



Indios, chilotes y vecinos en una ciudad patagónica

Laura Kropff *

RESUMEN

Este artículo intenta una aproximación etnográfica a las relaciones interétnicas en las ciudades de la patagonia. Tomando en consideración debates generados recientemente por organizaciones mapuche, acerca de la presencia mapuche en ámbitos urbanos y la problemática específica que ello representa, la intención aquí es abordar el complejo entramado identitario que se encuentra en los barrios periféricos de las ciudades. Este trabajo parte de uno de los puntos que desarrollé en mi tesis de licenciatura que versó sobre la rearticulación de identidades en un barrio periférico de la ciudad de Bariloche compuesto por migrantes internos procedentes de áreas rurales de las provincias de Río Negro y Neuquén (mayoritariamente de origen mapuche) y por migrantes chilenos. En este trabajo desarrollo particularmente el proceso de rearticulación urbana de identidades marcadas étnicamente en categorías desmarcadas como la de *vecino*. Para ello parto de la etnografía barrial y del análisis del discurso.

PALABRAS CLAVE: *identidad - ciudad - vecinos - mapuches - chilenos*

SUMMARY

An ethnographic approach to interethnic relationships in cities of Patagonia is presented in this article. Taking under consideration voices of mapuche organisations on recent debates about the complex urban mapuche situation, the aim of this approach is to study identity dynamics in city peripheral neighbourhoods. This article is based on my thesis of Licenciatura, which explored identity rearticulations in a peripheral neighbourhood of Bariloche city that congregates migrants who have mainly arrived from rural areas, as a

*Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A. E-mail: kropff@cnea.gov.ar. Realizado en febrero de 2002, entregado en marzo de 2002, aceptado en noviembre de 2002.

rule, mapuche people of Río Negro and Neuquén, and also from Chile. The intention here is to focus specifically on urban ethnic identity rearticulations applying an ethnographic and discourse centred approach.

KEY WORDS: *identity - city - neighbours - Mapuche - Chilean*

EL CONTEXTO

Desde la apropiación de la patagonia por parte del estado argentino, se ha venido construyendo un esquema espacial que pasa por la consolidación (construcción, imposición) de la frontera internacional, por transformaciones en las áreas rurales (distribución de tierras, alambradas, etc.) y por la construcción de centros urbanos (Vapnarsky 1983), lo que hace que las ciudades patagónicas sean relativamente “nuevas”. En Bariloche (ciudad que cumplirá 100 años en el 2002) se puede observar un proceso ininterrumpido de transformación espacial, reordenamiento poblacional en la zona y nuevas dinámicas demográficas que, a juzgar por las estadísticas, no ha llegado a un punto de estabilidad. La curva de crecimiento poblacional muestra un aumento sostenido desde las primeras cifras existentes: 1500 habitantes en 1930, 6562 en 1947, 17.894 en 1960 (luego de la corriente inmigratoria europea post-segunda guerra mundial), 30.070 en 1970, 51.268 en 1980 y 81.001 en 1991. La distribución de la población de la ciudad por lugar de nacimiento, según el censo de 1991, es la siguiente: el 29,81% nació en otra provincia argentina, el 12,28% nació en un país limítrofe y el 3,24% en un país no limítrofe, mientras que el 54% de la población nació en la provincia de Río Negro (Acevedo y Del Popolo 1994). Estos datos censales no permiten evaluar la migración intraprovincial, corriente que incluye buena parte de la población de origen mapuche expulsada de las áreas rurales.

No tenemos datos estadísticos concretos y confiables respecto a la cantidad y dinámica demográfica de la población mapuche. Sin embargo, la importancia de la presencia mapuche en las ciudades se puso de manifiesto en el debate que se hizo público a partir de la incorporación de la variable indígena en el Censo Nacional 2001. El censo incluyó una pregunta que, basada en el criterio de autorreconocimiento, apuntaba a registrar aquellos hogares que tuvieran al menos un integrante que reconociera descendencia o pertenencia a algún pueblo indígena (Fernández Bravo et. al. 2000). Ante esto, varias organizaciones mapuche iniciaron una “campaña de autoafirmación” de la identidad en diferentes centros

urbanos de la región, entre ellos Bariloche, Gral. Roca y Neuquén. Algunas de estas organizaciones (*Newentuayñ*, *We Kimvn*, *We Kvyeh* y Grupo *Koyog*) suscribieron a un pronunciamiento que se hizo público en Neuquén capital el día 16 de noviembre de 2001. En él se expresa:

“Nuestra realidad hoy es compleja y heterogénea. Los Mapuche nos encontramos viviendo en espacios tanto rurales como urbanos de nuestro Territorio Ancestral. Históricamente, desde la incorporación violenta de nuestro Pueblo al Estado Nacional, la ciudad se convirtió en el lugar obligado de migración forzada por la falta de perspectivas y condiciones para el desarrollo de la vida en las escasas tierras a las cuales fuimos reducidos. La ciudad también ha sido el lugar donde han nacido generaciones enteras de Mapuche que no han tenido vínculo con su cultura. Si a esto sumamos la sistemática campaña de occidentalización, la permanente discriminación, racismo y la evangelización a la que hemos sido sometidos, seguro encontraremos un muy bajo índice de autorreconocimiento.”

