articulan con las mismas agencias hegemónicas. La *comunidad* constituye, probablemente, el lugar más visible en cuanto a la generación de pertenencias, así como agendas y demandas (Briones y Ramos, 2010). De manera que la conformación de la comunidad Wiñoy Folil, oficialmente reconocida por el INAI en el año 2002, incluyó a aquellas familias con similares recorridos históricos dentro del espacio territorial de la invernada en Ramón Castro.

La pertenencia de los Maliqueo en la comunidad Wiñoy Folil encontró un límite en la veranada como lugar de apego. Como instalación estratégica, las familias de Maliqueo, no podían defender su territorio de los alambrados compartiendo la membrecía comunitaria con los Wiñoy Folil, pues no había una vivencia compartida ni una percepción de unidad espacial temporal de un territorio afectivamente transitado.

En buena medida, los jóvenes de la comunidad Maliqueo han sido la fuerza motora que impulsó a sus familias a organizarse y a asumir determinadas estrategias de lucha. Las trayectorias de estos jóvenes están marcadas por el tránsito cotidiano entre la ciudad de Zapala y el territorio al que pertenecen. Es en la ciudad donde han tenido que cursar sus estudios secundarios y, posteriormente, mantener algún empleo temporal (remisero, cajero, empaquetador de supermercado, empleada de comercio, etc.). Sin embargo, es en el territorio donde transcurrieron sus primeros momentos de infancia, cuyos recuerdos se arraigan sobre los espacios abiertos de la estepa, los animales, los bosques de la cordillera, las historias alrededor del fogón. Es allí donde crecieron, pastoreando a los animales, piñoneando, buscando lawen (remedios).

Es a partir de la participación en diferentes talleres o encuentros organizados por la Confederación Mapuche de Neuquén, donde estos jóvenes van a ir articulando sus experiencias familiares con la historia del despojo mapuche. Son ellos los que comenzaron a recolectar las experiencias de sus mayores, de los “fiscaleros de toda la vida”, a quienes se escuchaba como fuente de conocimiento y de experiencias. Son los mayores los que dan sentido y marcan el territorio de la comunidad, son su agencia a partir de un repertorio común de memorias y a sus relaciones familiares, las que completan a la Comunidad Maliqueo. Nos parece interesante destacar el nombre de la comunidad (Tuwun Kupalmeo Maliqueo), nombre que refiere al lugar de origen (Tuwün) y

a la ascendencia familiar (Küpalme) a la cual se pertenece por medio de memorias comunes. Estos dos elementos (territorio y ascendencia) son centrales para explicar las trayectorias diferenciales entre los miembros de la comunidad Maliqueo y los de la comunidad WiñoyFolil.

Sin embargo, no es la denominación elegida por la comunidad lo que nos permite pensarla como tal. Son las prácticas comunitarias, es decir un parentesco territorializado que da sentido al nombre de las comunidades. De ahí la importancia del territorio de veranada, donde el parentesco es contenido por el territorio. En definitiva, el territorio se “mueve” a partir de las experiencias y trayectorias familiares, a partir de la acción de los jóvenes y las memorias de los viejos.

### **La veranada como lugar de apego**

En un trabajo anterior, señalamos que existe una particular construcción de territorialidad cuando esta se realiza en condiciones de trashumancia. Esa particularidad radica en la percepción de unidad y de simultaneidad espacio-temporal del territorio ocupado/circulado. Las familias no sólo se dirigen a un lugar determinado a fin de resolver necesidades productivas y reproductivas, sino que transitan en un territorio constituido afectiva e históricamente y señalado simbólicamente, a pesar de los sistemáticos procesos de fragmentación y localización efectuados por diferentes agencias estatales (González Palominos y Papazian, 2011).

Un espacio central que nos permite comprender estas marcas en el territorio es el *elwun* (cementerio mapuche) emplazado a la vera de la ruta provincial N° 13. Este cementerio fue parte central de las disputas y recuperaciones territoriales que iniciaron las comunidades en enero de 2009. Prospecciones arqueológicas indican que el cementerio fue destruido y “cortado en dos partes” cuando se llevó a cabo la construcción de la mencionada ruta provincial a fines de la década del setenta (Sosa, 2009). Lo que quedó del cementerio finalmente pasó a manos de Pedro Duarte, que extendió los alambrados al otro lado de la ruta donde plantó pino ponderosa, a la par que se destruían/profanaban las tumbas de las familias allí sepultadas.

Este espacio particular condensa el efecto del accionar estatal y privado y el afecto significado en el territorio por las comunidades mapuche. Los relatos de los miembros de la Comunidad Maliqueo y Puel señalan el uso reciente del cementerio mapuche. De hecho miembros de las familias Ranileo, Antipán, Maliqueo y Puel son los que recuerdan familiares enterrados en él, entre los que se encuentra el hijo del lonko de la comunidad Maliqueo y la hermana de su mujer. Además, según el trabajo

arqueológico de Jorge Sosa, no solo hay un uso reciente del cementerio, sino que se observan evidencias de un uso de larga data (2009).

La profundidad histórica y su importancia familiar hicieron del cementerio un paisaje de memoria en el espacio. En este sentido, la profanación y destrucción del cementerio es una realidad dramática que afecta a las familias, las cuales conviven cotidianamente con este hecho cada vez que transitan por su territorio y pueden observar, tras los alambrados y la plantación de pinos, las tumbas destruidas, vestigios de la impunidad del “propietario” y de la indolencia de las autoridades estatales. Durante el proceso de recuperación se pudo observar una revalorización afectiva y estratégica por parte de las comunidades que corrieron los alambrados e ingresaron a la zona tomada por Duarte. No fue casual que las comunidades recuperaran y construyeran sus puestos en cercanías del cementerio y de la ruta, haciendo de este espacio un lugar de visibilidad y resistencia.

Fue en este contexto en el que se reafirmó la devolución del territorio “perdido” por medio de una ceremonia religiosa. La novedad de esta reafirmación estuvo dada por la presencia de una escribana pública de Aluminé, que certificó el acto de reclamo en el cementerio mapuche. Ahí, el lonko de la comunidad Maliqueo, señalaba:

“(…) nos encontramos reunidos a escasos metros del puente Río Litran, antes de llegar a la ruta Paso del Arco, en Villa Pehuenia. Junto a todos ustedes para llevar a cabo esta ceremonia, donde reafirmamos nuestra preexistencia al hombre huinca (...) que quitándonos todos los derechos, pisoteando nuestra identidad, despojándonos de nuestras riquezas, apoderándose de nuestros territorios y avasallando nuestra cultura original, mataron a nuestros antepasados como al más vil de los delincuentes cuando su único delito fue haber nacido mapuche... ¿nos tenemos que sorprender? Que hoy sobre las tumbas de nuestros muertos se hayan plantado pinos que fueron traídos desde otro lugar del mundo, pensando solamente en volverse más ricos de lo que ya son. Digo: Si yo fuera al cementerio huinca y escupiera sobre la tumba de algún muerto huinca, es muy posible que terminara preso, por orden de algún juez que imparta justicia (...)”.<sup>12</sup>

Al poco tiempo, el 20 de abril de 2009, y casi finalizando el período de veranada, se hacen presentes en el territorio recuperado la Jueza del Juzgado Civil de Zapala, miembros del destacamento policial de Zapala y de Villa Pehuenia, acompañados por el estanciero Duarte. El objetivo: hacer cumplir un *interdicto de recobrar*.<sup>13</sup> En aquel lugar se encontraron

<sup>12</sup>Acta de la Comunidad Tuwun Kupalmeo Maliqueo. Primer testimonio. Folio 44. Escritura N° 30. Año 2008.

<sup>13</sup> El interdicto de recobrar es un procedimiento sumarísimo previsto en el artículo 614 y siguientes del Código Procesal Civil, ha sido ampliamente elegido por los poderes locales -asociaciones de productores, terratenientes e inversionistas turísticos o inmobiliarios- en

con la mujer del lonko, de setenta años, a quien con inusitada violencia expulsaron del puesto que las familias habían instalado, destruyéndolo.

A partir de ese momento, se inicia un proceso que redefine las estrategias de lucha de las familias. Ingresar al campo judicial significó, para los integrantes de la comunidad, transitar por un conjunto de trámites y rituales burocráticos en los cuales se vieron obligados a probar su *mapuchidad* y su pertenencia comunitaria indígena.

Esta fase defensiva pondrá a los Maliqueo *vis a vis* con el poder local, a través del entramado político-judicial, que se encarnó en Pedro Duarte. Éste último implementó una estrategia más hostil que otros miembros de las elites locales ante conflictos con mapuche, tal vez, por sus conexiones con la justicia, participando él mismo en muchas instancias declarativas de integrantes de la comunidad, dirigentes de la CMN y testigos de la defensa.<sup>14</sup>

Los Maliqueo no volvieron a ingresar al predio reclamado. Más allá del fallo judicial que la jueza subrogante de Zapala, Gloria Martina, dictó en favor del derecho indígena, los Maliqueo por el momento no han regresado. En buena medida, las prácticas de judicialización (procesamientos, desalojos y embargos) de las cuales muchas comunidades son objeto<sup>15</sup> tuvieron un efecto desgastador, lo que dificultó encontrar condiciones favorables para la movilización y recuperación territorial. Este desgaste y aparente repliegue también impactó en las relaciones con otros líderes de la CMN. Estos desencuentros y diferencias, y la percepción transitoria de no poder encarar la recuperación del territorio por sí solos, no significaron un abandono de la comunidad. Al respecto podemos pensar esta “fragmentación del reclamo” como un *cambio de sensibilidad afectiva* (Grossberg, 1992), que produce cambios de visión o

---

contra de comunidades mapuche y aceptado por los juzgados civiles, pues no se discuten cuestiones de fondo, es decir, la (i)legitimidad o (i)legalidad de la “propiedad”, ni tampoco se puede recurrir a normas superiores, constitucionales, que reconocen y protegen los territorios indígenas. Esta situación, permite desalojos expeditos, embargos de bienes y el inicio de la judicialización de los integrantes de las comunidades, ya que si éstos no acatan las medidas pueden ser procesados, además, por desobediencia a la autoridad.

14 En el mismo expediente constan las afirmaciones despectivas del ex juez: “(...) los usurpadores levantaron unas chozas (...) colocando una bandera extranjera como es la bandera mapuche (...) ya no es la historia de la veranada que también es una superchería (...) la mala fe del supuesto Lonco (...) se ha apoderado del resto del inmueble y ha colocado carteles que dicen es propiedad de la supuesta Comunidad que ha inventado (...)”. Véase Sentencia: DUARTE PEDRO CONTRA CLALEO SILVIA Y OTROS S/INTERDICTO”, (Expte. N° 7061, Año 2009), Secretaría N° 1, Juzgado Civil de Zapala.

15 Según el informe del Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (ODHPI) del año 2009-2010 existían cuarenta y un juicios penales que criminalizaban a aproximadamente doscientos cincuenta imputados mapuche. De estas causas, veinticuatro corresponden al delito de usurpación y diez a desobediencia o impedimento de funciones. Es decir, dichos delitos representan un 83% de los procesos penales abiertos. Las siete causas restantes se refieren a delitos de daños, lesiones, obstrucción del tránsito y coacción (ODHPI, 2010).

reorientaciones de la práctica, cuando las apuestas a un determinado lugar colectivo no rinden los frutos esperados (Briones y Ramos, 2010: 60).

En este contexto, las familias emprendieron un camino de lucha autónomo, mediante las herramientas institucionales disponibles, en el cual la búsqueda de reconocimiento estatal se convertiría en la bandera a enarbolar.

## **La necesidad del reconocimiento y su ausencia**

Luego de decidir conformar su propia comunidad, las familias Maliqueo comenzaron a tramitar el reconocimiento ante el Estado nacional en el año 2006, a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), a partir de su inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI).<sup>16</sup> En una coyuntura en que la provincia de Neuquén no otorgó personerías jurídicas a comunidades mapuche por casi veinte años<sup>17</sup>, las comunidades podían acceder al reconocimiento a través del Estado nacional y así lo hicieron más de una treintena de comunidades en la provincia. A raíz de ello el gobierno provincial inició una demanda contra el Estado nacional en 2006 pidiendo que se declaren nulas seis personerías reconocidas por el INAI en Neuquén y exigiendo a la Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN) una determinación sobre la competencia de la registración.<sup>18</sup>

Las familias de la comunidad Tuwun Kupalmeo Maliqueo intentaron “mover” el trámite de personería jurídica durante todo el período en que estuvieron procesados (2009-2012), pues era necesario responder a la demanda de Duarte que impugnaba la existencia de la comunidad. Además, no tener personería jurídica implica la imposibilidad de realizar trámites en oficinas burocráticas, desde peticionar subsidios a proyectos, reclamar por ausencia de servicios básicos, hasta problemas para litigar bajo leyes “especiales” indígenas y –por sobre todo– la negativa para el reconocimiento de los derechos territoriales.

Ni los abogados defensores ni los integrantes de la comunidad Maliqueo lograron obtener respuestas satisfactorias respecto a la

---

16 Véase Ley Nacional N° 23.312 (creación del INAI). Artículo 2.

17 La provincia de Neuquén sostiene una reglamentación para las personerías jurídicas de las comunidades (Decreto 1184/02), denunciado por la CMN ante la CSJN por ser inconstitucional, ya que no respeta la propia institucionalidad, desconoce el principio de autoidentificación, permite al Estado intervenir en la vida de las comunidades y exige mayores requisitos que los requeridos por la Nación. Para un análisis del fallo judicial, véase Gómic (2014).

18 De este juicio se hicieron parte la CMN y las seis comunidades involucradas –entre las que se encuentra Wiñoy Folli– y en ningún momento existió alguna medida cautelar que suspendiera o impidiera el reconocimiento de comunidades.



tardanza de la personería jurídica. La comunidad cumplía con todos los requisitos<sup>19</sup> para obtener su reconocimiento. Sin embargo, nada ocurría. La comunidad, por otro lado, trató de gestionar el reconocimiento mediante todas sus redes de conocidos con algún nivel de acceso al poder central. Inclusive, quienes escribimos este artículo fuimos convocados como investigadores por la comunidad para la elaboración de un informe histórico y antropológico, con el fin de dar mayor contundencia y evidencia a su demanda de reconocimiento ante el INAI. Sin embargo, la personería no llegaba.

En este contexto y luego de más de seis años de trámites infructuosos, la comunidad decidió viajar a la ciudad de Buenos Aires durante el mes de junio de 2013, con el objetivo de volver al territorio con su personería jurídica (situación que creían se solucionaría aclarando cuestiones menores). Dicha resolución se tomó en asamblea comunitaria, luego de no recibir respuesta a una carta enviada al Presidente del INAI, Daniel Fernández, en abril de 2013, en la cual se solicitaba una explicación por la excesiva demora en la entrega de la personería.

