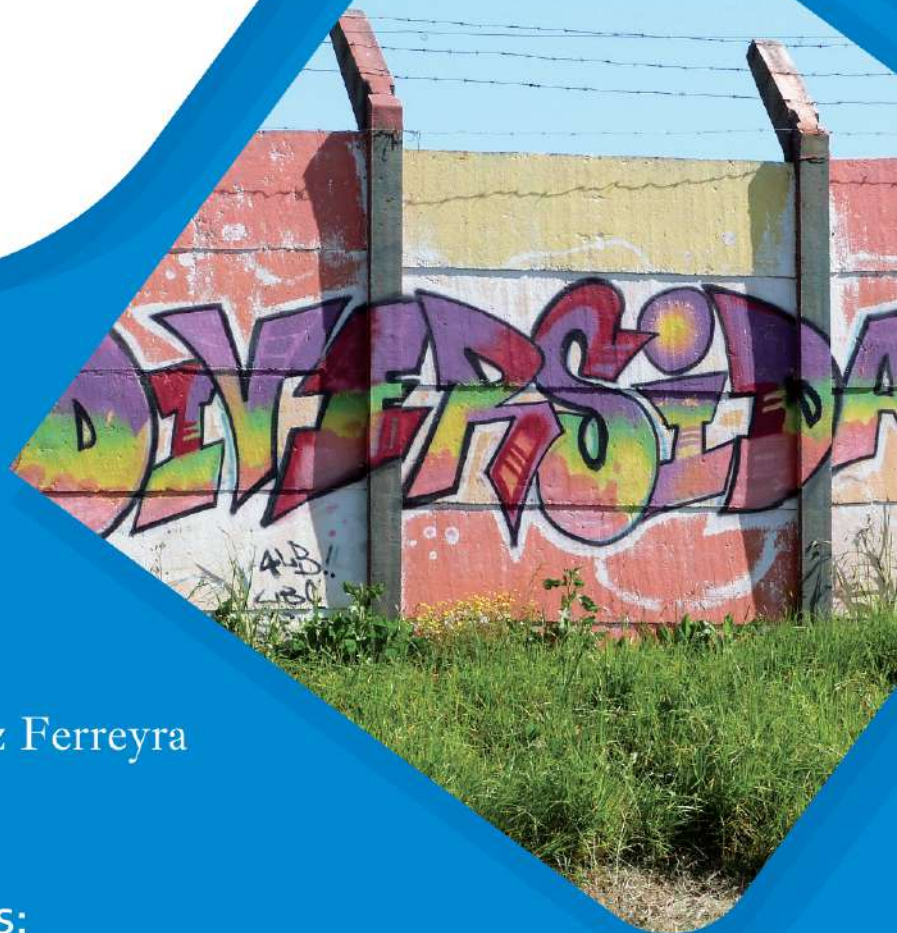




Alicia Rodríguez Ferreyra

Flor de Maroñas: un barrio caleidoscópico

Producción del espacio residencial
y formaciones subjetivas
en barrios populares de Montevideo
en la urbanización capitalista neoliberal

FLOR DE MAROÑAS:
UN BARRIO CALEIDOSCÓPICO

Producción del espacio residencial
y formaciones subjetivas
en barrios populares de Montevideo
en la urbanización capitalista neoliberal

Alicia Rodríguez Ferreyra

FLOR DE MAROÑAS:
UN BARRIO CALEIDOSCÓPICO

Producción del espacio residencial
y formaciones subjetivas
en barrios populares de Montevideo
en la urbanización capitalista neoliberal

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (csic) de la Universidad de la República.

Los libros publicados en la presente colección han sido evaluados por académicos de reconocida trayectoria en las temáticas respectivas.

La Subcomisión de Apoyo a Publicaciones de la csic, integrada por Luis Bértola, Magdalena Coll, Mónica Lladó, Alejandra López Gómez, Vania Markarian, Sergio Martínez y Aníbal Parodi ha sido la encargada de recomendar los evaluadores para la convocatoria 2019.

La presente publicación es producto de la tesis doctoral de la autora titulada *Producción del espacio residencial y formaciones subjetivas en barrios populares de Montevideo (Uruguay) en la urbanización capitalista neoliberal. Sentidos de pertenencia y alteridades en el barrio Flor de Maroñas*, Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Dicha tesis tomó como base el estudio *Transformaciones territoriales e integración barrial: las posibilidades de construir un «nosotros»*, llevado a cabo por el equipo responsable del Espacio de Formación Integral «Interdisciplina, Territorio y Acción Colectiva» (EFI «In-Ter-Acción Colectiva»), financiado por la csic (I+D, 2013-2015).

Responsables: Alicia Rodríguez (Facultad de Psicología, Universidad de la República) y Gustavo Machado (Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República)

Equipo de investigación: Margarita Álvarez, Fernanda Da Silva, Beatriz Rocco y Sabrina Verger (Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República); Loreley Conde, Eduardo Martínez, Natalia Maidana, Gonzalo Pérez y José Álvarez (Instituto Superior de Educación Física, Universidad de la República); Aline Da Fonseca, Verónica Nusa y Leticia Musto (Programa Integral Metropolitano-Comisión Sectorial de Extensión y Actividades en el Medio, Universidad de la República); María Saravia (Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, Universidad de la República); Sandra López, Cecilia Castelli, e Irma Castro (Facultad de Psicología, Universidad de la República) y la licenciada en Trabajo Social Julia Franchez.

Colaboraron estudiantes de Psicología, de Trabajo Social y de Educación Física.

La autora de este libro dedica un reconocimiento al aporte de quienes participaron.

Fotografías: equipo responsable del EFI «In-Ter-Acción Colectiva».

© Alicia Rodríguez Ferreyra, 2019

© Universidad de la República, 2023

Ediciones Universitarias,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (ucur)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)

Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Telefax: (+598) 2409 7720

Correo electrónico: <ucur@udelar.edu.uy>

<<https://udelar.edu.uy/portal/institucional/comunicacion/ediciones-universitarias/>>

ISBN: 978-9974-0-1995-9

e-ISBN: 978-9974-0-1999-7

Contenido

Presentación de la Colección Biblioteca Plural, <i>Rodrigo Arim</i>	9
Agradecimientos	11
Prólogo, <i>Héctor Berroeta</i>	13
Introducción	17

Primera parte

LA CIUDAD DE MONTEVIDEO Y EL BARRIO FLOR DE MAROÑAS COMO PRODUCCIÓN DE LA URBANIZACIÓN CAPITALISTA NEOLIBERAL

Capítulo 1. Montevideo. De la ciudad ilusoriamente integrada a la ciudad fragmentada.....	33
Capítulo 2. Barrio Flor de Maroñas	37

Segunda parte

CIUDAD CAPITALISTA Y PRODUCCIÓN DEL ESPACIO

Capítulo 3. Los barrios populares en la ciudad capitalista. La producción del espacio residencial en procesos de segregación urbana	67
Capítulo 4. Claves para una lectura alternativa de la diversidad residencial en barrios populares	81

Tercera parte

PRODUCCIÓN DEL ESPACIO RESIDENCIAL Y FORMACIONES SUBJETIVAS

Capítulo 5. Producción simbólica, discursiva y subjetiva del espacio. La desustancialización del espacio y la espacialización de la subjetividad en clave histórica	105
Capítulo 6. Sentidos de pertenencia y construcción de <i>nosotros</i> . El problema de la comunidad y los tránsitos hacia una perspectiva ético-política de lo comunitario	119

Capítulo 7. Procesos de diferenciación social y construcción de alteridades.....	167
---	-----

Capítulo 8. Condiciones de posibilidad para otras formas de vivir lo común y lo diferente	219
--	-----

Cuarta parte

CONCLUSIONES, APERTURAS E IMPLICANCIAS

Producción y reproducción de las desigualdades urbanas en barrios populares. Diversidad residencial y formaciones subjetivas	229
---	-----

Aperturas y condiciones de posibilidad para alterar los sentidos dominantes que instituye la urbanización capitalista neoliberal	233
--	-----

Implicancias para la psicología social comunitaria y la psicología ambiental	235
---	-----

Referencias bibliográficas.....	241
---------------------------------	-----

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

Vivimos en una sociedad atravesada por tensiones y conflictos, en un mundo que se encuentra en constante cambio. Pronunciadas desigualdades ponen en duda la noción de progreso, mientras la riqueza se concentra cada vez más en menos manos y la catástrofe climática se desenvuelve cada día frente a nuestros ojos. Pero también nuevas generaciones cuestionan las formas instituidas, se abren nuevos campos de conocimiento y la ciencia y la cultura se enfrentan a sus propios dilemas.

La pluralidad de abordajes, visiones y respuestas constituye una virtud para potenciar la creación y uso socialmente valioso del conocimiento. Es por ello que hace más de una década surge la colección Biblioteca Plural.

Año tras año investigadores e investigadoras de nuestra casa de estudios trabajan en cada área de conocimiento. Para hacerlo utilizan su creatividad, disciplina y capacidad de innovación, algunos de los elementos sustantivos para las transformaciones más profundas. La difusión de los resultados de esas actividades es también parte del mandato de una institución como la nuestra: democratizar el conocimiento.

Las universidades públicas latinoamericanas tenemos una gran responsabilidad en este sentido, en tanto de nuestras instituciones emana la mayor parte del conocimiento que se produce en la región. El caso de la Universidad de la República es emblemático: aquí se genera el ochenta por ciento de la producción nacional de conocimiento científico. Esta tarea, realizada con un profundo compromiso con la sociedad de la que se es parte, es uno de los valores fundamentales de la universidad latinoamericana.

Esta colección busca condensar el trabajo riguroso de nuestros investigadores e investigadoras. Un trabajo sostenido por el esfuerzo continuo de la sociedad uruguaya, enmarcado en las funciones que ella encarga a la Universidad de la República a través de su Ley Orgánica.

De eso se trata Biblioteca Plural: investigación de calidad, generada en la universidad pública, encomendada por la ciudadanía y puesta a su disposición.

Rodrigo Arim

Rector de la Universidad de la República

Agradecimientos

Toda producción académica está enmarcada en las múltiples tramas colectivas que una conforma. El agradecimiento es en primer lugar, a las y los habitantes del barrio en el que se inspira este libro, y en nombre de ellos, a los de todos los barrios populares que he habitado de distintas formas a lo largo de mi vida.

En segundo lugar, a las y los entrañables compañeras y compañeros del Espacio de Formación Integral (EFI) «Interdisciplina, Territorio y Acción Colectiva». Compartimos con ellos una forma de hacer universidad que insiste a pesar de los actuales vientos de capitalismo cognitivo. A las y los estudiantes que compartieron parte de este recorrido y que nos desafían con sus cuestionamientos.

En tercer lugar a la Facultad de Psicología y a la Universidad de la República que recorro desde hace cuarenta años. A las compañeras del Programa de Psicología Social Comunitaria del Instituto de Psicología Social, y a la Red Latinoamericana de Formación en Psicología Comunitaria, por aquello de lo comunitario que construimos dentro y fuera de fronteras.

A Esther Wiesenfeld y a Susana Seidmann. Ambas me acompañaron en la tesis doctoral en la que se sustenta esta publicación. A la Universidad de Buenos Aires y a su Facultad de Ciencias Sociales, que me alojó para desarrollar mis estudios doctorales.

A Robert. Compartir caminos me reconforta.

A los viejos y a mi hermano, por haberme dado la vida y por compartirla.

Prólogo

Prologar este libro me ha otorgado una doble satisfacción, dejar inscrito el vínculo afectivo e intelectual que me une a Alicia, quien es, a mi juicio, una de las Psicólogas Comunitarias Latinoamericanas más aguda y provocadora de la generación pospionera, y a la vez, disfrutar de un texto consecuente y no obsecuente con su adscripción disciplinaria, que revisa y discute aspectos centrales para la disciplina como son los conceptos de comunidad y pertenencia, desde una posición crítica e interdisciplinaria, con una convicción ético-política y un profundo sentido constructivo.

Richard Sennet diría que este libro retoma los esfuerzos de intelectuales del siglo XX como Jane Jacobs o Peter Hall, por profundizar en la relación compleja entre *ville* y *ciè*. Se analiza la relación entre la ciudad construida y las formas de habitar lo local, adscribiendo la tesis propuesta por David Harvey de que la configuración espacial es la expresión de la dinámica de acumulación del capital y de la reproducción social. De esta forma, a partir de un ejercicio socio histórico se devela el proceso que siguieron las dinámicas de fragmentación urbana producidas por el capitalismo neoliberal que han dado forma al espacio residencial, para luego profundizar en el modo en que se producen las formaciones subjetivas, y sus efectos sobre la producción-contestación de la segregación y la pobreza urbana.

Este ejercicio no es posible sin asumir una posición interdisciplinaria. Esto demanda una escritura cuidadosa, atenta a sostener los equilibrios entre extensión y profundidad que permitan al lector comprender los tópicos que cada disciplina aporta a la construcción del argumento central. De esta forma, la economía política aplicada a lo urbano desarrollada por autores neo marxistas como David Harvey, Manuel Castell o Edward Soja, permiten al lector comprender las dinámicas del capital que configuran la ciudad como un artefacto productor de desigualdad y segregación, y por tanto, compartir la demanda de una ética de la justicia que transforme las experiencias espaciales.

Esta experiencia urbana producida por las dinámicas del capitalismo neoliberal en las ciudades latinoamericanas, es analizada en clave antropológica, desde las prácticas cotidianas que configuran los modos de estar y producir el lugar. Se reconocen así los procesos de subjetivación que articulan el binomio espacio y subjetividad, conectando de un modo fluido las escalas ciudad y barrio. En este punto, es interesante el modo en que se revisan y cuestionan los planteamientos de la Psicología Comunitaria y la Psicología Ambiental. Se discute la visión romántica y positivista de la noción de pertenencia y el sentido de comunidad, cuestionando su alcance en el contexto de territorios fragmentados, se destaca el valor del conflicto y la formación de fronteras inestables que construyen los procesos identitarios y la noción de lo común.

Desde aquí se cuestiona el propio concepto de comunidad y su ficción de unidad, se propone y discute el concepto de lo colectivo como una manera de articular lo individual y lo común. Se reconoce la diversidad y la alteridad, exaltando el vínculo como elemento central del nosotros. Sin duda una propuesta sugerente y provocadora, que remese la comodidad disciplinaria.

Me tomaré a partir de aquí la libertad de leer en clave de una psicología ambiental-comunitaria los planteamientos del texto. Como señala Maritza Montero (2004), este campo transita entre la psicología ambiental y comunitaria, y se caracteriza por explorar la interrelación entre las dimensiones socio físicas y las dinámicas comunitarias. Esta vinculación entre ambos campos disciplinarios es abordada por dos principales vías de aproximación: una primera que plantea una reflexión integradora desde el punto de encuentro en la comunidad, y una segunda, que busca analizar los supuestos epistemológicos de los constructos *espacio*, *entorno*, *espacio comunitario* en estos dos campos, explorando la superación de la dicotomía sujeto-espacio, aspectos que en este libro son revisados y discutidos de un modo amplio y sin los fórceps de las posturas psicologizantes.

Desde esta perspectiva, y en consonancia con lo planteado en el texto, el sentido de lugar es reducible con dificultad a procesos de índole exclusivamente subjetivos o discursivos. Es también producido por cuestiones de carácter político e ideológico relativas a las cualidades de los espacios y las condiciones materiales de los hábitat residenciales y sus transformaciones históricas. En este sentido, el espacio y su configuración, son expresión del despliegue de los procesos de vinculación que producen la desigualdad urbana. Pareciera ser elemental entonces, considerar que las dinámicas de afección y realización propias de la vida en territorios subalternos se dan en procesos de complejas relaciones, en que distintos factores pueden transformar completamente el sentido de lugar. De ahí entonces que las transformaciones del entorno derivadas de los procesos de urbanismo neoliberal afectan el sentido de lugar en una trama dinámica, como configuraciones inestables de aspectos espaciales, discursivos, simbólicos, geográficos, corporales, arquitectónicos y afectivos que emergen de lo que Andrés Di Masso y John Dixon han llamado un ensamblaje de lugar.

En este entramado, como señala Alicia, tienen un papel protagónico las formas de resistencia frente a la segregación de quienes habitan los territorios, como una forma de perturbar el *statu quo*, a diferencia de lo que ocurre con los programas y acciones gubernamentales que se orientan por criterios técnicos, que no consideran los conocimientos locales, y que reproducen relaciones de opresión y desigualdad.

Resulta evidente entonces, que atender al vínculo ambiental-comunitario es una oportunidad de proveer un abordaje más integral a los problemas ambientales (Esther Wiesenfeld y Fernando Giuliani), privilegiando un quehacer que protagonice la participación de los y las habitantes, la comprensión

de elementos de poder y disputa del territorio, así como de las afectaciones psicosociales vividas por estos habitantes.

Por lo anterior, es necesario comprender cómo las personas viven, interpretan y reaccionan frente a la fragmentación de la ciudad neoliberal y la posición subalterna en que los posiciona, y cómo desde ahí se producen los vínculos socio materiales. No se puede obviar que las personas tienen significados socio espaciales que se actualizan en un trasfondo semiótico material que facilita o no, la generación de vínculos sociales y espaciales satisfactorios.

En este sentido, el conocimiento producido en este texto nos avanza significativamente en esta comprensión. Ilustra mediante casos específicos, las complejidades de habitar la escala de barrio, y cómo esto deviene en prácticas colectivas de significación y contestación. Más allá de la tradicional apelación a una comunidad unificada y homogénea, nos propone la construcción de otras formas de lo común y lo diferente.

Por tanto, en el contexto de transformación permanente del entorno construido, este texto nos reafirma el desafío urgente de posicionar a la psicología comunitaria como un campo de conocimiento legítimo y necesario para la construcción del hábitat humano. Tanto los aparatos técnico políticos producidos por las formas de gobierno y el control neoliberal, como las dimensiones materiales del ambiente construido, nos plantean la necesidad de superar o suturar los dualismos de subjetividad-materialidad, evitando la reificación de los componentes que configuran la experiencia de la comunidad, es decir, no otorgándoles un estatus ontológico independiente a uno respecto del otro (el discurso como una cosa en sí, sustantivamente delimitada, a la que se agrega el espacio como otra cosa en sí, a la que se agrega el vínculo y la emoción como otra cosa en sí, y los artefactos técnico políticos etc.). Cómo podemos pensar sin establecer una relación de subordinación de uno respecto del otro, problematizando las conceptualizaciones típicamente construccionistas que tanto seducen en la psicología comunitaria, manteniendo las propiedades del discurso como lenguaje en uso y reconociendo, a la vez, otras prácticas significantes.

Se trata de considerar que las prácticas significantes no discursivas (no lingüísticas) intervienen en la producción de lo que entendemos por comunidad, entre ellas la materialidad, los cuerpos emplazados y los artefactos técnico-científicos. Constituyen propiedades y procesos al mismo nivel que las producciones discursivas, creando, produciendo y modificando las relaciones comunitarias como una unidad indisoluble, inestable y permanentemente emergente.

Por tanto, la experiencia del ser comunidad es un fluir variable dentro de un proceso definido por una configuración siempre emergente de características espaciales, tecnológicas, personales, sociales, sensoriales, etc. De esta forma, lo material está penetrado por fuerzas prerreflexivas que constantemente reordenan lo que es ser comunidad como experiencia vivida, asociado

a una serie de condiciones de posibilidad de los discursos que hablan de ella, condiciones territoriales que configuran de forma material su espacio, condiciones corporales referidas a la implicación de los cuerpos en las dinámicas de participación, protocolos y artefactos de racionalidad técnica que restringen o legitiman circunstancias y prácticas, condiciones emocionales que la significan, y valores hegemónico normativos al servicio del capital.

Creo, a riesgo de abusar de esta página en blanco, que los planteamientos desarrollados en este texto que Alicia nos entrega, son un aporte sustantivo a pensar la relación espacio y subjetividad desde una ontología relacional, relación que, como propone Doreen Massey, se constituye a partir de una multiplicidad de trayectorias simultáneas y dinámicas. Multiplicidad que permite reconocer voces e historias otras, cuestionando la hegemonía de una única versión del mundo.

Nos sumamos así al desafío que propone Alicia, alterar las jerarquías de las interconexiones producidas por y en las sociedades capitalistas identificando las condiciones de posibilidad para construir otros sentidos, alternativos a los dominantes, de ser en común o de ser con otros en estos espacios de la ciudad.

Héctor Berroeta

Valparaíso, diciembre de 2021

Introducción

En busca de una comunidad barrial perdida...

Condiciones de emergencia del problema de investigación

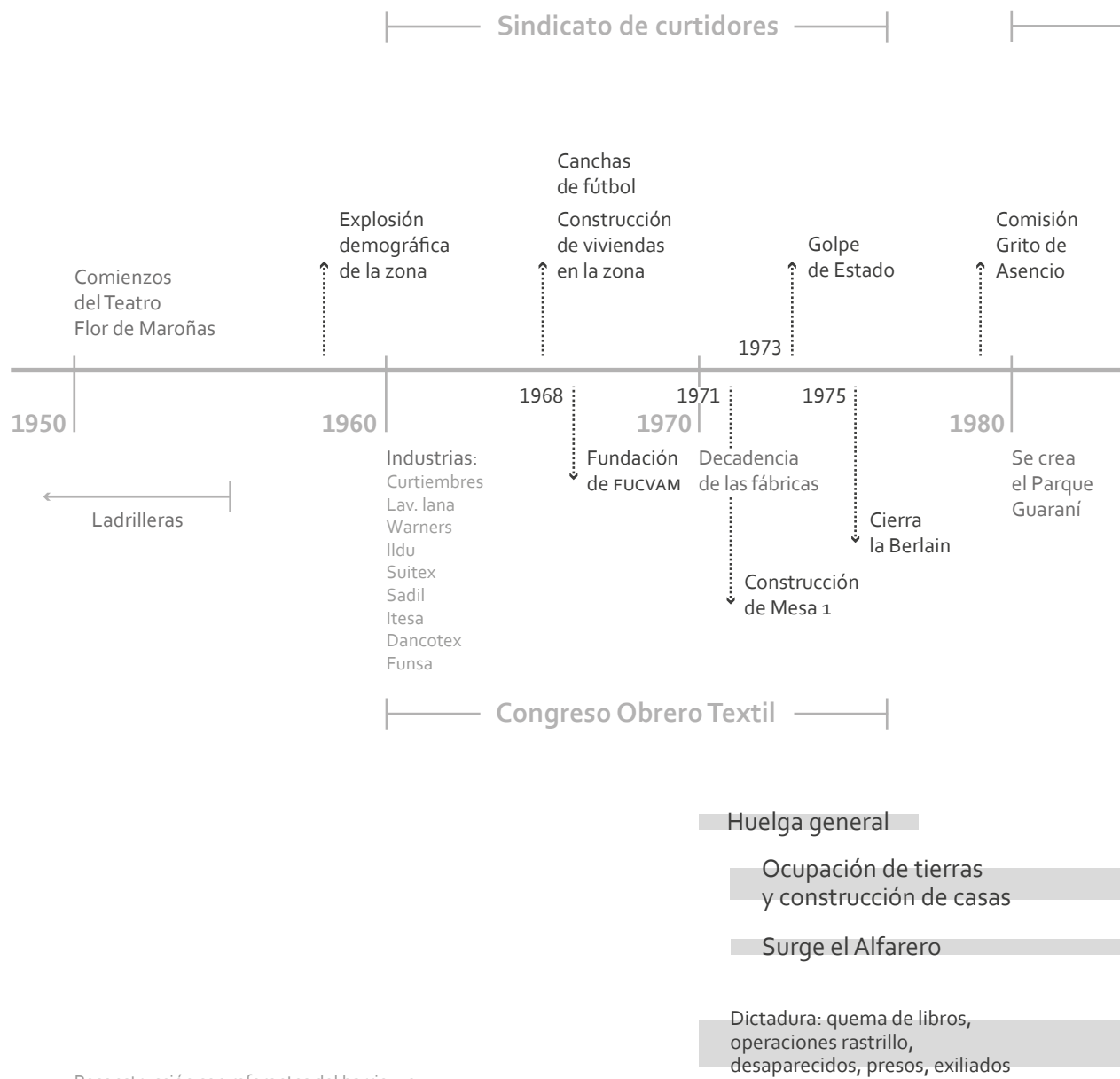
Desde 2010, un equipo de docentes de la Universidad de la República¹ trabajábamos en el barrio Flor de Maroñas desarrollando actividades de extensión y enseñanza. A comienzos de 2011 convocamos a residentes de distintos conjuntos habitacionales de la zona, vecinas y vecinos que desarrollaban diversas acciones para abordar los problemas de su entorno. El propósito era generar un espacio que permitiera construir algo del orden de *lo común* ya que se observaba una dinámica de fragmentación entre los distintos espacios residenciales a pesar de la existencia de problemas compartidos. Como parte de su presentación los convocados destacaron los esfuerzos que venían desarrollando por la *unidad* del barrio. Los problemas que identificaban no eran novedosos teniendo en cuenta el proceso de deterioro socioeconómico que la zona venía experimentando en las últimas décadas: «Vas perdiendo trabajo y vas perdiendo pedacitos de dignidad», dice un vecino. Se habla de un barrio «distribuido en diferentes piezas», «como un caleidoscopio», que se fue construyendo «en forma desprolija, por necesidad», en alusión, con esta última expresión, a la ocupación de tierras y a la conformación de asentamientos irregulares a partir de los años setenta del pasado siglo. Algunos manifiestan su identificación con el lugar y sus deseos de permanencia, mientras que otros plantean el anhelo de irse por la inseguridad que experimentan en relación con la crianza de sus hijos. Comenzamos a preguntarnos por la historia de cada conjunto habitacional, por cómo había sido su llegada al barrio y cómo ello habría incidido en las relaciones intergrupales.

Los encuentros se prolongaron durante 2011 y 2012. Las y los participantes llaman al espacio «mesa de integración», planteando intenciones de apertura: «estamos dispuestos a integrarnos a otros barrios y lugares»; «lo que nos falta a los cooperativistas [...] es mirar de la puerta para afuera», dicen habitantes de dos de los espacios residenciales. Un hito en estos encuentros fue la propuesta de recuperación de la historia del barrio, completando una línea de tiempo que recogía los principales acontecimientos. Primero las quintas en los cuarenta del siglo XX. Luego la instalación de fábricas de distintos rubros y con ello, el desarrollo del movimiento sindical junto al movimiento

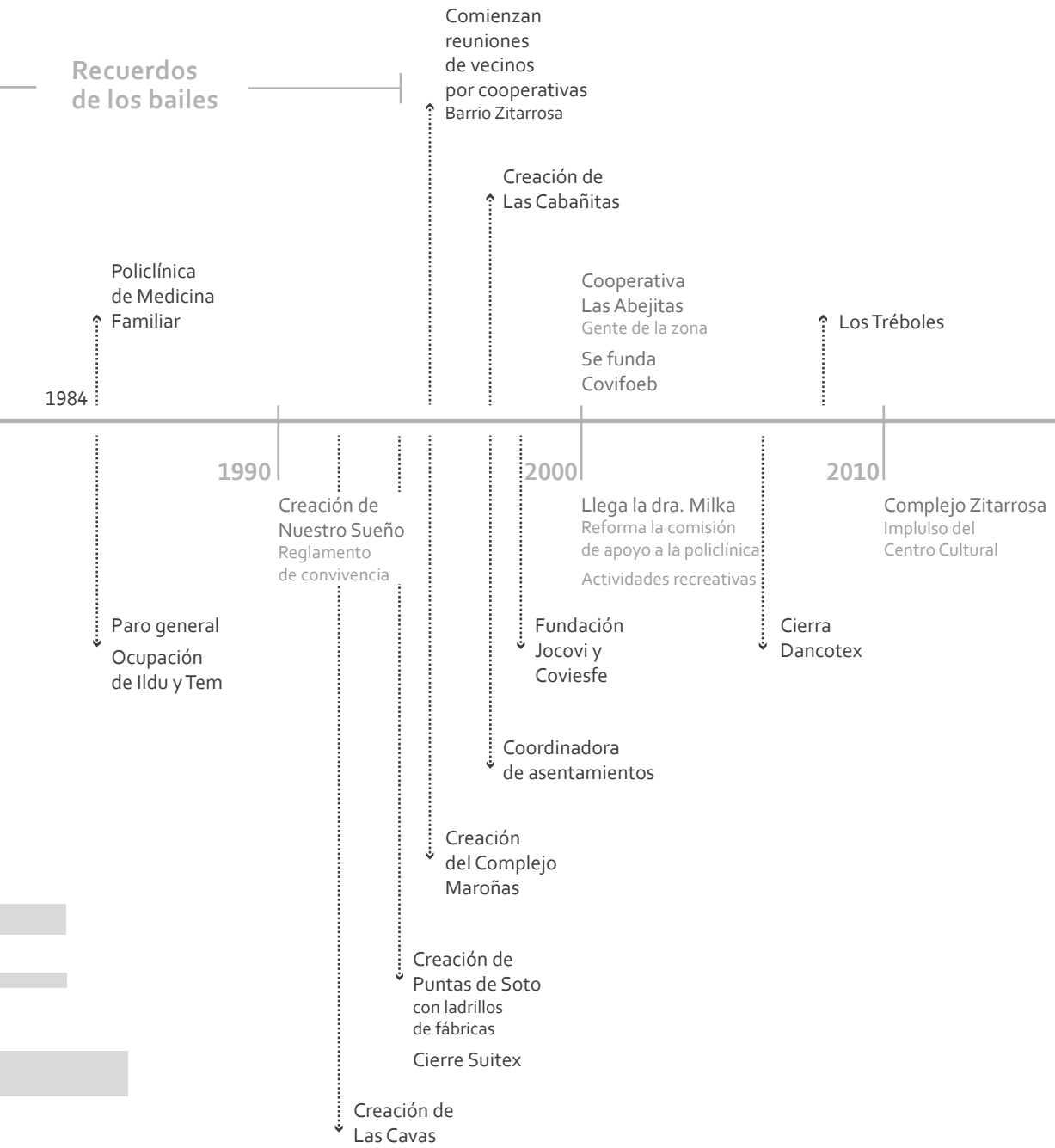
1 Integrantes del EFI «Interdisciplina, Territorio y Acción Colectiva» «In-Ter-Acción Colectiva»). La presente publicación es resultado del trabajo de este equipo, una de cuyas investigaciones derivó en la tesis doctoral de su autora.

Línea de tiempo del barrio Flor de Maroñas

De fábricas a galpones de productos importados. De campos a asentamientos



Recuerdos
de los bailes



estudiantil: «Obreros y estudiantes unidos y adelante» expresa un participante. Se menciona la creación de la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM) en 1970 y la huelga general en 1973, una vez declarado el golpe de estado, el cierre de las industrias nacionales y las multinacionales «tipo golondrina» que se instalaron, estafaron y se fueron, hasta la progresiva ocupación de terrenos. Hasta aquí la información es rica en detalles, pero cuesta avanzar en la historia más allá de los noventa. Se impone un relato de pérdidas: el desmoronamiento de las industrias, el retroceso en los avances logrados por los trabajadores, la crisis financiera de 2002. «Se terminó la vecindad a nivel de toda Latinoamérica», se dice. Una participante menciona la división generada en la zona a partir del cierre de una policlínica, lo que implicó que quienes se atendían en ella debieran recurrir a otro centro de salud barrial instalado en el casco histórico: «Estamos divididos, los de allá arriba son nariz respingada y los de acá abajo somos los pobres», dice. «¿Cuándo se empezó a hablar de “los de arriba” y “los de abajo”?», pregunta una docente universitaria. «Desde que llegué, hace veinte años», se responde.

Con variantes propias de la singularidad de nuestras ciudades y de sus barrios, este relato y estos diálogos podrían emerger de múltiples zonas segregadas en las urbes de la región. Al contrario de lo que suele plantearse en buena parte de la literatura referida a los procesos de segregación residencial y fragmentación urbana que identifican una creciente homogeneización de los territorios (Katzman, 2001), lo que encontramos en nuestros barrios populares es una importante heterogeneidad entre sus habitantes, coincidente con la diversidad de espacios residenciales. Ingenua y peligrosamente, como portavoces involuntarios de las perspectivas homeostáticas de los urbanistas de la Escuela de Chicago (Gravano, 2005; Soja, 2008; Tapia, 2013), el equipo universitario se plantea como propósito la *integración barrial*, lo que encuentra con rapidez eco en los deseos de *unidad* de vecinas y vecinos que hacía mucho tiempo destinaban esfuerzos para mejorar la calidad de vida de las y los residentes. Lo que estaba aconteciendo en este entramado plagado de buenas intenciones, no era más que una de las tantas expresiones de los efectos de la sensación de *pérdida de comunidad*: la pretensión de su restauración (Alvaro, 2015) o, traducida en clave barrial, la ilusión de recomponer la *comunidad urbana* (Gravano, 2005). Esto nos ubica en un problema teórico sustantivo del pensamiento occidental y moderno expuesto sobre todo por la sociología y la filosofía política y del cual las teorías urbanas de finales del siglo XIX y comienzos del XX han sido herederas.

Dos fueron los movimientos que hicimos en el marco del proceso de intervención en Flor de Maroñas, que orientaron la formulación del problema de investigación que aborda la presente publicación. El primero implicó un

giro en el marco del *caleidoscopio* territorial que se evidenciaba aunque sin abandonar en su totalidad la posición inicial: desde la preocupación por las condiciones de posibilidad para la construcción de *lo común* o de un *nosotros*, hacia la pregunta por la producción de *la diferencia* y de su cualidad. Con ello nos introducíamos en la cuestión de las alteridades, las diversidades y las desigualdades, aspecto insuficientemente tratado por la psicología social comunitaria (perspectiva que adopto como marco general) que, como su nombre lo indica, ha hecho foco en *lo común*. El segundo movimiento, realizado durante el curso del propio estudio, implicó que la *dimensión espacial* comenzara a hacerse figura. Si partíamos del supuesto que el carácter de la construcción de *lo común* y de *lo diferente* en estos territorios estaba relacionado con las transformaciones que ellos habían experimentado en las últimas décadas en consonancia con la neoliberalización capitalista, y que las configuraciones residenciales operaban de alguna forma en dicha construcción, el espacio no podía quedar al margen en la comprensión de los procesos sociales y de la producción subjetiva involucrada en ellos. Esto implicó incorporar otra de las vertientes de la psicología que también se constituye en un marco general para este trabajo: la psicología ambiental que ha concebido la relación de las personas con sus entornos físicos desde variados enfoques epistemológicos y desde distintas nociones de espacio.

El problema de investigación: relación entre la producción heterogénea del espacio residencial en barrios populares y los sentidos de pertenencia y alteridades

Como otras ciudades latinoamericanas, Montevideo experimentó importantes transformaciones a partir de los años setenta del pasado siglo (Boronat, 2014), en el marco de la reestructuración neoliberal de las sociedades capitalistas dependientes (Pérez, 2015). En ese contexto y en consonancia con los procesos de segregación territorial (Katzman, 2001; Veiga y Rivoir, 2009), la producción del espacio residencial en los barrios populares sufrió importantes transformaciones redundando en una diversidad que involucró diferentes procesos y momentos de conformación, variados emplazamientos en el espacio geográfico, diversidades en el perfil socioeconómico de las y los residentes, diferentes diseños habitacionales (viviendas y entornos inmediatos) y variantes en las formas de habitar. En este escenario, se producen distintos *nosotros* (sentidos de pertenencia) y *nosotros/otros* (alteridades) entre las y los habitantes, que se constituyen en diversas formaciones subjetivas, ligadas al carácter que fue adoptando la producción social del espacio (Lefebvre, 1974) y a las creencias, opiniones, valores, vivencias y significados relacionados con las distintas experiencias de habitar. El carácter de estos procesos se vincula con la sostenibilidad social y

comunitaria (Wiesenfeld, 2003) de estos espacios residenciales en la ciudad, entre otros aspectos, porque los sentidos de pertenencia y las alteridades exigen problematizar la dimensión ética-política involucrada en la construcción de lo común (Sawaia, 1999, 2004b; Salazar, 2011) y en el tratamiento de las diferencias (Skliar, 2007; Bidaseca, 2010; Parodi Svartman y Galeão-Silva, 2016) en espacios de proximidad geográfica.