La ciudad de Bariloche, como “zona de contacto” (Pratt 1987) entre migrantes de diferentes procedencias, se vuelve un objeto rico para observar lo que ocurre en este sentido a nivel de las prácticas que construyen identidad y comunidad, lo que Brow (1990) llama “procesos de comunalización”.

Realicé el trabajo de campo para mi tesis de licenciatura en un barrio periférico de la ciudad de Bariloche. Se trata de un barrio compuesto por corrientes migratorias provenientes de las áreas rurales de las provincias norpatagónicas y de Chile. El barrio se caracteriza por haber sido muy combativo durante los 80 y por haber enfrentado tanto al gobierno municipal como a la opinión pública en función de poder obtener servicios básicos como el agua y la electricidad. Trabajé puntualmente en base a reconstrucciones de la historia de la Junta Vecinal, que surgió como forma de organización fundamental en esos años.

En la disputa política para obtener sus demandas, los habitantes debieron contrarrestar una fuerte estigmatización. La tradición de identidad barilochense (que se puede rastrear en una serie de publicaciones de los años 60) se construye en base a una metáfora que se atribuye al perito Franciso Pascasio Moreno: Bariloche es “la suiza argentina”. Los actores principales de la historia local son *pioneros* europeos y estadounidenses. Los chilenos o *chilotes* constituyen en los relatos locales una masa ingente alcohólica y despreocupada que constituye la avanzada de los “intereses expansionistas” del estado chileno (Ver Bustillo 1968, Porcel de Peralta

1965, Serigós 1964). En la misma bibliografía encontramos la figura del *indio* con una caracterización que lo circunscribe al pasado remoto (evocando la doctrina de “civilización o barbarie”) y le va quitando la marca étnica al acercarse al presente pasando por categorías como *intruso* en tierras fiscales, *nativo*, o *paisano*. Pero además de desmarcar al mapuche, lo que ocurre es que el discurso hegemónico local le quita agentividad, es decir que desaparece como actor social.

En ese mismo relato histórico “tradicional” los barrios periféricos, espacios apenas visibles e irrelevantes para el desarrollo del pueblo, aparecen como habitados por el *chileno* o *chilote*, portador de dudosos atributos morales y de peligrosas intenciones políticas, y por los cada vez más invisibles resabios de las *razas nativas*. El barrio en el que trabajé se funda durante la última dictadura militar, es decir, en pleno auge de la metáfora de “la suiza argentina”.

HOMBRES POBRES

“no somos pobres // estábamos luchando por superarnos nada más // no es lo mismo un hombre pobre que un pobre hombre // así que vamos dividiendo las aguas una cosa es que yo esté en este momento en una situación:: así:: digamos / apremiante y otra cosa es que mi concepto sea vivir en una situación apremiante”,¹ me dijo un dirigente histórico de la Junta Vecinal durante la conversación que mantuvimos en el depósito detrás de su almacén. Cuando entré para pedirle la entrevista, me llamó la atención que todos los clientes lo saludaran diciendo ‘qué tal vecino’, o ‘cómo le va vecino’. ¿Qué significa esta palabra repetida constantemente en las asambleas, en los debates y en los medios de comunicación? y ¿qué tiene que ver con esta diferencia entre el hombre pobre y el pobre hombre?

La articulación en la figura del *vecino* forma parte de un proceso comunalizador con efectos hacia afuera y hacia adentro del barrio. Un proceso que está fuertemente marcado por una posición inicial subalterna de los habitantes en el discurso hegemónico barilocheño. Así como la alteridad se construye a través de prácticas múltiples y variadas, también los grupos subalternos procesan la “otredad”, que les es asignada, de maneras diversas que van de la aceptación acrítica a la confrontación abierta (GEADIS 2000).

La estrategia de inserción de los *vecinos* está orientada a correrse del lugar asignado por la matriz de alteridad que se impone en Bariloche sin cuestionar del todo la categorización y la ideología que sustenta esa categorización. En este recentramiento se intenta demostrar que ciertas características que construyen el

estigma (borracho, bruto, vago) no se cumplen. Esto implica también demostrar que los habitantes del barrio no entran (del todo) dentro de las categorías estigmatizadoras: *villero*, *indio*, *chilote*, y desplazar el referente de ese discurso estigmatizante a otros grupos.

En la ciudad de Bariloche la articulación vecinal convive con otro tipo de articulaciones que reivindican la pertenencia nacional y étnica, como el Círculo Chileno Gabriela Mistral o el Centro Mapuche Bariloche. Lo interesante de trabajar en el barrio es que la gente, si bien podría articularse reivindicando estas pertenencias, no lo hace. La invisibilización constituye una estrategia diferente de inserción en el ámbito urbano, que busca la solución de problemas específicos que otro tipo de articulaciones no resuelven.² Lo que en todo caso resulta interesante destacar es que el hecho de que se trate de una forma de identificación aparentemente desmarcada no quiere decir que no se pueda hablar de un proceso identitario y comunalizador. En este artículo describiremos algunas de estas estrategias de “desplazamiento” y rearticulación, en particular, aquellas que dan cuenta del “bajo índice de autorreconocimiento” del que hablan las organizaciones Mapuche.