La mañana del lunes 24 de junio ingresaron a las oficinas del INAI unos quince miembros de la comunidad -incluidos niños y ancianos- que llegaron del campo, aperados con sus mantas, bolsos y algunos kilos de *piñones* (fruto de los pewenes y alimento simbólico en la cosmovisión mapuche), para exigir lo que por derecho les correspondía: su personería jurídica. Nadie pensaba, entonces, en que el reclamo se transformaría en una ocupación pacífica de las oficinas por casi 17 días. Excede los objetivos de este artículo realizar una descripción etnográfica minuciosa de lo que aconteció durante la estadía de la comunidad, basta con referirnos brevemente al ambiente que se vivió por esos días.

Las oficinas del INAI se encuentran en el segundo piso de un edificio lindero al FFCC Sarmiento (Mitre 2815), en el barrio de Once. Allí trabajan, aproximadamente, unas veinte personas. Dicho espacio no estaba preparado para la atención pública. Al llegar los Maliqueo, solamente con sus pertenencias crearon una barricada que impedía el normal desplazamiento en el recinto. Fueron llevados a la Sala de Reuniones, una oficina de mayor tamaño pero pequeña, ante la nutrida delegación. Se les pidió que esperen al Presidente del INAI, Daniel Fernández, para dialogar.

---

19 El artículo 2° de la Resolución N° 4811/96 del Secretario de Desarrollo Social estableció como únicos requisitos para la inscripción el "nombre y ubicación geográfica de la Comunidad, una reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible, descripción de sus pautas de organización y de los mecanismos de designación y remoción de sus autoridades; nómina de integrantes con grado de parentesco, mecanismos de integración y exclusión de miembros".

La reunión, la primera de muchas, tuvo lugar esa misma tarde. Nosotros fuimos convocados por las familias a asistir en nuestra calidad de “antropóloga” e “historiador” de la comunidad. En ella pudimos tomar conocimiento de las razones por las cuales la comunidad no podía ser reconocida por el Estado nacional. En primer lugar, un empleado del INAI esgrimió que a la comunidad le faltaba un acta firmada por el lonko de la comunidad Wiñoy Folil acordando la escisión de la comunidad. Sin el beneplácito de dicha comunidad era imposible reconocer a los Maliqueo, puesto que el Estado no podía andar “fomentando las divisiones”, señalaría el director y encargado de tierras del organismo. Sin embargo, el *werkén* de la comunidad explicó que contaban con el aval del lonko de Wiñoy Folil, lo que constaba en un acta de asamblea firmada. Nosotros habíamos entrevistado al lonko y algunas familias de Wiñoy Folil y nos constaba que la división de la comunidad se había realizado de común acuerdo.

En el transcurso de la reunión los tonos y énfasis fueron cambiando. En un principio, los empleados del INAI (incluido el entonces presidente Daniel Fernández) hablaron de forma amable con los miembros de la comunidad. El objetivo era hacer comprender a los Maliqueo las complejidades de la situación. Los funcionarios acompañados por un joven asesor fueron luego derivando la conversación hacia un discurso que apelaba a asumir ciertos posicionamientos políticos por fuera del reclamo puntual de la comunidad. Desde esta perspectiva, los funcionarios observaron que el reclamo le estaba “haciendo el juego a la derecha” y que era “funcional a los monopolios” para convertirse en “opositores”. En el mismo tono, el director de tierras, también presente en la reunión, señaló que existía un compromiso entre la Nación y la provincia de Neuquén de no otorgar reconocimiento a ninguna comunidad en virtud de la implementación de la ley 26.160.<sup>20</sup> Acceder a la petición de la comunidad pondría en riesgo todos los acuerdos políticos logrados hasta ese momento para la realización del relevamiento. Les enseñaron copias de los acuerdos.<sup>21</sup>

20 El año 2006 el Congreso de la Nación sancionó la Ley N° 26.160, que tiene por objeto principal declarar la emergencia en materia de posesión y propiedad comunitaria indígena por el término de cuatro años, suspender los desalijos por el plazo de la emergencia y disponer la realización de un relevamiento técnico jurídico catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas. La ley fue reglamentada por el Decreto N° 1122/07 que habilita al INAI a emitir la Resolución N° 587, que crea el “Programa Nacional Relevamiento Territorial de Comunidades Indígenas (ReTeCI). Ejecución Ley 26.160”. En el año 2009, luego de su ínfima ejecución, se prorrogan los términos por otros cuatro años mediante la Ley N° 26.554. En 2013, tras el avance parcial del ReTeCI, se volvió a prorrogar la Ley 26.160 a través de la Ley 26.894. Véase: <http://www.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do;jsessionid=48001EE1632C92DBAEC3A57C5EB7F357?id=221176>. A nivel nacional, Formosa y Neuquén son las únicas provincias que no han iniciado el relevamiento o lo han hecho de manera deficiente.

21 En el acta de intención complementaria suscripta el 22 de junio de 2012 (al momento

Otra razón esgrimida era el proceso judicial iniciado por Neuquén contra el INAI, justamente, por la entrega de personerías. “Si tan solo la Corte Suprema se pronunciara, podríamos tener la libertad de entregarles el reconocimiento”, le espetaban a la comunidad.<sup>22</sup>

En definitiva, no habría reconocimiento, pero a cambio les ofrecieron proyectos de desarrollo y asesoría jurídica para que “se volvieran bien”. Las familias pidieron un cuarto intermedio. Los funcionarios los dejaron en la sala para que resolvieran. Al regreso, la comunidad fue categórica: no se irían sin su personería jurídica. “Pueden quedarse todo lo que quieran, pero acá no la van a conseguir”, se retiraba indignado Fernández.

Antes de continuar, observemos algunas dinámicas interesantes. La primera reunión pasó del diálogo a la confrontación, esa situación se dio en el transcurso de unas pocas horas de charla. Además, se observó que entre los argumentos del INAI se desnudaba una realidad: la implementación de la ley 26.160 en Neuquén dejaba en una zona gris a todas aquellas comunidades sin personería jurídica, ya que éstas no serían objeto de relevamiento.

Por un lado, los funcionarios del INAI explicaban las trabas al reconocimiento por motivos que excedían al reclamo de los Maliqueo y utilizaban categorías binarias (“aliado” u “opositor” al gobierno); por otro lado, las familias respondían a partir de sus trayectorias, de sus propias pérdidas y de sus vivencias familiares. Es así que el hijo del lonko, un hombre muy reservado, interrumpiendo al presidente del INAI en un momento, tomó la palabra y sostuvo: “Señor presidente, con todo respeto le hablo, tengo 34 chivas es todo lo que tengo (...) yo lo único que pido es que el Señor le dé a usted la claridad para que podamos resolver todo este conflicto y nos vayamos en paz a nuestros hogares”. Esta respuesta, como tantas otras, ubicó la agencia de la comunidad ligada al afecto por el territorio y explicitó el pedido simple por la personería.

El conflicto se fue radicalizando paulatinamente, con situaciones de mucha tensión e incertidumbre. Con el transcurrir de los días se vaciaron las oficinas y se hizo presente un contingente de la Policía Federal para “garantizar” el orden en el lugar. A partir del viernes 28 de junio la situación se agravó, pues el comisario a cargo, pidió (por orden “superior”) el abandono del edificio de toda persona no miembro de la comunidad. La comunidad, aceptó este pedido a los fines de evitar

---

de firmarse el Convenio de Relevamiento Territorial) por el INAI y la Provincia de Neuquén se acordó: “suspender por 90 (noventa) días, prorrogable por otro plazo igual, las inscripciones de personerías jurídicas de comunidades indígenas de la provincia del Neuquén en el RE.NA.C.I.”

<sup>22</sup> Como señalamos más arriba, no existía ninguna medida cautelar que impidiera la entrega de personerías. Sin embargo, el RENACI hace más de ocho años que no inscribe ninguna comunidad de Neuquén.

cualquier situación de violencia física. Los que nos encontrábamos allí temíamos que el aislamiento de la comunidad habilitara un desalojo. Se negó la entrada a cualquier persona que fuera a peticionar o conocer el estado de los Maliqueo. Este aislamiento incluyó la negativa de ingresar o informarse de la situación tanto a abogados, como a Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora, a miembros de la APDH y al premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel.

Fuera del INAI comenzaron a surgir solidaridades de los organismos mencionados, además de organizaciones de DDHH, sociales y particulares que intentaban visibilizar el atropello y el mal trato recibido por la comunidad, a la vez que ayudaban con ropa de abrigo, alimento caliente, agua y demás elementos que las familias necesitaban. Con el paso de los días, la situación de la comunidad al interior del INAI se volvía cada vez más precaria, pues no tenían luz, agua, calefacción, y por momentos les cerraban el acceso a los baños. El único resguardo que tuvo el Estado fue el de enviar a asistentes sociales para contener y garantizar mínimas comodidades a los menores (dos bebés) que se encontraban en el lugar junto a sus familias. En cierto sentido los que estábamos “en la puerta” intentamos romper el aislamiento, con mayor o menor éxito, para garantizar los derechos básicos de la comunidad.

Durante este conflicto los *werken* de la comunidad transitaron por diferentes espacios políticos llevando su reclamo, lo que les permitió darse a conocer en espacios tan variados, como la Corte Suprema, bloques de legisladores de la oposición, sectores gremiales, entre otros. Estos encuentros dieron confianza y experiencia a los jóvenes dirigentes, pero no excedieron el plano discursivo, mostrando el límite de la política estatal ante el reclamo por los derechos de los pueblos indígenas.

Finalmente, mediante la intervención de la senadora nacional Nancy Parrilli, se logró destrabar el conflicto, a través de una mesa de diálogo en su despacho en la cual se convocó a la Jefa de Gabinete del Ministerio de Desarrollo Social y a la comunidad, con la participación de referentes de DDHH de Buenos Aires que actuaron como garantes.<sup>23</sup> Luego de dos días, se llegó a firmar un Acta de Acuerdo que estableció un plan de trabajo de 15 días para avanzar en la gestión de la inscripción jurídica de la comunidad en la provincia del Neuquén y posteriormente su registro en el ReNaCI. Además, se garantizó a la comunidad el acompañamiento por parte del Estado nacional a través del INAI y del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación para gestionar y colaborar en el desarrollo de emprendimientos productivos y comunitarios.

---

23 Las organizaciones de DDHH garantes del acuerdo fueron: APDH, SERPAJ, Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora y APDH la Plata.

Esta situación fue considerada como un triunfo político ante el INAI por la comunidad. Tras dejar sus oficinas, los Maliqueo recibieron a todas aquellas personas y organizaciones que apoyaron su lucha. En ese contexto, se llevó adelante una despedida en Plaza Miserere que estuvo acompañada de música, poesía y discursos, generando un clima festivo a la par que se pedía mantener “la alerta” ante la posibilidad del incumplimiento del acuerdo firmado.

Si bien las condiciones y los alcances del acuerdo quedan por fuera del análisis de este trabajo, cabe observar que los Maliqueo continuarán un año y medio más sin la personería jurídica. Sin embargo, medir este proceso de movilización en tanto “éxito” o “fracaso”, implicaría reducir la complejidad de las trayectorias de lucha a un resultado específico. En tal sentido, nuestro interés se situó en observar y analizar las formas de articular y expresar el reclamo por la personería en un espacio hostil (Ciudad de Buenos Aires/ INAI) y, en principio, sin redes organizativas de apoyo.

Cabe destacar, que la personería jurídica fue entregada durante el mes de enero de 2015, luego de un largo e interminable proceso burocrático radicado en la provincia. Huelga decir que durante este período los Maliqueo se mantuvieron a la espera -no siempre tranquila- cumpliendo con una infinidad de requerimientos y acompañados siempre por los garantes del acuerdo, quienes desde Buenos Aires estuvieron atentos, enviando cartas y pidiendo informes sobre la excesiva e incierta tramitación requerida. En este contexto, ocurrió un hecho inesperado. A fines de octubre de 2014, luego de más de dos décadas en que la provincia de Neuquén no entregaba personerías, le fue otorgado el reconocimiento a la comunidad Campo Maripe, fruto de un acuerdo para destrabar un álgido conflicto mantenido en el yacimiento de Vaca Muerta entre YPF-Chevron y dicha comunidad.

A partir de esta coyuntura, dos meses más tarde sería el turno de la comunidad Maliqueo. En una discreta ceremonia en el Salón de eventos de la Casa de Gobierno de Neuquén, fue entregado el documento de personería jurídica a los miembros de la comunidad por parte de la propia ministra de Gobierno, Educación y Justicia, Zulma Reina. En dicho acto la ministra se refirió en su discurso a las comunidades mapuche que “se merecen” los reconocimientos y a aquellas que no. Los que hacen las cosas bien y “saben esperar” a diferencia de los que “extorsionan y manipulan” al gobierno. En esta ocasión frente al Estado los Maliqueo eran “creados” como los mapuche buenos. En definitiva algo muy distinto a la consideración que el INAI tuvo de ellos en su “visita” a Buenos Aires, o el mismo gobierno provincial durante el verano del 2009.

## Reflexiones finales

En el presente trabajo analizamos las trayectorias y estrategias de lucha de la comunidad Maliqueo, partiendo de los procesos de despojo territorial que han padecido a lo largo de su historia, centrándonos en los procesos de comunalización vinculados a la recuperación y defensa del territorio de veranada y, a partir de ahí, la lucha por el acceso al reconocimiento estatal.

Sostenemos que el proceso de comunalización de los Maliqueo debe ser comprendido en ese contexto de lucha. En otras palabras, las formas en que las familias Maliqueo devienen en comunidad son mediadas por las imposiciones hegemónicas desde agencias estatales que, en forma contradictoria, generan condiciones de precariedad sobre el territorio y nuevos derechos para los pueblos indígenas. Esta es la movilidad estructurada que ha definido la trayectoria de la comunidad Maliqueo que va generando alianzas y oposiciones plásticas en respuesta a las agendas impuestas desde organismos estatales.

Sin embargo, el aspecto cualitativamente diferencial de las familias Maliqueo está en el afecto. El afecto por el territorio es, en cierta medida independiente de las condiciones hegemónicas, pero la forma en la que se activa la afectividad no. En otras palabras, el afecto por el territorio se vive, es cotidiano, está en la invernada (Ramón Castro), en el camino y la veranada (Paso del Arco), está en la familia y en las memorias de la niñez. Pero, situaciones específicas (pérdida territorial, usurpación y destrucción del cementerio, etc.) activan políticamente las memorias afectivas que ingresan en una dinámica de lucha ante las demandas, requisitorias y trabas impuestas desde el Estado.

En síntesis, este trabajo nos permitió observar como las trayectorias familiares, sus historias, sus memorias adquieren el valor político del afecto, habilitando lugares marcados por las memorias y sumando nuevas trayectorias y alianzas en pos del reconocimiento territorial y comunitario. No sólo eso. Este trabajo nos permitió también ser observados y observarnos reflexivamente en nuestra función de profesionales y en nuestra labor de acompañamiento. Nos queda el compromiso, iniciado en Neuquén y continuado en Buenos Aires, de acompañar a la Comunidad Maliqueo en su reclamo concreto por Reconocimiento y Territorio.