A partir de nuestra experiencia en el barrio Flor de Maroñas nos preguntamos entonces: ¿Cómo es la relación entre la producción del espacio residencial en barrios populares de Montevideo, caracterizada por su heterogeneidad en las configuraciones habitacionales, y las formaciones subjetivas que allí se despliegan, ligadas a los sentidos de pertenencia y a las alteridades? ¿Qué carácter adopta la construcción subjetiva de los habitantes del barrio Flor de Maroñas acerca del barrio en que residen a partir de la experiencia de habitar sus espacios residenciales particulares? ¿Sobre qué creencias, opiniones, valores, vivencias, experiencias y significados han ido configurando sentidos de pertenencia (*nosotros*) y alteridades (*nosotros/otros*) en relación con el espacio que habitan? ¿Qué relaciones es posible establecer entre las formaciones subjetivas vinculadas al barrio y los diferentes espacios residenciales que lo componen? ¿Qué papel juegan las políticas públicas en la construcción de pertenencias y alteridades ligadas a la configuración espacial del barrio?

Profundizar en el lugar de la heterogeneidad habitacional en la construcción de sentidos de pertenencia y alteridades al interior de estos barrios supone producir conocimientos en torno a las formaciones espaciales de subjetividad (Savransky, 2012). Estas, lejos de constituirse en elementos residuales de procesos macro económicos (Topalov, 1979), contribuyen a la producción y reproducción de la ciudad capitalista, al tiempo que contienen claves de resistencia y transformación (Guattari y Rolnik, 2006). Esto supone poner a dialogar las perspectivas materialistas de la urbanización que abordan dichos procesos y explican la segregación residencial y la pobreza urbana (Abramo, 2012), con las formaciones subjetivas que tienen lugar en la vida cotidiana. Se trata, al decir de Martin Savransky (2012), de desustancializar el espacio, abordándolo en sus dimensiones material, simbólica y social, y espacializar la subjetividad, en tanto producción sociohistórica necesariamente emplazada, es decir, formada en, a través y por el espacio. Dicho de otra manera, implica superar frecuentes dicotomías en el tratamiento de este problema: micro/macro, materialidad/subjetividad y temporalidad/espacialidad.

Desde el enfoque de la psicología social comunitaria (psc) y de la psicología ambiental comunitaria (pac) se busca contribuir a una comprensión integral de la relación entre la producción social del espacio y las formaciones subjetivas, articulando aportes de distintas disciplinas y transdisciplinarios que convergen en una epistemología crítica (Denzin y Lincoln, 2012), a saber: economía política y urbanismo (Topalov, 1979; Jaramillo, 1988; Soja, 2008; Pérez, 2015), geografía humana y crítica (Harvey, 2004; Soja, 2008; León, 2016), antropología

urbana (Gravano, 2005; Carman, Vieira y Segura, 2013; Segura, 2006, 2011, 2013, 2015), sociología (Bourdieu, 2013; Castel, 1997; Katzman, 2001) y estudios poscoloniales (Spivak, 1985; Quijano, 2000; Bidaseca, 2010). Como expresa Orlando Fals Borda (2002), se trata de

Una convergencia positiva de diversos sistemas de conocimiento que ofrece un sinnúmero de posibilidades de acumulación, suma e integración de diferentes corrientes de pensamiento [...] Una convergencia de este tipo solo debe limitarse por el grado de aplicabilidad al contexto sociocultural y ambiental que la ha inspirado, para producir los resultados prácticos positivos que espera el mundo real (p. 196).

Estrategia metodológica

Se trabajó con un enfoque cualitativo de investigación a través de un estudio de caso genérico y ejemplar (Coller, 2000) o paradigmático (Flyvbjerg, 2004) que se abordó mediante una estrategia de investigación-acción (Lewin, 1992; Rodríguez Villasante, 2002; Ghiso, 2006; Greenwood y Levin, 2012). El barrio Flor de Maroñas, más allá de sus particularidades, comparte características con otros barrios populares de nuestra ciudad y permite ilustrar el fenómeno que se pretende comprender. Tal como anticipamos, el problema tuvo origen en las interrogantes que emergieron del proceso de intervención que veníamos desarrollando, por lo que su carácter paradigmático se construye desde allí. Al mismo tiempo, los resultados del estudio orientaron y orientan dicha intervención.

La población seleccionada pertenece a seis conjuntos habitacionales de dicho barrio que expresan la heterogeneidad residencial, a saber:

1. La zona histórica o barrio histórico, conformado por viviendas independientes construidas hacia mediados del siglo XX en coincidencia con el auge industrial del país y de la zona.
2. Un barrio cooperativo, conformado por 16 cooperativas de vivienda que comienzan a construirse a principios del siglo XXI, la mayoría con la modalidad de autoconstrucción y ayuda mutua.
3. Un complejo habitacional, construido a mediados de los noventa en el marco del programa Sistema Integrado de Acceso a la Vivienda (SIAV) del Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente (МВОТМА).
4. Otro complejo habitacional inaugurado en 1981 en el marco de un plan del Banco Hipotecario del Uruguay (BHU) que exigía ahorro previo.
5. Un asentamiento irregular que se conforma a mediados de los años noventa entre quienes se habían instalado sobre las ruinas de una

fábrica abandonada en los setenta y los nuevos habitantes que llegan a la zona.

6. Otro asentamiento que se conformó gradualmente durante las últimas décadas del siglo pasado, con viviendas de materiales livianos, y en el que se implementó el Programa de Emergencia Socio-Habitacional «Juntos» que dependía, en esos momentos, de Presidencia de la República.

Además de la mesa de integración mencionada, que consiste en 15 encuentros llevados a cabo entre 2011 y 2012, la mayor parte de la información fue generada entre 2012 y 2016. Entre junio y octubre de 2013 llevamos a cabo observaciones del barrio organizadas en cinco recorridos diferentes y cubriendo un espectro amplio en horarios y días de la semana. Se empleó la técnica de observación simple (Sabino, 1992) y se produjeron diez registros de observación pautada (recursos naturales, equipamiento urbano e infraestructura, características de los espacios residenciales, lo vincular-relacional y actividades barriales) y once de observación no pautada o libre (impresiones, vivencias y reflexiones de los y las observadoras). Entre octubre de 2013 y mayo de 2014 realizamos siete entrevistas semidirigidas a actores institucionales que desarrollaban actividades en el barrio para conocer su perspectiva acerca de este en términos históricos y en relación con sus características y dinámicas actuales: alcalde, un arquitecto y un ayudante de arquitecto del municipio; una maestra de escuela primaria; una médica de familia; dos integrantes del equipo de un centro de atención a la primera infancia, e integrantes de un espacio de coordinación interinstitucional.

Durante 2014 llevamos a cabo entrevistas grupales con cinco colectivos de vecinos pertenecientes a espacios residenciales mencionados más arriba y coincidentes con aquellos en los que el equipo universitario venía desarrollando actividades de enseñanza y extensión. Estos colectivos fueron: a) un grupo de mujeres adultas mayores, en su mayoría residentes en la zona histórica desde hacía entre 9 y 42 años; b) una comisión del barrio cooperativo, integrada por residentes de las distintas cooperativas de vivienda; c) un grupo de mujeres de mediana edad residentes en uno de los complejos habitacionales; d) otro grupo conformado en su mayoría por mujeres jóvenes y adultas, habitantes de uno de los asentamientos, y e) un grupo de niños y niñas que provienen de distintos espacios residenciales del barrio y que desarrollaron actividades recreativas en la plaza ubicada en el casco histórico. Participaron en estos espacios un total de 31 personas. Las entrevistas buscaron recoger sus apreciaciones, experiencias y vivencias en relación con el barrio, a su espacio residencial en particular y a la relación entre vecinas o vecinos de distintos conjuntos habitacionales. Se indagó el barrio al que dicen que pertenecen, su delimitación y los sentidos asociados a esa pertenencia; su historia; la relación con el entorno, con otros vecinos y con otros espacios

residenciales de la zona, y las percepciones mutuas (como ven a los *otros* y cómo creen que son vistos).

Entre 2015 y 2016, luego de procesada y analizada la información, se llevaron a cabo cinco sesiones de retroalimentación (Gonçalves y Montero, 2006) con el propósito de recoger la opinión de los participantes y de otras y otros vecinos y actores institucionales acerca de los resultados del estudio, y cotejarla con el análisis del equipo de investigación. La información producida en estas instancias se sumó a las fuentes antes descritas ya que permitió profundizar en los resultados, además de validarlos ecológicamente (Montero, 2006). Participaron de estos encuentros 49 personas.

Entre las entrevistas grupales y las reuniones para la socialización y discusión de los resultados, contábamos con información de cuatro de los seis espacios residenciales antes referidos, por lo que se hizo una aproximación a los otros dos a través de entrevistas: en un caso a una vecina residente en uno de los complejos habitacionales y, en el otro, a una pareja que habita en uno de los asentamientos.

Se hizo un análisis de contenido temático categorial (Riba Campos, s/d) en distintas etapas y a partir del cual se llevó a cabo un proceso de generalización analítica (Coller, 2000). La información obtenida de las distintas fuentes se analizó transversalmente a través de un proceso de codificación, segmentación e interpretación, en función de los temas y conceptos que se fueron identificando y relacionando. Al mismo tiempo se construyó un relato acerca de cada espacio residencial con el objetivo de profundizar en su singularidad y superar los riesgos de la segmentación de la información (Coffey y Atkinson, 2003).

La publicación se estructura en cuatro partes y en ocho capítulos. La primera parte presenta en el capítulo 1 el proceso de urbanización de la ciudad de Montevideo dando cuenta de la progresiva segregación que experimentó a lo largo de su desarrollo. En el capítulo 2 se caracteriza el barrio seleccionado como caso de estudio y se muestran las huellas de la urbanización neoliberal con énfasis en la diversificación de sus espacios residenciales hasta llegar a su configuración actual. En un esfuerzo por rescatar la singularidad de estos espacios se presenta cada uno de ellos en breves relatos que dan cuenta de su historia y de cómo son significados por sus habitantes.

La segunda parte también está compuesta por dos capítulos. En el capítulo 3, se aborda conceptualmente la ciudad capitalista incluyendo sus particularidades en América Latina. Se presenta la noción de segregación residencial y su relación con la desigualdad urbana, ubicando la emergencia sociohistórica de lo barrial y la producción de los espacios residenciales en barrios populares. El capítulo 4 parte de la discusión conceptual acerca del

espacio y de su producción en la ciudad capitalista, involucrando su relación con la dimensión temporal para analizar la heterogeneidad de los ritmos en la vida barrial, y con el concepto de territorio para mostrar el papel activo de los sujetos en la producción de sus espacios residenciales. Desde estas premisas, se problematiza la noción de fragmentación territorial como operatoria de la ciudad capitalista que homogeneiza y conduce a visualizar espacios aislados y autocontenidos, para proponer una concepción de la heterogeneidad residencial en los barrios populares que rescate las singularidades y la interconexiones entre ellas, dando cuenta de una continuidad sociohistórica que tiende a ser negada en el capitalismo.

La tercera parte consta de cuatro capítulos. En el capítulo 5 se exponen los principales abordajes conceptuales acerca de la relación de las personas con y en los espacios, profundizando en su dimensión simbólica y subjetiva. Se propone una perspectiva de la subjetividad en términos históricos y espacializados, acorde con su abordaje en los procesos de urbanización. El capítulo 6 recorre los principales desarrollos de los sentidos de pertenencia en el marco de la noción de sentido de comunidad, trabajada en extenso en la psicología social comunitaria, formulando algunas críticas a su abordaje conceptual y metodológico. Luego de analizar la dimensión espacial en el sentido de comunidad y las discusiones sobre el papel del territorio en la noción de comunidad, se exponen los hallazgos en relación con el lugar que tiene el barrio extenso en las pertenencias de los habitantes, discutiendo la vigencia de la noción de barrio en la sociedad contemporánea. Seguidamente, se exponen los resultados del estudio en lo que refiere al barrio intensivo y a las particulares dinámicas que tienen lugar en los espacios residenciales consolidados y en aquellos que son estigmatizados o devenidos segregados. Se muestra la complejidad y las contradicciones entre los sentidos de pertenencia, la identidad social espacial, los procesos de apropiación y el apego al lugar. A continuación se desarrollan las principales dimensiones de la comunidad como problema teórico y empírico, para detenernos en el lugar de los relatos nostálgicos en los barrios populares y sus intencionalidades. A partir de cuestionar la cualidad del *nosotros* y sus efectos, se finaliza con la discusión sobre otras formas de concebir lo común que nos acercan a una perspectiva ético-política. En el capítulo 7 se aborda la cuestión de la alteridad y el tratamiento de la diferencia en su relación con los espacios residenciales. Se expone la distancia entre el concepto de alteridad negativa, el de diversidad y el de desigualdad social, para analizar luego las marcas de la alteridad en los espacios. Se muestran los ejes de diferenciación relevantes en los procesos de alterización que tienen lugar en el barrio estudiado: la pobreza y las disputas por los sentidos que se le otorga, y el *ser trabajador* como emblema identitario común a todos los espacios residenciales. Luego de analizar la expresión de los procesos de diferenciación en el espacio barrial, nos detenemos en una perspectiva ético-política de la alteridad que permita escuchar las

voz de quienes experimentan procesos de estigmatización y discriminación, y comprender sus formas de resistencia, así como también la potencia para la transformación que se expresa en las grietas de la urbanización neoliberal. Finalmente, el capítulo 8 interroga las condiciones de posibilidad para construir formas alternativas de lo común y de la diferencia en barrios populares que son producto de la ciudad capitalista, partiendo de interpelar la posición de la propia investigadora y planteando algunas líneas de reflexión que nos aproximan a esas alternativas.

En la cuarta y última parte se desarrollan las principales conclusiones en lo que refiere a la diversidad residencial y las formaciones subjetivas, y a la posibilidad de alterar los sentidos dominantes que instituye la ciudad capitalista en los barrios populares. Finalmente, se analizan las implicancias disciplinarias del estudio para la psicología social comunitaria y para la psicología ambiental.

Primera parte

LA CIUDAD DE MONTEVIDEO
Y EL BARRIO FLOR DE MAROÑAS
COMO PRODUCCIÓN DE LA URBANIZACIÓN
CAPITALISTA NEOLIBERAL

Como se adelantó en la introducción la experiencia de casi una década en Flor de Maroñas, barrio popular de Montevideo, nos permitió reflexionar sobre la relación entre la producción de los espacios residenciales y las formaciones subjetivas, a la luz de la urbanización neoliberal que experimentó la capital del país a partir de la década del setenta del siglo XX. Los insumos empíricos generados durante el proceso de intervención-investigación acompañarán el análisis de los siguientes tramos de la presente publicación. Por tal motivo, en esta primer parte, se expone el desarrollo urbano de la ciudad, se caracteriza histórica y espacialmente el barrio y se presenta cada espacio residencial en su singularidad.

Montevideo. De la ciudad ilusoriamente integrada a la ciudad fragmentada

Montevideo es la capital y la ciudad más poblada de la República Oriental del Uruguay. Concentra casi la mitad de la población del país (1.319.108 en un total de 3.290.454 habitantes, según el censo de 2011) y se ubica en el departamento más pequeño. A partir de su fundación en el siglo XVIII (1724-1730) experimentó sucesivas expansiones, integrando las antiguas chacras y estancias y los conglomerados poblacionales y comerciales (villas y pueblos) surgidos en épocas de conflictividad interna. Según Yolanda Boronat (2014), una vez derribadas las murallas de la antigua colonia, en 1829 se crea la Ciudad Nueva como extensión del casco histórico (Ciudad Vieja) coincidente con la zona céntrica actual. En 1831 el gobierno regulariza la propiedad de la tierra entregada a los colonos por el imperio español. Finalizada la Guerra Grande (1839-1851) comienza la recuperación y el crecimiento económico, cultural y social de la ciudad, con el aporte de los inmigrantes, que deriva en una etapa del modelo expansivo liberal (1860-1903). Las tierras fueron cambiando de propietarios, constituyéndose un mercado irregular en manos de privados. El Estado comienza a regular esta actividad sobre una base liberal con normas flexibles y poco específicas para la instalación de industrias, aunque buscando proteger la calidad de vida. Se rematan terrenos a pagar en cuotas a largo plazo, destinados a obreros y empleados que se instalan en las proximidades de los establecimientos manufactureros, comerciales y de servicios. Esto es aprovechado por actores inmobiliarios para construir viviendas y arrendarlas a sectores medios y de bajos ingresos. Se comienza a construir viviendas en forma irregular, ya que el mercado informal opera por fuera de los reglamentos y alquila casas en malas condiciones. Todo esto contribuyó a la primera gran expansión de Montevideo en áreas próximas a las centrales (en 1878 se había creado la Ciudad Novísima) y alejadas, fundándose las primeras villas y pueblos (Boronat, 2014), como el Pueblo Flor de Maroñas, antecedente del barrio Flor de Maroñas.

A comienzos del siglo XX la población había aumentado notoriamente y el mercado inmobiliario seguía fraccionando el suelo. El Estado procede a una división funcional del territorio en zonas urbanas, suburbanas y rurales (1947), con áreas preferenciales para industrias y para actividades molestas, insalubres o peligrosas, estableciendo reglamentaciones específicas. Expresa Boronat (2014):

La delimitación de zonas para la instalación de actividades industriales y otras, con relación al uso residencial del suelo fue incidente en el futuro de Montevideo, esta delimitación condicionó en gran parte, en función de las calidades ambientales históricamente consolidadas, un modo de ordenamiento del territorio con repercusión futura en la segregación residencial (p. 55).

Estos procesos se asocian a un desarrollo industrial impulsado por el modelo de sustitución de importaciones. Los alrededores de las fábricas son destinados a fraccionamientos para su trabajadores, ya fuera que construyeran su casa propia (a partir de programas de apoyo específico, como el Plan de Vivienda Popular o Económica creado en 1941 por la Intendencia de Montevideo [IM]), o que accedieran a programas de viviendas *de interés social* emplazados en estas zonas (por ejemplo, en el marco del Instituto Nacional de Viviendas Económicas (INVE), creado en 1937). Se incrementa el valor de las tierras urbanizadas y factibles de urbanizar, los lotes más baratos se distribuyen hacia la periferia y hacia el área metropolitana, con poca infraestructura y servicios, mientras que la franja costera, con mejor calidad ambiental, se destina a sectores de mayores ingresos. En 1946 se aprueba la Ley de Propiedad Horizontal (n.º 10.751), que impulsa al mercado inmobiliario en la construcción de edificios de apartamentos para la venta de unidades e instrumenta préstamos hipotecarios para la construcción y compra, reactivando la industria de la construcción.

Así, a partir de la ocupación del suelo en forma diferencial, se va instalando una tendencia segregacionista en función de su valor económico, de la dotación de infraestructura y servicios, de las calidades ambientales y paisajísticas, de la accesibilidad y de la construcción simbólica de las relaciones sociales (Álvarez Pedrosian, 2013). Simultáneamente, se crean los *cantegriles* en el cinturón de la ciudad, a partir de la migración desde el campo que genera un déficit habitacional para familias de bajos ingresos.

En la década del sesenta la crisis económica mundial se expresa en la región como debilitamiento del modelo de sustitución de importaciones dando lugar, en los setenta, al inicio de un proceso de neoliberalización que se consolidará en los noventa, y a cambios importantes en la calidad y cantidad del trabajo disponible, en el papel del Estado y en el mercado inmobiliario. Se produce la caída del salario real, que se congela en 1968 junto con los precios y se genera una crisis en el mercado inmobiliario y en la industria de la construcción. El Estado interviene desregulando el precio de los alquileres, lo que conduce al desalojo de muchas familias que deben buscar alternativas: acceso a viviendas de menor calidad, compartir casas con parientes, construcción informal en terrenos urbanizados u ocupación de terrenos. Los *cantegriles* se expanden con población proveniente de las zonas céntricas de la capital.

En el mismo año se aprueba la Ley de Vivienda n.º 13.728 para dinamizar la industria de la construcción y abordar el déficit habitacional. Paradójicamente, esta ley institucionaliza la modalidad cooperativa de producción de vivienda, lo que deriva dos años después en la creación de la Federación de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (FUCVAM) en un marco de creciente autoritarismo que culminará instalando la dictadura civil-militar (1973-1985), en cuya resistencia, ese movimiento jugaría un papel central. Se trata de una modalidad de autoconstrucción colectiva, en terrenos de propiedad común, adquiridos por medio de préstamos que otorga el Estado, y en relación con los cuales las y los cooperativistas tienen derecho de uso y goce.

Los complejos habitacionales del sistema público contribuyen a densificar áreas intermedias y periféricas en suelos de bajo costo, mientras las áreas centrales se destinan a la promoción privada construyendo edificios en zonas de valor inmobiliario creciente para sectores medios, medios altos y altos. Mediante la articulación de aspectos legales, crediticios y de inversión impulsada por el Estado, a partir de presiones del sector inmobiliario, de la industria de la construcción y de la demanda de vivienda, coincidente con la apertura al capital extranjero, se produce entre los años setenta y ochenta un *boom* de la construcción. Este es consecuencia de un proceso especulativo descontrolado que dejará edificios vacíos y abandonados, sin que se resuelvan las necesidades habitacionales de sectores de menores ingresos. El sistema de subsidios que preveía la Ley n.º 13.728 (Uruguay, 1968) y la creación del Registros de Aspirantes para Viviendas de Emergencia (RAVE) (Uruguay, 1986) fueron medidas muy insuficientes. Cerca de un 12% de la población es expulsada hacia la periferia generando asentamientos informales y afectando el 40% del suelo urbano, mientras que las áreas centrales urbanizadas pierden entre el 10 y el 22% de su población (Delgado, 2014).

En el año 2000 se crea el Programa de Integración de Asentamientos Irregulares (PIAI) financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), cuyas intervenciones buscaban mejorar el hábitat mediante la construcción de infraestructura urbana, saneamiento, equipamiento y servicios, y a través de la intervención en las viviendas o del realojo de familias que ocupaban terrenos no habilitados para residir. Hacia 2002 se produce una importante crisis financiera que deriva en la caída del producto interno bruto (PIB), en el cierre de empresas y bancos, en el aumento de la desocupación y en la caída de los salarios. Numerosas familias no pueden pagar los préstamos *hipotecarios*, entrando en situación de morosidad y otras son desalojadas de viviendas *de interés social*, por lo que se expande la construcción informal del hábitat, mientras en el otro polo de la escala social asistimos a un nuevo fenómeno en Uruguay: los barrios privados o *countries* (Boronat, 2014).

Las transformaciones urbanas que experimentó Montevideo, algunas de ellas radicales, como las de la segunda mitad del siglo XX, impactaron en los

barrios populares que, en coherencia con la centralidad en el mundo del trabajo, estaban conformados mayoritariamente por obreros, empleados públicos y pequeños y medianos comerciantes (Katzman *et al.*, 2004) y cuyo acceso a la tierra y a la vivienda se había visto favorecido por la intervención del Estado. Los cambios reseñados llevan a que en la actualidad, la heterogeneidad de estos barrios en cuanto a modalidades habitacionales y a grupos poblacionales se haga evidente ante cualquier observador externo. Están conformados por viviendas de mediados del siglo XX, complejos habitacionales de viviendas *de interés social* implementados por sucesivos gobiernos, asentamientos irregulares producto de las reiteradas crisis económicas, y cooperativas de vivienda por ayuda mutua. Esto supone una diversidad de experiencias residenciales.

Como vemos, las tendencias de segregación residencial en Montevideo no emergen a partir del proceso de neoliberalización, sino que son producto de su urbanización capitalista donde el acceso, la distribución y el uso del suelo fueron modelados en los sucesivos períodos a partir de los intereses del capital, fundamentalmente industrial e inmobiliario. Las necesidades habitacionales de su población debieron satisfacerse en el mercado de acuerdo a su solvencia económica, mientras que el Estado intervino, en distintos momentos y con distintas modalidades, con variados éxitos en su cobertura, pero donde el resultado, la ciudad que hoy tenemos montevidéanas y montevidéanos, expresa los intereses capitalistas más que los de los sectores populares.

Todo esto, a pesar del imaginario de ciudad integrada que hasta no hace mucho tiempo era dominante en nuestro país, como producto de la conformación del Estado, de la narración de la nacionalidad y de los sistemas clasificatorios y normalizadores que aquel instituyó, en una búsqueda abstracta de identidad (Álvarez Pedrosian, 2013). Como dice Boronat (2014),

El proceso de segregación residencial tiene un espesor histórico de muy larga data. Existen múltiples referencias acerca de la ciudad «democrática», y de la integración social de épocas pasadas. Esto es así en parte, sectores de población de asalariados, comerciantes, profesionales, lo que se denominaba «clase media», se localizó en los barrios montevidéanos, barrios en el que también residían familias de los estratos socioeconómicos inferiores y también superiores. Compartiendo no solo los espacios urbanos en el entorno de las viviendas, [sino] también otros espacios y servicios educativos, recreativos y culturales. Pero siempre se dio, en términos generales, preferencias de localización de parte de los sectores socioeconómicos más altos hacia determinadas áreas urbanas. En las últimas décadas el fenómeno ha ido cambiando y agudizándose... (p. 73)

Barrio Flor de Maroñas

Proceso histórico y marcas en el espacio

Según Boronat (2009) el barrio Flor de Maroñas comienza a delinearse entre los siglos XVIII y XIX como parte del pueblo de Flor de Maroñas, sobre el borde de uno de los caminos que se abrieron desde la ciudad amurallada luego de su fundación. Se trataba de un camino que actualmente se constituye en uno de sus conectores metropolitanos. Es uno de los barrios más antiguos de la ciudad aunque en sus inicios fuera nominado como pueblo.

Era una zona de chacras y estancias con pendiente hacia el sur. A partir de la independencia de la República (1825), con la expansión de Montevideo, el gobierno fracciona y vende las tierras, una de las cuales es adquirida por la familia Flor de Maroñas, quien dará nombre a la zona (Barrios Pintos, 1971 citado por Boronat, 2009). A partir de un núcleo comercial (que se mantiene hasta la actualidad) creado a mediados del siglo XIX y con la instalación de molinos, curtiembres, fábricas de cerámica y otras industrias, se expanden los amanzanamientos, de modo que en 1874 se traza el primer plano de Flor de Maroñas con una trama de damero. En 1906 la zona ya estaba loteada en unas cuatro cuadras de ancho y nueve de largo al borde de la avenida. Sin embargo, en 1947, hacia el sur de estas primeras marcas de urbanización, los planos de la ciudad mostraban parcelas remanentes, sin fraccionar (Boronat, 2009). Es la zona en la que hoy se ubican asentamientos irregulares, complejos habitacionales de programas de vivienda de interés social y cooperativas de vivienda por ayuda mutua.

Desde mediados del siglo XX, se van instalando paulatinamente industrias que, junto con las facilidades de acceso al centro de la ciudad, favorecieron el poblamiento de la zona a partir de las oportunidades para la compra de terrenos y para la autoconstrucción de viviendas. Según la normativa de 1947 para el ordenamiento urbano, Flor de Maroñas fue definida como zona suburbana, lo que suponía la autorización para instalar establecimientos considerados *molestos* (como los fabriles), aunque debían cumplir con requisitos que no los hicieran incompatibles con la función residencial (Boronat, 2009).

La mayoría de las y los participantes de la investigación, residentes y actores institucionales, refieren a esta época con nostalgia, la época del *barrio industrial*. Se mencionan los hornos de ladrillo desde la década del cuarenta del siglo XX, las curtiembres, y las industrias textiles, una de las ramas uruguayas con mayor desarrollo entre los años treinta y los sesenta (Bertino, 2009).

Algunas de ellas se constituyeron en íconos de la industria nacional (ILDU, SUITEX, Dancotex, SADIL). Dice un entrevistado:

...acá estaban las textiles, que de lo que hacían era lo mejor del Uruguay y de muchas partes del mundo. Son famosos los casimires de la ILDU, eran famosas las mantas de SUITEX... todos los de mi edad conocimos las mantas de SUITEX, pero además, estando en el barrio siempre tenías alguna porque había venta al público del barrio. Era como la FUNSA en su barrio: el que no tenía botas FUNSA era un traidor... (entrevista a informante calificado, 29/02/2016)

Comentan que a mediados de siglo había unos diez mil operarios, cuya dinámica marcaba el ritmo cotidiano de los habitantes, muchos de los cuales trabajaban en ellas:

Parece una pavana, pero no escuchar más el pito de la fábrica... no te digo que se extraña, pero vivíamos al son del pito... Marcaba el tiempo... En mi caso que trabajaba de chofer en un ómnibus pensabas en los gurises de la escuela, que había que apurar porque ya eran menos cuarto... eso lo marcaba (entrevista a actor institucional, 15/10/2013).

En consonancia con el desarrollo industrial se crean numerosos sindicatos como parte del pujante movimiento obrero que había logrado la instalación de los consejos de salarios tripartitos en 1945 (Bertino, 2009). En 1940 se



fundaba la Unión Obrera Textil, antecesora del actual Congreso Obrero Textil (Porrini, 2003). Los trabajadores organizados cumplirían un papel fundamental en la huelga general de 1973 luego del golpe de Estado que dio inicio a la dictadura: «Por ser un barrio industrial era un barrio combativo y mucha gente desapareció y muchos se fueron del país. Los vecinos nos juntábamos a quemar libros prohibidos. Tenemos muchas desapariciones, muchos presos, muchos refugiados políticos...» (entrevista actor institucional, 15/10/2013).

A partir de la década del setenta se asiste al cierre progresivo de las fábricas como producto del agotamiento del modelo de sustitución de importaciones, del freno a las exportaciones y del estancamiento económico del país (Bertino, 2009). Según los vecinos, la primera fábrica que cierra es la Berlain en los setenta, y la última, Dancotex, a mediados de la primera década del siglo XXI. Algunos de los establecimientos perduran hasta hoy como depósitos de mercadería: «Todas las fábricas pasan en poco tiempo de ser fábricas de dos mil, tres mil obreros a ser galpones de productos importados que tienen diez obreros adentro. De tener tres mil obreros pasó a tener cincuenta y los dueños son los mismos», dice un participante.

Las fábricas que se ubican a lo largo de la avenida dan la impresión que han sido abandonadas... Las ventanas de muchas de ellas están rotas, las puertas muy sucias y en general todas las estructuras muy descuidadas por la falta de uso (observaciones junio-octubre 2013).

Mientras tanto, otras fábricas fueron destruidas y, dando cuenta del anudamiento de la historia en el espacio, sobre sus ruinas se instalaron numerosas familias construyendo sus viviendas con los restos de materiales. Algunas de ellas vivían previamente en la zona, otras fueron llegando desde otros puntos de la ciudad; todas habían sufrido las sucesivas crisis económicas con la consecuente desocupación y pérdida de vivienda. Se pone en evidencia el impacto afectivo de estos acontecimientos:

Con respecto a la SUITEX —que hoy hay un asentamiento— mi esposa casi que llorando me decía: «Parece que hubieran puesto una bomba»... y lo repetía. Y yo no sabía de qué hablaba... «¿Pero qué fue lo que pasó...?» Yo pensé que me hablaba de un accidente o algo. Al otro día a la mañana fui a ver. Y era que habían sacado ladrillo por ladrillo... Después vino la ocupación (entrevista a actor institucional, 15/10/2013).

De este modo, el perfil de la población relativamente homogéneo hasta la década del setenta, caracterizado por obreras y obreros, empleadas y empleados y trabajadoras y trabajadores de oficio («estaba el albañil del barrio, el pintor del barrio, el carpintero del barrio», dice un actor institucional que reside en la zona), muchos de ellos inmigrantes, asiste a variaciones

importantes, no solo porque sufre en carne propia los avatares de las sucesivas crisis y transformaciones sociales, económicas y políticas (dictadura, profundización del modelo neoliberal en la década del noventa y debacle financiera de 2002), sino también porque el barrio experimenta un importante aumento demográfico. Otra referente institucional expresa su punto de vista sobre este proceso: «el barrio se fue extendiendo y se fue achicando, a su vez, porque no favoreció la integración al agrandarse sin organizaciones, sin formas de organizarse» (entrevista de actora institucional, 10/03/2014). Aunque sabemos que existieron formas de organización de los propios pobladores, este proceso, en su globalidad, careció de planificación por parte del Estado, que fue dando respuesta a algunas demandas de servicios, aunque en forma insuficiente.

Esto redunda en un cambio de fisonomía de Flor de Maroñas, producto de las transformaciones en sus configuraciones habitacionales. Asistimos al barrio tradicional con las típicas viviendas construidas hacia mediados del siglo XX. Se agregan los asentamientos irregulares conformados a partir de la década del setenta. Entre los ochenta y los noventa se construyen



complejos habitacionales a través de planes de vivienda de *interés social* y, a comienzos del siglo XXI, empiezan a instalarse cooperativas de vivienda por ayuda mutua.

Esta heterogeneidad es evidenciada en las observaciones. Mientras no se advierten barreras físicas que separan a los sectores del barrio, se señala que lo que marca la diferencia es el tipo de vivienda y las condiciones de su entorno inmediato, lo que conduce a la percepción de tres zonas diferenciadas:

Definiría tres partes en el recorrido [...]. La primera me impresionó como un barrio con muy poco tránsito de personas; la segunda como un sector muy contaminado en condiciones de vida muy precarias y además en una ubicación donde pueden sufrir inundaciones por encontrarse en desnivel, y el tercero lo resumiría como barrios «aparte», barrios «más privados» (observaciones junio-octubre, 2013).



Cuando se llega al barrio desde una de las principales avenidas, un hito arquitectónico lo marca la plaza Flor de Maroñas que se percibe dividiendo un *arriba* de un *abajo*. Es un lugar que no pasa inadvertido. Abarca una manzana que hace de centro de intersección de varias calles diagonales, todas pavimentadas. Se percibe como central, visible, con movimiento y circulación de personas de todas las edades, como un lugar de referencia y encuentro. En sus alrededores se ubican paradas de ómnibus, una escuela y varios comercios. Los domingos tiene lugar una feria de frutas y verduras a la que concurren vecinos de zonas aledañas. La superficie de la plaza y sus alrededores tiene varios espacios que aparentan formas de uso y gestión diferenciados: un escenario de carnaval que forma parte del circuito oficial de tablados barriales de la IM y, frente a él, contiguo a la policlínica barrial, el Teatro Flor de Maroñas. En otro sector de la plaza se ubica una cancha del Club de Baby Fútbol Flor de Maroñas, cercada por un muro bajo y alambrado y por rejas. Finalmente, otro sector es el de uso y tránsito público, conformado por una zona de juegos infantiles, caminos y canteros con pasto, palmeras, bancos de ladrillo y una cancha con arcos de fútbol y tableros de básquetbol. Al momento de la presente publicación este espacio está siendo objeto de una importante intervención urbana con la construcción de un complejo cultural por parte de la IM que integra y transforma la infraestructura existente.



A medida que se avanza hacia el sur, donde se encuentran los asentamientos irregulares y un complejo habitacional, comienzan a identificarse variaciones:

Caminando un poco más por el barrio comenzaron a aparecer los contrastes entre las viviendas. Las casas que veníamos viendo, de construcción tradicional, jardines al frente y materiales sólidos se comenzaban a mezclar con algunas viviendas más precarias construidas con materiales livianos y de aspecto bastante deteriorado (observaciones junio-octubre, 2013).

Se observa la tendencia a la centralización de los servicios, la mayoría ubicados en el casco histórico, lo que conduce a la idea de un acceso desigual a ellos según el emplazamiento en la zona:

También se nota diferencia en los almacenes del barrio, en la parte consolidada los almacenes están ubicados en una edificación propicia para ellos, en cambio en la zona menos consolidada se encuentran formando parte de la casa donde habitan las personas (observaciones junio-octubre, 2013).

Se señalan también las condiciones de deterioro ambiental: «En los asentamientos se observan basurales y cañadas contaminadas», donde la precariedad habitacional se mezcla con la presencia de mayor cantidad de animales: «Se observaron agrupamientos urbanos claramente precarios con presencia de



animales domésticos, pero también ovejas por ejemplo». La intervención de un plan de emergencia sociohabitacional en uno de los asentamientos, produce un corte en la observación de la zona:

...divisamos en un momento, casas de dos plantas, sencillas y de distintos colores. Son las casas construidas en el marco del Plan Juntos... Nos acercamos a estas casas, se ven prolijas a su alrededor, sin basurales (observaciones junio-octubre, 2013).