LA LLEGADA DE LOS INVISIBLES

“esta ciudad toda la vida va a tener problemas sociales porque en la medida que crezca su actividad económica / cosa que es objetivo de todos los gobiernos / se la ve como un polo de atracción entonces todos los que no tienen trabajo los que viven en las afueras / los que viven en El Foyel en Pilcaniyeu en Jacobacci en todos los lugares se vienen a Bariloche porque es el polo de atracción en Bariloche va a haber actividad económica va a haber crecimiento voy a encontrar trabajo / y van a venir con todos sus problemas / sin tierra / van a venir al hospital van a venir buscando un banco en la escuela para los chicos” (Atilio Feudal, intendente de Bariloche hasta enero de 2002)

Los pobladores, intrusos, paisanos, como nombra la historia hegemónica a quienes desarrollan su vida en las áreas rurales, que “no tienen” ni trabajo, ni tierra, ni salud, ni escuela, llegan a este barrio donde pasan a ser esposas, maridos, hijos de chilenos o chilotos. Definidos por carencia, como se ha definido históricamente a los “otros inferiores”, llegan trayendo solamente una parva de “proble-

mas sociales”. La definición por carencia homogeneiza a la población rural y les quita especificidad invisibilizando cualquier tipo de pertenencia. Así, es muy raro que en las entrevistas “la gente del campo nuestra”, como dice un dirigente de la Junta Vecinal, se autodefina a partir de su identidad mapuche, aunque provenga de una comunidad definida y autodefinida como tal. Sin embargo hubo una situación de entrevista con un dirigente vecinal en la que esta identidad saltó de forma desafiante:

D: la mayoría de la gente son chilenos // la mayoría acá el 60 % son chilenos

L: y el resto ¿de dónde son?

D: el resto son:: / habemos de todo / argentinos bolivianos paraguayos::

L: ¿y usted de dónde viene?

D: yo soy de la provincia del Neuquén / soy ARGENTINO Y INDIO DE LA PATAGONIA / claro / así de simple

L: está bien y: ¿hay alguien entre los integrantes de la comisión directiva que sea chileno?

D: había / pero la mayoría se retiraron porque son ineficientes // porque son gente que no tiene una vocación como para llevar una institución adelante / así de simple”

La adscripción étnica funciona como una garantía indiscutible de la argentinidad del entrevistado frente a lo que pudo haber interpretado como una sospecha sobre su nacionalidad de parte mía. No es un dato menor que el entrevistado se defina, además de como “indio” y “argentino”, como “neuquino”, ya que la provincia de Neuquén tiene una forma de apropiación de lo mapuche dentro del discurso provincial que no tiene la provincia de Río Negro (Briones y Díaz 2000; Briones 1999). Cuando, en los discursos públicos y en las entrevistas, se encuentran referencias a la gente que proviene de la Línea Sur muchas veces se trata de un eufemismo de mapuche pero otras veces no. En las áreas rurales de la provincia de Río Negro se produce un complejo entramado de identificaciones que merece una investigación en sí mismo. Sin embargo resulta claro a simple vista que, en la provincia de Neuquén, se da una diferenciación entre los pobladores rurales criollos y los mapuches mientras que, en la provincia de Río Negro, esta división se desdibuja y categorías como *paisano* o *paisa* en determinados contextos refieren directamente a *mapuche* y en otros no.

En el caso del entrevistado la identidad étnica sirve para despejar sospechas sobre la identidad nacional. A la vez la identidad nacional chilena tiene su sujeto de contraste en “esos”, evidentemente no chilenos, por lo tanto argentinos, que “andan en la calle” aparentemente porque no tienen ganas de trabajar.

Conversación entre vecinas:

“1: acá / te digo / está muy divulgado eso de refregarte en la cara ah / vos sos chilota // te lo digo porque he escuchado y me ha tocado hablar con personas que te dicen eso // y no es tan así porque vos de repente:: hay gente buena argentina y chilena

2: aparte la gente chilena está más capacitada / tiene más ganas de trabajar porque no los ves en la calle”

Dirigente histórico:

“bueno entonces este:: la gente:: obviamente/ las corrientes de ingreso de gente al barrio eran:: éramos gente del campo y gente:: de:: y:: chilenos sobre todo / muchos::

L: ¿muchos no? acá

DH: s::í en ese tiempo siempre estuvimos / hacíamos más o menos la cuenta porque se suponía que era un barrio de muchos chilenos y:: / bueno pero:: no nada que ver nunca:: / yo personalmente me dediqué a ver cuál era la relación y no:: / había:: digamos que una igualdad de gente más o menos / LO QUE PASA QUE / a la gente del campo nuestra:: igual nos / a los que veníamos del campo nos discriminaban exactamente igual que a los chilenos / o sea no servíamos MAS ni menos es MÁS acá siempre sirvió / una persona que viene del campo / por ahí no sirve para para prácticamente para nada y:: un chileno siempre lo mandan:: no sé / o:: trae alguna profesión o algo /sobre todo en esa época que ellos también estaban con problemas con el tema de Pinochet así que todo se callaba”