## Bibliografía

**Alonso, Ana María** (1994). “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*, N° 23, pp. 379-405.

**Balazote, Alejandro y Radovich, Juan Carlos** (1999). “Indígenas y fronteras: los límites de la nacionalidad”, en: *Estudios antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. La Plata, Minerva, pp. 25-44.

**Bandieri, Susana** (2000). “Ampliando las fronteras: la ocupación de la Patagonia”, en: *Nueva Historia Argentina. El Progreso, la Modernización y sus Límites (1880-1916)*, Tomo V. Buenos Aires, Sudamericana, pp. 119-177.

**Bandieri, Susana y Blanco, Graciela** (2009). “Política de tierras en los Territorios Nacionales”, en: *La cuestión de la tierra pública en Argentina. A 90 años de la obra de Miguel Ángel Cárcano*, Rosario, Prohistoria, pp. 163-199.

**Berretta, Marta; Cañumil, Darío y Cañumil, Tulio** (2008). *Wixaleyiñ. Mapucezungun-Winkazungun. Castellano-Mapuche*. Buenos Aires, Editorial de autor.

**Briones, Claudia** (2005). “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en: *Cartografías argentinas. Políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 9-40.

**Briones, Claudia** (2007). “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, N°6, pp. 55-83.

**Briones, Claudia y Ramos, Ana** (2010). “Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut”, en: *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía, pp. 39-78.

**Briones, Claudia y Delrio, Walter** (2002). “Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y

Patagonia (1885-1900).”, en: *Fronteras, Ciudades y Estados*. Córdoba, Alción Editora, pp. 45-78.

**Delrio, Walter** (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

**Delrio Walter, Diana Lenton, Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian y Pilar Pérez** (2010). “Discussing the Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples”, documento electrónico: <http://utp-journals.metapress.com/content/532517j4p670w243/?p=8e2c71c56dce4e2c98f412df4c9077b1&pi=1>, acceso el 14 de mayo de 2014.

**Delrío, Walter, Lenton, Diana y Papazian, Alexis** (2010). “Agencia y política en tres conflictos sobre territorio Mapuche: Pulmarí / Santa Rosa-Leleque / Lonko Purrán”, *Sociedades de Paisajes áridos y semi-áridos*. *Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas*, Año II, Vol. II, pp. 125-146.

**Gomiz, Micaela** (2014). Personería jurídica de comunidades indígenas: un fallo clave, documento electrónico: <http://odhpi.org/2014/05/personeria-juridica-de-comunidades-indigenas-un-fallo-clave/>, acceso 8 de mayo de 2014.

**González Palominos, Karinna y Papazian, Alexis** (2011). “Entre travesía y veranada: Relevamiento Histórico Antropológico de la Comunidad Tuwun Kupalmeo Maliqueo”, informe histórico-antropológico, inédito.

**Grossberg, Lawrence** (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York, Routledge.

**Grossberg, Lawrence** (1996). “Identidad y estudios culturales ¿No hay nada más que eso?”, en: *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, pp. 148-180.

**Grossberg, Lawrence** (2010). *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*. Valencia, Letra Capital.

**Lenton, Diana** (1992). “Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la Generación del '80”, en: *La problemática indígena*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Colección Los



Fundamentos de la Ciencia del Hombre, N° 51, pp. 27-65.

**Lenton, Diana** (2012). “Próceres genocidas: una indagación en el debate público sobre la figura de Julio A. Roca y la Campaña del Desierto”, en: *Topografías Conflictivas: memorias, espacios y ciudad en disputa*. Berlín-Buenos Aires, Lateinamerika-Institut der FU y Editorial Nueva Trilce, pp. 243-264.

**Lenton, Diana** (2015). “Diálogos entre conceptos jurídicos y conceptos mapuche. Observaciones en torno al conflicto petrolero en la meseta neuquina”, en: *Antropología Jurídica. Diálogos entre antropología y derecho*, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 323-334.

**Mases, Enrique** (2010). *Estado y cuestión indígena: El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1930)*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

**ODHPI** (2010). Informe de situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la Provincia del Neuquén. Neuquén, ODHPI.

**Papazian, Alexis** (2013). “El Territorio también se mueve”. Relaciones sociales, historias y memorias en Pulmarí (1880-2006), tesis de doctorado por la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

**Ramos, Ana** (2005). Comunidad, hegemonía y discurso: El pueblo mapuche y los Estados nacionales a fines del siglo XX, tesis de doctorado por la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

**Ramos, Ana** (2006). “Movilidades estructuradas en un conflicto por tierras: juicios y desalojos en la comunidad Vuelta del Río”, *Anuario IEHS*, N° 21, pp. 129-150.

**Ramos, Ana** (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuche-tehuelche en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, EUDEBA.

**Ramos, Ana y Delrio, Walter** (2005). “Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut”, en: *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 73-108.

**Sosa, Jorge** (2009). “Prospección de un área del cementerio en el Paraje Paso del Arco (Provincia de Neuquén, Departamento de Aluminé)”, Informe arqueológico inédito, Buenos Aires.

## ARTÍCULO

Biehl, João (2016). “La etnografía en el camino de la teoría”, *Etnografías Contemporáneas* 2 (3), pp. 226-254.

## RESUMEN

En este artículo, regreso a mis involucramientos con las personas en el trabajo de campo, no sólo para ocuparme de las circunstancias y los trayectos específicos que encontré allí, sino para argumentar a favor de permitir que el involucramiento con Otros determine el curso de nuestro pensamiento acerca de ellos y para reflexionar más ampliamente sobre las relaciones agonales y reflexivas entre antropología y filosofía. Hago esto para sugerir que a través de la representación etnográfica, la propia teorización de las personas sobre sus condiciones puede filtrarse, animar y desafiar los regímenes actuales de veridicción, incluyendo los universales filosóficos y el sometimiento de la antropología a la filosofía. Estoy interesado en cómo las realidades etnográficas encuentran su camino hacia el trabajo etnográfico. Utilizando la influencia mutua entre Pierre Clastres y Gilles Deleuze y Félix Guattari como un caso de estudio, argumento contra la reducción de la etnografía a protofilosofía. La relación, de hecho, puede ser vista de modo más productivo como una de tensión creativa y polinización cruzada. Este sentido de etnografía en el camino de la teoría (en vez de etnografía en camino hacia una teoría)—al igual que el arte—tiene como objetivo mantener en la mira lo relacional, lo precario, lo curioso y lo inacabado. Al resistir los fines sintéticos y generar aperturas en lugar de verdades absolutas, la práctica etnográfica permite una reflexividad emancipadora y una crítica más fortalecedora de las racionalidades, intervenciones y cuestiones morales de nuestro tiempo. Concluyo con un regreso literal al trabajo de campo y reflexiono sobre cómo la historia de las vidas continúa.

**Palabras clave:** *etnografía y teoría crítica, trabajo de campo e historias de vida, intercambios entre Clastres, Deleuze y Guattari, trabajo conceptual, devenires humanos, lo inacabado de la antropología.*

## ABSTRACT “Ethnography in the way of theory”

In this article, I return to my engagements with people in the field not only to address the specific circumstances and trajectories I encountered there, but to make a case for allowing our engagement with Others to determine the course of our thinking about them and to reflect more broadly upon the agonistic and reflexive relations between anthropology and philosophy. I do so in order to suggest that through ethnographic rendering, people’s own theorizing of their conditions may leak into, animate, and challenge present-day regimes of veridiction, including philosophical universals and anthropological subjugation to philosophy. I am interested in how ethnographic realities find their way into theoretical work. Using the mutual influence between Pierre Clastres and Gilles Deleuze and Félix Guattari as a case study, I argue against reducing ethnography to proto-philosophy. The relationship, in fact, may be more productively seen as one of creative tension and cross-pollination. This sense of ethnography in the way of (instead of to) theory—like art—aims at keeping interrelatedness, precariousness, curiosity, and unfinishedness in focus. In resisting synthetic ends and making openings rather than absolute truths, ethnographic practice allows for an emancipatory reflexivity and for a more empowering critique of the rationalities, interventions, and moral issues of our times. I conclude with a literal return to the field and reflect on how the story of lives continues.

**Keywords:** *ethnography and critical theory, fieldwork and life stories, exchanges between Clastres, Deleuze and Guattari, concept work, human becomings, the unfinishedness of anthropology.*

# La etnografía en el camino de la teoría<sup>1</sup>



Por João Biehl<sup>2</sup>

## Sustracción

Fragmento de una conversación con Clifford Geertz en el Instituto de Estudios Avanzados, Princeton, Mayo de 2003:

“Estoy tan cansado de escuchar la pregunta ‘¿Cuál es su contribución a la teoría?’, le dije a Geertz: ‘¿Cómo respondería usted?’.

Geertz contestó sin vacilar: ‘Una sustracción’”.

“Quiero saber qué escribieron sobre mí”

“¿Cuándo volverás?”, preguntó Catarina, sentada en una silla de ruedas en Vita, un asilo en el norte de Brasil, donde se deja a los locos y los enfermos, los improductivos y los indeseados para que se mueran.

“Mañana –dije–, pero, ¿por qué preguntas?”.

“Me gusta contestar lo que tú preguntas... Tú sabes hacer preguntas. Mucha gente escribe, pero no sabe dar con lo importante... y tú sabes dar explicaciones”.

Le agradecí su confianza y le dije que, para dar explicaciones, intentaré encontrar su historial médico en los hospitales psiquiátricos en los que dijo que había sido tratada.

Catarina estuvo de acuerdo y dijo: “Quiero saber qué escribieron sobre mí”.

---

1 Publicado con permiso de la American Anthropological Association de *Cultural Anthropology*, Vol. 28, Nº 4, pp. 573-597, Noviembre 2013. Prohibida su venta o futura reproducción.

2 Universidad de Princeton.

## Fugacidad

Nuestras vidas son parte integrante de pequeños y grandes entornos y cambios históricos, los cuales colorean cada una de nuestras experiencias. La arqueología edípica no es suficiente. La libido sigue trayectos histórico-mundiales. Como etnógrafos, tenemos el desafío de tratar al mismo tiempo la fugacidad política, económica y material de mundos y verdades, y los viajes que las personas realizan a través de los entornos mientras persiguen necesidades, deseos y curiosidades, o simplemente intentan encontrar lugar para respirar bajo restricciones intolerables.

Para capturar estos trayectos y entornos, el filósofo Gilles Deleuze ha argumentado a favor de una analítica cartográfica del sujeto más que de una analítica arqueológica (Biehl y Locke, 2010). Las arqueologías suponen un sujeto dependiente de traumas pasados y complejos inconscientes, como lo hizo Sigmund Freud (1993), o sobredeterminado por regímenes de poder y conocimiento, como en Michel Foucault (2008). En su argumentación a favor de la inmanencia de la vida y su trascendencia horizontal, Deleuze escribe: “El trayecto no sólo se confunde con la subjetividad de quienes recorren el medio, sino con la subjetividad del medio en sí en tanto que este se refleja en quienes lo recorren” (1996: 89-90).

Aproximadamente un siglo de teoría crítica, incluyendo críticas feministas y post-coloniales, ha desplazado la influencia de los universales crudos para prestar más atención a la especificidad y la significancia histórico-mundial de la experiencia cotidiana de la gente (Berlant, 2011; Morris, 2010). La antropóloga Kathleen Stewart (2007), por ejemplo, ha argumentado a favor de la pluralidad de modos en que la representación etnográfica puede despertar nueva atención sobre el arte de existir de las personas y los desafíos políticos que componen lo cotidiano.

Los diferentes registros de precariedad en los que están involucrados los antropólogos pueden por lo tanto preservarlos de lo que Stewart (2011) llama “ese salto rápido de concepto a mundo –ese hábito precario del pensamiento académico–”. Ella nos incita a desarrollar una capacidad perceptual distinta a partir de lo que está en cambio continuo, a ser parte no de *La Vida* o *El Vacío*, sino de “formas vivas”.

¿Cómo podemos aprehender etnográficamente estas fabricaciones mundanas y las vidas que están en su interior, estando estas constituidas por aquello que está irresuelto, e incorporar lo inacabado a nuestro relato?

¿Cómo son capaces los enfoques teóricos de larga data de iluminar estas realidades políticas/económicas/afectivas presentes en el terreno?

¿Cómo pueden las vidas de nuestros informantes y colaboradores, y los contra-conocimientos que fabrican, convertirse en figuras

alternativas de pensamiento que podrían animar el trabajo comparativo, la crítica política y la antropología que está por venir?

En este artículo, exploro estas preguntas retornando a mis involucramientos con Catarina en el trabajo de campo. Regreso a lo etnográfico no sólo para ocuparme de las especificidades que se encuentran en ello, sino para argumentar a favor de permitir que nuestro involucramiento con Otros determine el curso de nuestro pensamiento acerca de ellos, y para reflexionar más ampliamente sobre las relaciones agonales y reflexivas entre antropología y filosofía (Jackson, 2009). Hago esto para sugerir que, mediante la representación etnográfica, la propia teorización de las personas acerca de sus condiciones puede filtrarse, animar y desafiar los regímenes actuales de veridicción, incluyendo los universales filosóficos y el sometimiento antropológico a la filosofía. Esto no equivale a suponer ingenuamente que la etnografía sea un tipo de metonimia que se ocupa de una etnia acotada, sino que, por el contrario, es considerar qué está en juego en los modos en que nosotros los antropólogos describimos y escribimos acerca del conocimiento que emerge de nuestro involucramiento con la gente.

A su vez, estoy interesado en cómo las realidades etnográficas encuentran su camino hacia el trabajo teórico. Utilizando la influencia mutua entre el antropólogo Pierre Clastres y Gilles Deleuze y Félix Guattari como un caso de estudio, argumento en contra de reducir la etnografía a protofilosofía. La relación puede ser vista más provechosamente como una de tensiones creativas y de polinización cruzada. Este sentido de etnografía como camino *de* (en vez de como *vía a*) la teoría<sup>3</sup> —como un arte— apunta a mantener en la mira la interrelación, la precariedad, la incertidumbre y la curiosidad. Al resistirse a fines sintéticos y al hacer aperturas antes que verdades absolutas, la reflexión etnográfica permite una reflexividad emancipadora y una crítica fortalecedora de las racionalidades, intervenciones y temas morales de nuestros tiempos. Concluyo con un regreso literal al campo y reflexiono sobre cómo continúa la historia de la vida de Catarina.

## ¿De dónde venían las voces?

Había recuperado algunas notas curiosas sobre la última hospitalización de Catarina.

El doctor escribió que estabas escuchando voces...