...al otro margen estaban otras casas que también eran del Plan Juntos, pero donde habían muchas que se dedicaban al reciclaje, aunque estas no estaban terminadas como las pintadas (observaciones junio-octubre, 2013).

El diseño de uno de los complejos habitacionales (CH), cuyas viviendas están ubicadas a los bordes de pasajes internos que no permiten la circulación de vehículos, genera una sensación de encierro: «Entramos al complejo [...]. Hacía mucho tiempo que no entraba. Me da la misma sensación de encierro que en alguna ocasión anterior, es un barrio encerrado». Tiene en su zona central un gran tanque de agua, rodeado de un espacio libre, en cuya base hay un mural. También aquí se destaca el deterioro del entorno físico:

Llegamos al tanque, vemos el mural. Está muy lindo es un estilo Torres García. Sin embargo, tengo la sensación de que queda como perdido [...]



sobre todo porque en los alrededores del tanque está muy desprolijo, hay tierra y escombros... Unos metros al costado hay un espacio verde que tiene el esqueleto de un auto quemado. El entorno no es agradable, es una pena. Lo veo como un espacio libre que no integra, que no invita a estar allí (observaciones junio-octubre, 2013).

Las calles estrechas y algunas casas enrejadas generan inseguridad en las y los observadores y, sin que se explique la razón, la idea de violencia en las relaciones: «...sumado a este contexto las calles estrechas y las casas enrejadas me hacía dar un sentimiento de inseguridad por la mismas personas, pero también de violencia en las relaciones». La reconstrucción de una edificación que estaba derruida y que había formado parte de una de las fábricas es un elemento a destacar en ese complejo habitacional, un espacio que, además de atención en salud ofrece otras actividades (apoyo escolar, taller de cocina, taller de informática).

Siguiendo el recorrido hacia la tercer zona identificada, en el sector en el que se encuentran las cooperativas de vivienda por ayuda mutua y el otro complejo habitacional se destaca un cambio estético en el paisaje, en referencia al cuidado, a *lo nuevo*, a *lo lindo* de las casas y de su entorno y a la organización de los espacios de uso común. Al mismo tiempo se señala la sensación de encierro y de aislamiento: «...observamos el Barrio Cooperativo Zitarrosa, que está compuesto por diversas cooperativas... La mayoría tiene rejas y están cerradas... Comentamos lo lindas que son estas casas... es un mundo aparte».

Se destaca también la plaza del CH en su mantenimiento y cuidado: «Se observa que está muy bien cuidada, sin rejas con todos los juegos bien cuidados, antena de Ceibal, tiene caminerías de portland... césped cortado y bien cuidado, no hay suciedad... hay alumbrado público...».

Como podemos ver, el recorrido seleccionado para presentar las características físicas del barrio sigue cierta lógica histórica en la conformación de los espacios residenciales. Para quienes realizamos las observaciones resultó en una suerte de pasaje de lo *formal-consolidado-estructurado*, a lo *informal-precario-desestructurado* y, nuevamente, a lo *formal-consolidado-estructurado*, adjetivos que fueron adjudicados a los espacios residenciales descritos.

Lo expuesto permite aproximarnos a una mirada global de la zona en sus aspectos históricos y espaciales que visibiliza una continuidad sociohistórica en la configuración del barrio cuyos sentidos responden al carácter de la urbanización neoliberal. Algunos hitos y transformaciones que adelantamos, permitirán comprender las producciones subjetivas de sus habitantes, al tiempo que se identifican algunas marcas en el espacio que dan cuenta del carácter de su producción.

El barrio caleidoscópico

La diversidad de espacios residenciales condujo a una vecina a definir a Flor de Maroñas como un *caleidoscopio*. A partir de la información vinculada a cada espacio residencial proveniente de las distintas fuentes y técnicas empleadas, se construyó un relato para cada uno de ellos con el objetivo de no perder de vista su singularidad. Esto nos permitirá reflexionar sobre las formas de concebir y abordar la diversidad residencial en barrios populares. Se ubica cada conjunto habitacional en el barrio, se describen sus características físicas, se expone brevemente su historia y los significados que sus habitantes expresaron en relación con esos espacios, incluyendo expresiones vinculadas al pasado, al presente y a veces también al futuro. Esto nos permite aproximarnos a la construcción subjetiva de los habitantes acerca del barrio en que residen de acuerdo a la particularidad de cada espacio. Se titula cada relato a través de ideas fuerza que constituyeron una suerte de línea argumentativa en las narrativas de las y los participantes del estudio.

Barrio histórico. El barrio de la nostalgia, *un barrio como los de antes*

El barrio histórico es heredero de las huellas que dejaron los inicios de la urbanización de la ciudad y de su auge industrial. Las viviendas que lo conforman son casas independientes, muchas construidas hacia mediados del siglo XX cuando la zona aumenta su densidad poblacional a partir de la instalación de las fábricas, dando cuenta de las formas disponibles de acceso a una solución habitacional por parte de familias de obreros y empleados de la época. A partir de la compra de terrenos en el mercado inmobiliario, para lo que se contaba con ciertas facilidades y la posibilidad de obtener préstamos para la construcción de viviendas económicas, se instala una modalidad autoconstructiva en etapas, regulada por el Estado (Boronat, 2009). Las viviendas se construían con asesoramiento técnico y con el apoyo solidario de las y los vecinos. Los y las veteranas recuerdan las jornadas entre familiares y vecinos para la construcción de la planchada de sus casas. «Se construían las casas entre todos los vecinos. Era hermoso juntarse la gente». En general, estas viviendas son de un solo nivel, con jardines y aceras con pasto y arbolado. Las calles están pavimentadas y cuentan con saneamiento, alumbrado público y abastecimiento de agua corriente. Muchos propietarios originales o sus familiares permanecen hasta la actualidad. Se observa lo que Jorge di Paula y Sonia Romero (2009) denominan «vivienda intergeneracional» (ampliación o construcción de nuevas unidades en los mismos predios a partir de la extensión de las familias) característica de América Latina, aunque según los autores, invisibilizada en nuestro país. Dice una de las participantes: «En mi terreno somos todos familia, yo vivo en el frente, en el corredorcito para adentro viven mi padre, mi sobrino —que era de

mi hermana—, mi hermano en el fondo... somos todos familia» (entrevista grupal, zona histórica, abril 2014).

Esta zona cuenta con el mencionado espacio público (plaza, escenario de carnaval, teatro y policlínica) que se constituye en una centralidad en el barrio. Estos espacios, en tanto bienes comunes, son gestionados por la comisión de fomento junto con el municipio, desarrollando actividades que logran concentrar un número importante de personas. Las y los vecinos se plantean el propósito de intervenir en ellos a través de actividades culturales y festivas para generar encuentros entre residentes y, según dicen, contrarrestar las sensaciones de miedo e inseguridad. El relato de las y los residentes en este sector está marcado por la nostalgia y por la frontera entre un antes positivo, a veces idealizado («todos los barrios tienen historias maravillosas, pero este... es una historia tan linda, tan linda la de este barrio...») y un ahora marcado por la sensación de pérdidas. Un antes en el que era posible relacionarse con todo el mundo aunque fuera distinto («mi hijo más chico se daba con todos los chicos del barrio... había de todas clases...») y un ahora, cuando ello puede terminar en conflicto: «...ya se arma una madeja...». Un antes donde las puertas de las casas estaban abiertas y había confianza, y un ahora donde prima el miedo y la desconfianza: «en mi casa estaba el único teléfono de todo el barrio y mi madre nunca le negó el teléfono a nadie... entraban, cosa



que ahora jamás... no se puede...». Un antes donde «te conversabas con todo el mundo, salías a tirar la basura y te quedabas dos horas...», y un ahora en el que la gente está replegada, «en su submundo, de la puerta para adentro...». Un antes cuando había más familiaridad entre vecinos y se ayudaban entre sí, «si había un enfermo, era el vecino el primero que acudía», y un ahora «en que se ha perdido todo...». Un antes «en que las fábricas trabajaban y era un barrio excelente», y un ahora en que el barrio «se ha venido bastante abajo» (entrevista grupal, zona histórica, abril 2014).

Sin embargo, también encontramos contradicciones, de modo que ese pasado no era tan positivo ni el presente tan negativo, lo que se vincula con la percepción de los cambios negativos en los y las otras más que en sí mismas: antes era «más tranquilo», sin embargo, «por algo» había una garita de Policía en la plaza y el mensaje era de precaución y cuidado: «no vayas a abrir las puertas...»; ahora no se conversa con nadie, pero «yo converso con todo el mundo», dice una participante. Antes «llegaba un vecino nuevo y le daban la bienvenida, [iban] a ponerse a las órdenes», y ahora se lo mira con desconfianza, mientras que quien lo dice relata cómo le dio la bienvenida a alguien que acaba de mudarse.

Son dos ejes los que marcan el antes y el ahora: la existencia y el cierre de las fábricas, y la historia de organización y participación en torno a los espacios comunes.

Los y las participantes transmiten cómo el proceso de industrialización orientó la producción del espacio barrial articulando trabajo y territorio, ya que no solo se trataba de la fuente laboral para muchos residentes («acá mucha gente trabajaba en fábricas», sino también porque organizaba la vida cotidiana a través de los ritmos y el movimiento de entrada y salida de las y los trabajadores. Otorgaba una sensación de seguridad: «a las cinco de la mañana se juntaban cuatro o cinco en la esquina e iban todas caminando como si nada, iban, volvían... no pasaba nada... era maravilloso...» (entrevista grupal, zona histórica, abril 2014).

Además de los cambios en el entorno físico, de «los edificios hermosos abandonados... mi nostalgia», los cambios en las relaciones vecinales son atribuidos al proceso de desindustrialización, lo que da cuenta de una posibilidad de análisis más allá de la inmediatez y de la culpabilización a los «perdedores» (Svampa, 2000) de la época. Las fábricas son vistas como factor de cohesión: «El tema también de las fuentes laborales que se perdieron tiene mucho que ver con la convivencia de la gente porque antes... se conocía todo el barrio...» (entrevista grupal, zona histórica, abril 2014).

La sensación de pérdida no es solo material, también es social y simbólica, ya que el cierre de las fábricas implicó la pérdida de un emblema identitario ligado a las marcas de la industria uruguaya: «La ILDU era una institución acá», y a un sector social, el de las y los trabajadoras/es. En lugar de las fábricas queda un vacío identitario: antes era un «barrio industrial» y «ahora

no es nada, es un barrio que no tiene nada, no tiene fábricas, no tiene nada... [ahora] es un barrio carente...». El relato histórico no siempre se transmite intergeneracionalmente. Para las y los niños la historia del barrio se ubica en el mismo registro que *las guerras* y *los charrúas*, como algo ajeno y alejado en el tiempo:

—¿Qué saben o les han contado de la historia del barrio? ¿Cómo era el barrio? ¿Qué cosas pasaban?

—Había guerras...

—Mataron a los charrúas... (taller con niños y niñas, octubre, 2014)

El otro eje que marca un quiebre entre el antes y el ahora es la dimensión de los procesos colectivos para la gestión de los espacios públicos. El relato de las y los integrantes de la comisión muestra cómo la participación en ellos está inscripta en la historia personal y familiar, al tiempo que la organización se constituye en un ejemplo: «esta experiencia es para mí un ejemplo», dice una vecina luego de relatar la forma colaborativa en que dichos espacios se construyeron.

De hecho, los aspectos positivos del presente están ligados a esta labor en el barrio, en medio de las pérdidas se identifican ganancias vinculadas a los servicios y a los espacios comunes: «ganamos muchas cosas y perdimos otras, ¿no?, ganamos de repente, mejor escuela o más espacios», al tiempo que se valoran logros inmediatos y se asocian a un «renacimiento de Flor de Maroñas». Sin embargo, también se mencionan cambios negativos en la participación, que ahora son «poquitos» los que «luchan», que «hay que estar rogando a la gente para que participe, que siga luchando», mientras que antes «la gente participaba más...». Las transformaciones se atribuyen a un estar menos tiempo en el barrio por razones de trabajo y a la tendencia al encierro por la sensación de inseguridad.

A pesar del tono nostálgico predominante, como veremos más adelante, se ponen de manifiesto expresiones que dan cuenta de un sentido de comunidad, apego al lugar, apropiación del espacio, y marcas identitarias de signo positivo: la historia de *laburantes*, las acciones colectivas y sus logros, o futbolistas que nacieron y crecieron en el barrio y que actualmente son famosos. Se mantienen algunos rasgos que conducen a definirse como un barrio *de los de antes*, un *barrio barrio*, según expresan.

Nuestro Sueño. Sentidos singulares de y en la ciudad informal

El asentamiento Nuestro Sueño se ubica al sur de la zona histórica. Lo separa de esta, una calle que se constituye en un límite simbólico relevante. El terreno en el que se ubica pertenece al Banco de la República Oriental del Uruguay (BROU).

Según se relata, sobre las ruinas de una fábrica, un grupo de familias ocupó el terreno. Se observa una parte de su esqueleto que es aprovechado como paredes linderas de las viviendas. Se conforma a mediados de la década del noventa entre las y los ocupantes que estaban (veinte familias) y las y los que llegan: «Estuvo bueno, se corrió la voz de que se iba a organizar un terreno y venían de todos lados», dice el entrevistado quien, junto con su familia habitaba en el casco histórico del barrio. Los primeros habían resistido una amenaza de desalojo en 1994, cuando se profundizaban las políticas neoliberales. Permanece la mayoría de los residentes, algunos de los cuales habían trabajado en la fábrica destruida: «Prácticamente estamos y seguimos estando los mismos». Está conformado por 68 viviendas de material, aunque las construcciones son precarias y están emplazadas en un espacio reducido: «Estamos muy juntos, no tenemos espacios, muy apretados. Se habla de un lado y se escucha del otro. Los chiquilines no tienen dónde jugar...». Cuenta con pasajes interiores angostos y está separado de un asentamiento contiguo por un cantero. Lo limita, a uno de sus lados, un espacio verde al borde de un arroyo que suele ser ocupado por niñas y niños. Uno de los espacios libres previstos fue ocupado por una familia «que estaba muy mal» y que venía desde el interior del país, lo que pone de manifiesto la competencia entre las necesidades habitacionales y las de esparcimiento. El otro espacio ubicado en el centro del asentamiento, tiene piso de cemento y cuenta con un salón comunal que también se destinó a vivienda al no llegar a acuerdos sobre su uso en común: «entre todos los vecinos se hizo el salón para eventos y nunca se usó... lo revocamos y todo y no se usó, nadie lo usaba, cobraban muy caro... todos habíamos trabajado para construirlo, no podía ser que nos quisieran cobrar...». Es un lugar de pasaje de motos, vaciado de apropiación colectiva.

Los entrevistados relatan, con una importante carga afectiva, el proceso de conformación de este espacio residencial («nos ayudábamos mucho, acá venía gente en carpa y venían a rellenar. Medían y delimitaban los predios con dos cables»), incluyendo expresiones de apego a su primer vivienda: un «ranchito» con moquete, tres dormitorios, cocina y comedor, donde «fuimos muy felices». Con relación al proceso colectivo y de auto-organización dan a entender la intervención de agentes político-partidarios: «me dijo: “hacé sesenta que no van a tener problema”». Se establecieron límites, tanto espaciales (distribución del suelo) como normativos, dentro de los cuales se incluyen pautas constructivas y de convivencia, lo que supuso dejar gente fuera:

el reglamento de edificación decía que no se podía tener carros ni caballos y que la casa no podía ser de chapa y cartón. Se le daba un plazo a las personas para que levantaran su casa [...] pusimos un artículo por el tema de los ruidos molestos, de andar bebiendo por los pasajes, respetar la hora de la siesta. Había una muchachada que no me lo aceptó... y se fueron (entrevista a vecino y vecina, marzo, 2016).

Se produce una suerte de regularización informal con el objetivo de cambiar y contrarrestar el estigma hacia esta parte del barrio desde el resto de Flor de Maroñas, mostrando ambivalencia en relación con las posibilidades de formalización por parte del Estado que ni siquiera han sido anunciadas («estamos esperando todos que aparezca [pero] no me saca el sueño») se busca una regularización por la vía del reconocimiento de su existencia en la ciudad —estar en el nomenclátor— y que otros lleguen al barrio: «ahora pasan las ambulancias, los taxis, hasta cualquier hora de la noche, pero sería lindo estar en el nomenclátor» (entrevista a vecino y vecina, marzo, 2016).

El carácter de este proceso colectivo motiva expresiones de orgullo que manifiestan que la experiencia resultó un parámetro para la conformación de otros asentamientos que tomaron su reglamento como modelo: «Nos querían dar casas para hacer lo mismo que se hizo acá, no sé cuántas casas tendríamos si fuera por eso. Venían de todos lados» (entrevista a vecino y vecina, marzo, 2016).

Encontramos un relato nostálgico marcado por una fuerte idealización del origen que jerarquiza la cooperación y la organización: «Nos reuníamos todos los vecinos... fue una época espectacular... compartíamos todo, íbamos diez a levantar una pared», dice el entrevistado mientras se emociona. Los cambios que marcan un antes y un ahora se vinculan a la pérdida de unión y al descuido del entorno físico, atribuido al acceso a la vivienda y al consumismo que conducirían a una disminución de la necesidad de interdependencia y a un menor interés por participar de los espacios colectivos: «antes eran más unidos, y luego que cada uno terminó su casita perdió el interés por las cosas comunes... ya tenemos el nido asegurado... cada uno está para uno mismo», expresan. Y agregan: «se cortó aquello de “Todos juntos vamos a limpiar el pasaje”...». Reconocen el deseo que las cosas «sigan siendo igual toda la vida», que se conserve la ilusión de unidad: «De jeringoso, nos duele, de jeringoso, y querer que siga siendo igual toda la vida... Aquel fue un tiempo romántico». No obstante expresan que se mantienen relaciones solidarias («si precisamos algo nos ayudamos»), y que si bien los espacios comunes no se cuidan, las personas salen a disfrutarlos.

En cuanto a los procesos colectivos, si bien en los momentos de conformación del asentamiento, se transmite la idea de cooperación y de una toma de decisiones conjunta, también se habla de «gente muy influyente» que habría jugado un papel importante. En cuanto a la organización más reciente manifiestan que hubo varias comisiones «que trabajaron mucho» para la regularización de la situación habitacional, señalando que las gestiones quedaron en manos de una sola persona sin arribar a resultados. A lo largo del proceso emergieron conflictos que en la actualidad operarían como obstáculo para sostener una acción colectiva.

Las Cabañitas.

Camino inconcluso en el acceso al derecho a la vivienda

Las Cabañitas se ubica un poco más hacia el sur de Nuestro Sueño, a unas cuatro o cinco cuadras de una avenida. Lo habitan alrededor de noventa familias, destacándose la implementación del Plan Juntos entre 2010 y 2017.

Los relatos no ubican con claridad el momento de las primeras ocupaciones, se habla de unos 16 años atrás (finales de los noventa), pero no es seguro que ese hubiera sido el inicio ya que al parecer la población fue llegando de a poco y se fue instalando gradualmente en estos espacios para construir su hábitat. Esto implicó dar una nueva forma y delimitar un «espacio que tenía todo el mundo para venir», un lugar de esparcimiento para quienes vivían en sus alrededores:

Hace 38 años que vivo acá. Antes era todo tierra..., no había luz, no había agua [...] Donde está Las Cabañitas era todo campo, el camino lo hacíamos los vecinos cuando íbamos para el otro lado... Yo era gurisa chica [...] armábamos un mate, una bolsa de bizcochos, una pelota abajo del brazo y nos veníamos a jugar a la cancha ahí, en el medio de los árboles y de la nada (entrevista grupal, setiembre, 2014).

Las impresiones de quienes llegan cuando el lugar ya estaba habitado dan cuenta de las condiciones de alta precariedad material y del sufrimiento en quienes se ven obligados a tomar estas alternativas y se sienten *trasplantados* a un lugar que no es el propio:

—Se me cayó la moral al piso cuando vine para acá... había solo ranchos y había gente de todo; había ratas... Ratas, víboras que cruzaban el campo... Esto era algo horrible.

—Eso nunca lo habíamos hablado.

—Uno siente que llega al escalafón más bajo [...] Yo sentí en ese momento que me trasplantaban a un lugar que no era el mío (entrevista grupal, setiembre, 2014).

El nombre Las Cabañitas surge de la intervención de la organización no gubernamental (ONG) Un Techo para mi País que sustituye los *ranchitos* por «las famosas cabañitas hechas de madera». Esto deja en evidencia el abandono del Estado en materia de implementación de políticas habitacionales para esta población. Para algunas, esta intervención significó un cambio relevante: «cuando me hicieron la cabañita yo lloraba de alegría, porque es una emoción fuerte; como dice ella, algo que vos salís de una pobreza para tener una riqueza, porque hoy en día tener una casa es una riqueza». En cambio otras, la valoran

negativamente en sus aspectos constructivos y critican que desde la sociedad se apoye esta iniciativa como si fuera una solución habitacional digna.

El Estado llega en 2010 a través del mencionado plan de emergencia, que involucra el esfuerzo de las personas en la autoconstrucción colectiva de su hábitat, sin intervenir en su relación con el suelo, de modo que no supone una formalización. La experiencia de Las Cabañitas fue de las primeras en la ejecución de este plan, llevándose a cabo dos modalidades: un grupo de familias construyó sus viviendas individuales en el mismo predio que ocupaba, mientras otro fue trasladado a unos pocos metros, del otro lado del arroyo, donde se construyeron casas de una o dos plantas. En ambos casos se emplearon materiales de costos económicos. Las segundas, que entre sus habitantes pasan a denominarse realajo o realajo del Plan Juntos, o bien, Berverly Hills, irónicamente, por parte de quienes quedan del otro lado del arroyo, fueron pintadas de distintos colores, lo que las hace visibles y que llamen la atención desde otros puntos de Flor de Maroñas. El criterio para esta distribución en el espacio tuvo relación con las condiciones ambientales que habilitaban o no a construir en los lugares habitados, y con las actividades de las y los residentes para su sobrevivencia, ya que quienes fueran realojados no podrían clasificar residuos o criar animales en el nuevo espacio.

Esta intervención marca un antes y un ahora en la producción del espacio residencial, ya que produce un efecto de frontera material y simbólica al interior del colectivo. Si bien se dice que «fue un logro precioso» y se valora como respuesta colectiva a los problemas de vivienda de los sectores más pobres,



en el relato histórico esta intervención ha quedado anclada entre la ilusión de sus impactos que marcó sus momentos iniciales y los percibidos avanzada su implementación. Se señala el debilitamiento de los vínculos («antes se juntaban casi todos... casi todos... ahora no se junta nadie...») y la existencia de conflictos entre vecinas o vecinos ligados al propio proceso constructivo y sus resultados (como la secuencia en la construcción de las viviendas, su diseño y estética). Se configura un *acá* y un *allá* y los cambios se atribuyen a la obtención de la vivienda, al abandono de la ayuda mutua y al repliegue. «Hacer barrio de la nada no es fácil», dicen, mientras está la ilusión de recuperar la unidad («a mí me encantaría unirme con todas las vecinas, ser una sola; tendríamos que ser como antes...») luego que la vivienda desaparezca como motivo de conflicto y se planifiquen otras intervenciones en el entorno:

Capaz que el día que terminen las construcciones... y ya no haya más nada para hacer, que podamos dedicarnos —que veamos que está toda la planificación de calles, lo que tiene que ver con los espacios verdes—, cuando llegue ese momento yo creo que la gente va a aparecer. Ya no va a haber la presión de la construcción, la presión que tu casa está y la mía no... (entrevista grupal, setiembre, 2014)

El Plan Juntos permaneció hasta el 2017 sin que se realizaran los cambios esperados en la infraestructura. Si bien de un lado del arroyo se cuenta con un espacio verde no tiene equipamiento y los proyectos en relación con él se frustraron al ser motivo de conflictos: «Acá también se enojaron mucho los vecinos porque teníamos el pensamiento de hacer una plaza del lado de allá, con juegos y esas cosas, y no se logró hacer nada...». Mientras tanto, no se sostienen procesos colectivos ni ha quedado una impronta positiva en ese sentido.

Complejo Maroñas. Del *barrio de obreros* al *cantegril de hormigón*

El CH Maroñas se ubica próximo a Las Cabañitas. Según las entrevistadas, esta parte del barrio tenía otro nombre, era una antigua zona de quintas poblada por inmigrantes italianos. Fue construido a mediados de los noventa por el programa SIAV del MVOTMA. Residen cerca de trescientas familias en viviendas de precaria construcción hechas con *materiales de segunda mano*. Tienen problemas constructivos, lo que supuso que tuvieran que invertir dinero para mejorarlas o «para hacer la casa nueva», por lo que se sienten estafadas ya que pagaron un precio mucho más alto que el costo real de la vivienda. A ello se agrega el emplazamiento de algunas casas en zonas inundables. Esto conduce a la configuración de un espacio residencial calificado por los propios agentes políticos y por sus habitantes, según dicen, como un *cantegril de hormigón*:

—Lo que nos dijeron fue un engaño... tuvimos que cambiar todo, poner plata de nuestro bolsillo para cambiar ventanas, para cambiar canillas, para cambiar la entrada de los caños... tuvimos que hacer la casa nueva, lo único que teníamos eran las paredes sanas, que eran firmes...

—Cuando el mvotma nos dio las llaves— el político que en ese momento estaba fue a mí a la primera que me la dio —dijo: «Esto va a ser un cantegril».

—Es como un asentamiento de material...

—Yo me siento estafada porque yo era ahorrista del BHU y no había otro lugar para vivir en ese momento (entrevista grupal, julio, 2014).

Las entrevistadas no perciben que cuenten con un espacio libre para el esparcimiento: uno de ellos ha sido apropiado por una residente y el otro no ha sido acondicionado tal como estaba proyectado:

—Acá hay una parte que es un espacio verde... la gente hizo un galpón para el coche, entran y sacan basura... En el ministerio dicen que no pueden hacer nada...



—El espacio que figuraba en la maqueta en el Ministerio de Vivienda era el tanque de agua, figuraba como una placita. Mucha gente eligió el complejo porque pensaba que ahí iba a haber una plaza, pero luego nunca existió (entrevista grupal, julio, 2014).

En 2013, por parte de varios organismos del Estado articulados, se inaugura el salón comunal, luego de la reconstrucción de un edificio en ruinas. En ella funciona una policlínica de primer nivel de atención, el espacio de consulta del Servicio de Orientación y Consulta de Atención Territorial (SOCAT) y actividades educativas, entre otras. Relatan que vivían allí obreros de la empresa que construyó el Complejo a quienes se les había quedado debiendo salarios. Luego se fueron y el lugar quedó abandonado. Pasaron 18 años para que pudieran hacer uso de él:

—Acceso [salón comunal] nunca tuvimos. Siempre había gente viviendo, porque quedaban obreros de las empresas que les habían quedado debiendo las empresas de la construcción... Después esa gente se fue yendo para otras viviendas... Pero esto se fue de a poco deteriorando...



—...nosotros recién ahora es que tenemos un grupo que viene acá, en 18 años... (entrevista grupal, julio, 2014)

Si bien los momentos de construcción del CH se relatan como momentos de felicidad e inicio del vínculo entre futuros vecinos, el tono deja lugar a la rabia, a la decepción y al sentimiento de abandono. Las entrevistadas dan cuenta de los resultados de una política habitacional *llave en mano* fallida:

...veníamos los fines de semana a ver cómo iban evolucionando las casas cuando las estaban construyendo. Veníamos felices, contentos, pensando que iba a ser un barrio de obreros, todos amigos divinos —empezamos una relación bárbara entre todos los vecinos incluso—, pero después nos defraudó el MVOTMA, nos dejaron solos en el mundo (entrevista grupal, julio, 2014).

Transmiten una y otra vez la sensación de engaño y estafa por parte del Estado en relación con la población que habitaría el CH. La idea de que «iba a ser un barrio de obreros» surge de los requisitos que les pidieron para inscribirse en la convocatoria al otorgamiento de préstamos: «Tenías que ser obrero, tenías que ser ahorrista del BHU, tenías que trabajar y estudiar los niños, no tener antecedentes. Te pedían muchos requisitos, que uno pensaba “¡Qué lindo, va a ser un barrio de obreros!”». Las viviendas fueron ocupadas por personas que no cumplían con esos criterios ni con el perfil prometido: familias realojadas desde otras zonas, con antecedentes delictivos, según dicen, que llegan a partir del clientelismo político ya que se transitaba por un período electoral: «empezaron a llegar personas que te dabas cuenta que nunca fueron ahorristas del BHU, que sí tenían antecedentes y sí tenían problemas familiares [...] era clientelismo político [...] había grupos por los políticos de todos los partidos porque era tiempo de elecciones...». La sensación de estafa surge también a partir de la discrecionalidad con la que, según dicen, fueron adjudicadas las viviendas. Algunas familias la eligieron, mientras que otras no, o se las engañó respecto a las características del lugar en la que estaría emplazada:

—A mí cuando vine ya me adjudicaron la casita, a otros les dieron a elegir...

—«Usted va a un lugar precioso», me dijeron. Cuando lo vi lo que era... un día en una reunión los relajé todos... «Cómo mienten ustedes» (entrevista grupal, julio, 2014).

Predomina la sensación de abandono y descontrol por parte del gobierno ante la apropiación progresiva e informal de las viviendas por quienes no fueron las y los adjudicatarios originales, lo que experimentan como desplazamiento, despojo y apropiación. Esto genera fuertes efectos de alterización:

«...se fueron apoderando, como redes fueron tirando y fueron corriendo a la gente bien y quedándose ellos con el complejo [...] y que esa gente fue la que estropeó el barrio... ya no era el barrio de gente obrera, gente unida...» (entrevista grupal, julio, 2014).

Si bien la instalación del salón comunal y de la policlínica implicó un cambio importante, al parecer este hito no tuvo el poder de marcar un antes y un después para construir nuevos sentidos. Es un espacio que las entrevistadas usan, pero no transmiten un sentido de apropiación. Se lo valora más como servicio o por las actividades que ofrece que como un espacio común capaz de ejercer una fuerza de cohesión. De todos modos, motiva una de las pocas referencias a algo positivo: «Lo único positivo que ha pasado es la policlínica» (entrevista grupal, julio, 2014).

Las acciones colectivas están debilitadas; las que se mencionan, se mezclan con acciones individuales o por parte de quienes se ven perjudicadas particularmente, como por ejemplo cuando logran reunirse con adjudicatarios del mismo programa habitacional de otras partes de la ciudad y del país para reclamar ante el MVOTMA: «No solo fui yo a quejarme por los problemas de las viviendas del SIAV, fueron de Sarandí, fueron de muchos lados del interior también», o cuando las dos personas afectadas por el emplazamiento de sus viviendas en zona inundable inician un juicio por daños y perjuicios en una relación de poder desigual, por lo que lo abandonan: «éramos dos personas contra el MVOTMA» (entrevista grupal, julio, 2014). Atribuyen las dificultades a la falta de interés de los vecinos («a la mayoría de los vecinos no les interesa... siempre somos tres, cuatro, cinco a lo sumo») y a la falta de credibilidad en las autoridades, de quienes no perciben respaldo: «Yo no voy [en referencia a las reuniones convocadas por el tema seguridad] porque no me siento respaldada por la gente que viene, porque ellos están viniendo acá y no han hecho absolutamente nada». Existieron sucesivas comisiones a las que les fue difícil gestionar lo común porque, según dicen, no se constituyeron en espacios de delegación: «La gente nunca se volcó a la comisión para salir adelante, siempre esperaron que la comisión les transformara la vida, que hiciera todo y ellos no hacer nada». Las acciones de cooperación se remiten a la cuadra en la que viven. Se registra una posición de resistencia mostrando disposición a disputar el espacio: «La idea no es irse, sino mejorar. ¿Por qué nos tenemos que ir nosotros, para dejarles el espacio a los demás? No podemos darnos vuelta y dejar las cosas, hay que enfrentarlas y buscar una solución...».

Parque Guaraní. Disputas por los sentidos del espacio residencial

El CH Parque Guaraní dista a unas tres cuadras de una de las avenidas. Está conformado por unas trescientas viviendas que dibujan un triángulo a las que se agrega, según la entrevistada, unas cincuenta edificadas a los fondos

de las originales para alojar familiares, lo que da cuenta de la necesidad habitacional: «me tiene muy preocupada, porque son cincuenta o sesenta casas que han hecho los hijos en el fondo o sobre el costado, incluso sobre las tapas del saneamiento». Cuenta con una plaza central equipada con juegos infantiles y con un parque lineal a uno de sus lados con «juegos saludables» para ejercicios físicos. Existe un local en el que funciona la administración que en otros momentos se destinó a una policlínica. Hace pocos años fue delimitado por rejas y portones laterales y sobre la calle que conduce a los asentamientos, de modo que las y los visitantes acceden por lo que sería el vértice del triángulo.

Se inaugura en 1981, sobre el final de la dictadura (1973-1985), lo que marca en el discurso de la entrevistada un escenario de confrontación ideológica. Según relata, se había concebido para los militares, algunos de los cuales terminan habitando el lugar y conviviendo con militantes políticos que habían sufrido la represión. Su nombre remite a ese origen:

—Estas viviendas iban a ser hechas por militares en la dictadura, para los militares. Pero cuando vieron que la cosa venía brava para ellos se fueron. Quedaron muchos igual... quedaron muchos... entre ellos... hay uno que fue torturador de mi amiga, que trabajaban juntos en el barrio (entrevista a vecina, abril, 2016).

—E incluso estas viviendas se llaman Parque Guaraní porque había un comodato con los paraguayos, con los militares paraguayos... (entrevista a vecina, abril, 2016)

Ante la caída del régimen de facto, el proyecto de CH es entregado al BHU que contrata una constructora para su ejecución. Se pedía un ahorro previo o una entrega inicial, adquiriendo una hipoteca que se termina de pagar recientemente, luego que el CH pasara al MVOTMA. Las viviendas presentaron problemas constructivos lo que los condujo a entablar un pleito a la empresa responsable y que es ganado por parte de los residentes.

A lo largo de los años se produce una fuerte disputa por el espacio residencial y por los significados que este va adquiriendo en función de las orientaciones ideológicas en juego y de la impronta política partidaria que marca la dinámica de relacionamiento. La disputa ideológica se articula con una dimensión afectiva instalando una lucha por la pertenencia.

Se percibe un antes y un ahora en términos de pérdida ligada a varios factores: a los cambios en el país y en la fuerza política a la que adhiere la entrevistada, que repercute en las relaciones vecinales; a la pérdida de vecinas y vecinos de la misma colectividad política que se van con la crisis financiera de 2002, y a los cambios en la subjetividad producto del sistema (individualismo, aislamiento). El lugar de residencia es el lugar de militancia

por lo que los cambios políticos inciden en las vivencias vinculadas al entorno inmediato:

Cuando ganamos se hizo fiesta... la primera elección con la Intendencia... fue maravilloso, mi casa se llenó de regalos y de gente... todo muy hermoso, pero bueno, la gente se fue quedando, se fue apagando; vino 2002 y se terminó de apagar la gente, vino la ida de la gente que se fue, mucha gente, muchos compañeros que se fueron... (entrevista a vecina, abril, 2016)

Los cambios en la subjetividad se relacionan con el incremento del individualismo en contraposición a la solidaridad, lo que se atribuye a la dictadura y al primer gobierno en democracia: «la dictadura trabajó para el individualismo, Sanguinetti lo consiguió, siguió muy firme. Recuerdo un reclame “Hacé la tuya”, cosas así. Se siguió trabajando para que nos preocupáramos por nosotros mismos y no por los demás». La tendencia al aislamiento y al cierre tiene expresiones individuales y colectivas. Se registra un *meterse para adentro* por parte de las y los habitantes del CH, y por otro lado, si bien la llegada de las cooperativas de vivienda se experimenta positivamente en términos de urbanización y seguridad, su tendencia al cierre es percibida como pérdida de la ilusión de construir algo en común y de contar con mayor protección:

A muchos de nosotros [nos produjo] felicidad. ¿Por qué? Porque dejaba de ser el campo, dejaban de robarnos, dejaban los tipos de mostrarse desnudos con las gurisas que iban y venían del liceo... Era todo campo... Iba a haber gente... después empezaron a cerrar... (entrevista a vecina, abril, 2016)

El reglamento que les fue impuesto prevé la existencia de una o un administrador de los bienes comunes elegido por asamblea y de delegadas y delegados por manzana (manzaneros) que consultarían a sus vecinas y vecinos para la toma de decisiones. No obstante, la entrevistada alude a una deslegitimación de esa figura y a un debilitamiento de la acción colectiva.