En su intento por superar la barrera de la nacionalidad, el dirigente histórico hace una equiparación entre ambos grupos y llega a decir que una persona que viene del campo no sirve para nada en la ciudad. Se pueden encontrar variaciones de este supuesto en gente que en principio actúa con intenciones de favorecer la dinámica de las Juntas Vecinales (JV). Así, un concejal del Frepaso que, cuando lo entrevisté, acababa de presentar un proyecto de ordenanza tendiente a “democra-

tizar” el funcionamiento de las JV, me dijo que en general sucede que las JV donde hay chilenos funcionan “fenómeno”:

“el chileno es más participativo que la gente de la Línea Sur // tienen una cultura de la participación más arraigada / salvo en el último período de dictadura / el estado siempre estuvo por sobre los gobiernos de turno // mientras que en la Argentina el partido de gobierno es el estado”

La valoración positiva de unos se hace a costa de la valoración negativa de otros. El juego de alteridades que se produce entre *la gente del campo*, definida por procedencia y *los chilenos* definidos por pertenencia es, de por sí, interesante. La definición por procedencia invisibiliza pertenencias posibles y la otra reifica la pertenencia nacional. El “otro desmarcado” se salva de los atributos del “otro hipermarcado”, pero no existe como actor social.

REARTICULACIONES

En el contexto urbano las identidades se redefinen. Las antiguas pertenencias, marcadas negativamente en el nuevo contexto post migratorio, no resultan útiles políticamente. Por lo tanto se crean nuevas configuraciones que no afectan solamente el nivel político, sino que conforman lo que Grossberg (1992) llama “formación cultural”. Esto es un conjunto de prácticas culturales, sin ninguna conexión aparente, que construyen una identidad para sí mismas a través de una articulación histórica.

“El concepto de articulación provee un punto de partida útil para describir el proceso de forjar conexiones entre prácticas y efectos, así como de habilitar prácticas para tener efectos diferentes, muchas veces no predichos. Articulación es la producción de identidad por sobre la diferencia, de unidades a partir de fragmentos, de estructuras a través de prácticas. La articulación vincula esta práctica con ese efecto, este texto con ese sentido, este sentido con esa realidad, esta experiencia con esas políticas. Y estas vinculaciones son, a su vez, articuladas en estructuras mayores, etc. La articulación es la construcción de un conjunto de relaciones a partir de otro; esto muchas veces implica desvincular o desarticular conexiones para poder vincular o rearticular otras.” (Grossberg 1992: 54)

Grossberg identifica algunos límites para las posibilidades de articulación: (1) Las prácticas tienen su propia historia y esto produce una herencia que condiciona las articulaciones posibles, lo que implica que nunca se puede separar completamente una práctica de su historia. (2) La historia no está siempre disponible para las articulaciones y rearticulaciones de los sujetos porque hay procesos a largo plazo que condicionan las acciones en el corto plazo.

La rearticulación de los *chilotes*, *indios*, *paisanos* en la figura del *vecino*, implica el esfuerzo de despegar a la nueva categoría de las historias y prácticas articuladas hegemónicamente con las categorías estigmatizadas. A su vez, la categoría de *vecino* carga con su propia historia y sus propias prácticas asociadas (que aparecen en las representaciones de varios actores relacionados con el proceso de la JV): el *vecino* es, jurídicamente, un sujeto civil nucleado en una asociación civil y esto implica la vinculación con una serie de prácticas y conceptos.

El *vecino* se ve en la obligación de elaborar un discurso hacia afuera que logre deshacerse de ciertos atributos: (1) la ignorancia y el menor coeficiente intelectual, (2) las intenciones de socavar la soberanía argentina y (3) la vagancia y sus asociados. A su vez, la unidad hacia adentro implica superar las diferencias generadas por los nacionalismos.

(1) La cuestión de la ignorancia se acepta como un problema cuando se plantea vinculada al analfabetismo. El acceso limitado, sobre todo de los mayores, al conocimiento escolar se acepta como una carencia. Pero a la vez se señala la existencia de saberes distintos. Por ejemplo algunos vecinos dicen que, en verdad, son los funcionarios los que desconocen la “problemática barrial”. También se acusa al “otro” (estado, gobernantes, políticos) de intentar estrategias de engaño y boicot suponiendo una estupidez innata que la gente no tiene.

(2) Las sospechas derivadas de la acusación que pesa históricamente sobre los chilenos, de ser agentes del “inquieto vecino” expansionista, se sortean en las entrevistas argumentando que “estamos todos radicados de hace tiempo”, “estamos todos con todos los documentos como corresponde”, “tenemos hijos argentinos” y pasamos “toda una vida acá”. La ley, el tiempo y la prole, defienden precariamente a los chilenos *avecinados* de ser acusados de ladrones de soberanía. No se defiende al estado chileno, como ocurre cuando se apela a la retórica de las “naciones hermanas”, ni se opta por desprender la voluntad de los sujetos de la del estado. Podemos decir que no se confronta abiertamente, sino que se produce una “huida por la tangente”. En el continuum entre la aceptación acrítica y la confrontación abierta, el desplazamiento hacia otra categoría se puede ubicar en algún lugar intermedio.³

(3) Entonces, independientemente de que los *indios* y los *chilenos* sean vagos y borrachos (cabe aclarar que en el ranking local los indios son más vagos y los chilenos más borrachos), el *vecino* (el que quiere serlo) no sólo trabaja, también “la lucha”. Esta misma idea se repite tanto en entrevistas como en discursos públicos.