---

3 N. del T.: el autor hace aquí un juego de palabras entre *in the way of theory* y *in the way to theory*.

“Eso es cierto”, dijo Catarina.

¿Qué voces?

‘Escuché llantos, y estaba siempre triste’.

¿De dónde venían las voces?

“Creo que venían del cementerio. Todos esos cuerpos muertos. Me habían apodado Catacumba...Una vez leí en un libro que había una catacumba y que los muertos estaban ahí dentro, encerrados. Y puse eso en mi cabeza. Una momia quería agarrar a otra, que estaba sufriendo demasiado en manos de los bandidos”.

¿Y cómo terminó la historia?

“La encarcelaron también ahí”.

¿Cómo pensabas que habían entrado estas voces en tu cabeza?

‘Me escapé y leí el libro. Estaba triste. Estaba separada de mi ex marido. Él se fue a vivir con otra mujer, y yo me fui a vivir sola. Entonces prendieron fuego a mi casa’.

Onomásticamente muerta, enterrada en vida, buscando un pasaje en un libro encontrado mientras se escapaba de su casa.

¿Fue entonces, cuando la casa se incendió, que comenzaste a escuchar voces?

“No, fue mucho antes –inmediatamente después de que Yo me había separado–”.

La escisión del Yo. ‘Separado’. Catarina ya no era la persona que se había esforzado por llegar a ser. El ex marido, la ex casa, el ex humano que era ahora.

## El regreso del sujeto etnográfico

“¿Por qué no deja él que Catarina finalmente descanse?”, preguntó un destacado antropólogo recientemente en una conferencia, después de escuchar un primer borrador reducido de este artículo. Como antropólogos, sugerí, tenemos el desafío de escuchar a las personas –sus auto-comprensiones, sus historias, sus propios trabajos conceptuales– con una deliberada apertura hacia la vida en todas sus refracciones.

Me tomó con la guardia baja y sentí la pregunta de mi colega como una violencia epistémica.

Que se refiriera a mí en tercera persona –“¿Por qué no deja él...”–, en lugar de dirigirse a mí directamente, y que me representara como repitiéndome a mí mismo, creó, por supuesto, cierta ansiedad. Pero estas no eran las únicas razones de mi incomodidad. Sabía que provocaciones así eran parte del teatro académico. Lo que molestó más profundamente fue la implicación de que Catarina y su pensamiento se habían agotado

y que este encuentro etnográfico visceral y los eventos que precipitó no tenían ya ninguna relevancia creativa.

Lo más probable es que Catarina no quería que la dejaran descansar, me dije a mí mismo. Y a ella le encantaba escuchar que su historia estaba llegando a públicos más amplios. Sin embargo, este momento (o no-conversación académica) irrelevante me empujó a pensar aún más rigurosamente por qué continuó volviendo –por qué debo y he de volver– a nuestros diálogos y a las preguntas difíciles con las que la vida y el abandono de Catarina me obligan a lidiar hace más de una década.

Los sujetos etnográficos nos permiten volver a los sitios en los que nace el pensamiento.

Catarina se negó a su propia supresión y anticipó una salida de Vita. Era tan difícil como importante mantener esta anticipación: encontrar modos de apoyar la búsqueda de Catarina de lazos con personas y el mundo, y su demanda de continuidad –o al menos su posibilidad. El intento de comprender las intrincadas tensiones infraestructurales e intersubjetivas en el núcleo de Vita y la vida de Catarina no sólo reveló el presente como algo asediado y sin terminar, sino que también desplazó marcos analíticos dominantes, haciendo así del trabajo etnográfico una especie de lugar de nacimiento, a partir del cual tomaban cuerpo un modo de investigación y un método de narración, así como también la posibilidad de un público distinto. Digo *público*, puesto que nuestra práctica también exige la emergencia de un tercero, un lector, una especie de comunidad, que no es ni el personaje ni el escritor, el cual manifestará y llevará adelante el potencial de la antropología para convertirse en una fuerza movilizadora en este mundo.

Para decirlo con un lenguaje más académico, creo que retorno a Catarina, dentro y fuera de Vita, así como un campo de lenguaje remite a su fundador o a su momento fundacional en cada etapa de su prueba y evolución. En su conferencia “¿Qué es un autor?”, Michel Foucault le recordó a su audiencia que “el retorno a” no es meramente un suplemento o adorno histórico: “es un trabajo efectivo y necesario de transformación de la discursividad misma” (1999b:348).

Siento que le debo estos retornos, y lo inacabado que ellos comportan, a Catarina. Para mí esto plantea la pregunta acerca de qué distingue al sujeto de la antropología del de la ciencia. “La ciencia, si se mira con cuidado, no tiene memoria”, afirmó Lacan. “Olvida las peripecias de las que ha nacido, cuando está constituida” (1984:848). ¿Es, en parte, este tipo de olvido lo que da lugar a la sensación de certeza en las afirmaciones científicas que buscan la verdad?

En la ciencia (y en la filosofía, para el caso), los sujetos humanos aparecen, en general, precisamente delimitados, genéricos, sobredeterminados,

si es que están presentes en absoluto. Pero la etnografía permite otros caminos y potenciales para sus sujetos —y para sí misma. En nuestros regresos a los encuentros que nos formaron, y el conocimiento de las condiciones humanas que produjimos, podemos aprender de nuevo de nuestras experiencias, vivirlas de un modo diferente, reconociendo una riqueza y un misterio inagotable en el núcleo de las personas de las que aprendemos. Al contrario de los sujetos de estudios estadísticos y las figuras de la filosofía, nuestros sujetos etnográficos tienen un futuro —y nosotros nos convertimos en parte de este, de modos inesperados.

### En medio del camino

Uno piensa en qué permitió a Claude Lévi-Strauss escribir *Tristes Trópicos*: “De una manera inesperada, entre la vida y yo, el tiempo ha extendido su istmo”, recordaba. “Fueron necesarios veinte años de olvido para conducirme a un encuentro cara a cara con una experiencia antigua, cuya búsqueda por toda la tierra me había impedido captar su sentido y establecer una relación de intimidad con ella” (1988: 48).

Lévi-Strauss también habló de los objetos físicos y las sensaciones, los cuales pueden ayudarnos a sentir y pensar en la precariedad de la gente y los mundos que se convierten en parte de nosotros. *Saudades do Brasil* (“Nostalgia del Brasil”), una colección de fotografías, comienza con este hermoso momento de precariedad proustiana, el curioso recuerdo de un olor: “Cuando apenas abro mis cuadernos, aún huelo la creosota con la que, antes de emprender una expedición, solía saturar mis cantimploras para protegerlas de termitas y hongos... Casi imperceptible después de más de medio siglo, este rastro instantáneamente me trae de vuelta las sabanas y los bosques del centro de Brasil, ligado de modo inseparable a otros olores... así como a sonidos y colores. Pues, por más tenue que sea ahora, este olor —que para mí es un perfume— es la cosa misma, todavía una parte real de lo que experimenté” (1995: 9).

Puede ocurrir que las fotografías no provoquen este mismo regreso a la experiencia vivida. “Las fotografías me dejan con una sensación de vacío, una falta de algo que la lente es inherentemente incapaz de capturar”, se lamentaba Lévi-Strauss (1995:9). Estas exhiben la fuerza mortal de los tiempos modernos, al eviscerar la diversidad de los humanos, animales, plantas. El antropólogo nos da ambas formas de memoria juntas: la claridad vacía de la antología fotográfica y el olor tentador de alquitrán destilado invitando de nuevo a la imaginación de aquello que yace entre estas imágenes.

La etnografía siempre comienza en medio de la vida social, y lo



mismo ocurre con nuestra escritura –siempre estamos “en el medio del camino”, como dice T.S.Eliot, “tratando de aprender a usar las palabras”, dolorosamente conscientes de que “cada intento es un comienzo enteramente nuevo y es un tipo distinto de fracaso...Por eso cada intento es un nuevo comienzo, una incursión en lo inarticulado” (1989: 25).

Por supuesto, hay muchas formas diversas, tanto figurativas como literales, de regresar a nuestros sitios y sujetos etnográficos o de involucrarse otra vez con notas, recuerdos y archivos visuales. Al reconsiderar trabajos anteriores, podríamos traer a la vista el drama académico más amplio en el que estuvieron imbricadas el informe y la crítica etnográfica (como en el libro pionero de Paul Rabinow, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos* [1992]) o destacar el potencial que tiene la fotografía para captar lo singular en contraste con las exigencias generalizadoras del estudio sociológico (como es el caso de Paul Hyman, explorado por Rabinow en *El Acompañamiento* [2011]).

Recuerdo la vez que regresé a Vita con mi colaborador y amigo, el fotógrafo Torben Eskerod. Era diciembre de 2001, y a Torben le estaba resultando bastante difícil hacer un retrato de Catarina. Ella estaba constantemente moviendo su cabeza e intentando posar como una modelo. Torben me pidió que le dijera que intentara quedarse quieta, mirar directo a la cámara y “tan sólo ser natural”, lo cual hice. Entonces agregué que, como artista, Torben quería captar su singularidad –que él no paraba hasta que encontraba el alma de la persona, por así decir. Catarina respondió a esto: “Pero, ¿y si al final él sólo encuentra la suya propia?”. La sonrisa que siguió es lo que vemos en el retrato de Torben.



Figura 1. Catarina, Vita 2001. Torben Eskerod.

Regresar literalmente a nuestros sitios etnográficos –para decir con más sinceridad lo que vimos o para rectificar malos informes y afrontar el dolor que nuestras interpretaciones y textos causaron (tal como hizo Nancy Scheper-Hughes para su libro *Santos, Académicos y Esquizofrénicos* [2001]), o para comprender lo que la guerra y las economías políticas despiadadas han provocado sobre generaciones (como hizo

Michael D. Jackson en su conmovedor libro *En Sierra Leona* [2004]— hace que emerja una perspectiva longitudinal particular, permitiendo percibir no sólo el trabajo del tiempo sobre nuestros sentidos y sensibilidades, sino también (y quizás esto sea lo más importante) cómo el mundo en sí mismo cambia a medida que pasan los años.

Tales regresos literales nos habilitan a rastrear los tejidos que conectan el entonces con el ahora, abriendo un espacio crítico para examinar qué ocurre *mientras tanto*: cómo los destinos han sido evitados o transmitidos, qué hace posible el cambio, y qué sustenta la falta de solución de las condiciones intolerables.

### **Desprenderse de lo que es aceptado como verdadero**

Abandonada en Vita, Catarina escribía sin cesar y reclamaba otra oportunidad en la vida. La droga AKINETON, que es usada para controlar los efectos secundarios de la medicación antipsicótica, es literalmente parte del nuevo nombre que se dio a sí misma en los cuadernos: CATKINI. A medida que me involucraba con el “Eso” en que Catarina se había convertido —“Lo que yo era en el pasado no importa”—, de vuelta en casa yo me estaba convirtiendo, a mi manera, en otra cosa: un antropólogo.

En mi involucramiento con Catarina, particularmente me preocupaba por relacionar sus propias ideas y escritos con las teorías que las instituciones le aplicaban (en cuanto operaban con conceptos de patología, normalidad, subjetividad, y derechos) y con el conocimiento de sentido común que las personas tenían de ella. Las racionalidades juegan un papel en la realidad acerca de la que hablan, y esta dramaturgia de lo real llega a ser esencial en el modo en que las personas valoran la vida y sus relaciones y llevan a cabo las posibilidades que vislumbran para ellas y para otros. El proceso psiquiátrico requería que la pluralidad, inestabilidad y flujo que componían el ambiente y la experiencia de Catarina fueran ignorados y que su vida interior fuera restringida, anulada, incluso sacada a golpes de ella. La etnografía puede captar este enredo de razón, vida y ética, y el antropólogo puede aprender a pensar con las teorías creadas por personas como Catarina, sin importar cuán claras o confusas sean éstas, tanto acerca de su condición como de su esperanza.

Estaba involucrada la comprensión. El trabajo que empezamos no era acerca de la persona concebida por mí y de la imposibilidad de que las formas psíquicas de Catarina fueran representadas o convertidas en una figura. Era acerca del contacto humano posibilitado por la contingencia y una escucha disciplinada que nos daba a cada uno de nosotros algo que buscar. “Yo vivía medio escondida, un animal”, me dijo

Catarina, “pero después empecé a dibujar paso a paso y a desenredar los hechos con usted”. Al hablar de sí misma como un animal, Catarina se estaba involucrando con las posibilidades humanas que tenía forcluidas. “Empecé a desenredar la ciencia y la sabiduría. Es bueno desenredarse a uno mismo, y también al pensamiento”.

En toda su exploración acerca del sujeto como una función del discurso, Michel Foucault vio este trabajo de desligarse “de lo que es aceptado como verdadero” y de buscar “otras reglas” como “filosofía en actividad”: “La filosofía no es sino el desplazamiento y la transformación de los marcos de pensamiento; la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer algo otro, para llegar a ser otra cosa que lo que se es” (1999a: 223).

Por medio de su discurso, lo inconsciente, y los múltiples conocimientos y poderes cuyas historias encarnaba, había plasticidad en el corazón de la existencia de Catarina. Al enfrentar realidades sociales y médicas cambiantes, ella debía manejar una multiplicidad de síntomas corporales y desesperadamente intentaba articular una función simbólica que había perdido, buscando palabras e identificaciones que podrían hacer nuevamente posible la vida.

Los síntomas nacen y mueren con el tiempo. Toman forma en la coyuntura más personal entre el sujeto, su biología y registros interpersonales y técnicos de modos “normales” de estar en mundos locales. Por lo tanto, los síntomas implican a esas personas, instituciones y cosas que representan el sentido común y la razón en el despliegue de tales trastornos. Los síntomas también son, a veces, una condición necesaria para que aquellos que están afectados puedan articular una nueva relación con el mundo y con otros. La etnografía, creo yo, nos puede ayudar a reubicar y repensar la patología dentro de estos circuitos varios y estas luchas concretas por el reconocimiento, la pertenencia y el cuidado.

## Filosofía en el campo

Mientras estaba en el trabajo de campo, leí algo del trabajo de Gilles Deleuze y el psico- o esquizo-analista Félix Guattari. Sus ideas acerca de los poderes y las potencialidades de los deseos (tanto creativos como destructivos), el modo en que los ámbitos sociales se filtran y se transforman (a pesar del poder y el conocimiento), y la naturaleza intermedia, plástica y por siempre inacabada de *una* vida me resultaron renovadamente etnográficos. Deleuze estaba particularmente interesado en la idea del devenir: esas luchas individuales y colectivas por acomodarse a los eventos y las condiciones intolerables y por soltarse, hasta el punto

que fuera posible, de las determinaciones y las definiciones —“rejuvenecer y envejecer en [ellas] al mismo tiempo”. El devenir no es parte de la historia, escribió Deleuze: “La historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para “devenir”, es decir, para crear algo nuevo” (1995: 268).