A pesar de los conflictos y la percepción de cambios negativos, persiste el deseo de permanecer sustentado en la expectativa de cambios y en el apego al entorno físico.

Barrio Cooperativo Zitarrosa.

Espacio alternativo en la ciudad capitalista

El Barrio Cooperativo Zitarrosa está conformado por 16 cooperativas de vivienda. La mayoría de ellas desarrolla una modalidad de ayuda mutua y forman parte de FUCVAM. Se trata de una modalidad de autoconstrucción colectiva en un terreno de propiedad común, adquirido a partir de préstamos del Estado. La experiencia genera importantes impactos afectivos, siendo

uno de los momentos más relevantes la inauguración de la cooperativa y la entrega de las casas: «Las inauguraciones de las cooperativas es lo más lindo que hay... No te digo que es como un hijo, pero en el momento que entregan las llaves... es inolvidable ese día» (entrevista grupal, mayo, 2014).

Las primeras cooperativas se construyen a comienzos de la primera década del siglo XXI y algunas se encuentran en construcción. Cada una consta de un promedio de cien viviendas. En la mayoría de los casos se trata de casas de dos plantas con ladrillo a la vista, linderas entre sí y con una buena calidad constructiva. Cada cooperativa dispone de espacios comunes: un salón y a veces un espacio abierto. Todas fueron cerradas con rejas y portones. A partir del programa Presupuesto Participativo de la IM se acondiciona un espacio verde por fuera de las cooperativas para uso común y del resto de la zona, «un espacio imparcial», dicen. En 2014 se inaugura una escuela en un predio contiguo a partir de la gestión que el SOCAT venía llevando adelante desde 2007 y de un proyecto impulsado por un vecino de la zona preocupado por el aumento de población. En 2016 se inaugura un centro de educación inicial dependiente del Estado. Existe una tendencia a apropiarse de estos espacios y a imprimirles la marca del barrio cooperativo:

—Me enojé mucho cuando vinieron [y dijeron] que la escuela está en el Parque Guaraní. No está en el Parque Guaraní, el Parque Guaraní está allá, la escuela está en el Barrio Zitarrosa.

—Para nosotros es la escuela de las cooperativas. Queríamos que le pusieran el nombre «Zitarrosa» y al final no pudimos... (entrevista grupal, mayo, 2014)

Además de la estructura organizativa de cada cooperativa acorde a los estatutos de la Federación, cuentan con una comisión barrial con representantes de cada cooperativa y de participación voluntaria y que tiene el propósito de la integración entre ellas: «en las cooperativas hay comisiones que son obligatorias, nosotros estamos por voluntad propia» dicen.

El recuerdo es que antes de la instalación de las primeras cooperativas «era todo campo» y que los habitantes debían atravesarlo cotidianamente por lo que los cambios en términos de urbanización son experimentados como muy importantes. Un cooperativista que vivía antes en la zona expresa:

Eso fue una cosa que aluciné cuando vi crecer las calles, porque te imaginás que después de treinta y pico de años cruzando un campo... Cuando lo vi me dije: «¡Ay Dios mío, ¿dónde estamos?!» Claro, uno vio el cambio en el barrio... (entrevista grupal, mayo, 2014)

Los resultados se atribuyen al aumento demográfico y a la fuerza y a la presión que ejercen las cooperativas: «Las cooperativas necesitan, piden, y como son tantas se les adjudican cosas; si fuera una familia o dos no lo

harían...». Pesa una identidad positiva ligada al movimiento cooperativo y a su lugar simbólico en nuestro país lo que trasciende el factor numérico. Se menciona con alegría, la prolijidad y los cambios en la fisonomía del barrio: «Es una alegría para el barrio tener más urbanización, más gente. Está tan prolijo, todo tan lindo, las calles que quedaron tan lindas que yo no puedo creer...» (entrevista grupal, mayo, 2014).

Junto con estos cambios vividos positivamente está presente la sensación de pérdida del barrio industrial por parte de las y los vecinos más antiguos: «Esta parte del barrio se fue para atrás, como un retroceso, no avanzó, quedó estancado, como que perdimos esto en el barrio», dice un cooperativista en alusión a una foto de una de las fábricas que existían en la zona, cuyos padres trabajaron en ella.

La procedencia de los habitantes es variada. El origen de algunas cooperativas está ligado a la pertenencia laboral de sus integrantes, pero esa realidad fue mutando y la integración se fue transformando, como en el movimiento cooperativo en su conjunto. Se transmite la idea de diversidad: «Vinimos de todas partes del mundo». No obstante, todas y todos quienes participan del grupo entrevistado habían tenido alguna relación con la zona: desde quienes vivieron en él desde la infancia, pasando por quienes se fueron y volvieron al barrio o que vivían en los alrededores y sentían «el pito de la



fábrica», hasta quienes solían pasar en ómnibus por allí. Por distintas razones Flor de Maroñas no les era indiferente. Sin embargo, la integración a las cooperativas generó distintas sensaciones: «Yo refeliz, porque quería estar acá...», dice quien vivía en el CH Parque Guaraní; «Para nosotros fue un golazo, vinimos acá y estaba todo armado, un espectáculo... (risas)», expresa quien llegó cuando ya estaban las primeras cooperativas instaladas; «Yo lo primero que dije fue “Yo no voy a vivir ahí”, porque tenías que entrar a una calle de tierra, todo campo, todo oscuro...», señala una de las primeras en llegar; «Cuando las casas empiezan a estar prontas vos te querés venir de donde estás, pero no te podés venir porque falta. Yo me mudé sin los muros, teníamos luz de obra, agua de obra», dice alguien para quien el acceso a la vivienda ya no podía esperar más, y, finalmente, «El caso mío es una experiencia nueva, hace dos meses que estoy en la cooperativa, soy de afuera... no tenía idea lo que era una cooperativa...» (entrevista grupal, mayo, 2014).

Se dibuja futuro, uno más inmediato, ligado a la realización de actividades proyectadas; otro vinculado a la provisión de servicios educativos y culturales («sueño con un espacio cultural para los gurises para que se puedan juntar...»); otro, ubicado en el plano del deseo y que no deja de ser una ironía como que sobre las fábricas cerradas y derruidas se instale un supermercado o un shopping («al shopping lo van a hacer ahí en la fábrica vieja, esa que está cerrada hace años... Zitarrosa Shopping», dicen en medio de risas), y finalmente la utopía, «los sueños»: la integración hacia la interna del barrio cooperativo y el ser conocidos y reconocidos más allá de sus fronteras, en la ciudad, tener un lugar en ella, aunque sin cuestionarse qué barrio para qué ciudad: «Y sueño que el barrio se conozca; no te digo en todo el Uruguay, pero que en Montevideo se conozca que hay un Barrio Zitarrosa... sueño con eso...». Se le atribuye a la IM la intención de poblar y densificar la zona, «nos pidieron densificar», dicen, utilizando a las cooperativas como medio para ello y dando cuenta de la producción subjetiva de su lugar en la construcción de ciudad. Las cooperativas miran más hacia el resto de Montevideo que hacia Flor de Maroñas lo que se reafirma en su emplazamiento y disposición espacial.

Segunda parte

CIUDAD CAPITALISTA
Y PRODUCCIÓN DEL ESPACIO

Los barrios populares en la ciudad capitalista. La producción del espacio residencial en procesos de segregación urbana

La producción del espacio urbano en la ciudad capitalista

Hablar de ciudad capitalista supone un modelo teórico de comprensión marxista de los procesos de urbanización y de las ciudades. En el análisis del origen de los estudios urbanos, Edward Soja (2008) expone la oposición entre la vertiente de los socialistas radicales de la Escuela de Economía Política de Manchester de la primera mitad del siglo XIX y la Escuela de Estudios Urbanos de Chicago de su segunda mitad. Esta última, que se presenta como una ecología urbana y se identifica con el paradigma de las ciencias naturales, concibe el espacio urbano como un «organismo pseudobiológico», «como parte de un proceso natural y social de evolución orgánica o darwinismo social» (Soja, 2008, p. 137). Plantea que hay que reconocerle a esta corriente el desarrollo de una teorización explícita de la ciudad, pero hay que criticarle el «punto de vista miope de la geohistoria de las ciudades» (p. 147) y su despolitización. Basada en la apariencia y en los comportamientos superficiales, jerarquizando el estudio de los procesos sociales en las ciudades más que de los modelados *por* ellas, prescinde de las relaciones entre urbanización e industrialización. Por el contrario, los socialistas radicales de Manchester, entre los que figuraba Friedrich Engels, enfrentados a la postura de los reformistas liberales de la época (que adjudicaban los problemas de la ciudad a causas externas y accidentales y propugnaron el papel salubrista y de seguridad de la planificación urbana), explican dichos problemas desde la estructura de las relaciones de producción del capitalismo industrial. Según Soja (2008), tomando esta tradición, en los setenta del siglo XX las obras de Manuel Castells y de David Harvey marcan el desarrollo de una economía política urbana neomarxista.

En su obra *La cuestión urbana*, de 1972, Castells concibe a la ciudad como resultado de un proceso histórico de producción social que expresa los intereses de la clase dominante representados por el Estado. Centra la sociología urbana en los efectos estructurantes y estructurales de las relaciones sociales de producción, consumo, intercambio y administración, donde la especificidad espacial del urbanismo sería un producto de dichos procesos

más que una variable explicativa en sí misma (Soja, 2008). Harvey plantea en su trabajo *Urbanismo y desigualdad social* (1973) que el capitalismo crea una geografía urbana específica a su imagen y semejanza para facilitar la acumulación. Según Soja (2008), los planteos de Harvey abrieron la comprensión de la geohistoria materialista y del desarrollo desigual del capitalismo y concibieron a la ciudad capitalista como una máquina generadora de desigualdades y desarrollaron una conceptualización espacial de la justicia social.

Desde la perspectiva marxista, la ciudad no es concebida como una realidad dada de antemano, sino que es resultado de los procesos de urbanización capitalista. Según Christian Topalov (1979), para el capital, la ciudad es considerada como una fuerza productiva que genera las condiciones para la producción capitalista, que requiere de soportes físicos y materiales incorporados al suelo (los objetos inmobiliarios), provee los medios de producción que requiere el capital (infraestructura, energía, agua, transporte, etc.), permite la concentración física, la simultaneidad y la articulación de los procesos de producción, procura disminuir los gastos y los tiempos de circulación del capital, genera las condiciones para la reproducción de la fuerza de trabajo, y produce las que posibilitan el desarrollo de lo que queda por fuera de la producción capitalista, pero que le es necesario (gestión, comercialización, investigación, formación, etc.). Según este autor, el Estado jerarquiza y prioriza los valores de uso colectivo urbanos en el siguiente orden: los que afectan la producción de plusvalía; los bienes y servicios que sin ser creadores de valor son indispensables para la acumulación; los que estructuran el consumo de las clases dominantes, y los valores de uso ligados a la reproducción de la fuerza de trabajo. En tanto el capital invierte solo donde se dan condiciones de rentabilidad, bloquea el desarrollo de zonas donde estas no están dadas y donde el Estado provee en forma insuficiente los bienes de uso colectivo (Jaramillo, 1988), la consecuencia es una desigualdad en el desarrollo espacial de las infraestructuras y una desigualdad social urbana. Esta última, se manifiesta en el emplazamiento de los distintos sectores de la población en el espacio urbano, en su circulación por la ciudad, en las distancias y modalidades de intercambio entre ellos, lo que ha variado en función de las formas de producción capitalista, de sus ciclos de acumulación y de sus crisis. El uso de la ciudad con fines residenciales tendrá relación con las formas concretas que adquiere la producción capitalista en cada época, con las dinámicas mercantiles del acceso al suelo vinculadas a la solvencia de los distintos sectores de población y a las particularidades del contexto geográfico. Desde estas perspectivas, la noción de segregación residencial o territorial (elegida o impuesta) describe y analiza la distribución de las clases sociales en las ciudades capitalistas contemporáneas.

Pedro Pírez (2015) habla de tres momentos en la urbanización capitalista de las sociedades avanzadas: la urbanización liberal, la urbanización en el Estado de bienestar y la urbanización en la reestructuración neoliberal. La

primera, que emerge con la ciudad capitalista y se desarrolla hasta mediados del siglo XX, está organizada por una lógica de acumulación, de modo que los bienes que componen la urbanización (suelo, vivienda, infraestructura) se constituyen en bienes de cambio para cuyo acceso la población depende de su capacidad monetaria o solvencia. Dados su altos costos, buena parte de ella se ve limitada en su acceso, por lo que las contradicciones propias de la urbanización liberal, conducen a un segundo momento en el que el Estado se convierte en garante de la reproducción de las relaciones capitalistas para configurar el llamado Estado de bienestar que caracterizó las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial en los países avanzados. Además de aportar la infraestructura para la producción capitalista en aquellos aspectos que trascienden las capacidades del capital individual (Topalov, 1979), interviene en la producción de bienes de uso colectivo (Jaramillo, 1988) para posibilitar que la reproducción de la población en el suelo urbano deje de depender exclusivamente de las relaciones mercantiles (Pírez, 2015). Para ello emplea herramientas de producción no mercantil y de desmercantilización de procesos productivos y del consumo. La crisis del Estado de bienestar conduce a una reestructuración neoliberal del capitalismo en la que las lógicas de regulación y redistribución que caracterizaron su intervención son sustituidas por lógicas competitivas en las que el Estado tiende a fortalecer las relaciones mercantiles en contextos de creciente financiarización del capital que caracteriza lo que va del siglo XXI (Pírez, 2015). Según Nick Theodore, Jamie Peck y Neil Brenner (2009), si bien el neoliberalismo se instala en los setenta, en las siguientes décadas su desarrollo no es lineal, adoptando características particulares en función de los contextos específicos, de las trayectorias político-institucionales y de las dinámicas de relación entre los actores que intervienen. Agregan que la ciudad cumple un papel central en estos procesos, de modo que las transformaciones urbanas que los acompañan son expresión espacial de sus alcances, de sus fracasos y de las resistencias ante ellos. Promover el crecimiento económico según las leyes del mercado, asegurar el consumo de las clases dominantes y controlar a la población excluida, son ejes claves para la reestructuración neoliberal en su expresión urbana.

Urbanización capitalista en América Latina

La urbanización capitalista en América Latina tiene particularidades propias de un capitalismo dependiente y de una lógica de poder que supone que determinados territorios no queden al margen del capitalismo. Como expresa Harvey (2004) «...podríamos decir que el capitalismo crea necesariamente (siempre) su propio “otro”» (p. 114). Para el que se desarrolla en los países centrales, los países dependientes ocupan el lugar del *otro*. La subordinación de estos últimos tiene como efecto que la provisión de los medios de consumo

colectivo haya sido siempre insuficiente y de mala calidad. Las crisis han sido endémicas, dice Samuel Jaramillo (1988). En el marco del Estado de bienestar los estados generaron cierta democratización del bienestar, pero ni la universalización de los servicios ni el pleno empleo fueron realidad en esta región. La expansión de las ciudades sucedió de forma acelerada, física y demográficamente, lo que generó exigencias a la producción de bienes colectivos que no pudieron ser satisfechas por los Estados. De esta manera, el acceso a la urbanización por parte de los habitantes de la ciudad queda a su cargo, con un insuficiente respaldo estatal (Pérez, 2015). Esto llevó a que una de las principales formas de acceso a la satisfacción de las necesidades habitacionales en nuestros países haya sido y sea la ocupación del suelo en forma individual o colectiva, lo que, al decir de Giorgio Agamben (2004, p. 130, citado por Abramo, 2012, p. 38) se constituye en «un movimiento de reafirmación de la vida en relación al derecho, que no incorporaba la vida en el derecho». Este fenómeno, que consolida el mercado informal del suelo, se incrementa notoriamente a partir de la década del ochenta del siglo XX, incluso en países donde estaba menos presente como Uruguay, potenciando una estructura socio espacial desigual. En algunos casos el mercado informal se extiende en las áreas formales de los conjuntos habitacionales construidos con apoyo estatal (Abramo, 2012).

Pérez (2015) identifica en nuestro continente una particular heterogeneidad en la forma de producción y consumo de los valores de uso colectivo con una presencia de formas no mercantiles y de desmercantilización social (no estatal). Conviven procesos mercantiles propios de la ciudad capitalista, procesos mercantiles simples, procesos no mercantiles; desmercantilización estatal y desmercantilización social.

En esa dirección, Pedro Abramo (2012) plantea que en los países latinoamericanos la producción de las ciudades articula tres lógicas: la del mercado, la del Estado y la de la necesidad, entendiendo esta última como «un conjunto de acciones individuales y colectivas que promovieron la producción de las “ciudades populares”, con su habitual ciclo ocupación/autoconstrucción/autourbanización y, finalmente, consolidación de los asentamientos populares informales» (p. 36). Como producto del funcionamiento del mercado del suelo se genera una estructura urbana que concilia formas compactas y difusas en su uso, donde el mercado formal e informal de la vivienda interactúan conformando lo que el autor llama «ciudad *com-fusa*». Abramo (2012) analiza el funcionamiento del mercado informal en sus distintas modalidades (asentamientos consolidados y loteos) profundizando en la retroalimentación perversa entre ellas. Con relación al mercado formal muestra la tendencia a la segmentación del suelo en términos de capacidad de compra, expresando la desigualdad en la distribución de la riqueza del mercado inmobiliario, de modo que «una estructura de oferta residencial segmentada en términos socioeconómicos promueve una estructura espacial fraccionada en términos

socioespaciales» (Abramo, 2012, p. 58). Al mismo tiempo, la segmentación de la oferta promovida por los capitales inmobiliarios se articula con una distinción socio espacial buscada por la demanda: las personas eligen (si pueden) residir cerca de sus semejantes, lo que el autor llama «convención urbana», es decir, «estar entre los suyos y tener una distinción socioespacial en relación con los otros» (p. 60), lo que es aprovechado por los capitales inmobiliarios:

En una sociedad estratificada, el patrón de comportamiento de desear estar junto a los semejantes produce una cascada de movimientos de rechazo a los no-semejantes, desde lo alto de la pirámide social hacia abajo. Así, las convenciones urbanas son jerarquizadas y sirven de mecanismo cognitivo, un mecanismo que garantiza la estructura segmentada y jerarquizada de las externalidades de vecindad y, por lo tanto, de la estructura socioespacial urbana segmentada (segregada) y desigual (Abramo, 2012, p. 59).

Estos procesos lo llevan a hablar de ciudad caleidoscópica, donde la acción localizada de algunos capitales genera efectos en cascada «desde lo alto de la pirámide social hacia abajo» (Abramo, 2012, p. 62), dando cuenta de las relaciones entre el mercado inmobiliario y los procesos de diferenciación social. Si lo pensamos desde Pierre Bourdieu (2003) se trata del espacio social reificado que otorga *ganancias de localización* y *ganancias de posición* a quienes tienen la capacidad de dominar el espacio en función del capital que poseen (en todas sus dimensiones), aproximándose a personas y cosas deseables y alejándose de las indeseables: «La proximidad en el espacio físico, permite que la proximidad en el espacio social produzca efectos de acumulación de capital social» (Bourdieu, 2003, p. 122), afirma. Mientras tanto, los espacios que ocupan quienes tienen escaso capital son degradados simbólicamente al profundizar su desposesión.

Procesos de segregación territorial y residencial

Ana Lúcia Gonçalves Maiolino y Deise Mancebo (2005) plantean un análisis histórico de los sentidos que la desigualdad social y urbana en América Latina adquirió en los estudios académicos de la segunda mitad del siglo pasado, a través del empleo de algunos términos en forma indistinta, como marginalidad, segregación y exclusión, a pesar que sus tradiciones teóricas e implicaciones diferentes hacen que no sean intercambiables (Carman, Vieira y Segura, 2013). Según Daniela Soldano (2013) se trata de diversas metáforas (segregación, fragmentación, dualización) que los científicos sociales han tomado para hablar del impacto de los procesos macroeconómicos en los territorios.

El término *marginalidad*, según Gonçalves y Mancebo (2005) tuvo origen en el crecimiento acelerado de las ciudades latinoamericanas en la década

del cincuenta, a partir de las corrientes migratorias del campo a la ciudad que poblaron sus márgenes. En los setenta el término se extiende para nombrar no solo la localización geográfica de los pobres urbanos, sino también una *cultura de la pobreza* que expresaba un supuesto retraso económico de los países subdesarrollados donde algunos sectores de su población permanecerían al margen de los beneficios materiales y culturales alcanzados por la sociedad nacional. Desde esta visión, la marginalidad entendida como disfunción, debía superarse mediante la adopción de políticas específicas para la integración de esos sectores a la cultura dominante. En cambio, desde el estructuralismo histórico el fenómeno se entendía como parte de la estructura social vigente, donde la pobreza estaba enraizada en las modalidades de producción capitalista, constituyéndose en el *ejército industrial de reserva* que garantizaba una mayor acumulación del capital. En la década del ochenta la marginalidad comienza a concebirse como ciudadanía limitada en términos de la dificultad de estos sectores de participar en el desarrollo económico en la ciudad y acceder a los servicios que ella ofrece. En los años noventa surge con fuerza la noción de segregación social junto con la de exclusión social, en un vínculo directo con el desmantelamiento del Estado de bienestar (Castel, 1997) que trajo como consecuencia el desempleo y el debilitamiento de los lazos sociales, donde del ejército industrial de reserva se pasa a la idea de una subhumanidad, en referencia a quienes parecen quedar sin lugar en el mundo (Gonçalves y Mancebo, 2005). Los análisis urbanos enfatizan en la idea de polarización social (de un lado la segregación autoinducida de los sectores de ingresos altos y del otro la segregación estructural de los sectores pobres), donde las clases medias tenderían a disminuir, lo que se expresa en el uso del espacio urbano y en su organización en espacios fragmentados (Katzman, 2001; Veiga y Rivoir, 2009; Soldano, 2013).

Rubén Katzman (2001) define a la *segregación* residencial como el «proceso por el cual la población de las ciudades se va localizando en espacios de composición social homogénea» vinculado con la conformación de una subcultura

que emerge en forma natural de la concentración espacial de categorías de población que comparten características similares, y [donde] el simple hecho de la mayor accesibilidad intragrupal favorecería la formación de patrones normativos que reflejan esos rasgos comunes (p. 178)

Propone una tipología de barrios populares urbanos latinoamericanos cuya coexistencia daría cuenta de la heterogeneidad de la pobreza: *barrios de migrantes recientes* (migración del campo a la ciudad a mediados del siglo XX y ubicación en sus márgenes como paso intermedio en el proceso de asimilación); *barrios obreros tradicionales* (ubicación de la población en las proximidades de los lugares de trabajo con una identidad de clase y sociabilidad vecinal

relativamente sólidas); *barrios populares heterogéneos* (contextos urbanos que favorecían la movilidad individual y colectiva, la convivencia y las relaciones informales entre obreros industriales estables, pequeños comerciantes, trabajadores de servicios personales, empleados, maestros), y *guetos urbanos* (expulsión hacia la periferia, en los años ochenta, de población con pocas esperanzas de inserción estable en la estructura productiva, desplazando el eje de la construcción de identidades desde el mundo del trabajo al del consumo y favoreciendo el alejamiento de los códigos imperantes). Según el autor, los barrios populares cambian a distintas velocidades, de modo que

en cada período, la fotografía de cualquier barrio con cierta antigüedad revelaría residuos de distintas etapas de su formación, huellas de distintos modos de ordenar y ocupar el territorio, de los tipos de familia que prevalecieron, de actividades económicas que ya no operan o agonizan, así como de sucesivas configuraciones de estructuras sociales que dominaron la sociabilidad de su tiempo y le dieron su tono (Katzman, 2001, p. 182)

Si bien hay consenso que en la segregación residencial en América Latina el factor socioeconómico es central, a diferencia de otras latitudes donde se produce según atributos distintos, se formulan algunas críticas a estos enfoques, ligadas al predominio de la cuantificación del fenómeno, a la invisibilización de otras dimensiones, a cierta reificación del espacio, a cómo se considera la relación entre desigualdad social y segregación residencial, y a la escasa consideración de sus variaciones en el tiempo (Wacquant, 2007b; Villaça, 2011; Carman, Vieira y Segura, 2013; Soldano, 2013; Di Virgilio y Perelman, 2014; Kaminker, 2015; Grimson y Segura, 2016). A ello agregan los riesgos ético-políticos de las perspectivas normalizadoras y amortiguadoras de los efectos perversos del capitalismo neoliberal.

Estas críticas parten de la relación entre desigualdad social y segregación residencial en términos políticos para poner en cuestión el tipo de relación entre ellas. Para Flávio Villaça (2011) la segregación residencial es expresión de la desigualdad social urbana, una forma de exclusión social y dominación que tiene una dimensión espacial. Según este autor ambas nociones están íntimamente relacionadas dado «los vínculos específicos que articulan el espacio urbano segregado con la economía, la política y la ideología por medio de los cuales opera la dominación» (p. 37). Mercedes di Virgilio y Mariano Perelman (2014) vinculan ambos procesos en el entendido que los fenómenos de segregación «se construyen con base en elementos materiales y simbólicos, históricamente producidos, social y territorialmente contextualizados» (p. 9). Analizan la relación entre la estructura de clases propia de la ciudad capitalista que clasifica a los distintos sectores sociales en función de la dotación y control de recursos (materiales, de poder y simbólicos, entre otros), la estructura urbana que condiciona el acceso a los bienes y a los servicios e

influye en la distribución de oportunidades (a través del mercado de tierras, el tipo de hábitat, su localización y los flujos, circulaciones e interacciones que posibilita) y el diseño urbano en su «capacidad de regular, modelar, reprimir o potenciar prácticas y cursos de acción» (p. 10). El análisis de Bourdieu (2003) de la relación entre la estructura del espacio social y la estructura del espacio físico, va en esta dirección.

Las y los autores coinciden que la relación entre segregación residencial y desigualdad social es una relación compleja, poniendo en cuestión la frecuente sustancialización de los espacios. Para Sergio Kaminker (2015) hay una tendencia a «crear la ficción de grupos efectivamente existentes en el mundo social portadores de ciertas características, cualidades y comportamientos» (Mera, 2008, p. 8, citado por Kaminker, 2015, p. 6), ocultando su heterogeneidad. Advierte sobre la tendencia de la «observación en fragmentos [...] aislando y petrificando a sus objetos de análisis, perdiendo la mirada de totalidad de una observación multiescalar que capte las interrelaciones...» (Capron y González, 2006, p. 72, citados por Kaminker, 2015, p. 10). Plantea que la relación entre desigualdades y segregación no es directa ni mecánica, ya que esta última «se constituye en la intersección de diversas formas de desigualdad social, pero no es una expresión especular de ninguna de ellas» (Kaminker, 2015, p. 5), de modo que la distribución de una variable (clases sociales, grupos étnicos) en el espacio no la explica por sí misma ya que no hay linealidad entre la pertenencia a un grupo y una residencia.

Por su parte, María Carman, Neiva Vieira y Ramiro Segura (2013) plantean que lo geográfico y lo social se constituyen en dimensiones «interrelacionadas de manera compleja y cambiante», lo que tiene consecuencias empíricas. Desustancializando los espacios, expresan que el análisis de la segregación se ha de poner no en la distancia socioespacial, sino en la desigualdad de oportunidades de acceso a bienes materiales y simbólicos de la ciudad y en las fronteras simbólicas que se construyen a pesar de la proximidad geográfica, incluso entre grupos aparentemente próximos en lo socioeconómico y cultural. Segura (2015) dice que la noción de segregación residencial socioeconómica extendida en Latinoamérica, conduce a la idea de homogeneidad y aislamiento social y espacial de los sectores populares, perdiendo de vista otras dimensiones de la desigualdad urbana y de las relaciones de clase. Cuestiona el supuesto de «la separación, el aislamiento y la ausencia de interacción entre clases sociales» (p. 132), interpelando la relación entre segregación espacial y exclusión social y las fronteras entre un *adentro* y un *afuera* que separaría al grupo segregado del resto de la ciudad. Para demostrar la ausencia de una relación lineal entre la dimensión socioeconómica y la segregación residencial, plantea que mientras en los años noventa la fragmentación socioespacial fue concebida «como emergente del mundo comunitario de los pobres urbanos» (Segura, 2015, p. 131) como consecuencia de la profundización del neoliberalismo, los cambios acontecidos en la región (por ejemplo,

en Argentina y Uruguay) luego de 2003 (con el incremento del empleo y de los ingresos, la disminución de la desigualdad como consecuencia de la implementación de políticas sociales) exigen repensar aquella relación ya que esos cambios impactaron en la movilidad urbana cotidiana de los sectores segregados. Segura (2015) plantea que

la experiencia cotidiana de la desigualdad socioespacial no puede ser completamente explicada con los conceptos surgidos a la luz de la experiencia neoliberal, así como tampoco es posible diluir esa experiencia en una celebración de la reducción de la desigualdad de ingresos, más aun cuando ya existe cierta evidencia incipiente de los límites de esa política distributiva (p. 132).

En efecto, creo que estas políticas redistributivas implementadas en nuestros países, no han supuesto cambios sustantivos en las dinámicas capitalistas y neoliberales dominantes, por lo que difícilmente generen procesos de desegregación sostenidos. Esto no resta complejidad a la relación entre esas dinámicas y los procesos microsociales, entre otras cosas porque la «experiencia neoliberal» no solo se expresa en lo económico, sino también en las producciones subjetivas (Guattari, 1998).

Por otro lado, estas y estos autores, que abordan la segregación desde la mirada de la antropología de la experiencia urbana (Carman, Vieira y Segura, 2013; Segura, 2006, 2013, 2015; Di Virgilio y Perelman, 2014), en la búsqueda de trascender su dimensión geográfica y cuantitativa, plantean la necesidad de atender a su expresión en las prácticas cotidianas: el encuentro entre distintos grupos, sus experiencias, las representaciones mutuas, las clasificaciones e imaginarios sociales que regulan las prácticas espaciales, los estereotipos, el papel de las configuraciones espaciales en los modos de imaginarse y relacionarse con los demás y con la ciudad, las formas de circulación y movilidad, las interpretaciones que las personas hacen de su experiencia y las narrativas acerca de la desigualdad que implican operatorias de clasificación, relaciones de poder y conflictos. Según Di Virgilio y Perelman (2014), a través de estas últimas, las desigualdades tienden a naturalizarse en procesos de larga duración en los que se articulan múltiples categorías de diferenciación y constituyen «espacios morales en disputa» (p. 13).

El barrio en la ciudad

Las condiciones de producción de los barrios en la ciudad se vinculan con los procesos de segregación residencial. Según el antropólogo argentino Ariel Gravano (2005) la emergencia del barrio como tema en el discurso científico e ideológico coincide con el surgimiento del fenómeno urbano como problema

en la revolución industrial y en el sistema capitalista que inaugura la lucha de clases dentro de la ciudad industrial del siglo XIX. La conciencia de ciudad y la de los espacios residenciales que la componen, emerge a partir de las condiciones habitacionales precarias de la clase obrera y de las necesidades de reproducción de la fuerza de trabajo en un marco de confrontación con la burguesía en ascenso. El barrio surge a partir de la creciente segregación y desigualdad urbanas, como indicador distintivo de la situación de explotación y de diferenciación en el uso del espacio urbano dentro de la ciudad. Según el autor, Engels impulsa el abordaje del problema de la segregación denunciando una sociedad capitalista que ubica a los obreros en la ciudad, inmersos en condiciones materiales de pobreza y separados de los barrios de las clases media y burguesa. Plantea el propósito de promover una condición humana digna, «utopía histórica, necesaria y reivindicable» (Gravano, 2005, p. 16). «La distinción entre barrios es ponderada, entonces, dentro del proceso de comprensión del fenómeno urbano en el marco de la relación de la totalidad histórica capitalista industrial», dice Gravano (2005, p. 21) e inaugura la distinción de clases según barrio y de barrios según clase, que perdura hasta nuestros días ya que «los problemas fundamentales de la ciudad del capitalismo del siglo XIX eran más del capitalismo que de la ciudad y del siglo XIX» (2005, p. 24).

Según Gravano (2005) los utopistas de ese siglo operaron con el concepto de comunidad más que con el de barrio, ya que este quedaba asociado a lo segregado, a los guetos de miseria donde se ubicaban los obreros y a lo urbano que era necesario cambiar. La mayoría de sus proyectos fracasaron por pretender mantener un carácter comunitario en contraposición ideológica con la sociedad industrial capitalista, sin romper el vínculo con ella. Marx y Engels criticaron este idealismo voluntarista ya que para ellos, cambiar las condiciones residenciales de los obreros era posible si se suprimían las grandes ciudades y el sistema capitalista, planteando alternativas totalizadoras. Las iniciativas filantrópicas, en cambio, proponían proyectos alejados de las grandes ciudades sin buscar transformarlas y negando la lucha de clases.

Entre las perspectivas marxistas que colocan a la ciudad como variable dependiente de los procesos socioeconómicos globales y oponen alternativas totalizantes como la revolución social, y los teóricos funcionalistas e idealistas que sustraen el fenómeno urbano de los procesos sociohistóricos y de la lucha de clases, Gravano (2005) postula una concepción de barrio «como parte de un todo interrelacionado y en interrelación con él» (p. 166). En ella, la lucha de clases juega un papel estructurante e histórico y los barrios son las marcas físicas que indican los procesos de segregación urbana resultantes de la apropiación, por parte del capital o del «barrio rico», del valor de uso de la ciudad como insumo para la reproducción social y material y del excedente urbano. La dialéctica histórica supone una totalidad construida, los barrios son resultado histórico, no están dados, aunque

resulta difícil encontrar enfoques que profundicen en las formas mediante las cuales lo histórico se mete en la realidad de los barrios o, dicho de otra manera, cómo lo barrial se construye históricamente en términos de significados compartidos socialmente. Esto constituiría uno de los *debe* (Gravano, 2005, p. 170).

Hay dos aspectos de este posicionamiento crítico respecto de las tradiciones teóricas urbanas que considero relevantes para abordar el fenómeno de los barrios populares. Uno de ellos, es la contestación a las perspectivas adaptacionistas de las ciencias sociales que abordan los problemas urbanos en términos de desorganización, disfunción o desvío, focalizando en los barrios que se apartan de la «normalidad» (los *barrios bajos*, los *guetos*, los *slums*), de los parámetros de la clase media. Ellas derivan en intencionalidades de integración social homeostática, negando o neutralizando los conflictos, considerados como obstáculo, más que componente inherente a la vida social y motor de su dinámica. El otro, es que la visión dialéctica y de la sociedad como unidad histórica en relación con la cual el barrio es indicador de desigualdad, es insuficiente si no involucra la comprensión de los procesos en la vida cotidiana. Las relaciones de poder operan en, hacia y desde los barrios concretos, y por tanto merecen ser interpretadas en situación más que en abstracción (Gravano, 2005). Como dice Verónica Tapia (2013), «el barrio y su delimitación, siempre tiene un componente relacionado con las formas de habitar, la vida cotidiana y la construcción de sentidos por parte de sus habitantes» (p. 9). Por eso, es relevante el análisis de las formas de reproducción de los componentes macroestructurales de la urbanización en la cotidianeidad, así como de los modos en que ellos también se producen y se transforman en ella.