Una dirigente:

“entonces eso era la discusión yo no quería vivir de la manera que nos HABIAN / impuesto vivir (...) yo ahora me queda claro que un barrio crece a medida que el vecino quiera crecer / pa mejorar su barrio / porque sino / si no la luchás / vos / como vecino / tu barrio no va a crecer nunca / o sea vos tenés que ir viendo qué te va faltando”

Las estrategias de rearticulación enunciadas en las entrevistas pasan por el fortalecimiento de un *nosotros* a lo largo del relato histórico que se basa en la idea de trabajo y sacrificio. En esta rearticulación, que implica un desplazamiento y no una confrontación abierta, los elementos estigmatizantes siguen existiendo aunque no en “nosotros”. Existe un “otro” poderoso que se equivoca (bien o mal intencionadamente) al “juzgarnos” porque se confunde con un “otro” que sí porta ciertos atributos del estigma, en tanto carece de la “idiosincrasia” que tenemos “nosotros”.

EL BARRIO VECINO: UN CALDO DE PARIAS

“el barrio vecino que está atrás de este barrio / son los parias (...) es un barrio que el municipio compró esas tierras / y a toda la gente que es gente que ocupaba terrenos fiscales los mandó a parar ahí // es un barrio con un nivel de violencia fabuloso terrible (...) ha habido muertos viste / pesadísimo el barrio ese / la policía a veces no puede entrar de noche con el patrullero porque te llenan de un colador viste / es un barrio donde no se ha hecho una buena planificación no se ha hecho un buen trabajo / social con la gente (...) muchos chilenos / muchísimos / gente pobre que está:: en la pobreza absoluta // ni siquiera hay una buena campaña de planificación familiar este:: no sé viste / que repartan anticonceptivos / no sé que hagan algo porque:: siguen teniendo chicos / desnutridos cada vez // me asusta el caldo que hay ahí / el barrio en el que vos estás trabajando ya como que ya creció / empezó más o menos cerca a lo que es hoy:: el barrio de al lado/

pero bueno / fueron creciendo / mejoró su situación su nivel:: en lo económico y al fin desarrollaron todos sus servicios / es un barrio más o menos / con buenas perspectivas // (...) cruzás es una cosa insólita porque cruzás de un barrio al otro / como si la realidad cambiara tan drásticamente pero ya son de otro barrio (...) las patotas fundamentalmente que se forman en un barrio viste hay un antagonismo impresionante / ha habido muertos también o sea la muerte ronda atrás del cerro” (funcionario municipal)

Muchísimos *chilenos* y *gente pobre* que sigue reproduciéndose. “nosotros todavía nos podemos salvar / pero ellos sí que están hechos pelota / no hay manera de que salgan”, me dice un chico joven hablando de los chicos del barrio vecino “ellos sí que están excluidos de todo / la falopa te revienta la cabeza”. El de al lado parece ser no solamente un barrio pobre, sino violento.

Veamos una conversación entre madres de la escuela (que comparten con el barrio vecino):

“2: en la escuela había chicos / porque eran chicos / con armas

1: a mi hijo (...) cuando estaba terminando séptimo grado lo patotearon

4: no es que sea toda la gente así pero:: hay también

3: es por parte es un sector que es la gente mala / si vos no te metés con esa parte de abajo donde está la gente mala yo creo que estaría mejor”

En las conversaciones se ve que la imputación de ser del otro barrio tiene un peso similar a la de ser “chilote”, sin embargo tiene algunos aspectos particulares. El otro barrio es el lugar de contraste: ellos no compraron su tierra, no se sacrificaron. En definitiva no fueron agentes en la construcción de su barrio: “los trajeron”, “los pusieron”, “les dieron”. Solamente se convierten en sujetos activos cuando “nos vienen a patotear”.

Resulta pertinente observar aquí lo que estos discursos acerca del “otro” están diciendo sobre “nosotros”. Todos estos comentarios sitúan al barrio vecino un escalón abajo en varias dimensiones: política (por su incapacidad de lucha), moral (por su desgano y su actitud violenta) y económica. “Ellos” son el último escalón, no “nosotros”. Podríamos pensar que, en el proceso de comunalización del barrio, basado en una cuestión de “concepto” y de “idiosincrasia”, el otro barrio, como lugar de comparación, estaría constituido por “pobres hombres” que todavía se encuentran en la periferia, más retrasados en referencia a la idea de

progreso con la que se evalúa la propia trayectoria. La existencia de “ellos” pone en evidencia “nuestro” avance.

EL VECINO: ENTRE LA POLÍTICA Y OTRAS SENSIBILIDADES

El *vecino* es, entonces, muchas cosas. Por un lado se trata de un “hombre pobre”, trabajador, luchador, con ganas de progresar con sacrificio: un sujeto moral. También es un sujeto político organizado que busca determinadas reivindicaciones. Si rastreamos la trama discursiva en la que la categoría se despliega (entrevistas a vecinos y funcionarios, leyes, revistas, diarios y proyectos institucionales), debemos señalar que se trata, además, de un sujeto cívico ideal. Incorporando la perspectiva del análisis a esta polisemia, debo decir que el *vecino* también es una forma de articulación históricamente construida que incluye en un nivel municipal de organización política y simbólica del estado a colectivos sociales subalternos para el discurso hegemónico local.