Pensar sobre el abandono de Catarina y sus luchas posteriores a través de la lente del devenir, en lugar de la “nuda vida”, por ejemplo, me ha permitido aprender de sus escritos y sus deseos de una manera tal que no habría sido capaz de hacerlo de otro modo. El filósofo Giorgio Agamben ha contribuido significativamente a los debates biopolíticos contemporáneos con su evocación del *Homo sacer* y la aserción de que “la vida expuesta a la muerte” es el elemento original de las democracias occidentales (1998:114). Esta “nuda vida” aparece en Agamben como un destino histórico-ontológico —algo que es presupuesto como no-relacional y des-subjetivizado. Varios antropólogos han criticado la mirada apocalíptica de Agamben sobre la condición humana contemporánea y la deshumanización que acompaña a esta melancólica (aunque conmovedora) manera de pensar (Das y Poole, 2004; Rabinow y Rose, 2012).

Ya sea que se encuentre en un estado de abandono social, adicción o indigencia, la vida que no tiene valor para la sociedad es apenas sinónimo de una vida que ya no tiene ningún valor para la persona que la vive (Bourgois y Schonberg, 2009; García, 2010). El lenguaje y el deseo continúan de manera significativa aun en circunstancias de profunda abyección. A pesar de todo, las personas siguen buscando conexiones y formas de perdurar (Biehl y Moran-Thomas, 2009).

“Muerta viva. Muerta afuera. Muerta adentro” —escribió Catarina. “Te doy lo que está faltando. João Biehl, Realidad, CATKINI”.

Había algo en el modo en que Catarina movía las cosas de un registro a otro —el pasado, la vida en *Vita*, y el deseo de una salida y un vínculo— que escapaba a mi entendimiento. Este movimiento era su propio lenguaje en evolución para expresar el abandono, pensé, e hizo que mi trabajo conceptual se mantuviera en sintonía con la precariedad y lo inacabado de la vida aun en su estado más sobremedicado y despersonalizado.

Recuerdo que cuando estaba empezando a escribir el libro *Vita* (2005) le conté a mi editor Stan Holwitz que había leído a Deleuze en el campo. Él me dijo: “No me importa qué piensa Deleuze. ¡Quiero saber qué piensa Catarina!”.

Entendí el sentido de sus palabras. Quizás los antropólogos han estado demasiado enamorados con la filosofía como el poder de “reflexionar sobre”. Y las personas y los mundos sociales que estas navegan son más complicados e inacabados que aquello que tienden a explicar los sistemas filosóficos. El editor, en cuanto lector, estaba correctamente

interesado por la fecundidad conceptual del conocimiento práctico de las personas. O, como escribió Catarina: “Soy así a causa de la vida”.

## Actualidad y trabajo conceptual

Ciertamente, para llevar a cabo nuestros análisis necesitamos de modelos, tipos, teorías –abstracciones de distintas clases. Pero ¿qué pasaría si ampliáramos nuestro sentido de lo que cuenta como innovación teórica y metodológica, y dejáramos de lado, siquiera por un momento, la necesidad de motores discursivos centrales: el *modus operandi* que dio forma a gran parte de la antropología del siglo XX? En medio de la tentación de formalizar lo nuevo a través de “espacios diseñados para la experimentación y la intervención” (Marcus, 2013:60), ¿qué ocurre con los conocimientos locales, situados, sometidos?

Los avances epistemológicos no pertenecen únicamente a los expertos y analistas. Involucrarse simplemente con la complejidad de las vidas y los deseos de las personas –sus restricciones, subjetividades, proyectos– en mundos sociales, económicos y tecnológicos en permanente cambio, hace necesario que constantemente volvamos a pensar. ¿Qué significaría, entonces, para nuestras metodologías de investigación y nuestros modos de escribir aceptar consistentemente lo inacabado, buscando maneras de analizar lo general, lo estructural y lo procesual, manteniendo a la vez una aguda conciencia del carácter tentativo de nuestros esfuerzos reflexivos?

Como antropólogos, podemos esforzarnos por hacer más que simplemente activar el desorden del mundo real para complicar –o servir a– los enfoques de la filosofía ordenada, de los diagnósticos médicos reduccionistas y de las políticas centradas en estadísticas. La fuerza probatoria y la contribución teórica de nuestra disciplina están íntimamente ligadas a la sintonización con las relaciones y los paisajes improvisados a través de los cuales se despliegan las vidas, y al intento de dar forma al arte de vivir de las personas. Lo que está en juego es encontrar modos creativos de no dejar morir a lo etnográfico en nuestros informes de la realidad. Y prestar atención a la vida tal como es vivida y juzgada por las personas en sus realidades produce una multiplicidad de enfoques, movidas y contra-movidas críticas, una colección de ángulos interpretativos tan variados como los individuos que se sumergen en la práctica antropológica.

El punto no consiste en elevar a nuestros interlocutores en el trabajo de campo a nuestro nivel en la escala de autoridad epistémica (o el del Filósofo Hombre Blanco Europeo), sino en argumentar a favor de una pluralidad de inteligencias y encontrar nuevas formas públicas y académicas de aprovechar el trabajo creativo conceptual y relacional activado

en el trabajo de campo. Dar cuenta de “tragedias generadas en la vida” (como diría Catarina), factores sociales determinantes y heterogeneidades institucionales y humanas puede no ser algo nuevo o fácil, mucho menos la clave para una teoría crítica final; pero nunca pasa de moda o se vuelve menos valorable.

## Las realidades etnográficas de los conceptos filosóficos

“Uno no tiene una idea en general”, argumenta Deleuze en el encantador ensayo *Tener una idea en cine*: “Las ideas son potencialidades que ya están implicadas en este o aquel modo de expresión y son inseparables de ellos” (1998:14). Por lo tanto, de acuerdo con Deleuze, los filósofos *intentan* (intentar es un verbo tentativo crucial aquí) inventar conceptos, los cineastas inventan “bloques de movimiento/duración”, y los científicos “inventan y crean funciones” (15).

¿Qué implica, entonces, tener una idea en antropología hoy?

Dado que trabajamos con personas y que nos preocupa el conocimiento de la condición humana, me parece que nuestras ideas deberían proceder de ese compromiso: bricolaje de vida, lo que las personas hacen, a menudo de un modo vacilante, a partir de aquello que sea que esté disponible para ellas, en pos de perdurar, entender y desear a pesar de todo tipo de restricciones.

En las políticas contemporáneas del conocimiento, los antropólogos se remiten demasiado fácilmente a los filósofos, buscando autorización en sus pronunciamientos; pero, como Deleuze mismo afirmó, “Nadie necesita de la filosofía para reflexionar” (1998:14).

Entonces, ¿necesitamos la filosofía para reflexionar en nuestro trabajo de campo?

Si nuestra tarea no es hacer lo que hace la filosofía –“crear o incluso inventar conceptos”–, ¿qué es lo que hacemos?

¿Puede la filosofía –realmente– transformar en figuras del pensamiento a los personajes y realidades con los que nos involucramos, y las historias que contamos (si es esto lo que hacemos)?

Este conjunto de preguntas enmarca el problema como una clarificación de las distinciones entre diversos estilos de pensamiento, saber y creatividad. Pero los ámbitos sociales siempre se filtran, entremezclan, desterritorializan –y eso vale para las disciplinas académicas también–. Los significados y conceptos fluyen libremente a través de límites difusos y cambian en el proceso.

Al inquietarnos porque los antropólogos están demasiado subordinados a los filósofos, nos olvidamos de cuánto trabajo filosófico fue

estimulado por los etnógrafos. ¿Quién recuerda que Deleuze y Guattari deben su noción de “meseta” al trabajo sobre Bali de Gregory Bateson (1998:91)? Bateson, escribieron, “emplea la palabra “meseta” (*plateau*) para designar algo muy especial: una región continua de intensidades, que vibra sobre sí misma, y que se desarrolla evitando cualquier orientación hacia un punto culminante o hacia un fin exterior” (Deleuze y Guattari 2002:26). La meseta es acerca de la plasticidad de las personas. Es una especie de medio intersubjetivo –una “extraña estabilización intensiva”– para encontrar puntos de apoyo en el flujo de la vida social.

“Flujo” también es un concepto que Deleuze y Guattari le deben a un etnógrafo –en este caso, Pierre Clastres, cuyo pensamiento encontramos en *El Anti Edipo* de este dúo (1985), el libro que precedió a *Mil mesetas* (2002). El nomadismo, la codificación de los flujos, la máquina de guerra: todas estas ideas clave provienen del intento de Clastres de teorizar la “sociedad primitiva” como una forma social en constante guerra contra la emergencia del Estado.

“En cuanto a la etnografía, Pierre Clastres lo dijo todo o, en cualquier caso, para nosotros, lo mejor”, afirmaron Deleuze y Guattari en un debate acerca de *El Anti Edipo* en 1972. “¿Cuáles son los flujos de una sociedad, cuáles son los flujos capaces de trastornarla, y cuál es la posición del deseo en todo esto? Siempre le ocurre algo a la libido, y viene de muy lejos en el horizonte, no de adentro” (en Guattari 2008: 89).

Clastres, que estaba presente en el debate, dijo que Deleuze y Guattari estaban mucho más allá del comparativismo tedioso: “Muestran cómo las cosas funcionan de un modo diferente... A mí me parece que los etnólogos deberían sentirse como en casa con *El Anti Edipo*” (en Guattari 2008: 85).

Cuál fuera precisamente la tarea de los etnólogos era aún un tema de debate para cada uno de ellos. Para Clastres, la etnología era un encuentro que excedía las condiciones de su existencia: “Cuando el espejo no nos devuelve nuestra imagen, no quiere decir que no exista nada para mirar” (Clastres 1978:20).

Para Deleuze y Guattari, el etnólogo podía ser visto ante todo como un acto de arte en la vida. Estaban fascinados por Bateson; lo veían como la viva persecución de los flujos. Bateson-cum-etnógrafo se volvió él mismo la figura de la propia filosofía de aquellos; reformularon la carrera de aquel ahora usando su terminología fantástica: “Gregory Bateson empieza huyendo del mundo civilizado haciéndose etnólogo, para seguir los códigos primitivos y los flujos salvajes; luego se dirige a flujos cada vez más decodificados... Pero ¿qué hay al final del flujo del delfín, sino las investigaciones fundamentales del ejército estadounidense...?” (Deleuze y Guattari, 1985: 243).

Según Deleuze, la creación proviene de la necesidad. ¿Qué necesitamos hacer nosotros, los antropólogos?

Para Clastres, la respuesta no era directa. Ya estaba implicado en debates teóricos de gran importancia antes de su encuentro con los guayaquis, y su deseo –su necesidad– de dismantelar el evolucionismo y el determinismo económico del pensamiento hegeliano–marxista motivó y dio forma a su trabajo de campo. El historiador de las ideas Samuel Moyn llega al punto de afirmar que “con la esperanza de encontrar un punto de vista extraeuropeo sobre la sociedad europea, Clastres inventó en su casa a aquellos que afirmaba haber encontrado en otro lugar” (2004: 58). Pero yo diría que las experiencias de Clastres en Paraguay de hecho añadieron una nueva necesidad: encontrar un canal para el pesar y la indignación moral de la muerte de los guayaquis.

## Devenires mutuos

Clastres combatió la supresión de la “sociedad primitiva” tanto en la teoría como en la realidad. Como notó agudamente Clifford Geertz en su reseña de *Crónica de los indios Guayaquis* (Clastres 1998): “la voz en primera persona que se lamenta, pasando de vez en cuando a la ira moral, sugiere que puede estar ocurriendo algo más que el mero reporte de rarezas distantes” (Geertz 1998: 2). En efecto, el texto escrito es siempre más que la suma de sus frases – entre y bajo las líneas proliferan otros significados, historias y contextos.

Más adelante, en la misma reseña, titulada “Profundo pasar el rato” (*Deep hanging out*), Geertz escribió que Clastres creía en la inmersión total en el trabajo de campo como “el camino real de la recuperación” de aquello que es socialmente elemental. Al no hacer un linaje de ideas, Geertz presenta a Clastres como alguien que se acerca a un empirismo confiado –en contraposición con el trabajo de James Clifford, con su retracción y su “incertidumbre lúcida” (1998: 9). Geertz esgrimió contra *La cultura de la escritura* (*Writing Culture*): “Los partidarios de una antropología en la cual el trabajo de campo juega un papel tan reducido o transformado han hecho demasiado poco como para sugerir que representan la ola del futuro” (10).

Por eso, puede ser que lo que nos impulsa a trabajar sea una especie de némesis: la política de escribir-*contra* (en todas las camadas generacionales). Desde la crítica de Malinowski a las afirmaciones universalizantes de las teorías psicoanalíticas y económicas occidentales, hasta la sospecha de Geertz sobre los enfoques funcionalistas y estructuralistas, los antropólogos siempre están combatiendo los marcos analíticos



reduccionistas y hegemónicos, aun cuando luchemos por articular y teorizar las condiciones del devenir de nuestros sujetos (Malinowski, 2013; Geertz, 1996a, 1996b, 1999). El enemigo está en los títulos: *La sociedad contra el Estado*, *El Anti Edipo*, *Anti anti-relativismo*.

Los debates académicos pueden volverse polarizadores de un modo sofocante. Al escribir-contras, ¿no corremos el riesgo de ser consumidos por la némesis, de producir más abstracciones monstruosas (lo socialmente elemental y la sociedad sin un Estado para Clastres, o la sociedad revolucionaria y el afuera sin un adentro para Deleuze y Guattari)? Pero, entonces, ¿se puede de hecho crear o acceder a la persona y lo social sin el marco de un desacuerdo teórico preexistente?

Las afinidades y los antagonismos, los intercambios y las deudas abundan en la interfaz (o en el cara a cara) entre filosofía y antropología. Tras haber creado testimonios cruciales para el trabajo conceptual de Deleuze y Guattari, Clastres los alabó por no tomarse a la ligera a los etnógrafos: “Ellos les hacían preguntas reales, preguntas que requieren reflexión” (en Guattari, 2008: 85). Y aun así Clastres seguía preocupado por la preponderancia de la deuda sobre el intercambio en el marco de la teoría general de la sociedad de Deleuze y Guattari, y si acaso la idea de Tierra de estos no “aplataba un poco la de territorio”.

Clastres insistió sobre la alteridad radical a lo largo de su carrera, juzgando que incluso su propio trabajo etnográfico con los guayaquis fue posible solo porque *su* mundo había herido el de ellos tan violentamente: “La sociedad de los Aché era tan saludable que no podía entrar en diálogo conmigo, con otro mundo...comenzaríamos a hablar sólo cuando ellos se enfermaran” (Clastres 1998:97).