La asociación de lo barrial con lo popular surge, según Gravano (2005), de su historia y del imaginario social. A partir de los distintos abordajes del barrio, adquiere distintas vertientes: la ligada a la clase social, al espacio de reproducción de la fuerza de trabajo que es el dominante en las teorizaciones; las que lo entienden como lo auténtico, donde el barrio sería parte de la simbología de lo popular; como los intersticios para la construcción de poder, de cultura y de economías no formales, y asociado a movimientos de resistencia, participación y movilización. En este trabajo, otorgo a lo popular el sentido más próximo a la clase social y a la reproducción de la fuerza de trabajo, incluyendo a los sectores subalternos que implementan estrategias de sobrevivencia informales. Maristella Svampa (2005) plantea que en Latinoamérica estos sectores involucran «un conglomerado más amplio y heterogéneo que el de la sola clase obrera» (p. 161) que conlleva diferencias culturales y en las formas de sostén económico. Sin que necesariamente se constituyan en movimientos sociales, entiendo que estos sectores siempre dan cuenta de formas de resistencia mediante prácticas sociales individuales y colectivas más o menos visibles.

La producción de los espacios residenciales en barrios populares

La experiencia de segregación urbana, en términos espaciales, se manifiesta en distintas escalas: la del barrio en la ciudad y la de los espacios residenciales particulares que se configuran en ellos.

Ana Gretel Thomasz (2013) expresa, tomando a Oszlak (1991) que habría una relación directa entre el derecho a la ciudad, al espacio urbano y a la vivienda, considerando que la concreción de este último es la máxima expresión del primero. Sin embargo, el acceso a ella no se traduce necesariamente en ejercicio del derecho a la ciudad, ya que puede derivar en la producción o profundización de procesos de segregación, lo que nos lleva a pensar que no es posible tratar dichos derechos en forma independiente.

Aurelio Ferrero y Germán Gustavo Rebord (2013) plantean tres grandes formas de producción de la vivienda: estatal o pública (provee soluciones habitacionales a familias con escasos recursos o financia mejoras, donde su participación suele ser restringida, prima una lógica de acumulación política y a veces, redistributiva); autoproducción o producción social, individual o colectiva (las personas se encargan de la producción de su vivienda y el control del proceso productivo está en sus manos); privada, empresarial o de mercado (un agente económico produce viviendas y las ofrece en el mercado, pudiendo incluir sistemas crediticios, y donde la lógica es la de acumulación del capital).

Un aspecto fundamental vinculado al derecho a la vivienda que no es posible soslayar, es el acceso al suelo urbano. María Araceli Schettini, Eduardo Gandelman y Benjamín Nahoum (2012) dicen que el suelo urbanizado es un bien escaso e imprescindible al tiempo que tiene un costo alto si su uso es óptimo imperativo. Mientras que por un lado muchas personas no tienen solvencia económica para acceder a la vivienda a través del mercado y las políticas habitacionales son insuficientes, existe suelo urbanizado ocioso, en relación con el cual el derecho de propiedad opera como principal obstáculo para ese *despilfarro social*. Proponen una solución jurídica preventiva que llaman *prescripción especial*, retornando, a través de la expropiación, el suelo ocioso a manos del Estado para que le dé una utilidad social. Esto implica reconceptualizar el papel del suelo urbanizado considerándolo como bien social al alcance de toda la población y no como mercancía u objeto de especulación.

Los espacios residenciales se articulan con la naturaleza más fija y estable del territorio (Di Virgilio y Perelman, 2014; Segura, 2015) y favorecen la construcción de límites materiales y simbólicos al interior de los barrios y de la ciudad. En la misma dirección que las críticas a las tendencias de sustancialización de los espacios a propósito del análisis de los procesos de segregación residencial, María Florencia Girola (2007) cuestiona las ideas deterministas de la relación entre *habitat* y *habitus* (Bourdieu, 2003), y las

concepciones esencialistas que vinculan las condiciones de los espacios residenciales (como su estado de cuidado y mantenimiento) con el perfil cultural de sus habitantes. Advierte sobre el riesgo de considerar a los conjuntos habitacionales como «unidades autocontenidas y a históricas, homogéneas en relación con las prácticas y las representaciones de los actores sociales intervinientes» (Girola, 2007, p. 148), pero pierde de vista la pluralidad de perspectivas que convergen en ellos. La delimitación de la unidad habitacional y el estudio de los fenómenos que en él acontecen puede contribuir a la construcción de identidades isomórficas en relación con esos espacios. Pero como la ausencia de determinación no implica ausencia de relación, analiza las complejas articulaciones entre las características físicas del espacio habitado, la sociabilidad vecinal, el uso de los espacios comunes y las dimensiones simbólicas, en el marco de los procesos sociohistóricos en que se producen los espacios residenciales.

En el mismo sentido, Emilio Duhau y Angela Giglia (2004) estudian la relación entre formas históricas de producción y organización del espacio urbano o *ciudades* en la ciudad de México, los usos del espacio público y privado y el tipo de conflictos dominantes en ellas. Destacan tres modalidades: los desarrollos suburbanos o fraccionamientos (destinados a clases medias y altas), los conjuntos habitacionales de interés social (de localización periférica y diseñados como espacios autocontenidos, diferenciados del tejido urbano próximo) y las colonias populares (vivienda unifamiliar autoconstruida en condiciones de irregularidad jurídica, con un aprovechamiento máximo del suelo para la función habitacional). Según los autores, «las prácticas sociales que se relacionan con el uso de los espacios y los artefactos urbanos cristalizan en un cierto orden urbano» (Duhau y Giglia, 2004, p. 262), entendido como el conjunto de normas, formales o tácitas a las que quienes habitan allí recurren en su interacción cotidiana, organizando sus expectativas, los usos y apropiación y los significados atribuidos al espacio y a sus artefactos. Los conflictos por el espacio serían producto de los *efectos espaciales* de determinado tipo de contexto urbano y de las formas de relación entre ciudadanas y ciudadanos y las autoridades por el uso del espacio y sus bienes. Se relacionan con las características del espacio público y las modalidades de vivienda y con el vínculo entre esta y los usos no residenciales del espacio. La hipótesis que manejan es

que existe una significativa correspondencia entre cada forma de producción —y la organización resultante— del espacio urbano, las prácticas de apropiación y el uso de este en cuanto espacio local [...], la morfología social del espacio habitado, los conflictos típicos por el espacio y la gestión urbana (Duhau y Giglia, 2004, p. 267).

Espacio y producción del espacio. Claves para una lectura alternativa de la diversidad residencial en barrios populares

La centralidad de la materialidad en los procesos de urbanización que derivan en la ciudad capitalista considerada en sus distintas dimensiones, nos exigen detenernos en la noción de espacio. Ello aporta a las problematizaciones expuestas en relación con los procesos de segregación residencial, fragmentación territorial y desigualdad social, a partir de una comprensión alternativa de la heterogeneidad residencial en barrios populares.

¿Qué es el espacio? ¿Por qué hablamos de producción del espacio? Estas preguntas llevan implícitas dos premisas. La primera, la de la necesidad de romper con la idea de espacio como experiencia inmediata, naturalizada y estática, como telón de fondo en nuestras vidas. Preguntarnos qué entendemos por espacio es adentrarnos en sus distintas concepciones y en las diversas formas de comprender los fenómenos en relación con él, tales como los procesos de urbanización, la producción de los espacios residenciales y las formaciones subjetivas vinculadas a ellos. En el mismo sentido, es fundamental involucrar la dimensión temporal, ya que el espacio es espacio histórico, por lo que espacio y tiempo no son independientes. La segunda premisa, es que si el espacio no es estático ni ahistórico, es necesario hablar de su producción ya que no es una realidad *a priori*, sino producto de determinados procesos. Desde una concepción de ciudad capitalista, hablar de producción del espacio implica que el capitalismo produce determinado tipo de espacialidades y no otras y que el sistema se reproduce desde él. Por otro lado, la producción del espacio supone una construcción a partir de las prácticas cotidianas de quienes lo habitan, lo usan, se apropian, lo significan y lo transforman. Me refiero a la producción material y a la producción subjetiva, sin considerarlas en forma independiente, y desde una perspectiva que supone desustanciar los espacios y espacializar las subjetividades, realizando ambos movimientos en clave histórica. Por otro lado, en tanto las relaciones de poder tienen un papel sustantivo en la producción de los espacios, es inevitable hablar de territorio. Todo esto supone adoptar una perspectiva que, en primer lugar, articule lo macro y lo micro, espacialidad y temporalidad, y, en un segundo momento, la producción material y subjetiva del espacio.

Concepciones acerca del espacio

Según Efraín León (2016) como pocas veces, en las últimas décadas la noción de *espacio* motivó la atención de disciplinas científicas y humanísticas modernas, y fue asociada con múltiples sentidos, a veces inconexos y contradictorios. Sistematiza las nociones de *espacio* vigentes en la geografía y en la teoría social, ubicándose en una perspectiva humanista y marxista y posicionándose críticamente ante los abordajes positivistas. Sus planteos son oportunos para ubicar una noción de espacio en diálogo con la economía política y para abordar las formaciones subjetivas como constitutivas de este.

Un primer conjunto de nociones, según León (2016), refiere al espacio como espacio vacío, instancia pura y envolvente que contiene, una instancia abstracta, mental, que permite organizar cognitivamente los fenómenos; es inmutable e independiente de la experiencia humana y de la dinámica social, y se ubica por fuera de la historia y de la praxis humana.

Un segundo grupo de nociones responde al espacio como materialidad, «una instancia cósmica empíricamente comprobable» (León, 2016, p. 71), que es relacional y relativo, tiene movimiento, y puede ser ocupado, usado y transformado; es un espacio con historia. Plantea tres alternativas en esta concepción: 1) la que lo reconoce como sustrato natural, físico y biológico, inseparable del tiempo, que puede ser usado y ocupado, pero donde no se consideran los intereses en juego; «es la instancia material que contiene, soporta y posibilita la práctica humana» (p. 72); cuando se lo considera en forma fragmentada y en procesos o sujetos sociales particulares, se constituye en hábitat o entorno, en «espacio geográfico» donde se establecen las sociedades; 2) la que lo trata como espacio material natural y social al mismo tiempo que reconoce y cristaliza la actividad humana y que es producto de ella, pero que es concebido como una instancia material pasiva, no como fuerza social en sí misma o como un factor dinámico de la sociedad, y 3) el espacio como fuerza productiva material, como cualidad y fuerza particular de la praxis histórica; es la sociedad haciéndose y determinándose materialmente a sí misma; es uno de los planos de la existencia de la sociedad, una de las fuerzas que la dinamizan. En estas nociones de espacio, la escala es concebida como cualidad constitutiva de la materia, ya que el espacio es considerado como sistema en interdependencia, movimiento y transformación. Salvo cuando es considerado como entorno, el espacio no suele ser atomizado y considerado separadamente de la escala de su vigencia.

Un tercer conjunto de nociones, refiere al espacio semiótico, como totalidad de representaciones y sentidos. Es un ámbito significativo «constituido por la articulación de imágenes, discursos y reproducciones mentales del mundo; un ámbito desde el que un sujeto colectivo establece su sentido propiamente humano» (León, 2016, p. 80), se ubica en el horizonte de la subjetividad humana. Esta noción tiene dos vertientes: 1) la que liga el ámbito

significativo a la identidad y a los espacios de representación en la escala local, en relación con el entorno inmediato, donde el espacio semiótico de un sujeto colectivo, considerado *entorno de significación*, se articula al lugar y a la escala donde desarrolla su experiencia, sin distinguir entre la trama de representaciones del mundo y el entorno de interacción práctica que posibilita la significación, y desconociendo los procesos que produjeron la singularidad de la unidad geográfica concreta, que exigen ser identificados y explicados en otras escalas, ya que los entornos de significación no albergan una identidad absoluta con las unidades geográficas particulares, y 2) la que concibe el espacio semiótico como plano particular de la praxis, reconociendo que las imágenes del mundo no pueden separarse de la historia práctica humana y considerándolas desde «la compleja condición dinámica de la subjetividad en la praxis social» (p. 83); es a partir de la subjetividad, del plano semiótico, que las prácticas sociales adquieren forma y sentido, a la vez que aquel es determinado por las líneas de fuerza en que se desdobra la praxis concreta. Además de perder de vista la reproducción multiescalar de la sociedad que da sentido a las unidades geográficas concretas como entornos posibles para la significación, en las perspectivas semióticas se produce una fractura de la identidad del espacio con el horizonte de las relaciones entre el hombre y el medio natural, ya que este es concebido como trama de representaciones y sentidos de grupos humanos particulares.

El cuarto conjunto de nociones refiere al espacio práctico, como una totalidad de prácticas y procesos sociales que se articulan, se mueven y se transforman en conjunto. Lo práctico es la actividad corporal humana individual y colectiva, sus conectores sociales, los órdenes de socialidad o convivencia que rigen las relaciones interpersonales e intercolectivas (la normatividad moral, jurídica y religiosa, las instituciones gubernamentales, el género y el parentesco, los flujos de capital, etc.). La práctica presente se articula con la pasada objetivada en la materia, y la actividad humana con la significación y el sentido del mundo. Es un espacio entretejido con el tiempo, «una unidad espaciotemporal concreta de procesos sociales reales» (León, 2016, p. 88). Se destacan dos visiones: 1) la que mantiene el atomismo local al corresponderse con la escala local de la actividad práctica particular, aislada de los procesos que se dan en otras escalas y lugares; se demarcan procesos sociales particulares, arbitrarios y a priori, según distintos criterios (espacio urbano, rural, empresarial, juvenil, económico, político, público o privado, de conflicto o de juegos de poder, etc.); el espacio es el conjunto de prácticas espacialmente demarcadas con criterios diversos, y 2) la perspectiva que rompe con el aislamiento local para instalarse en el global, reconociendo que el espacio práctico no se puede desligar del tamaño y la forma histórica de la sociedad capitalista. Se trata de la «articulación de unidades geográficas particulares más o menos definidas que se entretejen, determinan, conforman y constituyen entre sí» (León, 2016, p. 93)

que, al determinarse mutuamente, definen una unidad heterogénea global con dinámica, sentido y forma histórica peculiares. Esta postura trasciende el antagonismo sociedad-individuo y global-local, que condujo a una visión de sociedad y de estructura social homogeneizadora, como fuerza superior e independiente en lo jerárquico, concebida como sumatoria de individuos, y el espacio local como sumatoria de lugares singulares, meros engranajes de una maquinaria. La unidad global heterogénea supone la diferencia entre las unidades geográficas particulares, como unidades singulares, únicas e irrepetibles, y como fragmentos articulados y conectados entre sí en una unidad sistémica mayor en la que toma forma y sentido la totalidad histórica concreta. Esta totalidad no es homogénea, ni armónica, ni mecánica, sino que articula diferencias locales en correspondencia, tensión y contradicción y supone dos rasgos constitutivos: de la totalidad en la parte y de la parte en la totalidad, es decir «las consecuencias o determinaciones que realiza la totalidad global en sus unidades particulares, y las que estas últimas originan en la totalidad histórica» (León, 2016, p. 94).

El autor propone una concepción de espacio como fuerza que coincide parcialmente con el horizonte material, semiótico y práctico, como plano transversal que denomina espacialidad o geograficidad social o praxis espacial global e histórica, cualidad de la praxis histórica portadora de la totalidad histórica concreta.

En síntesis, lejos de concebir el espacio como simple receptáculo neutro y pasivo o escenario de la actividad humana, se trata de una dimensión dinámica y densa de la sociedad, donde no es posible separar la materia de los significados que posibilita y de los que se construyen en relación con él, ni de las prácticas que lo reproducen y transforman; es una fuerza productiva y reproductiva, está compuesto por múltiples escalas interconectadas y tiene carácter histórico. Desde esta perspectiva, podemos concebir los espacios barriales y residenciales como espacios singulares en sus dimensiones materiales, semióticas y prácticas, como partes que contienen la totalidad, pero sin que ello implique un reflejo de ella, ya que, al mismo tiempo, tienen un orden propio.

El espacio producido y productor en la sociedad capitalista

En su introducción a la traducción al español de la obra del filósofo y sociólogo Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Emilio Martínez (2013) expresa

No siendo la sociedad *a-espacial* no tiene sentido prescindir de esta dimensión en la interpretación de la génesis, modulación y desarrollo de lo social; llevado este planteamiento al marxismo, lo espacial se incorpora a la dinámica de las fuerzas productivas y a las relaciones de producción (p. 47).

Precisamente, desde una perspectiva marxista, Lefebvre (1974) habla de *la producción del espacio*, entendido como espacio social y político, producto de las relaciones de producción capitalista, lo que implica no solo hablar de producción *en* el espacio, sino de producción *del* espacio. A partir de la importancia de los flujos en el capitalismo (de energía, de materias primas, de productos, de mano de obra, de capitales) el espacio adquiere un valor central en la economía política. El capitalismo moderno, dice, se apoderó de él integrándolo al mercado, fragmentándolo en términos de propiedad privada y convirtiéndolo en espacio instrumental. Según David Baringo (2013), Lefebvre plantea que el capitalismo avanzó desde un sistema en que las mercancías se producían en forma localizada, a otro en que el espacio es producido en sí mismo como mercancía para dejar de ser un mero escenario. El espacio es producto (espacio social producido) y productor (proceso de producción del espacio):

...el espacio es mucho más que un mero escenario, receptáculo pasivo de la realidad social, y en sí mismo es un actor activo de pleno derecho [...] el espacio se vuelve un ámbito privilegiado para la interacción social, para la dialéctica del espacio (Baringo, 2013, p. 122).

El autor expresa que cada sociedad, en cada coyuntura histórica y en función de cada modo de producción, genera un espacio que se superpone al producido en otros períodos históricos en el mismo lugar. Se trata de un proceso inacabado, «resultado de la acumulación de un proceso histórico que se materializa en una determinada forma espacio-territorial» (Baringo, 2013, p. 123) a través de prácticas objetivadas en el pasado que se diferencian de las prácticas vivas del presente (León, 2016). Los cambios en los modos de producción, por tanto, suponen la producción de nuevos espacios.

Al espacio fragmentado de la propiedad privada y a los múltiples espacios creados por los usos variados del término, Lefebvre (1974) opone una concepción de espacio como espacio global, a gran escala y desde una perspectiva holística y genera así una teoría unitaria del espacio (Martínez, 2013). El proceso de producción del espacio es complejo y contradictorio, ya que involucra *representaciones del espacio, espacios de representación y prácticas espaciales*. Lefebvre (1974) articula esta dialéctica de dimensiones con otra compuesta de espacios: un *espacio concebido*, un *espacio vivido* y un *espacio percibido*. De este modo, como dice Baringo (2013) espacializa la dialéctica y con la dialéctica innova respecto a sus predecesores. Las representaciones del espacio (mapas, planos, memorias, discursos) son un *espacio concebido* y abstracto, se componen de signos y códigos, «es el espacio de los científicos, planificadores, urbanistas, tecnócratas, fragmentadores, ingenieros sociales y hasta cierto tipo de artistas próximos a la cientificidad» (p. 97). Es el espacio dominante y de la ideología hegemónica (León, 2016). El *espacio vivido* es «el espacio de las actividades cotidianas de los usuarios, es un espacio

concreto, lo que quiere decir, subjetivo» (Lefebvre, 1974, p. 396), un espacio dominado y experimentado por sus habitantes en forma pasiva a través de su uso simbólico, espacio de representación. Las prácticas espaciales son *el espacio percibido*, el de la experiencia material que vincula realidad cotidiana con realidad urbana, englobando la producción y la reproducción social (relaciones de producción, entre géneros y generaciones, producción material de las necesidades cotidianas, etc.). El espacio es vivido antes de ser percibido y es producido antes de poder ser leído, pasando de los espacios vividos a los concebidos en forma abstracta. Dice Baringo (2013) que «esta afirmación es notable ya que con frecuencia en las ciencias sociales se suele sobrestimar la documentación escrita y las verbalizaciones frente a lo no-escrito y lo no-dicho» (p. 125). La relación entre espacio vivido y concebido está marcada por la ideología y la política.

Para Lefebvre (1974) existe también un *espacio absoluto* («fragmentos de la naturaleza en lugares elegidos por sus cualidades intrínsecas» (p. 106) para el despliegue de ritos y ceremonias), un *espacio histórico* (propio de la ciudad precapitalista que privilegia la acumulación primitiva del capital) y un *espacio abstracto*, formal y cuantitativo que niega las diferencias, es el espacio dominante, de los centros de riqueza y de poder. Según Baringo (2013), respecto a este último, Lefebvre (1979, p. 293) expresa:

Un espacio de cantidad y homogeneidad creciente, un espacio mercantilizado donde todos los elementos son excambiables y por lo tanto intercambiables; un espacio policial en el que el Estado no tolera ni la resistencia ni los obstáculos. Espacio económico y espacio político que convergen hacia la eliminación de todas las diferencias (p. 127).

La ciudad capitalista es el paradigma del *espacio abstracto*, mercantilizado y burocratizado, impuesto por las clases dominantes y sus tecnócratas. El *espacio diferencial* de Lefebvre (1974) sería el opuesto, un espacio concreto engendrado por múltiples contradicciones que posibilita el desarrollo de las diferencias y se opone a la homogeneidad y a la repetición deshumanizada; es el espacio de las formas de resistencia. En la lucha de clases, los dominados juegan un papel crucial en la reapropiación de los espacios diferenciales, del derecho a la diferencia. Según León (2016), el espacio *diferencial* es «la utopía espacial necesaria para la revolución socialista» (p. 129). A partir de aquí podemos preguntarnos cómo opera el *espacio abstracto* del capitalismo neoliberal en la producción de los espacios residenciales en barrios populares y qué implica concebir dichos espacios como *espacios diferenciales*.

Notas sobre espacialidad y temporalidad.

La heterogeneidad de los ritmos en los espacios residenciales como marcas de la urbanización neoliberal

Tuan (1979, 2011) concibe al espacio (abstracto) y al lugar (concreto) como dimensión indisoluble del tiempo, solo separables a través del pensamiento. La noción de distancia es una intuición espaciotemporal (aquí/ahora, allí/luego). El tiempo ha sido espacializado (hablamos de punto de partida y de meta, por ejemplo). El análisis de la experiencia espacial requiere del uso de categorías de tiempo ya que la percepción en el presente está imbuida de experiencias del pasado y es atraída hacia el futuro por el llamado a la acción. Para el autor, el movimiento exige tiempo y ocurre en el espacio, mientras que el lugar es la pausa que permite la localización que torna significativo un espacio. El sentido de lugar se adquiere después de un período de tiempo; conocer con los sentidos pasivos del cuerpo (olfato y tacto) requiere de tiempos prolongados. Boaventura de Sousa Santos (2000) dice que «la sucesión de tiempos es también una sucesión de espacios que recorreremos y nos recorren, dejando en nosotros las marcas que dejamos en ellos» (p. 220).

En el mundo moderno el tiempo es pensado como lineal y el espacio (más horizontal que vertical) se presenta desligado de él. Para Paulino Alvarado (2018), el tiempo de la modernidad capitalista es el tiempo del progreso, lineal y único, su ritmo está marcado por la velocidad de los ciclos de producción y «su tendencia hacia adelante se objetiviza en el tiempo regular, medible, homogéneo» (p. 2) que fractura la continuidad histórica de la vida colectiva: «...el tiempo de la modernidad capitalista es un tiempo resultado de la suma cuantitativa de los pedazos de una existencia fragmentaria sin contenido cualitativo real. La cualidad del tiempo de la vida, parece estar en otro lado» (Alvarado, 2018, p. 3). A su vez, el espacio «se objetualiza en una constitución homogeneizante del espacio social y natural por igual» (p. 3), como partes dislocadas que se coordinan instrumentalmente para la reproducción del capital. Para el autor, la inabarcabilidad del espacio junto con su fragmentación, hacen que su gestión en la existencia concreta se vuelva irrealizable, y menos aún en su carácter cualitativo de goce y disfrute en la socialidad. En antítesis, la dimensión espaciotemporal de lo común es diversa, está ligada al habitar «como perspectiva colectiva» (Alvarado, 2018, p. 5), al espacio como reproducción social de la existencia común marcada por referencias simbólicas de memoria colectiva, y a un tiempo plagado de momentos recurrentes y extraordinarios que recuerdan esa existencia, donde el tiempo pasado se vuelve sobre el presente para actualizarse como acciones colectivas. «La lógica de afirmación del espacio y el tiempo es una lógica de la vincularidad», expresa Alvarado (2018, p. 6), de manera que

...la dimensión espacio-temporal de lo común tiende a reconstituir la organicidad del espacio con los usos para la vida y de los tiempos con los ritmos de la recreación social. Pero no solo, tanto el espacio como el tiempo tienen una amplitud, una densidad y una profundidad históricas (Alvarado, 2018, p. 6).

Según Pablo Fernández Christlieb (2016), en el siglo XXI el tiempo, que habitualmente es algo que se mueve, deja de moverse y se transforma en espacio, y el espacio, que es algo que suele no moverse, se desvanece, se deshace a través de las cosas que pierden sentido rápidamente. El tiempo del siglo XXI, dice, es el tiempo de la espera, de lo que no llega, y es el tiempo sin futuro. «En la espera, el tiempo que viene, no llega» porque «lo que se espera es justo lo que no puede llegar», el tiempo se vuelve «espacio que no se mueve», es un tiempo muerto (Fernández Christlieb, 2016, p. 316). Antes, la espera era esperanza, ahora es tedio, hastío. Las utopías, o «el mundo mejor para todos» era palpable en los siglos XIX y XX. En el XXI, la única forma de futuro es el enojo y la protesta, agrega.

A los efectos de analizar la relación espacio-temporal y su expresión en los barrios populares producto de la urbanización neoliberal, vale la pena también, detenernos en el tiempo de los ritmos. Como dice Stavrides (2016) tomando a Lefebvre (1996, p. 230), «todo ritmo implica una relación entre un tiempo y un espacio, un tiempo localizado o, si se quiere, un lugar temporalizado». Como los espacios habitacionales, en el barrio Flor de Maroñas, los ritmos también se presentan heterogéneos, lo que no es ajeno a las transformaciones experimentadas. Para los asentamientos el tiempo parece ser el de la espera eterna, un tiempo sin futuro, que se vuelve «espacio que no se mueve», como dice Fernández Christlieb (2016), ante el abandono del Estado o sus formas de intervención que no logran revertir la segregación. Para el barrio histórico, es el tiempo de la nostalgia de los ritmos cotidianos que marcaban las fábricas a través del anuncio de entrada y salida de sus trabajadores, «vivíamos al son del pito, marcaba el tiempo...», fueron palabras reiteradas una y otra vez en las entrevistas realizadas. Siguiendo a Stavrides (2016), se trataba de una mezcla de «ritmos lineales» que repetían el mismo fenómeno en forma casi idéntica en intervalos breves, y de «ritmos cíclicos», vinculados a prácticas sociales recurrentes que expresaban formas específicas de reproducción social, a las que en un presente, se les otorga un sentido particular. Precisamente, el tiempo lineal de la rutina, propio de las sociedades modernas, homogéneo, adquiere sentido cuando se asiste a su pérdida, a la pérdida de «una experiencia específica de repetición que es socialmente significativa» (p. 69), ya que es la memoria la que permite reconocer esos ritmos y otorgarles sentido. En cambio, «el barrio que no tiene fábricas», «el barrio que no tiene nada», «el barrio carente», parece haber quedado sin tiempo, sin nada que marque sus ritmos cotidianos, sin orientación, pero

con la esperanza de la construcción de nuevos ritmos que permitan construir nuevas identidades: «el renacimiento de Flor de Maroñas» (entrevista grupal, zona histórica, abril, 2014). Este último, anhelado a partir de la identificación de logros colectivos pasados y actuales, se constituye en una forma de afirmación del espacio y del tiempo en tanto haga posible recomponer una «lógica de la vincularidad» (Alvarado, 2018). Mientras tanto, para las cooperativas, es el tiempo y el ritmo de los proyectos, de los futuros inmediatos, mediatos y el de los sueños: «sueño con un espacio cultural para los gurises para que se puedan juntar...»; «sueño que el barrio se conozca...que en Montevideo se conozca que hay un barrio Zitarrosa» (entrevista grupal, mayo, 2014). Entre el ritmo de los proyectos del barrio cooperativo y el de la reconfiguración de nuevos ritmos e identidades en el barrio histórico, se hace fundamental alterar los tiempos de espera en los asentamientos y en los conjuntos habitacionales que evidencian riesgos de segregación, para que estos no queden habitados por el estigma y el sufrimiento, y sea posible construir espacios y tiempos de dignidad.

Notas sobre espacio y territorio.

Territorialidades para habitar material y simbólicamente

El concepto de territorio, también abordado por la geografía, se articula con algunas de las nociones de espacio clasificadas por León (2016), al tiempo que las profundiza y las enriquece, dando cuenta de su componente relacional y de las dinámicas de poder.

Hablar de territorio es hablar de espacio social, de relaciones sociales que transforman el espacio geográfico (Marçano, 2005) en el marco de un proceso que es histórico (Haesbaert y Limonad, 2007; Porto Gonçalves, 2009). Si bien todo territorio es espacio, no todo espacio es territorio, ya que el espacio es más amplio. El territorio no es una dimensión de la realidad, tal como a veces es concebido por las ciencias sociales (como la economía o la psicología comunitaria cuando habla de *comunidades territoriales*), sino que (y esto es compartido con la noción de espacio), es multidimensional y posee la cualidad del todo, aun siendo parte (Marçano, 2005), puede ser material o inmaterial (político, social, cultural, cibernético).

Varios geógrafos (Haesbaert y Limonad, 2007; Marçano, 2005, 2008; Porto Gonçalves, 2009) coinciden en que el concepto de territorio se vincula a la noción de poder y de relaciones de poder. En tanto las relaciones sociales suponen distintas interpretaciones, concepciones y lecturas de los hechos, en su vínculo con el espacio desarrollan intencionalidades (dominación, expropiación, libertad o resistencia), y lo fragmentan al otorgarle fronteras. «...el territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por

medio de él...», dice Carlos Porto Gonçalves (2009, p. 127). Esto implica que son formas de poder: «...es el espacio apropiado por una determinada relación social que lo produce y lo mantiene a partir de una forma de poder», expresa Bernardo Marçano (2005, p. 3); es territorialidad en tanto produce y reproduce acciones propias y apropiadas, formas de uso del espacio, o sea, es proceso de territorialización (Porto Gonçalves, 2009).

Según Rogério Haesbaert y Ester Limonad (2007) esta apropiación puede ser material, objetiva (dominio) o simbólica, subjetiva (identidad): «El territorio es siempre, y concomitantemente, apropiación (en un sentido más simbólico) y dominio (en un enfoque más concreto, político-económico) de un espacio socialmente compartido» (p. 42). Crear territorio supone definir, precisar, significar, delimitar sus contenidos y convencer a un interlocutor de su validez, lo que conlleva conflictividades y disputas entre las distintas lecturas socioespaciales (económicas, políticas, conceptuales, ideológicas). En tanto las relaciones sociales son diversas, dentro del espacio existen distintos territorios, en «movimientos desiguales, contradictorios y conflictivos» (Marçano, 2005, p. 5). Estos movimientos implican dinámicas de territorialización, desterritorialización y reterritorialización, involucrando dominación y formas de resistencia. Para Marçano (2008), el territorio de gobierno, de dominación (propio de las políticas neoliberales), es el «territorio uno», en cambio el que supone distintas formas de propiedad y de relaciones sociales, es «territorio diverso». Según Haesbaert y Limonad (2007), el capitalismo necesita fragmentar para reproducirse. Sin embargo, aunque crea y consolida territorios capitalistas, desterritorializando y subalternizando otros, también se producen territorios no capitalistas, territorios de resistencia (Marçano, 2008), lo que rompe con concepciones deterministas y esencializadoras del espacio.

Atender a la singularidad de los espacios residenciales, supone mirar el «territorio diverso» de los barrios populares, reconocer las distintas territorialidades que se producen y las distintas formas de dominio y apropiación. Hablar en clave de territorialización, implica jerarquizar el papel activo de los sujetos, en tanto agentes productores, alejándonos de miradas deterministas. Los resultados de nuestro estudio pusieron de manifiesto las formas en que las y los residentes construyen los espacios a través de los discursos y de otras prácticas cotidianas, en el marco de los límites y las restricciones —desiguales— que supone la ciudad capitalista para el acceso a la vivienda de los sectores menos solventes. En el contexto de esas restricciones, las personas activa e intencionalmente producen sus espacios residenciales y en ese proceso se ponen en juego disputas por el territorio. Las viviendas en la zona histórica y sus adecuaciones a la ampliación de las familias fueron edificadas con el apoyo solidario de familiares y vecinos, al tiempo que se desarrollan acciones colectivas vinculadas a la gestión de espacios comunes. En los asentamientos, las y los ocupantes construyen sus viviendas y su entorno inmediato con

los esfuerzos propios, en forma individual o colectiva y, eventualmente, con aportes puntuales de actores privados, o en el marco de programas gubernamentales, e instauran formas de regulación del uso de los espacios y de la convivencia. En otros casos, los y las habitantes se involucran en la autoconstrucción y en la ayuda mutua, aunque con distintos grados de autonomía en relación con el Estado. Observamos también que se generan disputas hacia el interior de los espacios residenciales por los sentidos que ellos adquieren, confrontando las fuerzas productoras que vienen dadas por planes habitacionales llave en mano, en tanto no favorecen los procesos del habitar colectivo. En todos los casos, aunque con resultados dispares vinculados a las desigualdades en los puntos de partida y a las particulares coyunturas por las que los distintos conjuntos habitacionales atraviesan, el papel activo de los sujetos está vinculado a la lucha por la construcción de espacios habitacionales para la supervivencia en primer lugar, y en simultáneo, o en momentos diferentes, para la construcción de identidades sociales urbanas positivas y para el desarrollo de una vida digna. En algunos casos, esta lucha permanece y el espacio residencial es construido colectivamente, mientras que en otros es relato del pasado, de su origen e instauración.

En tanto procesos de territorialización, la producción de los espacios residenciales involucra relaciones de poder, de modo que se ponen de manifiesto disputas de diversa índole. Se convierten en escenarios de confrontación entre actores más o menos identificables y personalizados, o bien en relación con fuerzas sociales no personalizadas, poniendo en juego intencionalidades diversas. Si bien a veces la disputa es por la apropiación de espacios compartidos, como por ejemplo, cuando el barrio Zitarrosa intenta incidir en su toponimia (de la escuela o de las calles), en todos los casos lo que se disputa es el valor simbólico del espacio residencial. Se lucha por la cualidad que adquieren los espacios con los que identificarse, ya sea criticando actitudes y prácticas discriminatorias o de cierre hacia *otros* o bien confrontando comportamientos que contribuyen a la estigmatización territorial que derivan en movimientos excluyentes. Pero también puede entenderse como disputa la búsqueda de reconquistar o reterritorializar los espacios y reconfigurar identidades, reorientando su impronta original (como la de la dictadura), o la adquirida como producto de las transformaciones experimentadas.

Es así que, sobre la base de la lucha por la producción de los espacios físicos para habitar, por un lado, se pone en juego una resistencia a las tendencias sociales de aislamiento, exclusión y segregación, y, por el otro, se disputan territorios simbólicos, es decir identidades, aquellos elementos que hacen a la relación entre el carácter de los espacios y la construcción de identidades sociales espaciales y urbanas. En definitiva, se pone en juego una búsqueda, a veces desesperada, de reconocimiento y de ser parte de la ciudad. Cabe señalar que, salvo excepciones, no se perciben luchas sostenidas con el capital ni con el Estado. De modo que, mientras se ponen en juego disputas

ligadas a hacer los espacios más vivibles, material y simbólicamente, lo que suele aparejar conflictos internos, el conflicto básico, el de la desigualdad, no es explicitado como tal y permanece invisibilizado.

Diversidad residencial y operatorias de la ciudad capitalista. De la homogeneización y la fragmentación a la singularización e interconexión de los espacios

La cualidad heterogénea de nuestro caso de estudio coincide con la encontrada en otras investigaciones que focalizan en barrios populares de Montevideo y de otras ciudades de la región (Segura, 2006, 2011, 2013, 2015; Carman, Vieira y Segura, 2013; Grimson y Segura, 2016; Álvarez Pedrosian, 2013). Los relatos acerca de cada espacio residencial en su singularidad, expresan con claridad la existencia de historias con argumento propio, con temporalidades, espacialidades y formaciones subjetivas diversas que comparten un mismo barrio en la ciudad. Esto podría llevarnos a una construcción de Flor de Maroñas como barrio fragmentado, tal como suele reiterarse desde los actores institucionales entrevistados, desde las observaciones y en las voces de vecinas y vecinos. La propia imagen del caleidoscopio expresa la idea de múltiples fragmentos que, como tal, tiene la posibilidad de formar diferentes figuras (aunque en cantidad limitada) que los contienen. No se trata de una diversidad aleatoria, ya que lleva las marcas de los procesos de transformación a partir de la urbanización neoliberal de la ciudad, lo que permite identificar una continuidad sociohistórico-espacial. Esta se expresa en los relatos quienes participan y en las marcas en el espacio.