Me parece importante señalar aquí que no estoy pensando la construcción de identidades como una mera manipulación política, sino como el producto de la sedimentación de procesos que involucran varias sensibilidades. Según Grossberg (*op. cit.*), el principio que aporta coherencia y organización a una formación cultural es la sensibilidad.⁴ Una formación puede estar vinculada a diferentes sensibilidades: estética, ideológica, moral, libidinal, afectiva, etc., que se hallan entrelazadas y solamente se pueden pensar por separado en el análisis. Siguiendo esta idea, no se puede circunscribir el movimiento de las Juntas Vecinales a una sensibilidad exclusivamente política o ideológica. Ni la categoría de *vecino*, ni la dinámica barrial se agotan en las instancias institucionales. El *vecino* es a la vez un sujeto político, jurídico, moral y en cada uno de estos aspectos la palabra se inserta en diferentes cadenas de significantes.

Decir que el *vecino* se despliega dentro (y aporta a la construcción) de los cánones de una determinada sensibilidad moral, quiere decir que sus prácticas están enmarcadas entre ciertas nociones sobre lo bueno y lo malo, lo que constituye un valor y lo que constituye una falta. Asimismo, la sensibilidad política establece las acciones a seguir en función de determinados objetivos en la disputa de poder. Ahora bien, el *vecino* es también un sujeto estético, esto quiere decir que las formas, aspectos y estilos de diversas prácticas cotidianas, remiten a determinadas significaciones.

Volviendo a Grossberg, la identidad se produce cuando las posiciones subjetivas se articulan con sistemas de significados constituidos ideológicamente. Para este autor no es lo mismo identidad que identificación. Una cosa son las “identidades culturales” construidas ideológicamente, en un sentido althusseriano, y otra los procesos de identificación que los agentes producen a partir de la combinación de una serie de sensibilidades. En este sentido, Grossberg otorga gran importancia a lo que él llama la “individualidad afectiva” ya que considera que tiene que ver con los lazos que conectan los sujetos ideológicos con los agentes.

“La ideología construye un conjunto de “identidades culturales” que determina el sentido de la experiencia de varias posiciones subjetivas. La agencia política e histórica depende de la articulación de los varios momentos de identidad ya que no hay garantía de que, por ejemplo, un sujeto económico subordinado va a tomar automáticamente una posición política de resistencia” (*op. cit.*: 122)

El autor discute con las teorías que se basan únicamente en la interpelación de las estructuras sociales negando la posibilidad de otro tipo de agencias. El individuo, según estas teorías, sería un mero reproductor de las estructuras. Pero también discute con quienes plantean que la agencia, en tanto resistencia, está individualizada y dispersa, y que no existen posibilidades de articulación de la agencia en estructuras sociales e históricas de resistencia.

“Por rechazar demasiado rápido las ‘teorías conspirativas’, los críticos ignoran la realidad de conspiraciones -siempre múltiples, siempre en competencia, siempre sólo parcialmente exitosas- en la historia” (*op. cit.*: 96)

Entonces las prácticas no son intrínsecamente de poder o de resistencia, sino que esto depende del contexto concreto en el que se producen. La situación de subordinación no genera por sí misma una articulación de confrontación. Para ello es necesario que existan procesos producidos por agentes que generen esta articulación. Junto con la creación de la JV se crea un sentido de pertenencia, un colectivo social y una conciencia sobre su existencia. En este sentido, aunque, como decía antes, no pienso que el de las JV sea un caso de manipulación política pura, no dejo de considerar que los vecinos constituyen una agencia (a la vez política, moral y estética):

“Los agentes son, de hecho, los actores reales de la historia -el sitio de las prácticas y luchas para controlar la dirección y destino de una sociedad. Un agente puede ser un individuo o un “grupo nominal”, un grupo cuya identidad se define primeramente por el esfuerzo común de sus miembros para actuar en modos históricos particulares.” (*op. cit.*: 124)

Ahora bien, en este proceso de pujas hegemónicas se construye un nuevo conjunto de subjetividades que se instala en el imaginario local. “La suiza argentina” es reemplazada por la ciudad de “las dos caras”. El discurso vecinal es uno de los que aporta, desde los 80, fundamentos lógicos y discursivos para fortalecer el segundo tropo que instala una dicotomía estructurante atravesada por formas de clasificación asociadas a la clase, por miradas racializadoras, y por otra serie de sensibilidades. La sociedad barilocheña es re-presentada como una polarización entre blancos y negros de la que se desprende otra serie de oposiciones: ricos / pobres, visibles / invisibles, etc. Frente a esto ocurren nuevamente procesos de identificación.