Garabateado en forma de notas unos pocos días antes de su muerte prematura, “Los marxistas y su antropología” es el ensayo más combativo de Clastres. Él llamaba al estructuralismo “una teología sin dios: es una sociología sin sociedad” (1987a: 11), y denunció la “nulidad radical” de la etnología marxista, “un todo homogéneo igual a cero” (10) que “arroja al cuerpo social sobre la infraestructura económica” (14). En la lógica del discurso marxista, la sociedad primitiva de los guayaquis “sencillamente no puede existir: no tiene derecho a la existencia autónoma, su ser solo se determina en función de lo que vendrá después de ella, de lo que es su obligado futuro” (14).

Pero uno también podría preguntar si los “primitivos” guayaquis no funcionan en Clastres como el precursor de la teoría de la sociedad civil por la que él abogaba en ese momento, contra un Estado temido y condenado. La etnografía siempre está involucrada en sus propias políticas-de-crítica (Biehl y McKay, 2012) y hay una ironía instructiva en el hecho de que Clastres haya llamado a su movimiento *antropología*

*política*, aun cuando haya argumentado que los guayaquis no practicaban la política tal como nosotros la conocemos.

La respuesta aparentemente ligera, gruñona de Geertz a la pregunta acerca de su “contribución a la teoría” con la que comienza este artículo –“una sustracción”–, me da la sensación de una profunda sabiduría. Si la teoría es un modo en que los etnógrafos establecen la conectividad de las cosas que ellos describen, la teoría también circunscribe la visión etnográfica. En ciertas ocasiones, esta circunscripción permite (lo cual es muy importante) las pausas analíticas que hacen viable el conocimiento alternativo; en otras, se corre el riesgo de reificar momentos etnográficos, de sacrificar el sentido del carácter inacabado de la vida cotidiana que hace a la etnografía tan emocionante en primer lugar.

Me acuerdo del epílogo de *Naven* de Bateson, en el cual él deja muy en claro que la complejidad y la fuerza de sus materiales etnográficos siempre excederían los marcos conceptuales que él inventó para pensar acerca de ellos: “Mi trabajo de campo era fragmentario e inconexo... mis propios enfoques teóricos se revelaban demasiado vagos para ser de utilidad alguna en el campo” (1990: 279). En su ambivalencia compartida hacia la teoría, los tres, Clastres, Geertz y Bateson, plantean el problema de cómo mantener la integridad de los devenires mutuos activados en el trabajo de campo al regresar al ámbito académico, así como la pregunta de la innovación conceptual a través de la escritura. En palabras de Bateson: “La escritura de este libro ha sido un experimento, o más bien, una serie de experimentos, en los métodos de pensamiento sobre material antropológico” (279).

Las personas deben tener primacía en nuestro trabajo (Bieh y Petyrna, 2013). No se debería permitir que los debates y lenguajes académicos insulares y la prosa impenetrable vacíen de su vitalidad (analítica, política y ética) la vida, el conocimiento y las luchas de las personas. Así como la literatura y el cine documental (Rouch, 2003), la escritura etnográfica puede empujar los límites del lenguaje y la imaginación, en la medida en que busca dar testimonio del vivir de un modo que no liga, reduce o caricaturiza a las personas, sino que libera, aunque sea siempre parcialmente, algo de la fuerza y la autoridad epistemológica de sus afanes e historias, que podrían abrir estilos de pensamiento alternativos. En palabras de Clastres: “A cada uno se le niega también la astucia de un saber que, si se tornara absoluto, se extinguiría en el silencio” (Clastres, 1987b: 43).

## Releyendo lo etnográfico como filosófico

En su imaginativa introducción a la colección póstuma de ensayos de Pierre Clastres (*Arqueología de la Violencia*), Eduardo Viveiros de Castro

convoca a una relectura del antropólogo: “Hay que *resistir* a Clastres, pero no dejar de leerlo; y también resistir *con* Clastres: confrontar con y en su pensamiento lo que permanece vivo e inquietante” (“The Untimely, Again”, 2010: 17). Un anacronismo ingenioso se desata al releer a Clastres hoy: “Si vale la pena hacerlo, es porque algo de la época en que estos textos fueron escritos, o mejor aún, contra la cual fueron escritos... permanece en la nuestra, algo de los problemas de entonces continúa con nosotros hoy... ¿Qué ocurre cuando reintroducimos en otro contexto conceptos elaborados en circunstancias muy específicas? ¿Qué efectos producen cuando vuelven a emerger?” (17-18).

Clastres escribía contra el marxismo y las filosofías sociales etnocéntricas europeas, que privilegiaban la racionalidad económica por sobre la intencionalidad política y, como explica Viveiros de Castro, “Clastres discernía, en sus “sociedades primitivas”, tanto el control político de la economía como el control social de lo político” (2010:13).

De acuerdo con Viveiros de Castro, “Alteridad y multiplicidad definen tanto la forma en que la antropología se constituye a sí misma en relación con su objeto, como la forma en que este objeto se constituye a sí mismo. “Sociedad primitiva” es el nombre que Clastres dio a ese objeto y a su propio encuentro con la multiplicidad. Y si el Estado ha existido siempre, como Deleuze y Guattari (2002:367) afirman en su agudo comentario de Clastres, entonces la sociedad primitiva siempre existirá: como el exterior inmanente del Estado... como la multiplicidad que no es asimilable por las mega-máquinas planetarias” (2010:15).

A medida que el texto se despliega, la etnografía de Clastres adquiere su significado en retrospectiva, mediada por la interpretación de Viveiros de Castro sobre Deleuze y Guattari. Y quizás porque Viveiros de Castro es tan cuidadoso de evitar fetichizar el encuentro etnográfico, su relectura crítica de Clastres comienza a trazar las líneas de un binario teoría/etnografía. Esta dicotomía es particularmente notoria cuando considera que el trabajo de Clastres define “una cosmopraxis autóctona de alteridad inmanente que equivale a una contra-antropología... situada en el precario espacio entre el silencio y el diálogo” (2010:41). En esta interpretación, se podría argumentar, el propio enfoque etnográfico de Clastres está tan supeditado a los teóricos que lo leían (o al trabajo conceptual a través del cual es leído), que es representado como escribiendo contra la antropología misma.

Viveiros de Castro elogia a Deleuze y Guattari por haber identificado la “riqueza filosófica” en Clastres: “Completaron el trabajo de Clastres, dando contenido a la riqueza filosófica que yacía ahí en forma potencial” (2010:34). Tanto Clastres como (luego) Deleuze y Guattari argumentaron contra la noción de que el intercambio es un “principio

fundante de la socialización”. Sin embargo, “al mismo tiempo que ellos asumen una de las tesis fundamentales de Clastres (al afirmar que el Estado, en vez de suponer un modo de producción, es la misma entidad que hace de la producción un “modo”), Deleuze y Guattari borrolean la marcada distinción de Clastres entre lo político y lo económico” (37). Así, ocupando la posición epistémica privilegiada de los filósofos, según esta interpretación Deleuze y Guattari destilan y perfeccionan las aparentemente crudas ideas (etnográficas) de Clastres.

La erudición y sagacidad del trabajo analítico de Viveiros de Castro es indisputable. Sólo estoy sugiriendo que en este momento de su relectura, el intercambio creativo que existió entre Clastres y Deleuze y Guattari es marcadamente unidireccional. Las ideas de Clastres, por lo tanto, suenan “deleuzianas” (¿y dónde está Guattari?) y la fuerza de la etnografía de Clastres es o bien silenciada o bien evaluada como filosofía en potencia. Claramente, si leyéramos a los antropólogos en los términos de sus interlocutores filósofos, la etnografía parecería transitoria e innecesaria una vez que se ha escrito la filosofía.

Viveiros de Castro, por supuesto, no lee a Clastres meramente como una afirmación de una filosofía, sino de un modo más generoso. El humanismo y el sentido de lo político de Clastres se desatan nuevamente: “La “sociedad primitiva”... es una de las encarnaciones conceptuales de la tesis de que otro mundo es posible: de que hay vida más allá del capitalismo, ya que hay sociedad fuera del Estado” (2010:15).

Aun así, si es tomado como una antropología de lo contemporáneo, este proyecto ciertamente exige una crítica o al menos una especificación más profunda: ¿Qué hay de la vida *dentro* del capitalismo? ¿Por qué invertir en una contra-ideología al capitalismo que descansa sobre el imaginario de un *fuera* del capital? ¿Cómo dar sentido a las realidades contemporáneas de la sociedad dentro del Estado y las personas que se movilizan para usar el Estado, forjando nuevos y tenues vínculos entre ellos, el Estado y el mercado?

El concepto de “sociedad primitiva” nació de la etnografía de Clastres, de su indignación moral y de su compromiso crítico con la filosofía, pero también fue un modo de articular una antropología política para aquellos tiempos. Hay dos desafíos clave: evaluar el trabajo de Clastres a la luz de la etnografía contemporánea –en lugar de hacerlo por cómo sus ideas se miden con los frecuentemente vacuos conceptos de la teoría crítica política; y dejar que el desenvolvimiento del presente etnográfico –con todas sus repeticiones, singularidades y ambigüedades– guíe nuestra imaginación de lo que es socialmente posible y deseable.

Este trabajo está en desarrollo. El antropólogo Lucas Bessire, por ejemplo, ha estado haciendo la crónica de las tribulaciones post-contacto

de uno de los últimos grupos de cazadores-recolectores voluntariamente aislados, el cual salió del bosque en el norte de Paraguay hace aproximadamente una década. Utilizando múltiples géneros de involucramiento –etnografía profunda, cine y trabajo de concepto–, Bessire (2006, 2011) muestra cómo los ayoreos no conforman una sociedad contra el Estado, sino que son “ex primitivos” luchando por sobrevivir y tener un futuro en un contexto modelado por la deforestación, el humanitarismo y las políticas económicas liberales. Ellos auto-objetivan su objetivación a límites inesperados, tanto vitales como mortales.

En el ensayo “Una etnografía salvaje”, las propias palabras de Clastres apuntan a la fuerza de un encuentro etnográfico que, a la vez que rechaza el positivismo puro –“el academicismo de la descripción simple (vía vecina y cómplice del exotismo más ramplón)” (1987b:42)–, ciertamente no es dependiente de las teorías de los filósofos: “En realidad”, escribe Clastres, “las magras categorías del pensamiento etnológico no nos parecen capaces de medir la profundidad y densidad del pensamiento indígena” (41).

¿Realmente vamos a creer que la teoría puede de un modo tan fácil contestar las preguntas que dejaron completamente desconcertado al “pensamiento etnológico”? Clastres continúa: “La antropología deja escapar por ahí, en nombre de no se sabe qué certezas insustanciales, un campo al que permanece ciega (¿como el avestruz, tal vez?): el campo que no pueden delimitar conceptos tales como espíritu, alma, cuerpo, éxtasis, etc., pero en cuyo centro la Muerte plantea burlonamente su pregunta” (1987b:41).

La etnografía no es tan solo protofilosofía, sino un modo de permanecer conectados con procesos sociales abiertos e incluso misteriosos y con incertidumbres –un modo de contrabalancear la generación de certezas y cierres por parte de otras disciplinas–.

Esta visión etnográfica conlleva una hermenéutica y una ética de la intersubjetividad. Como me dijo Catarina: “Hay tanta cosa que viene con el tiempo... las palabras... y la significación, no lo encontrarás en el libro... Nadie descifrará las palabras por mí. No intercambiaré mi cabeza contigo, ni tú la tuya con la mía. Uno debe tener una ciencia, una ligera conciencia. Uno necesita poner la mente en su lugar... Estoy escribiendo para comprender yo misma, pero, por supuesto, si todos ustedes entienden, estaré muy satisfecha”.

La apertura de Catarina a la existencia de un tercero, por así decir –ni Yo, ni Tú, sino un Eso, un indefinido, ni texto/actor ni lector/espectador, sino algo que, ocurriendo en el encuentro provisional entre ellos, genere nuevos campos de comprensión y posibilidad–, es exactamente lo que anhelo ver más a menudo en las interacciones entre antropólogos, así

como también entre los antropólogos y sus interlocutores en el trabajo de campo. Junto con “la anécdota, la viñeta, el incidente etnográfico, el teórico local orgánico”, como dice de modo tan bello Michael M. J. Fischer, este tercer campo –fundamentalmente relacional, propiedad exclusiva de ningún individuo– puede también actuar como “guijarros y laberintos en el camino de la teoría” (Fischer, 2010:338).

## Todo tiene una historia

Los filósofos cuentan historias con conceptos. Los cineastas cuentan historias con bloques de movimientos y duración. Los antropólogos, yo diría, cuentan historias con instancias de devenires humanos: las personas aprendiendo a vivir, viviendo, no aprendiendo a aceptar la muerte, resistiendo a la muerte en todas las formas posibles. Nuestros personajes son aquellos que de otro modo podrían permanecer olvidados, y quieren estar representados, como Catarina: ser parte de una matriz en la que hay alguien más para escuchar y con quien pensar en sus tribulaciones.

¿Qué inventa el relato antropológico con materiales etnográficos? Inventar algo es un acto muy solitario –Deleuze no cree en dar voz; al crear nos vemos arrojados de vuelta a nosotros mismos–. “Pero es en nombre de mi creación que yo tengo algo para decir a alguien” (1998: 16).

Consideremos la siguiente afirmación: “Si todas las disciplinas se comunican, es en el nivel de aquello que nunca emerge por sí mismo, pero que está, por así decir, involucrado en toda disciplina creativa, y esto es la constitución de espacio-tiempos” (Deleuze, 1998:16).

Aquello con lo que nos involucramos nunca emergerá por sí mismo. Nuestro trabajo creativo, la necesidad que nos ocupa, el modo de expresión con el que estamos familiarizados –habla a este real, irreducible ni al tiempo ni al espacio (ni al Inconsciente o la Historia, lo Social o la Función Científica)–. “La única cosa que se puede ver es tierra abandonada, pero esa tierra abandonada está cargada con lo que yace por debajo” (Deleuze, 1998: 16-17).

Como un poeta, Deleuze habla de cosas que son irreducibles a cualquier forma de comunicación, advirtiendo sobre nuestros propios impulsos ideológicos y humanitarios de comunicar la verdad “verdadera” de la condición humana. Tales impulsos emiten palabras de orden y en última instancia forman parte de sistemas de control.

Entonces, ¿deberíamos callar? ¿No comprometernos, no representar?

Para Deleuze, no estamos simplemente abandonados a un modo de indagación autorreflexivo y paralizante sin fin. Nuestros trabajos deberían, por el contrario, plantarse “en contraste” a las “palabras de orden”

de los sistemas de control que habitamos: “Únicamente el acto de resistencia resiste la muerte, ya sea que el acto tenga la forma de una obra de arte o la de una lucha humana” (1998:19). Resistir la muerte en todas las formas posibles: el olvido histórico, la abyección o la inmovilidad social, la vida biológica. Y el acto de resistencia tiene dos lados: es humano, político; y es también el acto del arte.