Cada espacio residencial y la experiencia transitada en ellos muestra las huellas de las transformaciones territoriales en un anudamiento de espacio y tiempo que adquiere densidad y, en algunos casos, un carácter simbólico insoslayable. Son evidentes las marcas históricas del auge industrial de la primera mitad del siglo XX, del proceso de desindustrialización, de las sucesivas crisis (económicas, políticas y financieras), y de la instauración y profundización del modelo económico neoliberal.

La zona histórica crece en los momentos de industrialización y experimenta los efectos de la desindustrialización en el espacio, en la cotidianeidad y en las relaciones vecinales; la presencia de las fábricas abandonadas o convertidas en empresas logísticas, son testimonio directo y permanente, imagen congelada de la desindustrialización del país que se traduce en sentimientos de pérdida en sus habitantes. El asentamiento Nuestro Sueño, que se construye sobre las ruinas de una fábrica —es decir, sobre las ruinas de la sociedad industrial— cuyo esqueleto se convierte en paredes de las precarias viviendas que, en algunos casos, son habitadas por sus ex trabajadoras y trabajadores,

testimonia el mismo proceso y su impacto en la pérdida de vivienda, así como también el abandono por parte del Estado. «Las Cabañitas», surge a partir de las sucesivas crisis económicas y financieras que obligaron a la población a ocupar el suelo para construir sus viviendas, y es ejemplo de una política habitacional de emergencia implementada por un gobierno progresista que casi no ha incidido en las lógicas del mercado inmobiliario; a mitad de camino entre permanecer como *asentamiento* o conformarse en *barrio*, se experimenta un espacio fragmentado con signos de una segregación que no se ha visto alterada. El CH Maroñas es producto de un programa habitacional fallido tanto en lo constructivo como en lo social, implementado en momentos de profundización de las políticas neoliberales (años noventa) y evidenciando el abandono y la omisión por parte del Estado. Allí, el salón comunal, también construido sobre las ruinas de una fábrica, habla de una intervención de las políticas sociales que pretende reterritorializar ese espacio, creando aperturas posibles hacia nuevos territorios simbólicos que permitan revertir la negatividad de este espacio residencial, con éxito parcial. El CH Parque Guaraní se inaugura en dictadura, que, como sabemos, fue instrumento para la instalación del neoliberalismo en los países de la región, muestra sus impactos inmediatos y mediatos en las relaciones vecinales, al tiempo que, más recientemente evidencia las tendencias al cierre y a la privatización de sus espacios. El Barrio Cooperativo Zitarrosa se emplaza en Flor de Maroñas como consecuencia de una cartera de tierras de la IM que compite en el mercado accediendo a los suelos de menor valor inmobiliario en zonas segregadas de la ciudad o en proceso de segregación. En este caso además, se construye una imagen de futuro coherente con la continuidad sociohistórica de la urbanización capitalista: la del supermercado y el shopping en lugar de las fábricas abandonadas, lo que se presenta irónica y paradójicamente como anhelo; se pone en evidencia la contradicción en el espacio imaginado: signos de progreso ligados a la urbanización en clave de acceso al consumo, conviviendo con una expresión habitacional alternativa al modelo hegemónico de mercantilización del suelo y de privatización de la propiedad, como es el cooperativismo.

El conjunto de estas marcas se constituyen en huellas de la urbanización neoliberal: desindustrialización, pérdida de vivienda y precarización residencial y anhelo de una ciudad de consumo, se anudan en el espacio, naturalizándose en la cotidianeidad de sus residentes como síntesis material de la historia económica y política que se encarna en quienes lo habitan.

Ahora bien, una vez señaladas las huellas de la urbanización capitalista neoliberal en los distintos espacios residenciales, que también vimos reflejadas en sus ritmos, y evidenciada la continuidad sociohistórico-espacial de las transformaciones experimentadas en Flor de Maroñas, ¿cómo concebir y abordar la diversidad espacial, temporal y subjetiva que expresa la singularidad de sus espacios residenciales? ¿Qué relación guarda dicha diversidad con las operatorias de fragmentación-homogeneización-fragmentación propias

de la ciudad capitalista neoliberal? ¿Qué efectos tiene hacer una lectura de la diversidad residencial en los barrios populares en estos términos?

Como expusimos, la segregación suele definirse como producto de la distribución de las clases sociales en el espacio, generando como consecuencia, espacios residenciales autocontenidos y homogeneizados (Katzman, 2001; Veiga y Rivoir, 2009). Al mismo tiempo, como un efecto «en cascada» (Abramo, 2012) suele describirse el despliegue sucesivo de espacios fragmentados entre las distintas escalas y al interior de cada una de ellas. Así, en la escala de la ciudad se construye la ilusión de barrios homogéneos, en los barrios se tiende a homogeneizar a la población en función del tipo de espacio residencial que ocupa y, como veremos, en un nuevo pliegue producto de reiteradas operatorias de diferenciación, esto se reproduce hacia el interior de los conjuntos habitacionales. Así, la ciudad capitalista y sus espacios se producen en movimientos sucesivos de fragmentación-homogeneización-fragmentación. El capitalismo, en su producción del suelo urbano como bien de cambio, convierte el espacio en espacio instrumental, mercantilizado y privatizado, fragmentándolo a los efectos de garantizar su reproducción a través de la acumulación de capital (Haesbaert y Limonad, 2007), y estableciendo una jerarquía entre ellos que arroja como resultado la desigualdad urbana que caracteriza nuestras ciudades. Esto supone un tratamiento del espacio como espacio *abstracto* (Lefebvre, 1979, citado por Baringo, 2013), o como «territorio uno» (Marçano, 2008), un espacio-tiempo de la modernidad: lineal, medible, homogéneo, único e inabarcable desde la gestión de la vida cotidiana (Alvarado, 2018). Al mismo tiempo, el espacio del capitalismo es un espacio que, en los procesos de urbanización, al partirse, al fragmentarse, pierde su historia de producción, y superpone los nuevos espacios a los anteriores, mientras estos últimos son desplazados, sustituidos y excluidos. Esto se evidencia en nuestro caso de estudio, sobre todo a partir de la conformación de los asentamientos y en relación con el barrio histórico, donde el espacio que *antes* era Flor de Maroñas, desde la perspectiva de sus habitantes, deja de serlo cuando es ocupado por los asentamientos. Más que integración y acumulación de experiencias espaciales, lo que antes era, deja de serlo para pasar a ser algo distinto. Así, observamos a la ciudad y a sus barrios como espacios discontinuos, en fragmentos separados por fronteras más o menos rígidas, donde los enclaves residenciales se fantasean como independientes o ajenos al tejido urbano o barrial que los rodea. En este marco además, desde las formaciones subjetivas que se construyen, se concibe una suerte de uniformidad al interior de cada fragmento, y entre ellos, la diferencia adquiere la forma de alteridad radical (Jodelet, 1998). Para superar esta mirada, se hace necesario aportar a las críticas que, como vimos, ha merecido la tendencia a la reificación del espacio.

John Dixon *et al.* (2008) han advertido respecto de que cuando generamos divisiones espaciales, estamos produciendo categorías e identidades asociadas

con ellas. Precisamente, Akhil Gupta y James Ferguson (1992, 2008), en su crítica acerca de cómo las nociones de espacio y lugar, han configurado el sentido común del quehacer antropológico, analizan el modo en que han operado en la construcción de las diferencias culturales. Si bien refieren a un plano macrosocial, coincidente con la escala geográfica de las naciones, el modo en que abordan la relación entre identidad y lugar, y diferencia y lugar, son sugerentes para profundizar en la relación no unívoca de los primeros y para interrogar la idea de fragmentos desconectados en el segundo caso. Expresan: «Las representaciones del espacio en las ciencias sociales se apoyan de manera muy notable en imágenes de quiebre, ruptura y disyunción» (Gupta y Ferguson, 2008, p. 235) para distinguir sociedades, naciones y culturas «naturalmente» localizadas y delimitadas, a lo que podemos agregar, barrios, espacios residenciales y sectores sociales dentro de la ciudad. De ese modo, «la premisa de la discontinuidad constituye el punto de partida para teorizar los contactos, los conflictos y las contradicciones entre las culturas y las sociedades» (Gupta y Ferguson, 2008, p. 235), dado que el espacio se presenta como «inherentemente fragmentado» y se lo trata como si fuera un ámbito neutro en el que se inscriben las diferencias. «La suposición de que los espacios son autónomos ha permitido que el poder de la topografía oculte exitosamente la topografía del poder», expresan (Gupta y Ferguson, 2008, p. 237). Proponen partir de la premisa que los espacios han estado siempre interconectados, que lo han estado jerárquicamente, y que en ellos han operado procesos de distribución espacial mediados por relaciones jerárquicas de poder que intervienen en la construcción simbólica de los espacios. Proponen «explorar los procesos de producción de la diferencia en un mundo de espacios interdependientes que se encuentran cultural, social y económicamente interconectados» (Gupta y Ferguson, 2008, p. 245). Un primer paso, sería explorar la producción de la diferencia en el interior de espacios comunes, compartidos y conectados, evitando construirlas como fragmentos que esperan a ser conectados. Más que partir de unidades separadas y diferenciadas se trata de percibir «un conjunto de relaciones que producen diferencias» (Gupta y Ferguson, 2008, p. 248), para explorar su construcción histórica. Esto implica que la relación entre diferencia y lugar adquiere un carácter político, al que podemos agregar un sentido ético, como veremos más adelante. Así, expresan textualmente

Desde esta perspectiva, se puede ver que la «diferencia» que se impone a los lugares es una parte integral del sistema global de dominación. La tarea antropológica de desnaturalizar las divisiones culturales y espaciales se enlaza en este punto con la tarea política de combatir el muy literal «encarcelamiento espacial del nativo» (Appadurai 1988) dentro de espacios zonificados, por así decirlo, para la pobreza (Gupta y Ferguson, 2008, p. 249).

Es desde estas reflexiones que se explican los intentos de teorizar la hibridez, los intersticios, las zonas fronterizas, liminales (consideradas habitualmente insignificantes) como lugares de contradicciones que configuran la identidad del sujeto híbrido y del sujeto posmoderno. Estos lugares desestabilizan la firmeza del *nosotros* y del *otro*, y obligan a representar el territorio en términos de conexiones y contigüidades, incluyendo múltiples planos además del espacio físico (clase, género, raza y sexualidad), en relación con los cuales las diferencias se construyen en función del lugar que se ocupa en el campo de poder.

En la misma línea, Stavros Stavrides (2016) formula la propuesta de una «ciudad de umbrales». Manuel Delgado dice en el prólogo a su obra que la ciudad (en la cotidianeidad y en sus «grandes momentos») «no cesa de conocer discontinuidades, rupturas, porosidades, lagunas», expresando la presencia de *lo otro* como «todo aquello que se opone o desacata la realidad existente» (2016, p. 9). El énfasis que hace Stavrides en los umbrales, es contrario, según Delgado (2016), a la lógica de «crear lo discreto a partir de lo continuo», forzando discontinuidades y fronteras no como meros espacios indeterminados e indeterminantes, sino como escenarios de encuentros y luchas. Se trata de espacios que no se conciben ni como estructurados ni como inestructurados, sino estructurándose a través de las prácticas sociales que se despliegan en ellos. El concepto de *umbral* permite conectar las espacialidades con los procesos de emancipación. Expresa que «los umbrales marcan el cambio, indican comparaciones, regulan y dotan de sentido al acto de interacción productor del cambio» (Delgado, 2016, pp. 15-16). Pensar la creación y el uso de los umbrales como posibilidad para la emergencia de una espacialidad emancipadora, supone concebir la alteridad en su potencial liberador de los valores dominantes. La naturalización de las fronteras en los asentamientos humanos se apoya en la idea de la necesidad de sobrevivencia y de combatir a los enemigos, donde demarcar y delimitar se asocia a un potencial espacio para la lucha. Pero las fronteras están para ser cruzadas, dice. Al igual que otros autores, toma a Simmel (1997) para plantear que no es posible conectar sin separar y que el cercamiento contiene la posibilidad de salir de su delimitación, por lo que el acto de construir fronteras está sujeto a múltiples significados.

Los procesos de identidad social muestran la importancia del enfrentamiento a la alteridad, a la «frontera de la identidad», donde la línea divisoria puede ser límite o punto de partida, un lugar de comunicación o una relación de opuestos que no comparten nada en común. Según expresa Stavrides (2016) «los umbrales espaciotemporales serían aquellos que propician la apertura de las identidades a través de acciones de negociación y encuentro con la alteridad» (p. 20), lo que habilita, siguiendo a Harvey (1996), que puedan verse forzadas a cambiar. El umbral produce el potencial de comunicación entre mundos opuestos y favorece diferentes relaciones entre la mismidad y la alteridad. Abordar la alteridad es constitutivo de todo encuentro social, lo

que puede hacerse de distintas formas: «como acto de reconocimiento mutuo requiere habitar el umbral con delicadeza» (Stavrídes, 2016, p. 24).

En la ciudad compartimentada, propia de la contemporaneidad, los «enclaves residenciales» definen identidades urbanas reconocibles «sobre todo cuando determinadas fuerzas internas o externas tienen un efecto homogeneizador sobre quienes habitan en ellas, al producir unas características distintivas evidentes» (Stavrídes, 2016, p. 37); a partir de allí, las identidades quedan *encuadradas* espacial y conceptualmente en oposición a un espacio externo, transmitiendo mensajes cargados de sentido. Por lo que, para impugnar las identidades contemporáneas hay que producir experiencias espaciales distintas, pasando de los enclaves *indiferentes unos de otros*, a una red de zonas conectadas a través de membranas permeables, sustituyendo los puntos de control y vigilancia discriminadores, por pasajes conectores. Se trata de reconocer la existencia de la división con el fin de superarla, aunque sin pretender acabar con ella. Así, la emancipación, espacializada en los umbrales, no supondría el establecimiento de una nueva identidad colectiva, sino facilitar los medios para que la negociación entre identidades emergentes sea posible. En tanto concibe a los umbrales como artefactos espacio-temporales, Stavrídes



(2016) piensa las discontinuidades, articulando esas dos dimensiones. Los puntos de inflexión pueden marcar potenciales perspectivas distintas de futuro, que revele nuevos significados del pasado en comparación con el presente, un pasado plagado de posibilidades opuestas.

En una línea similar a la perspectiva de Stavrides, Márquez (2013) dice que «la frontera es entendida como «límite generador de categorías discretas (el adentro y el afuera; lo bárbaro y lo propio), pero también como espacio desbordado por ambos bordes (territorio poroso, de puentes y subversiones)» (p. 134). El primer caso estaría próximo a la noción de segregación urbana, donde se produce una discontinuidad en la ciudad que legitima las diferencias sociales y las naturaliza. Pero también la frontera es entendida «como un lugar en el que se producen las irrupciones y creaciones que en el imaginario oficial se representan como excepciones, excentricidades y a veces peligros (De Certau, 1999; Rosaldo, 1989)» (Márquez, 2013, p. 135) Citando a Rosaldo (1989), expresa que las fronteras no son «zonas transicionales de análisis vacío, sino sitios de producción cultural creativa» (Márquez, 2013, p. 135). La porosidad de las fronteras anuncia que otro mundo es posible, otra ciudad es posible, sin que estos espacios tengan que aunarse «en una sola gran utopía, en un solo gran relato común, en una sola imagen de ciudad ideal» (p. 137). «El riesgo está en la imposibilidad de imaginar algún tipo de coherencia entre identidades e imaginarios diversos» y en la amenaza de «substituir el deseo y la imaginación por el miedo a la ciudad» (p. 137) A pesar de las amenazas permanentes y rupturas de la territorialidad, los esfuerzos de reterritorialización persisten, mientras propone la construcción de contra-narrativas que borren las fronteras totalizantes de la ciudad y la nación.

Por tanto, propongo ensayar la posibilidad de abordar la diversidad residencial en los barrios populares, en primer lugar, como expresión de una continuidad sociohistórico-espacial de la urbanización de la ciudad, lo que nos permite interrogar la idea de fragmentación espacial y social que frecuentemente se atribuye a estos espacios en la ciudad. En segundo lugar, partiendo de la base de que no se trata de negar los límites, sino de interrogarlos, sugiero el desafío teórico y metodológico, de concebirlos en su carácter de umbrales.

El discurso sobre la fragmentación contribuye a la invisibilización de los procesos sociohistóricos, mediados por relaciones de poder y dominación, que condujeron al escenario que hoy se observa en ellos, donde la diversidad y la heterogeneidad suelen ser concebidas en términos de partes inconexas desde la mirada de agentes externos y desde la de quienes los habitan. Las huellas de la urbanización neoliberal de Montevideo y de una historia común (como habitantes de la ciudad y del barrio) están presentes en los relatos de los y las participantes residentes, sobre todo en los más antiguos; pero lo están en una forma tal que dificultan una mirada holística de la producción de sus espacios residenciales. En la cotidianeidad, se los tiende a naturalizar

y a reificar, produciendo subjetividades fragmentadas, y la tendencia a percibirse formando parte de unidades autocontenidas. Es desde esta mirada que con frecuencia se alude, desde actores institucionales y vecinales, a una operatoria que sería oportuno realizar para obtener la tan mentada integración barrial: primero sería necesario que se integren los residentes de cada conjunto habitacional para luego buscar integrarse con los demás, se dice. Como el barrio se ve en fragmentos, desde el sentido común, el movimiento a hacer sería el de juntar las partes, para lo cual estas deben presentarse cohesionadas en un *nosotros* que inevitablemente dibujará fronteras claras, como las figuras que pueden verse en un caleidoscopio. Así los expresa una referente institucional:

Es un barrio que tiene sub barrios dentro... Lo que uno puede determinar son características de los sub barrios que muchas veces no tienen nada que ver entre sí... tienen códigos y formas de vida muy determinadas, que a veces colidan con la de otros. Uno escucha las historias de unos y otros, que no tienen nada que ver... Las preocupaciones de los vecinos en los sub barrios son distintas... Cuando uno dice Flor de Maroñas no le puede dar una identidad, porque los sub barrios tienen identidades propias... Creo que primero habría que fortalecer esos núcleos más chicos para después poder abrirse... (entrevista a actora institucional, 10/03/2014)

Podemos mirar cada uno de los espacios residenciales como fragmentos desconectados, o aproximarnos a ellos en términos de *espacios diferenciales* (Lefebvre, 1979, citado por Baringo, 2013), a los efectos de comprenderlos en su singularidad y en el marco de una diversidad conectada no exenta de contradicciones ni de relaciones de poder. Concebir y narrar cada espacio en su singularidad, permite identificar experiencias urbanas y barriales que se muestran como únicas e irreducibles a cualquier intento de tipificación, al tiempo que cada una encarna las marcas de los procesos sociohistóricos que las han producido y que las interconectan jerárquicamente, lo que se invisibiliza cuando se naturaliza la fragmentación. Tomando la trialectica de Lefebvre (1974, citado por Baringo, 2013), esto implica rescatar la capacidad del *espacio percibido* (que se vivencia en la cotidianeidad) para transformar el *espacio vivido* (experimentado en forma pasiva) cuestionando el *espacio concebido* (el de los mapas, el de los especialistas) como acción política e ideológica. Supone concebir los espacios residenciales como «entornos de significación» (León, 2016), como espacios residenciales materialmente producidos que albergan los procesos sociohistóricos en función de los cuales se construyen significados en relación con ellos y a quienes los habitan. Estos significados, junto con las prácticas de territorialización que se despliegan en ellos, contribuyen a la producción singular de dichos espacios.

Por otro lado, concebir los límites —materiales, simbólicos y sociales— como *umbrales*, supone pensar en operatorias distintas a la integración de las partes que, tal como vimos, se concibe desde el sentido común. En primer lugar, implica observar qué acontece en estos espacios, atender a los *entre* a las interconexiones, y no solo a los espacios residenciales en tanto tales como si fueran unidades autocontenidas. Supone también analizar las formas en que esas fronteras son transitadas y traspasadas conectándonos con el carácter móvil de las espacialidades y con las formas de circular en ellas. Metodológicamente, abre oportunidades para operar en estos espacios al promover procesos creativos y formas de encuentro y comunicación que permitan alterar identidades concebidas como estables y homogéneas, y subvertir formas dominantes de construcción de la alteridad.

Tercera parte

PRODUCCIÓN DEL ESPACIO RESIDENCIAL
Y FORMACIONES SUBJETIVAS

Como espacios producidos y productores, los espacios residenciales operan en la configuración de sentidos de pertenencia y alteridades en los barrios populares y en la composición que adoptan los *nosotros/otros*. Estos últimos están anclados espacial e históricamente al tiempo que se construyen sobre la base de la experiencia cotidiana de las y los residentes. A su vez, la relación entre la configuración de *nosotros/otros* y la producción del espacio residencial permite analizar las formaciones subjetivas inherentes a la ciudad capitalista neoliberal, en términos de producción, reproducción y resistencia. Ello se vincula con el carácter de los *nosotros* en los discursos y con el tratamiento de la diferencia, lo que nos lleva a considerar una dimensión ético-política vinculada a las relaciones de poder que tienen lugar en estos espacios y a preguntarnos por los sentidos y la orientación que adquieren estos procesos. También supone profundizar en la dimensión simbólica y subjetiva del espacio para abordarla en su complejidad y contradicciones.

Producción simbólica, discursiva y subjetiva del espacio. La desustancialización del espacio y la espacialización de la subjetividad en clave histórica

Algunas concepciones del espacio involucran una dimensión subjetiva, como cuando se lo considera como espacio semiótico, como *entorno de significación* o como trama de representaciones y sentidos ligados a la praxis (León, 2016), o como *espacio vivido* (Lefebvre, 1974). Hay distintas concepciones sobre la relación de las personas con los espacios que involucran lo que podríamos asociar genéricamente con una dimensión inmaterial. Subyacen distintas maneras de comprender las formas espaciales y las prácticas sociales, las relaciones entre espacio y sociedad, las que son abordadas desde distintos recorridos teóricos. Es necesario identificar las dimensiones necesarias en una noción de subjetividad que permita abordar la relación entre los *nosotros-otros* y los espacios residenciales, donde la urbanización capitalista es considerada como texto y no como contexto.

El interés de aportar al diálogo entre la comprensión del espacio desde una perspectiva de la economía política y una dimensión simbólica y subjetiva, implica abordar la frecuente dicotomía entre materialidad y subjetividad y problematizar la consideración de esta última como componente residual (Topalov, 1979). Christian Topalov (1979), en su crítica a la sociología urbana francesa desarrollada hasta los sesenta, que dejaba de lado las relaciones sociales de producción, dice que ella se dedicaba al «estudio de los residuos inexplicables por el postulado de la racionalidad económica: los factores culturales, económicos y sociales del comportamiento de las familias en el medio urbano» (p. 7), aceptando jugar «el papel que le confiaron: estudiar los residuos, o sea, lo subjetivo» (p. 8). ¿Es posible considerar los factores ligados al comportamiento humano, a los componentes sociales y culturales, a las dimensiones simbólicas y subjetivas de la vida, de otro modo que no sea como componentes residuales de procesos estructurales y macro-económicos? Las formas en que estos últimos se expresan en la cotidianeidad ¿son mera consecuencia, impacto o reproducción de la forma de socialización capitalista de las fuerzas productivas en la ciudad? ¿Qué perspectiva de subjetividad es necesaria para contribuir con un enfoque crítico de los fenómenos urbanos y barriales y de los sentidos de pertenencia y alteridades ligados a ellos?

Félix Guattari (1998) y Suely Rolnik (2006) critican el marxismo dogmático que, a diferencia del propio capitalismo, ubica en un lugar secundario (de superestructura) a la ideología y a la subjetividad (ellos prefieren hablar de esta última), en relación con la materia y a las relaciones de producción (infraestructura). El capitalismo mundial integrado, en tanto instancia de poder, no se ejerce solo en el plano de lo visible, sino también en el de la subjetividad, donde reside la potencia de producción y reproducción de las relaciones dominantes, y la de su transformación a través de prácticas micro-políticas. «La producción de subjetividad constituye la materia prima de toda y cualquier producción», dicen Guattari y Rolnik (2006, p. 42). Desde esta perspectiva, la subjetividad trasciende al individuo (noción que contraponen a la de subjetividad) y está en todas partes, en todos los procesos de producción social y material, en los dispositivos colectivos (las organizaciones, las políticas sociales y las prácticas profesionales, la familia, la justicia, las formas de saber, las prácticas discursivas, la moral vigente, los medios masivos de comunicación, la tecnología, la urbanización, etc.) que la producen y reproducen (Guattari, 1998; Guattari y Rolnik, 2006). Es transversal a todos los niveles de la existencia (micro, macro, personal, interpersonal, social y cultural) (Torres Carrillo, 2009). Se expresa a través de las personas a partir de los modos de individuación de la subjetividad y en términos de concepción del mundo. «La subjetividad está en circulación en grupos sociales de diferentes tamaños: es esencialmente social, asumida y vivida por individuos en sus existencias particulares» (Guattari y Rolnik, 2006, p. 48), ya sea en términos de alienación y opresión, o de creación y singularización.

Es relevante considerar una dimensión subjetiva vinculada a la producción de los espacios, dada la necesidad de reconstruir *espacios de lugares* como espacios de sentidos y significados compartidos (Vidal y Pol, 2005). Según Tomeu Vidal y Enric Pol (2005), el abordaje de la relación de las personas con los espacios y la constitución de estos en lugares, permitiría recuperar el sentido de lo local y de los espacios con sentido, así como garantizar el ejercicio del derecho a la ciudad y la construcción de ciudadanía en relación con la esfera pública y a la sostenibilidad social, económica y ambiental (Wiesenfeld, 2003). Andrés di Masso, Tomeu Vidal y Eric Pol (2008) critican los planteamientos reduccionistas que refieren a que las experiencias sociales contemporáneas están pautadas por el desarraigo, reconociendo que «el espacio sigue teniendo un valor fundamental en la biografía de las personas y en la organización material (desigual) de las relaciones sociales» (p. 383). Gupta y Ferguson (1992, 2008), plantean que no se trata de desestimar su papel, sino de «teorizar cómo está siendo reterritorializado el espacio en el mundo contemporáneo» (2008, p. 252). Sentidos, significados, formas de territorializar los espacios, refieren a las relaciones de las personas en y con ellos, respecto a las cuales, como dijimos, existen distintos enfoques.

Yi-Fu-Tuan (1979) desarrolla desde la geografía humanista la noción de *lugar* para diferenciarla de la noción de *espacio*. Sostener esta distinción, dice, es un compromiso con la comprensión de la naturaleza humana en su complejidad. El *lugar* es algo más que la localización, es historia y significado, encarna las experiencias de las personas. Expresa: «El lugar no es solo un hecho que debe explicarse en el marco más amplio del espacio, sino que también es una realidad que debe ser aclarada y comprendida desde las perspectivas de las personas que le han dado significado» (p. 387). Es un conjunto único de rasgos que merece ser estudiado en sí mismo y supone una carga emocional mayor que la ubicación. El autor habla del *sentido de lugar* (*sense of place*), que se pone de manifiesto cuando las personas aplican su discernimiento moral y estético a los sitios, sensibilidad que el hombre moderno habría perdido. Tiene dos significados: uno visual o estético, y otro que involucra los otros sentidos y que requiere un contacto duradero con el entorno, es conocimiento del lugar; podemos generar un profundo *sentido de lugar* aunque nos demos cuenta de él al tomar distancia. Estar siempre en movimiento es estar sin lugar, es tener imágenes y escenas. Una escena no es un *lugar* porque carece de estabilidad, en cambio el *lugar* tendría existencia estable, como si fuera independiente de quien lo percibe. Una calle comúnmente no es un *lugar*, pero si la calle aloja una festividad se convierte en *lugar*. Hay lugares que adquieren significado a primera vista y otros que pueden ser conocidos luego de una experiencia prolongada. Los primeros son los «símbolos públicos», tienen una alta capacidad de imagen, llaman la atención, son reconocidos por el extraño, organizan el espacio en centros de significado, son centros en los mundos de las personas, y muchas veces se constituyen en centro más allá de la cultura, porque perduran en el tiempo y se transforman en símbolos de la humanidad. Los segundos, los *fiels of care*, son discretos visualmente y evocan afectos (la casa, el vecindario, un parque) y solo pueden ser conocidos desde dentro, carecen de identidad visual, no son fáciles de reconocer y delimitar por parte de los forasteros o, si lo hacen pueden no coincidir con los límites que establecen sus habitantes quienes pueden identificarse con partes más pequeñas, como una calle, por ejemplo. Un mismo lugar puede ser ambas cosas. Con relación al segundo tipo de lugar, Tuan (1979) se interroga qué fuerzas de la experiencia pueden mantener un significado cohesivo en un *field of care* que no depende de símbolos ostentosos, y hasta qué punto está ligado a su configuración física. El *field of care* es un *lugar* si las personas están ligadas afectivamente a su entorno material y si son conscientes de su identidad y límite espacial.

El autor plantea que las relaciones humanas requieren objetos materiales para su sustento y profundización y que sirven para objetivar sentimientos. Sin embargo, la naturaleza de la relación entre los vínculos interpersonales y los espacios físicos no es sencilla. A veces el espacio no es central en la fortaleza de los vínculos, como por ejemplo, las pandillas, los jóvenes, los amantes y los

gitanos. A su vez, la emoción entre los seres humanos encuentra anclaje en objetos y en lugares cuando estos adquieren un significado adicional. La disolución del vínculo puede causar la pérdida de significado del entorno material, o aumentar el apego a los objetos materiales. Expresa: «El sentido del lugar se vuelve mórbido cuando depende por completo de la memoria de las relaciones humanas pasadas» (Tuan, 1979, p. 418). Uno de los elementos que explican el *sentido de lugar* es la experiencia repetida, que genera la sensación de que el lugar se mete debajo de nuestra piel y que los espacios se convierten en parte de nosotras mismas. El *sentido de lugar* se vuelve agudo en la nostalgia, cuando uno ya no está en el lugar, aunque no necesariamente tiene que haber pérdida de lugar real, sino que basta con la amenaza. Las y los residentes saben que su entorno tiene identidad y límite cuando se ven amenazados por la llegada de *otros* distintos, dado que la identidad se define en competencia y en conflicto con *otros*: «Las fuerzas de apoyo nutren el centro, mientras que las fuerzas amenazantes fortalecen el borde» (Tuan, 1979, p. 419).

Por su parte, la antropología (Gravano, 2005; Carman, Vieira y Segura, 2013; Segura, 2006, 2011, 2013, 2015; Márquez, 2013; Di Virgilio y Perelman, 2014; Grimson y Segura, 2016) introduce la dimensión simbólica en el estudio de los fenómenos urbanos, desustancializando los espacios, es decir, corriéndose de la idea de que las cualidades de un espacio están ligadas a una supuesta esencia o a la de sus habitantes. Parten de una noción de espacio como producción social, resultado de prácticas y procesos materiales propios de la reproducción de la vida social, al tiempo que es susceptible de transformación. Citando a Marc Augé (1995), Segura (2013) afirma que «la simbolización del espacio se da en distintos niveles: se aplica a la casa, a conjuntos de casas, a reglas de residencia, a divisiones del poblado [...], al terruño, al territorio, a la frontera entre espacio culturalizado y naturaleza salvaje» (p. 149). Complejizando las relaciones entre espacio y relaciones sociales, plantea que espacio y sociedad no son ni en un todo autónomos, ni se correlacionan necesariamente. Como decía Bourdieu (1993), la relación entre espacio social y espacio físico es «turbia». Son los procesos de naturalización de las relaciones (como las de oposición por ejemplo) que se objetivan en los espacios físicos (espacio social reificado) (Grimson y Segura, 2016), lo que construye una aparente correlación.

Gupta y Ferguson (1992, 2008) advierten, introduciendo una dimensión política, que las nociones de espacio y lugar han formado parte del sentido común de los estudios antropológicos, lo que frecuentemente ha derivado en la asimilación entre identidad y lugar. La idea de que los lugares están cargados de significados y que la experiencia del espacio es siempre un constructo social, también forma parte de ese sentido común. La tarea fundamental es la de politizar esas constataciones. «Si se entiende el proceso de significación como una práctica, ¿cómo se establecen entonces los significados espaciales? ¿Quién tiene el poder para convertir un espacio en un lugar? ¿Quién lo

cuestiona? ¿Qué está en juego?» (2008, pp. 241-242), se preguntan. Para estos autores, el espacio y el lugar nunca están dados y es fundamental preguntarse por «la forma en que se construyen, imaginan, cuestionan e imponen las nociones de espacio y lugar» (pp. 249-250). Agregan en ese sentido

El desafío fundamental aquí consiste en abordar las maneras de imaginar el espacio (que es imaginado, pero no es imaginario) como un vehículo para explorar los mecanismos por medio de los cuales estos procesos conceptuales de construcción de lugar encarnan las transformaciones económicas y políticas globales de los lugares vividos; es decir, para establecer la relación, por así decirlo, entre el lugar y el espacio... Los lugares, al fin y al cabo, siempre son imaginados dentro de determinaciones político-económicas que tienen su propia lógica (Gupta y Ferguson, 2008, p. 241).

La PA también estudia la relación de los sujetos con sus entornos físicos, incorporando una dimensión afectiva y simbólica que explica los comportamientos vinculados a los ambientes. Parte de un modelo tridimensional que relaciona personas (individuos, grupos), procesos (afectos, cognición, comportamientos) y lugares (físico y social) (Vidalet *al.*, 2013). Según Vidal y Pol (2005), acuña una serie de categorías que dan cuenta de estas relaciones, tales como identidad de lugar (Proshansky, Fabian y Kaminoff, 1983); identidad social urbana (Valera y Pol, 1994; Valera, 1996, 1997); espacio simbólico urbano (Valera, Guàrdia y Pol, 1998); apego al lugar (Altman y Low, 1992; Hidalgo y Hernández, 2001) y apropiación del espacio (Korosec-Serfaty, 1976; Pol, 1996, 2002a; Vidal, Pol, Guàrdia y Però, 2004).

Algunas de estas nociones jerarquizan el papel del espacio en la construcción de la identidad personal y social. La pregunta acerca de *quiénes somos* está íntimamente ligada a la de *dónde estamos*, dicen John Dixon y Kevin Durrheim (2000). A través del uso de los ambientes, creamos y sostenemos un sentido coherente de nosotras mismas, revelando nuestros yos a los otros. Algunos autores hablan de *identidad de lugar* (*place-identity*), noción relevante para comprender el papel del emplazamiento de las personas en los espacios de la ciudad y del barrio, en la construcción de sus identidades y en las relaciones interpersonales e intergrupales cotidianas. Es concebida como «un conjunto de cogniciones referentes a lugares o espacios donde la persona desarrolla su vida cotidiana y en función de los cuales el individuo puede establecer vínculos emocionales y de pertenencia a determinados entornos» (Proshansky, 1976, 1978; Proshansky, Fabian y Kaminoff, 1983, citados por Valera y Pol, 1994, p. 8). Es un concepto centrado en el individuo, se la considera una subestructura de la identidad del *self*. El *pasado ambiental* del individuo compone la identidad de lugar junto con los significados socialmente elaborados en relación con los espacios que han sido integrados en sus relaciones espaciales. Los procesos cognitivos que la constituyen favorecen

su familiarización con los ambientes al relacionar los nuevos entornos con el pasado ambiental y dando indicios de cómo actuar. Determinan el grado de apropiación y la capacidad de cambiar el entorno y promueven sentimientos de control y seguridad ambiental (Valera y Pol, 1994). Dada su dimensión histórica, la identidad de lugar permite analizar los procesos psicológicos en experiencias de movilidad residencial, donde estabilidad y cambio, apego y desplazamiento se conjugan, complementándose o entrando en contradicción (Feldman, 1990, citada por Di Masso, Vidal y Pol, 2008).