Vimos que el discurso vecinal se separa del estigma rescatando aspectos morales, políticos y estéticos que son valorados por el discurso hegemónico para construir una nueva figura. Vimos también que esta nueva articulación construye sus propios otros externos y sus otros internos. Entre esos otros internos se encuentra un actor colectivo que aún no examinamos: la juventud. El *vecino* es un sujeto “adulto” propietario de un terreno y con la obligación de mantener una familia. Del mismo modo que el discurso hegemónico, el *vecino* se representa a la juventud como un “problema” a resolver que está directamente ligado a la falta de actividades contenedoras, a la falta de trabajo, a la decadencia de la educación pública y a las adicciones de distinto tipo.

Veamos que dice “la juventud del barrio” que se reúne en la radio:

J: la juventud en el barrio está igual que en todos lados / tienen pocas cosas que hacer / este medio de comunicación se abrió a mucha juventud / han pasado muchos jóvenes acá / ya sea // desde chicos buenos / chicos del hogar hasta chicos que:: / chicos que son::

L: chicos malos @

J: chicos malos / han pasado (...) han venido a hacer su programa han venido a hacer operación / cubrir turnos de la radio / la radio absorbió mucha gente joven que bueno / en vez que estén en la esquina están acá en

la radio / en la tarde o en la noche / en vez de quedarse en la esquina / tomándose un tetra vienen a la radio a tomarse un mate”

El término “juventud” engloba un montón de realidades diversas. Pero parémonos en la clasificación que hace este entrevistado entre los “chicos malos que toman tetra en la esquina” y los “chicos buenos del hogar”. Con esta clasificación en mente trasladémonos a otra radio en otro barrio periférico. Allí los chicos («buenos» y «malos») dejan el mate en el estudio y bajan al salón donde se hace un recital punk y heavy. Se vende cerveza a dos pesos el litro y circulan cajas de tetra. Allí, la «bondad» y la «maldad» ya no tienen nada que ver con el alcohol. Las cajas y botellas pasan de unos a otros como medio para establecer relaciones y romper las caracterizaciones con las que son interpelados y “clasificados” en la taxonomía hegemónica.

Es posible ver la estética de los barrios manifestada en la vestimenta: los códigos que identifican a cada barrio. Las identidades de las bandas de punk y heavy que tocan en estos circuitos se asocian muchas veces a su pertenencia barrial. Las autodenominadas “tribus” urbanas se definen por una estética musical y por una estética social sintetizada en la idea de barrio. Esto se cruza con una fuerte sensibilidad de clase y una mirada racializada. Así, en el tumulto entre pogos de los recitales se suele escuchar: “¡Baila la hinchada baila / baila de corazón / somos los negros / somos los grasas / pero conchetos no!”

«Buenos» y «malos» se posicionan así en el exacto lugar del estigma, del estereotipo, y se apropian de los atributos negativos, pero confrontan con los valores que sostienen esa clasificación a partir de una sensibilidad moral y estética diferente. Aceptan la división entre “negros grasas” y “conchetos”, pero le cambian el signo. Lo que es negativo para el discurso hegemónico pasa a ser positivo en este proceso de identificación, y lo positivo pasa a ser el peor de los atributos.

En un contexto en el que ya está instalado el tropo de “las dos caras” en el debate público, el proceso de identificación de estos jóvenes⁵ los posiciona, en el continuum entre la aceptación del estigma y la impugnación abierta, en un lugar diferente a la de los *vecinos*. No realizan el esfuerzo de negociación y recentramiento de los adultos en parte porque, a diferencia de ellos, su punto de partida es una situación donde el mito de la suiza argentina está abiertamente cuestionado. No buscan reconocimientos a nivel institucional (política) y, es más, existe una sensación en el ambiente de que toda negociación es vana y está impregnada de actitudes reprobables: el lema es “no transar” (moral). Para ello se apela a las estéticas e

ideologías de ciertos géneros musicales como el punk y el heavy. Estos valores los llevan a pararse en una posición crítica respecto a las JV.

Es entre estos jóvenes que comienzan a aparecer, en el año 2000, articulaciones marcadas étnicamente. Ya en el 2001 comienzan a verse consignas de “apoyo” a las luchas de los Pueblos Originarios de América y, luego, la bandera mapuche detrás del escenario y ciertos portavoces de los recitales hablando situados en una identificación claramente mapuche. Se trata de las generaciones nacidas en la ciudad de las que habla el pronunciamiento que citamos al comienzo. Generaciones que atravesaron un camino político y simbólico en el espacio urbano que les permite ahora acercarse y reivindicar una identidad mapuche. Este acercamiento se produce a través de la reconstrucción de las historias familiares, de la vinculación con organizaciones mapuche y, fuertemente, con los espacios ceremoniales que se dan en las comunidades.

Esta búsqueda forma parte de un acto conciente de construcción de identidad pero la sensibilidad estructurante de esta rearticulación no es política. Quiere decir que, si bien existe una sensibilidad política relacionada, no es la que estructura esa rearticulación. En términos de Grossberg podríamos denominarlo como una sensibilidad afectiva (aunque sería importante desarrollar aún más este concepto), que tiene que ver con una búsqueda de explicaciones para la propia existencia, que pasa por indagar en los tabúes familiares, en los silencios intergeneracionales, y por empezar a pensarse desde allí, pero no como sujeto individual, sino como colectivo social. Este proceso se hizo público en “*Wefkvetuyiñ* -estamos resurgiendo- Primer encuentro de arte y pensamiento Mapuche”, que se desarrolló en Bariloche en febrero de 2002 y fue organizado enteramente por jóvenes de la ciudad.