“Historial médico, lista para ir al cielo”, escribió Catarina. “Cuando los hombres me arrojan al aire, yo ya estoy muy lejos”. “Soy una mujer libre, de volar, mujer biónica, separada”. Según Deleuze, “[El] objetivo último de la literatura [es] poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir una posibilidad de vida” (1996:11). Esta visión de la literatura también puede inspirar a los antropólogos: escuchando más como lectores y escritores que como diagnosticadores o teóricos, nuestra propia sensibilidad y apertura devienen instrumentales al estimular el reconocimiento social de los modos en que las personas comunes piensan sus condiciones en medio de las nuevas maquinarias racionales-técnicas y político-económicas.

Como dijo Catarina: “Muera la muerte, entonces la medicación ya no existe”. “Dejaré la puerta de la jaula abierta. Puedes volar adonde quieras”. El hecho de que tales esfuerzos a menudo flaquean o incluso fallan en cambiar las restricciones materiales, no niega la fuerza intrínseca de esta lucha por conectar y la capacidad de recuperación humana que revela.

En resumen, como etnógrafos debemos prestar atención a los modos en que las luchas propias de las personas y sus visiones de sí mismos y de otros crean agujeros en teorías e intervenciones dominantes y desatan una pluralidad vital: estar en movimiento, ser ambiguo y contradictorio, no reducible a una sola narrativa, proyectado al futuro, transformado por el reconocimiento, y por lo tanto ser la materia misma para hacer un mundo alternativo.

Con nuestras linternas empíricas podemos captar elementos de esta agonal e ingeniosa conversación continua entre la plasticidad de la vida y la plasticidad de la muerte. Digo *agonal* porque las personas luchan por manejar el tiempo y el significado y encontrar una meseta ante las elecciones imposibles; digo *ingeniosa* en el sentido de que desea e intenta hacer las cosas de otra manera.

Así como Catarina se negó a ser estratificada fuera de la existencia y anticipó una salida de Vita, no quisiera que ella y su historia quedaran confinadas a un libro. Las historias de vida no comienzan y terminan sencillamente. Son historias de transformación: unen el presente con el pasado y con un futuro posible y crean lazos duraderos entre el sujeto, el escriba y el lector.

## La vida después de la muerte de una historia

Fue extraño regresar al norte de Brasil, en agosto de 2005, sabiendo que Catarina no estaría allí (falleció en septiembre de 2003, unas semanas después de la última vez que la vi). Quería hacer una lápida para la tumba de Catarina y decidí visitar a Tamara y Urbano, los padres adoptivos de su hija menor, Ana. La pareja había ayudado a organizar el entierro de Catarina en el cementerio público de Novo Hamburgo.

Silenciosa, Ana estaba ayudando en el restaurante familiar cuando llegué. A los trece años, tenía una cara y una mirada que sin dudas eran extensiones de las de Catarina. Tamara fue la que más habló. Arremetió contra cada uno de los miembros de la familia de Catarina, diciendo qué “falso” había sido su comportamiento durante el funeral. Sólo Nilson, el ex marido, había mostrado “respeto”, al ofrecerse a ayudar a solventar algunos de los costos.

Fue sorprendente cómo la historia de Catarina continuó cambiando en los años que siguieron a su muerte. En los recuerdos, ya no se referían a ella como “la mujer loca”. Tanto Tamara como los parientes que vi más tarde en esa semana hablaban ahora de Catarina como de alguien que “había sufrido mucho”. A pesar de que eso era cierto, estas representaciones dejaban sin abordar las prácticas cotidianas que agravaban su incurabilidad —de modo más obvio, el frío desapego que acompañaba la terapia, concebida como intervención tecnológica, antes que como práctica relacional. En efecto, seguramente la trama de una historia de vida nunca está en posesión de su sujeto. Es parte del continuo trabajo moral de aquellos que siguen vivos.

Una mañana de ese agosto, Tamara y yo fuimos al cementerio. Yo solía visitar este lugar de niño con Vó Minda, mi abuela materna. Hacíamos a pie el camino de una hora subiendo la colina, una y otra vez, para lavar las piedras blancas que adornaban la tumba de su hijo y para dejar flores de nuestro patio. Hoy en día, el cementerio cubre toda la colina, con vistas a una ciudad que también ha cambiado más allá de lo que se pueda reconocer. Y ahora se ha convertido en un sitio de pillaje. Cualquier cosa sobre las tumbas que pueda tener algún valor monetario, desde las letras metálicas que deletrean los nombres de los muertos hasta íconos religiosos, ha sido saqueada. Tan bajo ha caído el valor de la memoria, le dije a Tamara. Ella se encogió de hombros, sin saber qué contestar. Yo no estaba seguro tampoco de cuál había sido mi intención con ese comentario, más allá de dar voz al duelo.

La historia de una vida es siempre también la historia de una muerte. Y depende de nosotros proyectarla al futuro, ayudando a darle forma después de la muerte. Catarina había sido sepultada en una cripta junto



con los restos de su madre. Me aseguré de que la cripta estuviera paga en su totalidad, para que en el futuro sus restos no fueran arrojados a la fosa común al borde del cementerio. Y Tamara iba a supervisar la realización de una lápida de mármol con el nombre de Catarina grabado en ella, junto con una fotografía tomada por Torben: la bella imagen de Catarina sonriendo, que nadie podría llevarse.



Figura 2. Lugar de entierro de Catarina, 2011. Torben Eskrod.

## Notas

*Agradecimientos.* Me he beneficiado en gran medida de la discusión generada al presentar partes de este artículo en la charla “Hacia adelante: un panel en honor a Paul Rabinow” (“Onward: A Panel in Honor of Paul Rabinow”), en el Encuentro Anual de la Asociación Antropológica Americana de 2012; en la David Schneider Memorial Lecture, en el Encuentro de la Sociedad por la Cultura Antropológica de 2012; y en

el taller sobre “Antropología y Filosofía” de la Universidad de Harvard en 2011. Ha sido un gran placer pensar y escribir en conversación con Torben Eskerod, Didier Fassin, Michael M. J. Fischer, Stephen Greenblatt, Michael D. Jackson, Paul Rabinow, João Moerira Salles, y Nancy Scheper-Hughes, y sus trabajos creativos. Estoy profundamente agradecido por su involucramiento con este y otros proyectos. De igual modo, deseo expresar mi gratitud con Peter Loche, Ramah McKay, Amy Moran-Thomas, Joshua Franklin, Raphael Frankfurter, Alexander Wamboldt, y Naomi Zucker por sus ideas críticas y su magnífica ayuda. También quiero agradecer a los revisores anónimos por sus atentos comentarios y sugerencias, y a Anne Allison y Charles Piot por su maravilloso trabajo editorial.

## Bibliografía citada

**Agamben, Giorgio** (1998). *Homo sacer: Poder soberano y la nuda vida*. Trad. es. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia, PRE-TEXTOS.

**Bateson, Gregory** (1990). *Naven. Un ceremonial Iatmul*. Trad. es. Ramón M. Castellote. Barcelona, Ediciones Júcar.

—(1998). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Trad. es. Ramón Alcalde. Buenos Aires, Lohlé-Lumen.

**Berlant, Lauren** (2011). *Cruel Optimism*. Durham, NC, Duke University Press.

**Bessire, Lucas** (2011). “Apocalyptic Futures: The Violent Transformation of Moral Human Life among Ayoreo-Speaking People of the Paraguayan Gran Chaco.”, *American Ethnologist*, Vol. 38, N° 4, pp. 743–757.

—(2006). *From Honey to Ashes*. Watertown, MA, Documentary Educational Resources.

**Biehl, João** (2005). *Vita: Life in a zone of social abandonment*. Berkeley, University of California Press.

**Biehl, João y Locke, Peter** (2010). “Deleuze and the Anthropology of Becoming.”, *Current Anthropology*, Vol. 51, N° 3, pp. 317–351.

**Biehl, João, y McKay, Ramah** (2012). “Ethnography as a Political Critique.”, *Anthropological Quarterly*, Vol. 85, N° 4, pp. 1211–1230.

**Biehl, João, y Moran-Thomas, Amy** (2009). “Symptom: Subjectivities, Social Ills, Technologies.”, *Annual Review of Anthropology*, N° 38, pp. 267–288.

**Biehl, João, y Petryna, Adriana** (eds.) (2013). *When people come first: critical studies in global health*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

**Bourgois, Philippe y Schoenberg, Jeffrey** (2009). *Righteous Dopefiend*. Berkeley, University of California Press.

**Clastres, Pierre** (1998). *Chronicle of the Guayaki Indians*. New York, Zone Books.

—(1978) *La sociedad contra el Estado*. Trad. es. Ana Pizarro. Caracas, Monte Ávila Editores.

—(1987a). “Los marxistas y su antropología”. Trad. es. Mercedes Córdoba y Magro. *Vuelta*, N° 122, pp. 10-15.

—(1987b). “Una etnografía salvaje”, en: *Investigaciones en antropología política*. Trad. es. Estela Ocampo. México D.F., Gedisa Mexicana, pp. 33-43.

**Das, Veena, y Poole, Deborah** (eds.) (2004). *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe, NM, School of American Research Press.

**Deleuze, Gilles** (1995). “Control y devenir”, en: *Conversaciones. 1972-1990*. Trad. es. José Luis Pardo. Valencia, PRE-TEXTOS, pp. 265-286.

—(1996). *Crítica y clínica*. Trad. es. Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama.

—(1998). “Having an idea in cinema”, en Deleuze y Guattari: *New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*. Eleanor Kaufman y Kevin Jon Heller (eds.), Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 14-19.

**Deleuze, Gilles y Guattari, Félix** (1985). *El Anti Edipo*. Trad. es. Francisco Monge. Barcelona, Paidós Ibérica.

—(2002). *Mil mesetas*. Trad. es. José Vázquez Pérez. Valencia, PRE-TEXTOS.

**Eliot, T. S.** (1989). *Cuatro cuartetos*. Trad. es. José Emilio Pacheco. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

**Fischer, Michael M. J.** (2010). Comment on João Biehl and Peter Locke’s Article “Deleuze and the Anthropology of Becoming.”, *Current Anthropology*, Vol. 51, N° 3, pp. 337-338.

**Foucault, Michel** (1999<sup>a</sup>). “El filósofo enmascarado”. Trad. es. Ángel Gabilondo, en: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales. Volumen III. Barcelona-Buenos Aires, Paidós, pp. 217-224.

—(1999b). “¿Qué es un autor?”. Trad. es. Miguel Morey, en: *Entre filosofía y literatura*. Obras esenciales I. Barcelona, España, Paidós, pp. 329-360.

—(2008). *Historia de la sexualidad*. Trad. es. Buenos Aires, Siglo XXI.

**Freud, Sigmund** (1993). “El sentido de los síntomas” Trad. es., en: Obras completas. Tomo XVII. Sigmund Freud. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

**Garcia, Angela** (2010). *The Pastoral Clinic: Addiction and Dispossession along the Rio Grande*. Berkeley, University of California Press.

**Geertz, Clifford** (1996a). *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*. Barcelona, Paidós Ibérica.

—(1996b). “Anti-antirrelativismo”, en: *Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, pp. 95-127.

—(1998). “Deep Hanging Out”, *New York Review of Books*, October 22.

—(1999). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Trad. es. Alberto López Bargados. Barcelona, Paidós.

**Guattari, Félix** (2008). “In Flux.”, en: *Chaosophy: Texts and Interview 1972–1977*. Los Angeles, Semiotext(e), pp. 69–89.

**Jackson, Michael D.** (2004). *In Sierra Leone*. Durham, NC, Duke University Press.

—(2009). “An Anthropological Critique of the Project of Philosophy”, *Anthropological Theory*, Vol. 9, N° 3, pp. 235-251.

**Lacan, Jacques** (1984). “La ciencia y la verdad”. Trad. es. Tomás Segovia y Armando Suárez, en: *Escritos 2. Jacques Lacan*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, pp. 834-856.

**Lévi-Strauss, Claude** (1988). *Tristes trópicos*. Trad. es. Noelia Bastard. Barcelona, Paidós.

—(1995). *Saudades do Brasil: A Photographic Memoir*. Seattle, University of Washington Press.

**Malinowski, Bronislaw** (2013). *Edipo destronado. Sexo y represión en las sociedades primitivas*. Trad. es. Madrid, Errata Naturae.

**Marcus, George** (2013). “Los legados de *Writing Culture* y el futuro cercano de la forma etnográfica: un boceto”. Trad. es. Juan Manuel Espinosa, *Antípoda. Revista Antropología y Arqueología*, N° 16, pp. 58-90.

**Morris, Rosalind** (ed.) (2010). *Can the subaltern speak?: Reflections on the history of an idea*. New York, Columbia University Press.

**Moyn, Samuel** (2004). “Of Savagery and Civil Society: Pierre Clastres and the Transformation of French Political Thought.”, *Modern Intellectual History*, Vol. 1, N° 1, pp. 55-80.

**Rabinow, Paul** (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Trad. es. Pedro Horrillo Calderón. Barcelona, Ediciones Júcar.

—(2011). *The Accompaniment: Assembling the Contemporary*. Chicago, University of Chicago Press.

**Rabinow, Paul, y Rose, Nikolas** (2012). “Biopoder hoy”. Trad. es. Corina Moscovich. En: *Espacios Nueva Serie*, N° 7 (2). Estudios de Biopolítica. Santa Cruz, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, pp. 308-336.

**Rouch, Jean** (2003). *Ciné-Ethnography*. Steven Feld, ed., trans. Minneapolis, University of Minnesota Press.

**Scheper-Hughes, Nancy** (2001). *Saints, Scholars, and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland*. 20th anniversary edition. Berkeley, University of California Press.

**Stewart, Kathleen** (2007). *Ordinary Affects*. Durham, NC, Duke University Press.

—(2011). “Precarity’s Form”, Paper presented at the Annual Meeting of the American Anthropological Association, November 25. Posted on the *Supervalent Thought* blog:  
<http://supervalentthought.com/sensing-precarity-allison-stewart-garcia-erlantmclean-biehl/>.

**Viveiros de Castro, Eduardo** (2010). “The Untimely, Again”, Introduction to *Archaeology of Violence*. Pierre Clastres, Los Angeles, Semiotext(e), pp. 9-51.







# RESEÑAS



# Ni punteros ni piqueteros

## Urbanización y política en una villa del conurbano

Ferraudi Curto, María Cecilia.  
Buenos Aires, Gorla, 2014, 412 pp.



Por Romina Olejarczyk<sup>1</sup>

El presente libro es una etnografía del proceso de urbanización de Villa Torres, un barrio al interior del Partido de la Matanza, que se ha configurado durante los gobiernos kirchneristas como un ícono de su política habitacional. Este trabajo se inscribe al interior de los debates sobre los sentidos de la política en Buenos Aires, y se desprende del diálogo permanente entre la propia autora y otros investigadores como Sabina Frederic, Javier Auyero, Maristella Svampa y Virginia Manzano. La presente investigación es, también, un interesante aporte a las recientes producciones acerca de los procesos de urbanización, a los cuales otorga las singularidades propias de una perspectiva etnográfica.