En otra dirección, articulando la PA con la psicología social a partir de los aportes del interaccionismo simbólico y del socioconstruccionismo, Sergi Valera y Eric Pol (1994) analizan el papel del entorno físico como marco de referencia categorial en la construcción de la identidad social, la que se vincula con la pertenencia de los sujetos a diversos grupos sociales (Bomfim, 2010). La identidad social urbana es concebida como subestructura de la identidad social. El entorno urbano y barrial adopta una dimensión simbólica y social (Valera y Pol, 1994; Vidal y Pol, 2005) jugando un papel en las relaciones de semejanzas y diferencias entre las personas y los colectivos (Bomfim, 2010). Valera y Pol (1994) proponen la noción de *identidad social espacial* y dentro de ella, la de *identidad social urbana*, para dar cuenta de esos procesos según los cuales, «las características espaciales son uno de los diversos tipos de categorías sociales que los individuos utilizan para definir su identidad social» (p. 12). Se configura, entre otros aspectos, a partir del sentido de pertenencia a un entorno significativo, concebido como una construcción social cargada de significados que individuos y grupos le otorgan a través de la interacción simbólica entre ellos. El espacio es una dimensión inherente a esta última, es objeto de significaciones y también portador y transmisor de ellas, es un elemento activo en las interacciones (Bomfim, 2010). Valera y Pol (1994) expresan en ese sentido que

La relación entre individuos y grupos con el entorno no se reduce solo a considerar este último como el marco físico donde se desarrolla la conducta, sino que se traduce también en un verdadero «diálogo» simbólico en el cual el espacio transmite a los individuos unos determinados significados socialmente elaborados y estos interpretan y reelaboran estos significados en un proceso de reconstrucción que enriquece ambas partes. Esta relación dialogante constituye la base de la identidad social asociada al entorno (pp. 7-8).

En coincidencia con los planteos de Segura (2013), la identidad social espacial puede darse en relación con distintos niveles del entorno, desde los más inmediatos, como la casa o el barrio, hasta los más lejanos, como el país o el mundo, pasando por la ciudad. La identificación con las cualidades positivas o negativas de esos entornos se constituye en una extensión de la estima del individuo o de los grupos, lo que explica que las personas le atribuyan

una valoración positiva a pesar de sus condiciones materiales deficientes (Bomfim, 2010). Esta identificación refuerza la autoestima y permite la cohesión del grupo de pertenencia en términos de fusión de la persona con él, fortaleciendo las semejanzas hacia su interior y la diferenciación en relación con los demás.

Otras dos nociones de la PA ligadas a la construcción identitaria vinculada a los espacios, son la *apropiación del espacio* y el *apego al lugar*.

Valera y Pol (1994) plantean que las categorizaciones que las personas hacen en relación con los espacios de pertenencia, suponen tres niveles: «el espacio mío», «el espacio nuestro» y «el espacio de todos», lo que conduce a la noción de *apropiación del espacio*, fundamental para la identificación con él. Mediante la acción-transformación (física y simbólica) y la identificación simbólica —*modelo dual de apropiación* (Vidal y Pol, 2005)—, los sujetos —individual o colectivamente— se apropian del espacio, los que se constituyen en *lugares* al volverse significativos. En la identidad social espacial y urbana estos procesos son grupales y comunitarios (Valera y Pol, 1994). Apropiarse es identificarse y transformarse a sí mismo, a la colectividad y al entorno (Bomfim, 2010), y es este sentido que afirman que

A través de la acción sobre el entorno, las personas, los grupos y las colectividades transforman el espacio, dejando en él su «huella», es decir, señales y marcas cargadas simbólicamente. Mediante la acción, la persona incorpora el entorno en sus procesos cognitivos y afectivos de manera activa y actualizada. Las acciones dotan al espacio de significado individual y social, a través de los procesos de interacción (Pol, 1996, 2002a, citado por Vidal y Pol, 2005, p. 283).

Dentro de la dimensión de la acción-transformación, Vidal y Pol (2005) ubican distintos tipos de acciones: las cotidianas *en* el lugar, las orientadas *hacia* el lugar y las acciones en torno a los *proyectos* de futuro en el lugar. Por su parte, la identificación simbólica implica que las personas se reconocen en el entorno y, mediante procesos de categorización, se auto atribuyen sus cualidades y construyen su identidad. El espacio apropiado es un factor de estabilidad y continuidad, de identidad y cohesión grupal. Pensado como proceso dinámico, la acción-transformación sería una primera fase donde el espacio adquiere significado a partir de marcas de aquella, y en un segundo momento, los sujetos tienden a identificarse con el significado creado para preservarlo, de modo que cuando confiere identidad hay una resistencia a su transformación. A partir de sus investigaciones empíricas, Vidal y Pol (2005) concluyen que la apropiación del espacio es «un proceso dialéctico por el cual se vinculan las personas y los espacios, dentro de un contexto sociocultural, desde los niveles individual, grupal y comunitario, hasta el de la sociedad» (pp. 291-292).

Sergi Valera (1993, 1996, citado por Vidal y Pol, 2005) dice que estos procesos se generan con base en dos alternativas: «el simbolismo como propiedad inherente a la percepción de los espacios» (Vidal y Pol, 2005, p. 286), cuyos significados derivan de sus características físico-estructurales, de su funcionalidad ligada a las prácticas sociales y de las interacciones simbólicas entre los sujetos, es decir, de la *oportunidad ambiental* que ofrecen. Y en segundo lugar, los espacios se cargan de significados desde instancias de poder, lo que denomina *simbolismo a priori*, o desde la propia comunidad, que llama *simbolismo a posteriori*. Este último supone la reelaboración del significado político inicial a través de procesos de apropiación. También es posible hablar de un sentimiento de desapropiación o *falta de familiaridad afectiva* con la ciudad o el barrio, lo que conduce a la sensación de que esos espacios no son propios. Zulmira Cruz Bomfim (2010) plantea que con ello se corre el riesgo de que pierdan el carácter de «unidades vivibles» (Negt, 2002, citado por Bomfim, 2010).

Finalmente, la noción de *apego al lugar* o *attachmment* remite «al conjunto de vínculos socioafectivos que las personas establecen con los lugares que habitan o frecuentan» (Lewicka, 2011; Scannell y Gifford, 2010a, citados por Berroeta, Carvalho, Di Masso y Ossul, 2017, p. 115). Según Vidal y Pol (2005), Altman y Low (1992) plantean una visión holística de



esta noción, articulando los patrones que componen el apego (afectos, emociones, sentimientos, creencias, pensamientos, conocimientos, acciones), los actores (individual, grupal, colectivo), las relaciones sociales que involucra (interpersonales, comunitarias) y el tiempo (lineales y cíclicos). También el apego al lugar puede referirse a distintas escalas, especificidad y tangibilidad, de modo que puede desplegarse en relación con paisajes imaginados o a lugares del pasado (Di Masso, Vidal y Pol, 2008). Esta noción intenta superar las posturas positivistas según las cuales, el apego al lugar es una noción que describe el vínculo con los lugares a partir de la evaluación de los vínculos afectivos y desde una perspectiva individual.

El apego al lugar, según Hidalgo (1998, citada por Vidal y Pol, 2005) tiene un papel fundamental en la configuración de la identidad de lugar y de la identidad social urbana. Siguiendo a Twigger-Ross y Uzzell (1996, citados por Di Masso, Vidal y Pol, 2008), hay un tipo de apego al lugar que puede darse por la coincidencia entre sus características y las preferencias valorativas de las personas, por lo que puede extenderse a lugares no presenciados. Desde el punto de vista temporal, el lazo con lugares ausentes, pero significativos en la historia vital de los sujetos, supone la manifestación de la nostalgia o de la «fantasía reflexiva o geográfica» (Rowles, 1978, citado por Di Masso, Vidal y Pol, 2008). Los autores expresan, citando a Rowles (1983):

...tenemos la habilidad de proyectarnos a nosotros mismos vicariamente sobre ambientes desplazados en el espacio o en el tiempo, no necesitamos estar presentes en él para participar en un lugar» (p. 304). La idea de habitar vicariamente lugares que recordamos o que activamos simbólicamente remite a una forma de apego que Rowles denomina «interioridad autobiográfica» (Di Masso, Vidal y Pol, 2008, p. 379)

Héctor Berroeta *et al.* (2017) exponen tres modelos teóricos para explicar el apego al lugar: la afinidad emocional individual hacia los lugares; la producción de significados sociales involucrados en los vínculos afectivos con el lugar, y las prácticas materiales a través de las cuales estos se crean y se experimentan. El primero, concibe el apego al lugar como una experiencia psicológica interna y establece que mediatiza la relación con los espacios; es abordada cualitativamente en sus sentidos singulares e intransferibles, o mediante la medición de variables que supone objetivas, universales y transferibles. El segundo modelo postula que «el entorno construido como realidad geoespacial, deviene un lugar psicológicamente significativo» (p. 119) a través de las prácticas de significación del espacio. Se trata de una perspectiva que se centra tanto en individuos como en colectivos y permite comprender por qué y de qué manera se apegan las personas a los lugares. Finalmente, el tercer modelo ubica las prácticas materiales como base para la creación y

vivencia del vínculo afectivo con el lugar, pretendiendo superar algunos dualismos, como discurso-espacio y emoción-discurso.

Ahora bien, otra forma de concebir la relación de las personas en y con los espacios, son las perspectivas discursivas, que critican la tradición psicoambiental positivista dominante, dada su concepción individual y la no consideración de los componentes sociohistóricos ni de las relaciones de poder, tornándose reduccionista, acrítica y apolítica (Di Masso y Castrehini, 2012). Desde allí se resignifican las categorías acuñadas por la PA. Dixon y Durrheim (2000) adoptan dichas perspectivas para abordar la identidad de lugar en el estudio de los procesos de segregación posapartheid en Sudáfrica. «¿Dónde está la identidad de lugar?» (*Where is place-identity?*), se preguntan. Un enfoque discursivo, dicen, comenzaría por relocalizar la identidad de lugar, removiéndola de las mentes individuales y retornándola al flujo del diálogo humano (Billig, 1987, citado por Dixon y Durrheim, 2000), a los espacios interpersonales de conversación, recuperando su sentido político e histórico. Di Masso, Vidal y Pol (2008) dicen, siguiendo a estos autores, que

La vinculación con el lugar y, de forma más importante, el ‘lugar’ en sí, son en este caso construcciones colectivas altamente sensibles al debate público e irreductibles tanto a una simple existencia física (lugar) como a una instancia psicológica interna y estable (vínculo) materialmente dependiente de aquella (p. 381).

Entendida así, la identidad de lugar supone una construcción que se realiza a través del habla que se despliega en la interrelación entre las personas y que tiene lugar en los espacios físicos, cuyos sentidos guían las acciones y los proyectos de los sujetos. No solo se reconoce la relevancia del lugar en la construcción del sentido colectivo del sí mismo, sino que se jerarquizan las prácticas colectivas discursivas a través de las cuales identidades de lugar específicas son formadas, reproducidas y modificadas. Es a través del lenguaje que las experiencias cotidianas de sí mismo en los lugares se forman y cambian, que estos son imaginariamente constituidos en formas que tienen implicación para el *quiénes somos* (*who we are*) o *quiénes decimos ser* (*who we can claim to be*).

Según Berroeta *et al.* (2017), estas nociones suponen que las prácticas lingüísticas permiten crear, negociar y disputar las descripciones y valoraciones de los entornos y de la relación con ellos, lo que da cuenta de la relación compleja, dinámica y contradictoria que las personas tienen con el lugar. Siguiendo a Di Masso, Dixon y Durrheim (2014) Berroeta *et al.* plantean que el apego al lugar puede ser pensado como un recurso que se despliega en determinados contextos de interacción con la finalidad de llevar a cabo determinadas acciones y provocar efectos políticos. Esta perspectiva permite comprender, por ejemplo, las discrepancias y los conflictos entre las

valoraciones y los discursos que hacen las y los residentes acerca de los lugares que habitan y las de agentes externos.

También en relación con estas perspectivas, Di Masso, Vidal y Pol (2008) citan a Graumann (1976), quien destaca la comunicación sobre el lugar como vía de apropiación, donde los signos y las palabras «devienen recursos normativos y reguladores que socializan al individuo en los significados del espacio» (pp. 379-380). Toman también a Tuan, quien busca superar la construcción de los lugares concebida desde dimensiones económicas y materialistas, a través de un enfoque lingüístico-narrativo que coloca el habla como práctica mediadora entre los sujetos y los ambientes. En palabras del geógrafo «nombrar es poder —el poder creativo de “llamar a algo” para que “sea”, de hacer visible lo invisible, de imponer cierto carácter a las cosas» (Tuan, 1991, citado por Di Masso, Vidal y Pol, 2008, p. 380). Los enfoques construccionistas-discursivos son, según los autores, los que mejor dan cuenta del papel del lenguaje en su uso y en su orientación a la acción, en la construcción de lugares. Mediante el manejo del habla las personas elaboran criterios normativos con una fuerte connotación moral, de modo que las relaciones espaciales son centrales en la regulación discursiva de las relaciones sociales. Esto ha sido analizado en las relaciones vecinales (Stokoe y Wallwork, 2003, citados por Di Masso, Vidal y Pol, 2008), en las que el habla localizada suele ser una herramienta para culpabilizar al otro o eximirse de responsabilidad en situaciones conflictivas. En este marco, los sentidos de pertenencia, que se enuncian desde *nosotros* y las alteridades que ubican a *otros* en el discurso, cuando refieren a los espacios residenciales, se constituyen en poderosos recursos de construcción de identidades sociales espaciales, donde se conjugan el quiénes los enuncian, desde qué emplazamiento en el barrio lo hacen, y con qué intencionalidad. Conocer la cualidad de los *nosotros* y de *otros* en esos discursos, se constituye adopta un sentido ético-político para abordar la dirección que adquieren las relaciones de proximidad en las urbes contemporáneas. Así también, la referencia a lugares del pasado (el barrio que ya no es el que era) o a los que se ha tenido que abandonar, se constituye en «refugios de seguridad ontológica» que ejemplifican formas de vinculación transespacial (Di Masso, Vidal y Pol, 2008). Como veremos más adelante, los relatos nostálgicos en relación con los espacios que se habitan, expresan procesos de alterización temporoespaciales que es necesario analizar situacionalmente en lo que refiere a los sentidos que los sostienen, a los mensajes que expresan, y a sus efectos.

Según Berroeta *et al.* (2017) el modelo teórico que explica el apego al lugar desde las prácticas, parte de la crítica a la reificación de las perspectivas discursivas, y siguiendo a Di Masso y Dixon (2015), plantean la importancia de considerar

que las prácticas significantes no discursivas (no lingüísticas) que intervienen en la producción del espacio, entre ellas la materialidad y los cuerpos

emplazados, constituyen propiedades y procesos al mismo nivel que las producciones discursivas, creando, produciendo y modificando las relaciones humano-ambiente como una unidad indisoluble, inestable y permanentemente emergente (p. 121).

En esa dirección, Di Masso y Dixon (2015, citados por Berroeta *et al.*, 2017) introducen la noción de «ensamblaje de lugar» para referirse a la articulación permanente e inestable de aspectos tangibles y no tangibles, de modo que «cada aspecto o propiedad se significa en reciprocidad simultánea con el resto» (p. 122), es decir, las características materiales, el emplazamiento de los cuerpos en el espacio y las relaciones encarnadas, las construcciones discursivas del lugar, y las condiciones emocionales que significan el espacio, a cuya articulación se suma el o la propia investigadora con su interpretación de dicho ensamblaje. Esta perspectiva permite «elaborar una reconstrucción interpretativa de la multiplicidad de elementos que se articulan en la construcción del vínculo [entre personas y entornos]» (p. 134). También posibilita comprender cómo los cambios materiales del espacio generan nuevos discursos en relación con él y cómo los cuerpos ejecutan acciones de acuerdo a un repertorio de prácticas normativas que producen sentidos sobre los espacios.

Para Martín Savransky (2012), que analiza la relación con los espacios desde las teorías de la performatividad de la subjetividad, las formaciones espaciales contienen significaciones culturales y normas (o esquemas regulatorios) según las que el sujeto es producido y en función de las cuales los sujetos son subjetivados espacialmente. Los sujetos son materia, son cuerpo, cuerpos que habitan el espacio, que circulan por él, y al hacerlo encarnan las significaciones sociales ligadas a las formaciones espaciales y en particular a sus normas. Argumenta que de la misma forma que la clase, el género, la etnia u otras diferencias abren *lugares* culturales para la habitación de subjetividades, la ciudad y los barrios son también incrustados en significaciones culturales a través de normas constitutivas que circulan y marcan los cuerpos que los habitan de diferente manera. Propone prestar atención a las formas en que los sujetos han sido espacializados, ya que interesa ver cómo ciertas subjetivaciones se llevan a cabo dentro de ciertas formaciones espaciales, y las formas en que estas son incrustadas con significaciones culturales y normas que contribuyen a la formación y a los emplazamientos subjetivos. Los procesos de subjetivación, en permanente devenir, son situados, se generan en algún lugar a través de las prácticas que se desarrollan en la vida urbana, de modo que los sujetos producen el espacio a través de sus prácticas normatizadas y de las significaciones culturales. «Si decimos que la formación de subjetividad tiene lugar (*takes place*) de determinada forma, debe de haber un dónde (*where*) en el que ello ocurra y ese dónde estaría relacionado con las formas de urbanidad» (Savransky, 2012, p. 197). Para el autor, la inscripción espacial de las normas es constitutiva de qué tipos de sujetos son posibles en una formación

espacial dada. Esto implica que hay quienes cuentan como humanos y quienes no tienen permiso para la vida, de modo que mientras ciertas vidas son posibles, otras quedan sin lugar, sobre todo cuando los espacios devienen como lugares de inscripción de significaciones de culpa, vergüenza y abyección. A partir de aquí podemos preguntarnos ¿los que son estigmatizados son los territorios en tanto espacios que adquieren cierto carácter en la ciudad, o son las personas que habitan esos territorios? ¿Cómo se comprende aquí la relación entre ambos? Según Loïc Wacquant (2007), la abyección de los espacios se superpone a los estigmas de otro tipo (etnia, clase, por ejemplo). El territorio abyecto entonces, es espacio subjetivo abyecto, pero en algún punto se separa del lugar físico concreto que se habita (cuando hay movilidad, por ejemplo) sin separarse de él (porque hay algo que se lleva el sujeto en esa movilidad). Sabransky (2012) plantea que las significaciones culturales del espacio se adjuntan a los cuerpos que portan esas significaciones y por lo tanto se vuelven sitios de abyección en sí mismos. En el tipo de territorio, como espacio de subjetivación, están las condiciones de posibilidad para las formas de subjetividad que no son posibles en otra parte, de modo que «trayendo sujetos a la vida, se convierten en el origen de un punto de partida espacial para el sujeto quien luego podrá o no rearticular pragmáticamente su propia formación en otro, quizás socialmente preferido» (p. 199). Se constituyen así verdaderas *geografías de subjetividad* que se articulan con las formas de geografía económica, ya sea a través de las prácticas normatizadas que las personas desarrollan en función de las significaciones que los espacios encarnan o a través de su subversión. En efecto, según el autor, también es posible ejercer resistencia contra las fuerzas de subjetivación, ya que en cada acto está la posibilidad de no cumplir con las normas o posicionarse críticamente en relación con ellas. Savransky (2012) expresa: «La resistencia en la subjetivación mediante medios espaciales se desliza a través de las grietas de la red espacial de poder, no solo para subvertir la red, sino para proyectar el deseo en otro lugar y transformar la fijeza simbólica aparente del mapa» (p. 201), de manera que es posible pensar también en «una geografía de las prácticas resistentes» o una «geografía de la resistencia».

El recorrido deja entrever las concepciones de espacio, de sujeto y de la relación entre ellos que sustentan diferentes teorías, enfoques y disciplinas. Todas superan la idea de espacio como mero receptáculo de prácticas y de relaciones sociales. A la vez advierten sobre los riesgos de naturalización de la relación de las personas con los espacios y de una ilusión reificadora de ellos, coincidiendo en que son objeto de significaciones y que las producen desde de su materialidad. Los espacios ocupan un lugar activo en la vida de las personas y son constitutivos de las interacciones entre ellas. Los autores hacen hincapié en distintos aspectos de esa relación: cognitivos, simbólicos, discursivos, y los relativos a las prácticas no discursivas. Unas perspectivas más que otras, dejan traslucir la complejidad inherente a ese vínculo, con énfasis en el carácter

colectivo de su producción, en el componente político y en las relaciones de poder, todo lo cual es sustantivo para abordar la producción de los espacios residenciales y su relación con las formaciones subjetivas.

Precisamente, una concepción de subjetividad que permita comprender esta complejidad, ha de ser concebida como producción histórica espacializada, en permanente devenir, inacabada, la que, lejos de ubicarse en un ilusorio *adentro* de los sujetos, los constituye como tales ya que forma parte de los procesos sociales, económicos y políticos, y tiene anclaje en las relaciones de poder. Los espacios, que también son producción histórica, no se ubican en un *afuera*, sino que son constitutivos de dicha subjetividad y contienen la fuerza para la reproducción y para la alteración de las relaciones sociales dominantes. Desde esta perspectiva, la relación entre los espacios residenciales y los sentidos de pertenencia y alteridades en barrios populares, expresan formaciones subjetivas espacializadas que no pueden pensarse por fuera de las lógicas de la ciudad capitalista. Se trata de procesos de singularización que ponen de manifiesto tanto aspectos productivos y reproductivos, como de ruptura, crítica y resistencia (Guattari, 1998; Guattari y Rolnik, 2006; Savransky, 2012).

Sentidos de pertenencia y construcción de *nosotros*. El problema de la comunidad y los tránsitos hacia una perspectiva ético-política de lo comunitario

Una forma de aproximarnos a las formaciones subjetivas espacializadas es a partir de los sentidos de pertenencia y la construcción de *nosotros* en relación con los espacios residenciales de los barrios populares. Desde la perspectiva de la rsc, el sentido de pertenencia es uno de los componentes del *sentido de comunidad*, noción que ha sido abordada desde perspectivas positivistas que nos merecen importantes críticas. Algunas de ellas se vinculan con la problematización de la noción misma de *comunidad*, la cual ha sido objeto de debates intelectuales en la historia de las ciencias sociales y humanas. Dicha problematización supone abordar las tensiones inherentes al *ser-con-otros*, entre ellas, las que se expresan en términos de homogeneidad/heterogeneidad o de la existencia de fronteras entre un *adentro* y un *afuera*. Desde un posicionamiento ético-político que busca profundizar en las formaciones subjetivas inherentes a la urbanización capitalista y a su expresión en los barrios populares, se hace imprescindible cuestionar el carácter del *nosotros* que se construye y problematizar *la diferencia* del mismo modo en que se interroga el sentido de *lo común*. Analizar estos aspectos en clave de subjetividades espacializadas implica hablar de las llamadas comunidades territoriales, las que al mismo tiempo podemos vincular con la noción de lo barrial y con los sentidos que este adopta tanto en su carácter extensivo como intensivo.

El sentido de pertenencia como constitutivo del sentido de comunidad

Quien primero definió el sentido de comunidad —lo llamó sentido psicológico de comunidad— fue Seymour Sarason en 1974, que lo entendió como «...una experiencia subjetiva de pertenencia a una colectividad mayor, formando parte de una red de relaciones de apoyo mutuo en la que se puede confiar» (Sarason, 1974 citado por Maya Jariego, 2004, p. 189). Sus componentes son la percepción de la similitud con otros, el reconocimiento y voluntad de interdependencia con los

demás y el sentimiento de que se es parte de una estructura «más amplia, estable y fiable» (Maya Jariego, 2004, pp. 189-190)

La mayoría de los estudios sobre esa noción fueron realizados en Estados Unidos (Doolittle y MacDonald, 1978; Ahlbrant y Cunningham, 1979; Glynn, 1981; Riger y Lavrakas, 1981; Riger, LeBailly y Gordon, 1981; Bachrach y Zautra, 1985, citados por McMillan y Chavis, 1986) y estuvieron vinculados a espacios barriales o vecindarios, a comunidades territoriales o basadas en la localidad (Gusfield, 1975, citado por McMillan y Chavis, 1986; Heller, 1989). Se centraron en la construcción y empleo de escalas para medir, en las y los habitantes considerados individualmente, el peso y la relación entre los factores que se asociaron con ese fenómeno: interacción y conocimiento entre vecinas y vecinos, sensación de seguridad, privacidad, participación e involucramiento en asuntos del barrio, permanencia y previsión del tiempo de residencia, satisfacción con la comunidad, apego y arraigo al barrio, sentimiento de pertenencia, valores y creencias compartidos, propiedad de la vivienda, aspectos emocionales, niveles reales e ideales de comunidad. Sin embargo, según David McMillan y David Chavis (1986) esos estudios carecían de una definición explícita de sentido de comunidad, por lo que formulan su propia conceptualización y escala de medición (*Sense of Community Index*, sc1), antecedente ineludible para posteriores teorizaciones e investigaciones. Lo definen como:

...un sentimiento que los miembros tienen de pertenecer, un sentimiento de que los miembros se importan entre sí y con el grupo, y una fe compartida de que las necesidades de los miembros serán satisfechas a través de su compromiso de estar juntos (McMillan y Chavis, 1986, p. 9).

Describen los cuatro elementos que lo componen: 1) la *membresía* o sentimiento de pertenencia; 2) la *influencia* o la incidencia de los miembros en el grupo y la de este sobre sus integrantes favoreciendo la cohesión y la conformidad; 3) el *reforzamiento* o la integración y cumplimiento de las necesidades personales en el colectivo sobre la base de valores compartidos y del significado de pertenecer a determinada comunidad, y 4) la *conexión emocional compartida* o la creencia de que los miembros comparten una historia, lugares, tiempo y experiencias comunes, con los que se identifican por su valor positivo. Analizan la relación entre estos componentes en ejemplos que muestran su mutua retroalimentación. Afirman que el sentido de comunidad no es estático, sufre variantes a partir de la influencia de factores externos, aspecto en el que coinciden otras y otros autores (Glynn, 1986; Chavis y Wandersman, 1990; García, Giuliani y Wiesenfeld, 1994, 1999; Cueto, Espinosa, Guillén y Seminario, 2016) y que permite analizar la relación entre sentido de comunidad-sentido de pertenencia y transformaciones territoriales.

Desde Venezuela, Isabel García, Fernando Giuliani y Esther Wiesenfeld (1994, 1999) registran la escasa producción sobre qué entienden las y los integrantes de una comunidad por comunidad y por sentido de comunidad. A partir de un estudio cualitativo y de la descripción de los sentidos atribuidos a la comunidad, proponen una clasificación entre componentes estructurales (individuos y medio ambiente) y funcionales (que resultan de la interacción entre ellos). Dentro de estos últimos plantean que el sentido de comunidad «es un principio organizador de los aspectos afectivos de los miembros de una comunidad a la misma» (García, Giuliani y Wiesenfeld, 1994, p. 81) y que el entorno comunitario provee los elementos necesarios para su construcción: el conocimiento entre las personas, la posibilidad de actuación e integración del territorio que habitan en sus vidas cotidianas, la participación en la historia de la comunidad y un sistema de símbolos propios. No necesariamente los afectos de las personas hacia ese entorno son positivos, pueden ser de signo negativo o indiferente, pero el concepto de sentido de comunidad «mucho nos puede decir acerca de cómo es esa comunidad, cómo ha sido su evolución y, en definitiva, cómo se sienten sus integrantes dentro de ella» (García, Giuliani y Wiesenfeld, 1994, p. 85). Jerarquizan la dimensión temporal ya que permite comprender el origen y transformación de los barrios y sus diferencias con otros. Parten de la importancia de la conciencia que los miembros de la comunidad tengan de esa historia ya que puede fortalecer la identidad y la pertenencia. Sin desconocer que las comunidades están insertas en una realidad social mayor y que reciben su influencia, plantean que «la evolución de una comunidad está determinada, en gran parte, por la acción de sus pobladores, por ese “hacer” continuo de hombres y mujeres que construyen su propia historia todos los días» (García, Giuliani y Wiesenfeld, 1994, p. 99). Concluyen así que

la sola presencia de los elementos estructurales y funcionales no garantiza el desarrollo del sentido de comunidad, ya que el mismo depende del tipo de relación que se establezca en el tiempo, es decir las circunstancias y problemáticas comunes que la comunidad enfrenta, y sobre todo del significado que las personas le atribuyen a esas relaciones (García, Giuliani y Wiesenfeld, 1994, p. 100)

Ahora bien, como vemos el sentido de pertenencia es una de las dimensiones del sentido de comunidad. Isidro Maya Jariego (2004) dice que es el factor que muestra mayor consistencia interna en los estudios. Está ligado al ser y sentirse parte de un grupo, a la sensación y creencia de que se tiene un lugar en él ganado a partir de la inversión personal. Se es aceptado por los otros miembros al tiempo que el grupo es parte de cada uno. *Este es mi grupo* y *Yo soy parte del grupo* son expresiones que transmiten la idea de pertenencia. Para Alipio Sánchez Vidal (2001), el sentido de comunidad es equivalente al

sentimiento de pertenencia y, siguiendo a Sarason, dice que «su posesión diluye los sentimientos de alienación, anomia, aislamiento y soledad y satisface las necesidades de intimidad, diversidad, pertenencia y utilidad» (Sarason, 1974, p. 3, citado por Sánchez Vidal, 2001, pp. 160-161)

Esto implica, según McMillan y Chavis (1986), el establecimiento de límites entre quienes pertenecen y quienes no, a partir de la existencia de un sistema de símbolos comunes (rituales, lenguaje, eventos, nominaciones, hitos, diseños arquitectónicos, etc.) que genera una distancia social entre ellos. Estos límites otorgarían seguridad emocional favoreciendo las conexiones sociales íntimas. Si bien advierten sobre el peligro del uso que hacen los grupos de los que llaman *desviados* para reafirmar esos límites excluyéndolos, justifican la necesidad y los beneficios de esas fronteras como protección ante lo que se vive como amenaza. A su vez, el componente de influencia bidireccional ubica la tensión entre cohesión y pérdida de libertad personal o entre uniformidad y diversidad, evidenciando el tema del poder y de las relaciones de dominación. También aquí los autores concluyen en las bondades de la influencia como dimensión del sentido de comunidad, por la cohesión que logra y por las formas de acción colectiva que puede provocar. A partir de estos planteos quedan expuestos dos aspectos claves ligados a los sentidos de pertenencia y a la noción de comunidad que es necesario politizar para no perder la dimensión ética que involucran: la construcción de alteridades, es decir, la relación *nosotros/otros*, y la tensión entre homogeneidad y diversidad.

El sentido de comunidad, en concordancia con la noción de comunidad, alude casi exclusivamente a su positividad para las relaciones sociales, presentándose en términos ideales y con una ausencia casi total de la mención a conflictos. Anne Brodsky (1996) plantea que existe un *sentido psicológico de comunidad negativo* que puede ser protector y beneficioso en contextos comunitarios definidos como de riesgo. Plantea que las barreras entre *nosotros* y *ellos* ofician como defensa ante el sentimiento de ser miembro de una comunidad con una reputación negativa hacia fuera, que no ofrece seguridad física ni emocional o que supone un medio hostil que no permite construir interacciones positivas. No existen o se rechazan los símbolos comunes compartidos y hay una resistencia a identificarse con sus vecinas y vecinos ya que la pertenencia no está asociada a un mayor estatus, sino todo lo contrario. Se percibe que no hay valores compartidos y cada integrante se siente una excepción en los valores positivos. Describen un sentido psicológico de comunidad positivo en el pasado, con la sensación de seguridad física y emocional, valores compartidos y conocimiento entre las y los vecinos, a diferencia de un presente de movilidad poblacional, donde no se percibe una historia compartida positiva que las y los conecte desde lo emocional. La sensación de violencia, miedo e inseguridad conduce al aislamiento y a tomar distancia física y emocional de los aspectos negativos de la comunidad y de los potencialmente positivos. Las fronteras entre el *nosotros* de la familia y los *otros* es tan rígida que sirve para

proteger, restando oportunidades para levantar estereotipos y prejuicios. La autora concluye que el sentido psicológico de comunidad negativo juega un papel importante en cómo las personas enfrentan los efectos que pueden ser negativos de su comunidad en ellas y en sus familias, lo que las lleva a que se esfuercen por mantenerlo así. La falta de cohesión de la comunidad o su erosión (Glynn, 1986, citado por Brodsky, 1996) junto con el ascenso del individualismo, conducen a las personas a luchar por sí mismas y por sus familias, de modo que el sentido psicológico de comunidad negativo las ayudaría a triunfar y a salir adelante en un marco de escasos recursos materiales. En una comunidad que ofrezca seguridad, satisfacción de necesidades, estatus y experiencias positivas, un sentido negativo de comunidad tendría menos efectos positivos que el caso descripto, una comunidad con signo negativo. En el caso referido por Brodsky (1996) las personas no se identifican como parte de ninguna comunidad, ni marginada ni dominante, ya que más que desarrollar la pertenencia a un colectivo, les importa obtener resultados exitosos para sí mismas mediante las estrategias de afrontamiento que emplean.

Se esbozan así, los obstáculos para la construcción de lo común y de lo colectivo y también la relación entre sentido de comunidad y procesos identitarios, donde la alteridad operaría como resistencia a la identificación con lo que se rechaza. El sentido de comunidad negativo, de acuerdo con lo planteado, estaría vinculado a las características del entorno inmediato, a los cambios que se experimentan y a las tendencias individualistas de afrontamiento. Sin embargo, no podemos desprenderlo del escenario social más amplio y del capitalismo neoliberal como productor de subjetividades, por lo que el modo en que conceptualicemos estas dinámicas, es clave para desnaturalizarlas, politizarlas, y procurar cambios en la dirección de fortalecer lo colectivo.

Críticas al abordaje conceptual y metodológico dominante del sentido de comunidad

El hecho que la mayoría de los estudios se hayan desarrollado en Estados Unidos, además de lo que implica en términos culturales, no es ajeno al paradigma positivista que los sustenta ya que este caracterizó a la psicología comunitaria desarrollada en ese país, a diferencia de la latinoamericana (Montero, 2004). Ello se refleja en los aspectos epistemológicos implícitos y en los metodológicos.

Por un lado, el sentido de comunidad es abordado desde una perspectiva individual, quien enuncia es el *yo* y no el *nosotros*, lo que implica una concepción de sujeto y de sociedad como entidades independientes donde la configuración de un *nosotros* sería producto del peso relativo de sentidos de pertenencia individuales en relación con el conjunto de la comunidad.

Al mismo tiempo, es evidente la casi ausencia de referencias a los contextos sociohistóricos y estructurales más amplios vinculados a los hallazgos en los espacios locales. Cuando ese contexto es mencionado (Chavis y Wandersman, 1990), es en términos generales y para describir los fenómenos microsociales más que para explicarlos, sin aludir a cómo los cambios globales reconfiguran materialmente los territorios; o bien se habla de la influencia de factores externos (estableciendo un adentro y un afuera) cuyas consecuencias se sufren, pero en relación con los que no es posible incidir. No es casual que quien incorpora un análisis sociohistórico vinculado a la sensación de erosión del sentido de comunidad, lo hace para abordar críticamente el concepto (Glynn, 1986). La escasa consideración de la particularidad de los contextos se traduce en una pretensión de universalización de la definición de sentido de comunidad y de su escala de medición. Si bien Sánchez Vidal (2001) advierte sobre su sesgo cultural ya que la mayoría de los estudios fueron hechos en Norteamérica, concluye en la viabilidad transcultural del concepto. Claro que sus estudios también se ubican en el norte del mundo. Los procesos macrosociales, pues, no pueden ser pensados si no es como constitutivos de los fenómenos locales.