Recapitulando, ante una situación de subordinación y, como en este caso, de subalternidad, las respuestas son heterogéneas. El discurso hegemónico homogeneiza y también lo hacen aquellos discursos que responden frente a la violencia simbólica. La comunalización implica la creación de una idea homogeneizadora de *nosotros* que intenta resolver los permanentes conflictos que la realidad de la diversidad de las prácticas de los sujetos impone. Esta heterogeneidad de estrategias y prácticas permite la permanente rearticulación y pone en juego diversas sensibilidades que exceden la manipulación política. Es así que las identificaciones étnicas, invisibilizadas por la tesis de “la suiza argentina” y luego por la tesis de “las dos caras”, reaparecen en nuevos procesos de identificación llevados a cabo por nuevos agentes atravesando una compleja disputa para modificar las matrices hegemónicas de alteridad en este ámbito urbano.

NOTAS

¹ Con el fin de respetar algunos énfasis prosódicos en la transcripción de las entrevistas, en lugar de transcribir con signos gramaticales, utilicé las siguientes pautas: @ = risas, / = pausa corta, // = pausa larga, :: = alargamiento de vocales y nasales, MAYÚSCULAS = aumento de volumen, [] = comentario del transcriptor.

² Si bien las articulaciones vecinal, étnica y nacional no son incompatibles, y una misma persona puede recurrir a una u otra pertenencia de acuerdo al contexto, lo cierto es que la convivencia entre estas articulaciones es conflictiva, ya que se suelen utilizar interpelaciones en términos étnicos o nacionales para desacreditar los reclamos vecinales. Por eso, una de las cosas que analizaremos en este artículo precisamente es en qué términos discursivos los *vecinos* (quienes están posicionados en el lugar de *vecinos*) recentran esas «otras» pertenencias.

³ Estas estrategias se despliegan, vale aclarar, en un contexto de entrevista en que no se pone al entrevistado en la situación de responder explícitamente a estas “sospechas”. No se le pide al entrevistado que responda como *chileno*, sino como *vecino*.

⁴ “Toda formación atraviesa y opera en un número de diferentes planos de efectos. Estos diferentes planos están organizados en y por la formación de manera tal que una configuración particular (que puede o no ser identificable con un único plano) es dominante. Llamaré a esa organización dominante de la efectividad una “sensibilidad”, que es similar en muchos modos a la “estructura de sentimiento” de Williams.” (*op. cit.*: 69)

⁵ Se trata de los grupos sociales que se autodefinen como “jóvenes de los barrios” y adoptan este lugar de confrontación. Existen otros grupos de “jóvenes” que no se posicionan en el lugar de confrontación, sino que reproducen los cánones hegemónicos. Pero no se trata aquí de analizar las prácticas identificatorias de la juventud, porque eso implicaría una investigación completa.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, S. y F. Del Popolo (1994) “Situación y dinámica demográfica de San Carlos de Bariloche”, Programa: Calidad de vida, Fundación Bariloche. Mimeo.

- Briones, Claudia (1999) *Weaving «the Mapuche People»: The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International. Disertación doctoral presentada a “the Graduate School of The University of Texas at Austin”. Chapter 2. *Contextualization cues: Ethnogenesis and Nation-building*
- Briones, Claudia y Díaz, Raúl (2000) “La nacionalización/provincialización del ‘desierto’. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de ‘otros internos’ en el Neuquén.” En *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social. “Lo local y lo global. La antropología ante un mundo en transición.”* La Plata: Entrecorillitas impresores. Parte 3, pp.: 44-57.
- Brow, James (1990). “Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past”. En *Anthropological Quarter* , 63 (1): 1-6.
- Bustillo, Exequiel (1997) [1968]. *El despertar de Bariloche, una estrategia patagónica*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
- Fernández Bravo, Nicolás; Girola, Florencia; Goldberg, Carola; Kropff, Laura; Lorenzetti, Mariana; Szulc, Andrea; Vivaldi, Ana; Wainer, Rafael (2000). “La temática indígena en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001”. En *VI Congreso Argentino de Antropología Social*. Colegio de graduados de Antropología, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Publicación electrónica.
- Grupo de Estudio en Antropología y Discurso -GEADIS- (2000) “Impugnaciones de alteridad”. En *VI Congreso Argentino de Antropología Social*. Colegio de graduados de Antropología, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Publicación electrónica.
- Grossberg, Lawrence (1992) *We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture*. Routledge, Chapman and Hall, Inc.. New York & London.
- Porcel de Peralta, Manuel (1965) *Biografía del Nahuel Huapi*. Ediciones Marymar. Buenos Aires.
- Pratt, Mary Louis (1987) “Linguistic utopias”. En *Linguistics of the Writing*. N. Fabb y A. Durant (eds.): pp. 48-66.
- Serigós, Ernesto (1964) *El “médico nuevo” en la aldea*. Ernesto Serigós. Buenos Aires.

Vapnarsky, César A. (1983) *Pueblos del norte de la Patagonia 1779-1957*. Fuerte General Roca: Editorial de la Patagonia.