La etnografía comienza con el interrogante principal “¿Qué es la política en Villa Torres?” y, a partir de allí, la autora despliega un trabajo de campo que le presenta nuevas y enriquecedoras cuestiones para problematizar, sobre las cuales profundiza a lo largo de este libro. La apuesta que la motiva es la de construir un “modelo etnográfico” de la política de urbanización en Villa Torres. Para dar cuenta de ello, el libro se divide en dos partes: la primera titulada “Elementos para un modelo etnográfico de la política”, que se compone de cuatro capítulos; la segunda titulada “Jugar con la imaginación”, que se compone de tres capítulos y un

---

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires); Becaria Posdoctoral del CONICET, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Docente en la Carrera de Trabajo Social de la misma Universidad y de la Universidad Nacional de José C. Paz.

epílogo. Dos máximas guían su trabajo: preguntarse por *la política allí y dejarse llevar* por sus anfitriones.

Como bien señala Antonádia Borges en el prólogo, la urbanización es, en esta investigación, “una controversia, una cuestión en disputa: es la forma teórica de un debate abierto acerca de la vida que se tiene, de la vida que se anhela, de lo que se quiere transformar y de lo que se quiere mantener” (p. 13). Y es, además, al decir de la propia autora, una alternativa en la articulación entre el Estado y las organizaciones sociales en el período post crisis 2001, después de los *tiempos extraordinarios* y en un período de *normalización*.

Ferraudi Curto comienza este trabajo guiándose por los siguientes interrogantes: “¿Cómo se constituye y sostiene Villa Torres como modelo de urbanización?”, “¿Cómo se configura en su singularidad histórica?” (pp. 24-25). Para responder a ellos, retoma críticamente otros trabajos etnográficos que han ahondado en las nociones de ciudadanía, de clientelismo, y que han debatido la política en relación con procesos de cooptación o resistencia (Auyero, 2001; Svampa, 2003). Respecto a estos procesos, la autora considera que los planteamientos dicotómicos contribuyen a un oscurecimiento de las prácticas de los actores implicados en ellas. Es por eso que decide apoyarse en las premisas de la antropología política brasileña, para cuestionar estos posicionamientos así como también sus propias creencias acerca de la política. En esta trayectoria, Ferraudi Curto retoma una noción que la sitúa *más acá* de los actores implicados, según la cual, la política es siempre una categoría etnográfica, tanto para aquellos que son observados como para el propio investigador.

Como bien señala la autora, adentrarse por primera vez en Villa Torres conlleva un encuentro con el proyecto de urbanización del barrio a través de la presentación de sus anfitriones, la cual se materializa en un relato que conjuga el sentido principal de la urbanización. “Ni choripanes ni cortes de ruta” es uno de los subtítulos del libro que da cuenta de este singular posicionamiento al respecto de la urbanización, y que implica definirla como una lucha por la *vivienda digna*, distanciándose —en el mismo acto de definición— de las estrategias de *punteros* y *piqueteros*.

En un primer acercamiento se destaca el relato de José, la *voz oficial* de la urbanización, quien afirma que en los comienzos *no entendía nada de la política*. La autora advierte además, en su relato, una concepción de la política como *salida*. Este modo de concebir a la política la acompaña como una inquietud a lo largo de todo el libro.

En tanto *voz oficial* de la urbanización, la historia de José recoge su configuración como *dirigente barrial* —a medida que la urbanización se construía como un problema del barrio y también como parte de su

solución—. Al definirse de este modo, José enfatiza *trabajar para la urbanización*. Para la autora, en estos relatos es posible identificar que la urbanización conlleva una nueva forma de hacer política post crisis del año 2001 y que no se reduce a trabajar para el barrio o trabajar para la política, como han abordado otros trabajos en los años '90. José *muestra la urbanización* a la vez que *se muestra trabajando*. Concebirla de este modo le permite diferenciarse de la trayectoria política del *puntero* que se enfoca en la *rosca*. En este marco, la participación política de los protagonistas del proceso de urbanización de Villa Torres se justifica desde su aporte a la misma.

En su trayectoria de elaboración de un modelo etnográfico para Villa Torres, la autora identifica, recoge y problematiza diversos aspectos interesantes a lo largo del libro. Por ejemplo, el proceso de inserción de José en la política —que se traduce en aspectos como la incorporación de nuevas *palabras mágicas* y modos de negociación que incluyen actuar con cierta *viveza*, decir *mentiras piadosas* y *jugar con la imaginación*, y su vínculo con figuras políticas claves en el barrio, como Balestrini.

La autora también identifica y problematiza algunas de las tensiones propias de la urbanización, como los avatares que atraviesan los actores con el fin de *ser contemplados*, la identificación de que urbanizar implica *crear sin ver* y también *crear para ver* y nos muestra cómo, en el transcurso de la urbanización, resulta clave la utilización estratégica de planos *reales* y también *ideales*.

Otras voces enriquecen su trabajo, aportando nuevos aspectos para la comprensión de la urbanización en Villa Torres: como el Ruso —a cargo de una cooperativa— y Fierro —quien tenía una Unidad Básica en el barrio—.

A la vez que complejiza su análisis, Ferraudi Curto se pregunta: “¿Cómo se hace Estado en esta urbanización?” (p. 112). Inspirada en la noción de “estatalización del barrio” de Sabina Frederic (2004), la autora problematiza esta frontera entre el Estado y el barrio, sumando a dicha estatalización el proceso de *barrialización del Estado*. Esta conceptualización le implicó bucear en la doble pertenencia institucional de algunos actores y en las tensiones que tales pertenencias generaban, ya que algunos integrantes históricos de la cooperativa madre —como José— se encontraban conformando la unidad ejecutora municipal. Es así que la autora se propone reconstruir las diversas concepciones del Estado de estos actores y nos muestra de qué modo la *multiplicidad y unidad del Estado* convivían conflictivamente en la experiencia de sus interlocutores. Luego, recupera la categoría de *barrio* en la política de urbanización, lo cual la lleva hacia la problematización de otras categorías vinculadas y abordadas en otras investigaciones, como las de *villa* y

*asentamiento* (Cravino, 2008). Y las vincula con el singular modo en que son enunciadas –o acalladas– por los actores implicados en el proceso de urbanización.

Como cierre de la primera parte, la autora avanza hacia una comprensión del *derecho* como categoría etnográfica e identifica una serie de usos diferenciales de la palabra *derecho* para referirse a la vivienda, a partir del análisis de la implementación de la política en su cotidianidad. Concluye afirmando que “para entender los derechos había que entender la política” (p. 268).

Hacia el final, Ferraudi Curto nos invita a acompañarla en el *dejarse llevar* por sus interlocutores. Con este fin, atraviesa eventos claves de la política en nuestro país para pensarlos *desde* Villa Torres y parte de identificar tres cuestiones que se presentan en la bibliografía sobre la política “desde abajo”: la imbricación de la política en la vida cotidiana y su concepción como un trabajo; su vinculación a un tiempo específico que refiere a diversas situaciones de movilización colectiva; y la conexión entre política y figuras centrales del entramado político barrial, reconocidos como dirigentes barriales. Y nos muestra cómo estos eventos de la política local son comprendidos allí desde una perspectiva que se centra en la urbanización: “participar políticamente es bueno en la medida en que sirve para la urbanización” (p. 322).

El libro concluye con la última visita al barrio por parte de la autora, con motivo de la realización del festival por los diez años de la urbanización. Ferraudi Curto enfatiza que este evento *condensa* su etnografía, en el sentido de que presenta en su totalidad aquello que aparece desahogado en los capítulos del libro.

“Ni Punteros Ni Piqueteros. Urbanización y política en una villa del Conurbano” es sin dudas un interesante trabajo etnográfico que nos invita a reflexionar sobre los nuevos sentidos de la política en el post 2001. En este libro, la autora logra vincular eventos claves de la política argentina con la historia de urbanización de un barrio de La Matanza. Y en dicho proceso, nos lleva por los diversos caminos que permitieron responder a su pregunta acerca de la política en Villa Torres: la historia de conformación del barrio, el singular modo en que los actores claves de la urbanización la construyen cotidianamente y la muestran hacia el afuera, las voces de otros actores que no están de acuerdo ni apoyan la urbanización, las voces de aquellos que reclaman por ser contemplados, y la de los políticos que ven en Villa Torres un potencial ícono de su política habitacional. Todo ello hace del presente libro una profunda inmersión en el universo de una urbanización que reúne, además, sugestivas reflexiones que exceden el campo de discusión de las políticas habitacionales.

# Prevención social del delito

## Relaciones entre agentes estatales y jóvenes de sectores populares

Mancini, Inés

Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2015, 196 pp.



Por José Garriga Zucal<sup>1</sup>

Un entramado sinuoso de interacciones recorre el libro. Mancini nos sumerge en un universo de relaciones inestables y endeble fruto de una política de prevención del delito en una villa de la ciudad de Buenos Aires. Junto a *beneficiarios* y *operadores* -denominaciones que toman los actores en el aquí analizado Programa Comunidades Vulnerables-, recorremos el trazado de una política pública. El diseño de dicha política nos pone ante un tema que ha sido abordado en profundidad por las ciencias sociales: el delito y sus formas de prevención. Sin embargo, la propuesta del libro es innovadora: estudiar etnográficamente las operaciones que realiza el Estado para conjurar el delito a través de la prevención. El Programa Comunidades Vulnerables proponía a los jóvenes -vinculados de formas diferentes y diversas con el delito- una transformación identitaria incentivándolos materialmente por medio de un mínimo estipendio para ahuyentarlos de toda transgresión a la ley. El libro nos sumerge por medio de la etnografía en los laberintos de la relación entre estos jóvenes -*beneficiarios*- y los responsables de poner en acto la mutación identitaria -*operadores*-. El aporte etnográfico es sumamente sustantivo ya que ilumina las múltiples formas de relaciones existentes alejadas del deseo imaginario -y por qué no ingenuo- de los planificadores.

Así, en la descripción etnográfica asoma el “rostro humano del Estado”, es decir, el Estado encarnado en actores. Nos sumergimos en la villa, buceamos en un mundo relacional complejo y observamos una de

<sup>1</sup> Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín-CONICET.

las dimensiones del Estado. La autora diferencia analíticamente dos tipos de matrices que toman los *operadores* para interactuar con los *beneficiarios*, desnudando la trama compleja de la acción. Por un lado están los *operadores* que tejen vínculos afectivos e intentan resolver con una dosis de carisma el devenir de una relación compleja. Por el otro lado, están los *operadores* que ajustan sus interacciones en la normativa institucional. Los primeros más comprometidos y los segundos más distantes descubren el ambiguo hacer del Estado para con estos jóvenes -en una de sus dimensiones y sin dudas la más benévola para ellos-. Los *operadores* en sus diferencias -incoherentes y vacilantes- coprotagonistas de la trama relacional que da cuenta el libro dejan al descubierto el hacer del Estado.

El Programa Comunidades Vulnerables propone a través de la relación entre *beneficiarios* y *operadores* la mutación de las identidades transgresoras. La inclusión en el programa es comprendida como una herramienta capaz de reorientar las prácticas de los jóvenes vulnerables. El plan y el voluntarismo de algunos *operadores* idealizan a las identidades disociadas de las relaciones sociales y de los contextos condicionantes. Sólo así es posible que la inclusión sea proyectada como la construcción de una nueva identidad. Por ello, asocian el fracaso, entonces, a la incapacidad de los *beneficiarios* de “rescatarse”. La autora al describir la villa y sus formas de regulación moral espanta los fantasmas del individualismo que revolotea en estas percepciones. Señala en tono crítico cómo el Programa Comunidades Vulnerables solicita que se abandonen actitudes irracionales de riesgo, como si estas fueran una elección individual y consciente, olvidando que son formas de socialización. Aparte, en la operación de exhibición de las diferentes percepciones sobre la mutación identitaria, la autora nos muestra valores morales diferentes entre *beneficiarios* y *operadores* y las tensiones que producen la posibilidad o imposibilidad de la conversión.

Además, el libro revela cómo algunos de los jóvenes no deberían ser favorecidos con su inclusión en el programa, ya que su perfil es diferente al diseñado por el plan y, sin embargo, ingresan. Una vez más lo sustantivo del trabajo etnográfico es analizar la manipulación de los sistemas de clasificación que los actores realizan -tanto los *operadores* como los *beneficiarios*- en un trama compleja de interacciones e intercambios varios. Una y otra vez nos encontramos con discusiones acerca de quién merece el plan. Los *operadores* desenvuelven desiguales juicios meritocráticos de acceso al programa, que se ajustan a sus discreciones morales. Ahora bien, en el libro se analizan exhaustivamente los criterios acuñados al calor de las relaciones que los distintos tipos de *operadores* tienen con los *beneficiarios*. Los recortes de los objetos de investigación, ineludibles, dejan en un segundo lugar, en este caso, cómo otras relaciones sociales



en las que están insertos los *operadores* -interpretaciones diferentes de vulnerabilidad, representaciones del delito, etc.- configuran ideas de merecimiento.

Los *beneficiarios* también exhiben sus ambigüedades e incoherencias. Múltiples razones ajustan la acción de estos jóvenes, la lógica pecuniaria, lo afectivo, el deseo impreciso de “rescatarse” –salir del mundo del delito. Las interacciones de los jóvenes con los *operadores* mutan en tanto se solidifican o resquebrajan cuestiones afectivas. Además, se muestran los criterios de los *beneficiarios* para cumplir la regla de asistencia a las reuniones del programa. Aquí sí la autora analiza las razones que superan al programa, dando luz al enredo del mundo relacional de los *beneficiarios*. Enredo en tanto no puede pensarse como hacen los apologistas de la mano dura como homogéneos y aislados, es decir: los jóvenes se encuentran vinculados con numerosos actores que fomentan o no su “rescate”. El recorrido de las trayectorias posibles de los *beneficiarios* una vez que son egresados-expulsados del programa ubica el tema del delito y su prevención en el punto justo de su complejidad. Imposible de reducir esta al voluntarismo del individuo ante sus condiciones.

Una vez más -esto es una noción/obsesión del reseñista más que del libro- la etnografía nos muestra una de sus tantas utilidades. Luego de leer el libro de Mancini uno tiene argumentos -sutiles y no exentos de contradicciones- para entender un problema social tan complejo, para pensar por qué fracasan algunas políticas públicas y cuáles son los ideales -tantas veces alejadas de su efectiva realización- que las motivan. Las políticas públicas son apropiadas por actores -el trabajo jaquea la pasividad supuesta de los *beneficiarios*- insertos en interacciones. Conocer lo que hacen estos actores dentro de una trama relacional constituye un terreno fértil para reflexionar sobre las políticas sociales, los procesos de transformación individual y las distintas modalidades de intervención del Estado.