El paradigma positivista se expresa también en lo metodológico. Los estudios diseñan y emplean escalas para medir los componentes del sentido de comunidad y establecer relaciones entre ellos, las que siguen siendo aplicadas en distintos contextos (Europa y América Latina, por ejemplo). Los australianos Marc Rapley y Grace Pretty (1999) critican este aspecto al afirmar que esos estudios consideran al lenguaje como medio de intercambio acontextual y no como enunciados situados, utilizando categorías analíticas a priori para categorizar el discurso de los participantes sobre temas elegidos por el o la investigadora —que se supone neutral— y prescindiendo de las singularidades locales. Esto obtura las voces de las y los participantes, la diversidad de experiencias y la riqueza cultural. Sugieren que los métodos cualitativos son más consistentes con el estudio del sentido de comunidad y con la retórica de la psc ya que pueden evitar el sesgo etnocéntrico, ofrecen un abordaje respetuoso de la diferencia cultural y permiten un mejor manejo de la complejidad. Proponen volver «al discurso que se produce naturalmente y atender la manera en que las personas hablan de “comunidad” en su vida cotidiana» (Rapley y Pretty, 1999, p. 709) y a las formas en que producen de manera intersubjetiva versiones locales y contingentes de comunidad y sentido de comunidad, en los momentos y lugares en los que ellos tengan relevancia. Precisamente, García, Giuliani y Wiesenfeld (1994, 1999) emplean una metodología cualitativa para aproximarse al significado de comunidad y de sentido de comunidad de las y los habitantes de un barrio caraqueño, en el entendido de que aporta una mirada holística, partiendo de las perspectivas de las y los integrantes de la comunidad quienes necesariamente refieren a la que sienten que pertenecen, a *su* comunidad.

Por otro lado, si bien algunas y algunos autores mencionan los riesgos de polarización entre grupos por la relevancia del sentido de comunidad en su conformación y la necesidad de abordar críticamente la noción de comunidad (McMillan y Chavis, 1986), hay una tendencia a justificar las fronteras entre un adentro y un afuera, así como las relaciones de dominación e influencia y los elementos adaptativos de las personas a sus entornos. Con respecto al primero de estos aspectos, llama la atención el escaso tratamiento de los procesos de diferenciación y alteridades dentro y en relación con otros colectivos. Cuando la construcción del sentido de comunidad se ve comprometida, se negativiza el concepto (sentido psicológico de comunidad negativo) (Brodsky, 1996).

También cabe señalar que la discusión sobre el lugar de la dimensión territorial en la conformación de sentidos de comunidad y pertenencia no ha arribado a conclusiones claras. Nos encontramos con un pensamiento casi circular: cuando se constata su peso en el sentido de comunidad se concluye que sigue siendo relevante (Glynn, 1986; Sánchez Vidal, 2001); cuando se analizan los efectos de los cambios sociales en las relaciones de proximidad geográfica y en las relaciones sociales en general, el peso de esa dimensión se relativiza y se lleva a su mínima expresión (Krause, 2001). Una cosa es preguntarse por cuáles son los ámbitos de pertenencia que en las sociedades actuales los sujetos jerarquizan y qué lugar tiene el espacio residencial en ellos, y otra interrogar qué está aconteciendo en los espacios de convivencia y cómo sus dinámicas inciden en los sentidos de pertenencia o cómo las transformaciones territoriales operan en las dimensiones relacionales y subjetivas de la proximidad geográfica. Este segundo aspecto es el que nos interesa particularmente. En lo reseñado, lo territorial queda asimilado al espacio físico compartido, como ámbito que contiene las interacciones o que puede ser significativo para sus ocupantes, sin que las nociones de territorio y espacio sean definidas, ni considerado el papel de los aspectos materiales o físicos en las relaciones y en los sentidos de comunidad y pertenencia, salvo excepciones. Como vimos, trascender la idea del espacio físico como mero receptáculo y abordar la relación y distinción entre dichas nociones, es clave para un análisis crítico de la producción de los espacios residenciales y de las formaciones subjetivas involucradas.

La dimensión espacial en el sentido de comunidad y pertenencia

La consideración de la dimensión del espacio en el sentido de comunidad y pertenencia nos conduce por un lado, a interrogarnos sobre el lugar que han tenido en dichas nociones aquellas categorías que abordan la cuestión de la relación de las personas en y con los espacios, que como vimos ha

merecido distintos enfoques. Pero por otro lado, nos lleva a los debates acerca de la centralidad que la dimensión geográfica tiene en la construcción de sentidos de comunidad y pertenencia y por tanto en la propia noción de comunidad. Esto último se liga al mismo tiempo con la cuestión de la vigencia del barrio como categoría que permite comprender las relaciones de proximidad geográfica.

Si bien la mayoría de los estudios sobre sentido de comunidad y sentidos de pertenencia refieren a comunidades territoriales, como decíamos antes, la dimensión espacial ha estado invisibilizada. Algunos involucran el sentido de comunidad junto a categorías comprensivas de la relación entre las personas con sus entornos físicos, como el apego al lugar y la identidad de lugar, estableciendo relaciones genéricas e indicando una correlación positiva entre ellas. David Chavis y Abraham Wandersman (1990) muestran relaciones entre las cualidades del entorno físico, el entorno social (incluyendo el sentido de pertenencia) y la satisfacción residencial. El sentido de comunidad se asocia a la relación simbólica con el entorno físico; la identificación con el vecindario, los símbolos comunes y los marcadores territoriales (*markers territorial*) facilitan la interacción social y generan una sensación de seguridad aumentando el sentido de comunidad. Vinculan cuatro dominios: percepción del medio ambiente, relaciones sociales, empoderamiento y participación en el vecindario, en relación con los cuales el sentido de comunidad sería un catalizador, lo que depende de la importancia del ambiente o de la comunidad para el individuo. La estructura de la ecología residencial de una persona (física y social) influyen en la participación; el sentido de comunidad estimula la satisfacción residencial y puede ser causa y efecto de la acción social. Los entornos físicos en estos planteos se asimilan al ambiente en un sentido genérico sin profundizar en su materialidad y se presentan como una dimensión preexistente y pasiva. A su vez, las referencias al vínculo entre los distintos factores resultan por momentos, circulares.

Algo similar ocurre en el estudio de Héctor Berroeta, Álvaro Ramoneda y Luis Opazo (2015) a partir de la situación de poblaciones que vivieron el impacto de desastres siconaturales en Chile y que condujeron al desplazamiento forzoso de las personas en algunos casos, y a la reconstrucción de las viviendas en el mismo lugar, en otros. Plantean que la relación socioespacial expresada en el apego y en la identidad de lugar, el sentido de comunidad y la participación de personas y comunidades se ve afectada a partir de dichos eventos con diferencias entre ambos grupos. Los valores de las cuatro dimensiones en relación con el lugar de residencia actual, son mayores para la población que se queda en el lugar, mientras que para la población desplazada son mayores respecto al lugar anterior. En todos los casos, identidad de lugar, apego al lugar y sentido de pertenencia se correlacionan, pero no se profundiza en la relación entre ellos.

Adam Long y Douglas Perkins (2007) avanzan en la comprensión de la relación entre sentido de comunidad y apego al lugar. Ambos estarían estrechamente vinculados de forma teórica y empírica, aunque sería necesario considerarlos en forma independiente ya que el apego al lugar es un constructo emocional orientado de forma espacial, mientras que el sentido de comunidad es una construcción cognitiva socialmente orientada. Expresan: «mantener los conceptos separados nos permite considerar cómo uno puede conducir al otro o si diferentes cambios en la comunidad pueden afectar el lugar y los vínculos sociales de manera diferente» (Long y Perkins, 2007, p. 567). Dicen que apego y satisfacción con la comunidad pueden relacionarse de manera diferente con el sentido de comunidad, ya que los más interesados en la comunidad son los más críticos cuando surgen problemas. Encontraron que el apego al lugar a nivel individual fue el predictor más fuerte del sentido de comunidad. Por otro lado, un mayor apego al lugar predijo un sentido de comunidad más alto en los espacios residenciales más ricos, mientras en los más pobres, un alto apego al lugar predijo un sentido de comunidad más bajo. O sea que mayores recursos permiten mayor inversión en el lugar y en la comunidad, favoreciendo el apego al lugar. Este puede generar sentimientos de aislamiento social y que las diferencias entre los vecinos sean cada vez más marcadas y decepcionantes. Los aspectos del entorno físico serían tan importantes como algunas claves



sociales en las comunidades residenciales, para moldear el sentido de comunidad. Como podemos ver la relación entre sentido de comunidad y apego al lugar se complejiza, alejándose de una comprensión lineal del vínculo entre las personas y sus entornos físicos.

Valera y Pol (1998) muestran, con los conceptos de *identidad social espacial* e *identidad social urbana*, como vimos, cómo los sentimientos de pertenencia que los sujetos desarrollan en relación con entornos físicos significativos, configuran, entre otros aspectos, su identidad social. Tanto los entornos físicos como la pertenencia a los grupos que ocupan ese entorno, están cargados de significados valorativos y emocionales socialmente contruidos. Dicen: «El sentido de pertenencia a determinadas categorías sociales incluye también el sentido de pertenencia a determinados entornos urbanos significativos para el grupo» (pp. 10-11).

Como mencionamos, García, Giuliani y Wiesenfeld (1994, 1999) profundizan en la relación entre sentido de comunidad y espacios residenciales a partir de la clasificación de los componentes de la comunidad en estructurales (medio ambiente) y funcionales (relaciones interpersonales, sentido de comunidad, por ejemplo). El ambiente físico estaría compuesto por las viviendas, como espacio privado, y por los espacios semipúblico y público, o sea el vecindario o el barrio. Conciben una relación dinámica donde «los aspectos físicos se encuentran inmersos dentro de la vida comunitaria, al tiempo que son escenario para el desarrollo de los aspectos funcionales» (García, Giuliani y Wiesenfeld, 1994, p. 79). Plantean la relevancia que tiene la vivienda para las personas y para la conformación de la comunidad y del sentido de comunidad, ya que su autoconstrucción en forma colaborativa da origen al barrio. Las y los residentes expresan la diferencia entre vivir en casas o en apartamentos, vinculando lo primero con una mayor proximidad e interacción con los y las vecinas en términos de conocimiento y ayuda mutua. Jerarquizan los espacios comunes y los espacios *libres* en el barrio y la identificación y pertenencia con el lugar. Dentro de los elementos funcionales, el sentido de comunidad es un principio organizador de los aspectos afectivos, y el espacio vital de las personas provee los elementos necesarios para su construcción. Entre ellos, mencionan el tamaño del espacio que se habita, ya que facilita su aprehensión y su experimentación afectiva. Los significados que las y los residentes otorgan a los componentes físicos del entorno (tamaño y composición: viviendas, espacios comunes e infraestructura) son relevantes para el sentido de comunidad, dada la relación construida con ellos en una historia compartida. Estos aspectos guardan relación con la noción de habitar.

Para Márquez (2013) habitar es una condición esencial del hombre, una condición urbana, como «estar vinculado a un territorio». Relaciona la idea de territorio con arraigo, vínculo y pertenencia, ya que habitar supone echar raíces, hacer historia. «La territorialidad es el conjunto de relaciones y afectos

que el individuo —en tanto miembro de una sociedad— teje con su entorno» (p. 124). «Un territorio es por definición, entonces, un espacio sociocultural porque en él se materializa el nosotros» (Márquez, 2013, p. 124). Podríamos decir que los sentidos de pertenencia suponen formas de territorialización (Porto Gonçalves, 2009).

Sin embargo, la centralidad de la dimensión geográfica o territorial en el concepto de comunidad, entendida como espacio físico compartido, ha sido cuestionada en psc (Krause, 2001; Sánchez Vidal, 2001; Montero, 2004) en coincidencia con la relevancia que adquirió la dimensión relacional y subjetiva, haciendo del espacio físico compartido un factor mínimo común, pero no suficiente (Moreno, s/f, citado por Montero, 2004). Esto ocurrió por dos motivos: por la polisemia y el uso extendido de esa noción a una variedad de colectivos humanos, y como consecuencia de los cambios sociales experimentados desde la década del setenta del siglo XX, que transformaron radicalmente las relaciones sociales. Sin embargo, las experiencias divulgadas siguen desarrollándose en *comunidades territoriales* lo que ha llevado a asimilar la noción de comunidad a barrio. Algunos autores que dieron continuidad a los estudios sobre el sentido de comunidad se involucraron en estas discusiones, como Thomas Glynn (1986), quien parte de la sensación de su pérdida o erosión en la sociedad contemporánea, para expresar que si bien algunas y algunos investigadores sostienen la importancia del vecindario y del territorio en el mismo, otros plantean que esos factores habrían perdido relevancia en su definición. Cita a Olson (1982):

...la comunidad en el entorno urbano [...] ya no es una unidad territorial, sino que consiste en una variedad de vínculos entre personas que comparten intereses o actividades comunes; desde este punto de vista, el barrio existe solo como una variedad de redes sociales y, de hecho, puede que ni siquiera esté presente (p. 502, citado por Glynn, 1986, p. 343).

Ante la insistencia en la importancia del vecindario, Glynn (1986) estudia su papel en el sentido de comunidad. Concluye que el barrio sigue siendo un componente significativo del sentido de comunidad y que, aunque el vecindario no sea su eje, contribuye significativamente a él, enfatizando la necesidad de su preservación.

Sánchez Vidal (2001) afirma que «el sc designa una vivencia o percepción psicosocial cuyo carácter último es: territorial (comunidad local o vecindario), relacional (comunidad social) y simbólico (comunidad cultural). Algunos añaden un componente político (poder colectivo)» (p. 161). En el estudio que hace en Barcelona indagó el arraigo territorial y la pertenencia, donde la interacción vecinal o el vecindario es un factor dominante. «Todo ello aporta una amplia validez al hallazgo de una interacción social de base territorial (vecinal o barrial para ser más precisos) como núcleo del sc» (Sánchez

Vidal, 2001, p. 172) El factor de arraigo territorial, menos potente, es más compacto y claro: «Recoge sentimientos de arraigo e identificación con el barrio como un todo y no solo, como en los otros dos factores, con su vertiente relacional» (p. 172). El territorio mantendría una doble función: como ámbito donde la interacción tiene lugar e incluso puede generarla, y como núcleo de pertenencia o arraigo territorial asociado al vecindario. Afirma el interés analítico de la comunidad y el vecindario, en un mundo

... tan irrespirablemente individualista, desarraigado e instrumentalizado como el actual, [donde] las vinculaciones a un lugar sentido como propio y a unos otros cercanos (vecinos) con los que nos une una solidaridad elemental, siguen siendo condiciones esenciales de la identidad y el bienestar de todos nosotros (Sánchez Vidal, 2001, p. 174)

Por su parte, la chilena Mariane Krause (2001), a partir de problematizar la distancia entre una noción de comunidad ideal y las comunidades reales con las que nos encontramos, propone prescindir del territorio como requisito para definirla, sin negar la importancia de la existencia de un espacio físico compartido. Jerarquiza los componentes subjetivos e intersubjetivos como elementos mínimos necesarios que permitirían distinguirla de otros conglomerados humanos: la pertenencia entendida como sentirse parte de o identificado con; la interrelación como interdependencia e influencia mutua en relaciones cara a cara o a través de medios tecnológicos, y la cultura común, los significados compartidos acerca del mundo.

En una misma dirección, son frecuentes los cuestionamientos a la vigencia de lo barrial en la sociedad contemporánea y a la pertinencia del concepto, lo que como veremos, no es ajeno a las expresiones nostálgicas por el barrio perdido. Se alude a los cambios producto de la globalización, a las transformaciones culturales e identitarias, al papel de las tecnologías de la información y la comunicación, y a las múltiples pertenencias de las personas. Baringo (2013) dice que se establecen nuevas relaciones entre el espacio y el lugar, entre lo fijo y lo móvil, entre el centro y la periferia y entre el espacio real y el virtual. Otros autores refieren al trastocamiento de las espacialidades y de las temporalidades (Almeida y Sánchez, 2014), a la fluidez, a la desterritorialización y a la movilidad constante de las personas y de los espacios (Bauman, 2007), y a su incidencia en las relaciones humanas y en la intersubjetividad. Se preguntan por la pertinencia de indagar sobre identidad social, pertenencia, historias compartidas y dar significado a un *espacio común* en realidades en las que el espacio como flujo entra en tensión con el espacio como lugar (Castells, 2002), y el tiempo instantáneo con el tiempo vital.

Baringo (2013), admitiendo la crisis de la comunidad urbana, plantea sin embargo, que el elemento espacial, los encuentros cara a cara, siguen siendo importantes para algunos sectores «aunque de manera más diversa y

fragmentaria. El barrio continúa mantenimiento su fuerza como espacio de representación y expresión del *ethos* comunitario, aunque sea con un fuerte componente mítico y coyuntural» (Baringo, 2013, p. 58). A pesar de su debilitamiento, una serie de investigaciones muestran que el barrio es relevante desde el punto de vista identitario y afectivo, en términos de sentimientos de pertenencia, favoreciendo una distinción simbólica entre el *nosotros* y el resto de quienes coexisten en la ciudad. Concluye que «la copresencia, barrera que el ámbito virtual no puede superar, continúa y continuará siendo condición básica para la vida social en las ciudades y, por lo tanto, en la configuración de la comunidad urbana» (Baringo, 2013, p. 62). Con ello no niega, que para otros, la sociabilidad sea más fuerte en relación con otras partes de la ciudad, del país o del mundo.

En tanto para muchos habitantes de la ciudad, y en particular para los sectores populares, el espacio de residencia ocupa, aún hoy, un lugar relevante en la organización de su vida cotidiana, quizás no se trata de responder acerca de la vigencia o no del barrio como realidad empírica y teórica, ni del peso de la dimensión territorial en la noción de comunidad, sino de comprender las dinámicas y los sentidos que tienen lugar en ella (incluyendo, como veremos, los relatos nostálgicos), «las formas de sentir (se) en territorio que actualizan los pobladores, recuperando las sensaciones ligadas al ámbito de lo próximo/cotidiano/conocido» (Boito, Gianonne y Michelazzo, 2011, p. 2). No es posible involucrarse en estos debates si no es situacionalmente.

En el foro barrial de socialización de resultados que llevamos a cabo en nuestro estudio, se generó un intercambio sobre los mecanismos que se ponen en juego en la definición de las pertenencias. Por un lado, se plantea la pertenencia a un espacio mayor, el barrio que es reconocido por otras y otros (Flor de Maroñas, por ejemplo), y, por otro lado, la pertenencia a una parte de él (cooperativa, asentamiento, complejo habitacional). Se pone en juego, expresaban, qué implica decir que se pertenece a determinado lugar en función de la imagen que el resto de la sociedad tiene de él, cuánto se acepta decir al barrio al que se pertenece. Agregaban que la definición de la pertenencia estaría marcada por el lugar geográfico desde el que se pregunta, una cosa es que la pregunta se realice en la puerta del centro educativo de la zona y otra es que provenga del centro de la ciudad. Se reconoce además la pertenencia a espacios más amplios: el país, el continente, y se agrega que lo que permite delimitar el sentido de pertenencia es lo que «te identifica con los iguales», los «problemas comunes», de modo que también se pertenece a un sindicato y a la clase trabajadora:

El sentimiento de pertenencia al territorio, si yo me encuentro con otro padre en la puerta del liceo y dice «¿Dónde vive usted?», «Yo vivo en la cooperativa, yo vivo en el asentamiento, y yo vivo en el complejo». Eso es una territorialidad, ¿verdad? ¿Si te encontrás en el centro y te preguntan dónde

estás viviendo? En Flor de Maroñas. La territorialidad va de lo particular a lo general y también vivo dentro de Montevideo, y dentro del Uruguay y en América Latina...hay cosas que son comunes a ese pequeño grupo de pertenencia, como en los sindicatos, yo soy metalúrgico por ejemplo, ¿no? Entonces claro, por qué tiene que identificarse así y no decir yo soy un trabajador del Uruguay, porque en realidad tenés problemas comunes dentro de un pequeño grupo de la sociedad, que es lo que te identifica con los iguales (sesión de retroalimentación, foro barrial, 03/09/2016).

Esta discusión plantea en qué medida lo central para definir el sentido de pertenencia es el lugar que se habita, pero también reafirma la relevancia del componente simbólico de ese espacio y cómo este incide en los discursos acerca de las pertenencias.

El espacio barrial y la vigencia del barrio extenso

La delimitación del barrio suele ser motivo de controversias. Cuando se hace desde fuera dice Segura (2015) «se los imagina (y se los interpela) [a sus habitantes] como comunidades homogéneas y, a la vez, singulares, donde las acciones de sus residentes y organizaciones deberían coincidir con los límites de tales unidades territoriales» (p. 88). La no coincidencia entre ambos aspectos suele conducir a intervenciones socioespaciales fallidas. La escala espacial a la que hace referencia la categoría «barrio» no es única y depende de la *lógica práctica de los actores sociales*, a la vez que es cambiante en cuanto a los límites y a los atributos que se le asignan. Para Gravano (2005), la noción de barrio supone «marcas que pueden o no coincidir con regulaciones formales e institucionales» (p. 167). Permite un ordenamiento a partir de localizaciones (centro-periferia), de distancias (entorno inmediato o vecindad y barrio extenso o barrio propiamente dicho) y de fronteras materiales y sociales. Expresa así que

La espacialidad tiene importancia para la determinación de la escala y la unidad de observación de la investigación barrial y también para establecer la relación entre el espacio físico y las imágenes que produce en los actores que lo viven (imaginabilidad) (Gravano, 2005, p. 166).

Así, en el establecimiento de los límites geográficos de Flor de Maroñas operan distintos aspectos: la información con la que las personas cuentan respecto a los límites administrativos, las representaciones y significaciones construidas a partir de las transformaciones que la zona experimentó en las últimas décadas y el emplazamiento de los servicios a los que acceden. Así por ejemplo, los asentamientos a veces son incluidos dentro del barrio y otras

no, mostrando la partición del espacio que supuso su instalación: «¿Hasta el fondo querés llegar? También era Flor de Maroñas, nada más que después se hicieron distintos barrios y se llama Nuestro Sueño, Las Cabañitas», dice una vecina (entrevista grupal, abril 2014).

Para Gravano (2005) el barrio extenso sería el que otorga identidad, ya que esta se construiría por el sentimiento de ser parte de él, más que por la frecuencia de los contactos o el conocimiento entre habitantes. Propone recuperar la dimensión «significativa, representativa, subjetiva, vivida, simbólica o cultural del espacio» (p. 173), del barrio con gente *que vive el barrio* y no solo que vive *en* él, para distinguirlo del barrio pensado y diseñado desde fuera, desde los mandatos dominantes. Como expresa Tapia (2013), cualquier definición operativa de barrio supone «una construcción derivada de decisiones que en último término están insertas en geometrías de poder» (p. 10).

Nuestro estudio mostró la relevancia de identificar la relación entre la delimitación del barrio realizada desde los distintos espacios residenciales y la expresión de su pertenencia en relación con él. Esto implica preguntarnos qué lugar tiene el barrio extenso en la conformación de sentidos de pertenencia barriales entre los distintos grupos de residentes y qué sentidos adquiere en función de los distintos emplazamientos y de su lugar simbólico. Así, se evidencia que el barrio extenso está presente en las operaciones



involucradas en la construcción de sentidos de pertenencia barriales de los habitantes de los distintos espacios residenciales, pero lo está con distintos sentidos. El espacio geográfico parece constituirse en una suerte de telón de fondo donde se proyectan distintos significados según el emplazamiento del espacio residencial que se habita y de sus atributos simbólicos. Para quienes residen en la zona histórica, Flor de Maroñas es central en la construcción de su identidad social espacial. Si bien oscilan entre reconocer su amplitud («Yo creo que abarca todo Flor de Maroñas, por más que sea distinto...»; «Flor de Maroñas es uno solo, es la cooperativa, los asentamientos, no solo la plaza y sus alrededores, ¿no?»), al tiempo desde su sentido de pertenencia los límites refieren al casco histórico del barrio, extendiéndose a lo sumo hasta incorporar un servicio de salud valorado positivamente. En cambio para otras y otros, la pertenencia al barrio extenso parece tratarse de una pertenencia innecesaria porque se cuenta con otra, la del cooperativismo, que otorga atributos identitarios más valorados: «...hay que hacer un cartel que diga que acá es el barrio cooperativo Zitarrosa... cuando digan “¿Dónde vivís?” Yo digo “Yo vivo en Flor de Maroñas, pero en el Barrio Cooperativo Zitarrosa”», expresa una cooperativista. Mientras tanto, en Las Cabañitas, el querer pertenecer a Flor de Maroñas y que desde fuera se las o los identifique con él se constituye posiblemente, en un recurso para evitar ser estigmatizados («nosotros todos decimos *Flor de Maroñas* porque siempre te preguntan a qué barrio pertenecés», se expresa). Mientras que en la entrevistada del CH Parque Guaraní se desarrolla un sentido de pertenencia a partir de su militancia barrial, en la que este se construye a partir de su conocimiento y circulación por la zona, ya que es una activista social y política que mantiene vínculos más allá de su espacio residencial, a pesar de que administrativamente quedan dudas sobre su ubicación en Flor de Maroñas.

Por lo tanto, más allá de la información con que se cuente sobre los límites *oficiales* del barrio extenso, se puede *saber* que no se está ubicado formalmente en él y sin embargo *sentirse* perteneciente; o por el contrario, *saberse* inscrito de forma oficial en ese espacio, pero no *sentirse* perteneciente. También es posible *saberse* perteneciente, pero a los efectos de *sentirse* perteneciente, desarrollar límites que no coinciden con los oficiales. O, a pesar de la incertidumbre respecto a la pertenencia formal, *querer* pertenecer como forma de resistir el estigma que se suele adjudicar por habitar un asentamiento.

Los sentidos de pertenencia al barrio extenso nos conducen a las discusiones sobre la vigencia de la noción de barrio, en la misma dirección de los debates acerca de la centralidad de la dimensión territorial en el sentido de comunidad. La alusión a una identidad vinculada a los barrios históricos de Montevideo ha sido cuestionada a partir de las transformaciones que estos han experimentado en las últimas décadas y de la creciente heterogeneidad residencial. Se parte de la base que esta diversidad impacta en los procesos

identitarios de sus habitantes en lo que refiere a su dimensión espacial, contribuyendo a una representación de los barrios populares como espacios fragmentados (Martínez, 2004; Álvarez Pedrosian, 2013). Sin embargo, como vimos en nuestro estudio, la heterogeneidad residencial no disuelve la pertenencia o los sentidos identitarios respecto del espacio geográfico que trasciende los espacios residenciales particulares, es decir, el barrio extenso, presente en el discurso de sus habitantes y opera de una forma u otra en la construcción de sus sentidos de pertenencia barrial. Es decir que permanece a pesar de las transformaciones urbanas experimentadas, lo que una vez más pone en cuestión la construcción de Flor de Maroñas como barrio fragmentado. Parece pertinente preguntarnos, aunque no podamos responder a ello en esta ocasión, sobre la relación que esto tiene con el lugar simbólico de ese barrio en Montevideo, y con el peso relativo de los aspectos que puedan hacerlo un barrio no segregado aunque sí en proceso de segregación o con una segregación relativa respecto de la ciudad. Los sentidos de pertenencia al barrio extenso entonces, articularían los significados que tiene ser parte de los espacios residenciales en sus particularidades, con su lugar simbólico en la ciudad.

El barrio intenso. Los espacios residenciales como productores de sentidos de pertenencia o de estigmas a resistir

Es necesario entonces, articular las pertenencias al barrio extenso con los sentidos de pertenencia más intensivos, vinculados a la carga simbólica y afectiva de los distintos espacios residenciales dentro del barrio. Ello nos permite arribar a otros planos de complejidad. Supone analizar, junto con los sentidos de pertenencia, los procesos identitarios involucrados (identidad de lugar e identidad social espacial), su relación con el vínculo afectivo de las personas con los espacios que habitan (apego al lugar) y con los procesos de apropiación que se despliegan a partir de las prácticas desarrolladas en ellos. Las nociones de sentidos de pertenencia, identidad social espacial, apego al lugar y apropiación del espacio suelen articularse positivamente. Sin embargo, una mirada detenida permite captar la complejidad de la relación entre ellas en los procesos residenciales, es decir, las ambivalencias, las contradicciones y las tensiones que involucran. Por otro lado, en la pretensión de alejarnos de una perspectiva positivista e individual de los sentidos de pertenencia no podemos soslayar la construcción del *nosotros* como expresión de *lo común* que tiene lugar en las prácticas discursivas vinculadas al espacio residencial. Si bien en general hay coincidencia entre la enunciación de un *nosotros* y los sentidos de pertenencia, esto no siempre ocurre. Es fundamental analizar las expresiones

de *nosotros* en su anclaje espacial, desde qué posiciones y qué atributos se adjudican quienes lo enuncian, así como su carácter en términos de homogeneidad-heterogeneidad, dadas sus connotaciones ético-políticas.

Los sentidos de pertenencia adoptan características distintas según el espacio residencial de que se trate. A partir de nuestro estudio, es posible establecer dos grandes grupos: los espacios en los que se identifican sentidos de pertenencia que dan cuenta del desarrollo de un sentido de comunidad ligado a procesos identitarios positivos, que coinciden con los sectores del barrio más consolidados, y los espacios en los que se aprecia la emergencia de obstáculos para la construcción de sentidos de comunidad vinculados a la resistencia a la estigmatización que tiene lugar en relación con ellos, cosa que acontece en los asentamientos y en los complejos habitacionales devenidos estigmatizados y segregados. Lejos de una linealidad, estos procesos contienen contradicciones y tensiones, de modo que en el primer caso lo que se conforma ilusoriamente como espacios homogéneos no lo son, mientras que en el segundo, los obstáculos para la construcción de sentidos de pertenencia no excluyen la existencia de apego al lugar. Por otro lado, es posible apreciar la complejidad y las contradicciones en la relación entre sentidos de pertenencia, identidad social espacial y apego al lugar, sobre todo cuando el vínculo con los entornos físicos se vuelve conflictivo.

Los procesos que tienen lugar en los espacios residenciales más consolidados, a pesar de dar cuenta del desarrollo de un sentido de comunidad, guardan diferencias. En el barrio histórico la pertenencia a Flor de Maroñas se vive con orgullo y se identifican elementos de un sentido de comunidad y apego al lugar: se reside desde hace mucho tiempo, se conocen y se ayudan, son *serviciales*, tienen una historia *maravillosa* ligada a sus orígenes de inmigrantes que se mezcla con la historia familiar (historia compartida), se puede estar tranquilo (seguridad emocional), se está adaptado y si se dejara, se extrañaría (apego al lugar). Es un lugar donde una se siente «contenta de estar»:

...esto es un barrio, sigue siendo un barrio de los de antes... uno sale a la calle y te pasa algo, enseguida un vecino corre; conversás con uno, conversás con otro... yo tengo compañeras de trabajo que no conocen al vecino de enfrente... Es horrible, yo me conozco todos mis vecinos, los del costado, los de abajo, los de arriba... (entrevista grupal, abril, 2014)

El apego al barrio se evidencia en quienes participaron en la construcción de los espacios comunes que identifican a sus habitantes ya que fueron producto de las relaciones de colaboración entre ellos y donde sus familias estuvieron involucradas: «la plaza nos identifica, la policlínica y el teatro... Yo al teatro lo conozco desde niña, cuando se hizo, mi padre vino a ayudar a hacerlo». Pero estos sentimientos conviven con la sensación de pérdida del «barrio industrial» (espacio simbólico urbano) y del pasaje a un barrio que no

tiene fábricas y que por tanto se experimenta como un barrio *carente*. Al mismo tiempo, este declive identitario se manifiesta junto con el reconocimiento de las acciones colectivas y de la calidad de los servicios, lo que, si bien no tiene el peso simbólico del barrio que ya no es, aporta a mantener procesos identitarios positivos: «... ahora vino un vecino nuevo... se asombró de ver lo que pasó el domingo en la plaza, y dice qué bueno que acá la gente trabaja para el barrio...». Esto quiere decir que si bien las transformaciones territoriales, que con especial intensidad experimentó esta parte de Flor de Maroñas, trastocaron la identidad barrial, se sostiene un orgullo por pertenecer a dicho barrio, apoyado en las huellas históricas que posibilitaron la conformación de una identidad positiva, en la imagen de un *barrio barrio*, de un barrio *como los de antes*, y en la valoración y reconocimiento de las acciones colectivas del presente. Las transformaciones no borraron esta historia, sino que por el contrario la realizaron otorgando insumos para la construcción de una identidad social urbana y barrial que, aunque puesta en cuestión, logra articularse en una continuidad histórico-espacial a través de rasgos que permanecen y que se actualizan en las prácticas del presente. Siguiendo a Tuan (1979) el sentido de lugar en este caso, no depende con exclusividad de los recuerdos del pasado ni queda ligado mórbidamente a la nostalgia.

Los *nosotros* que se enuncian desde este espacio residencial tienen una referencia espacial y coincide con el barrio al que dicen que pertenecen, incluyendo la ambivalencia en sus límites. Es un *nosotros* de quienes compartieron la historia y las transformaciones del barrio; un *nosotros* que está



siendo a través de la narración de esa historia y de los significados otorgados a los procesos participativos actuales; un *nosotros* amplio, de quienes comparten los mismos problemas: «Los problemas los tenemos todos, puede ser que a alguno le haga más daño y sea más problema que para otro, pero los tenemos todos, tanto de aquí arriba como de allá abajo», un *nosotros* que si bien produce cierta alteridad negativizada, también contiene la posibilidad de reflexionar y criticar la resistencia a aceptar lo nuevo y diferente.

Por su parte, en el caso del barrio Zitarrosa plantean su pertenencia a él vinculada a una lógica barrial donde operan la proximidad y la identificación con las y los iguales. El barrio es el que se conforma entre las cooperativas. Es el más grande de la federación lo que lo constituye en caso modelo y digno de estudio, reafirmando una identidad positiva: «Estamos bregando para crear una pertenencia, para sentar un precedente de decir “Creamos un barrio”. Me dijeron en FUCVAM que somos el barrio más grande... Y al tener una comisión barrial nos han agarrado de conejillos de indias...». Al apuntalar esa identidad, como si ella pudiera ponerse en cuestión, se expresa que se puede querer pertenecer al barrio cooperativo como se puede querer pertenecer al barrio Pocitos, es decir, es algo que se valora y que otorga distinción: «Yo quiero decir que no es tan malo pertenecer al barrio Zitarrosa, así como hay gente que se regodea y dice, yo vivo en Pocitos, es lo mismo... hay determinados lugares que uno quiere decir que pertenece». El apego es a este barrio en particular y al sistema cooperativo más allá del espacio de la ciudad en el que está emplazado. El emblema cooperativista se constituye en espacio simbólico urbano con peso identitario. Más que una historia compartida, están construyendo la historia barrial en el presente, dada la relevancia de las transformaciones que produjo su llegada y la marca positiva que ellas le otorgan. Se perciben como *gente trabajadora*, solidaria, parecida a *una familia extendida*, que logran organizarse para resolver los problemas del barrio, con buenos resultados, y se constituyen en modelo, lo que les permite diferenciar-se de un barrio *común y silvestre*.

Yo creo que hay que rescatar que un barrio común y silvestre, vos vivís en una calle y lo que le pasó al vecino de al lado capaz que ni te enterás; pero en una cooperativa un compañero tiene un problema y vos sabés, tenés un gran porcentaje... que te va a dar una mano... (entrevista grupal, mayo, 2014)

Se identifican todos los componentes de un sentido de comunidad, asimilándose a la comunidad utópica o ideal: comparten intereses (la vivienda); pasan por las mismas cosas y comparten las mismas vivencias; comparten una historia que produce empatía e identificación mutua donde cada uno se siente tenido en cuenta; los vínculos permanecen a lo largo del tiempo; hay *una hermandad*; se conocen entre todas y todos; se alegran por lo que le pasa a las otras y otros, y se experimenta protección y seguridad emocional.

La expectativa de permanencia favorece el sentido de pertenencia y de comunidad. La organización y funcionamiento se constituyen en modelo de comportamiento en espacios colectivos donde desde la infancia se incorporan los valores del cooperativismo :«En nuestra cooperativa [los y las niñas] nos pidieron asamblea... porque tenían que resolver sus problemas... Y ellos tuvieron su tiempo de discusiones, se pelearon, después salieron, lloraron, se pidieron perdón (risas) armaron una especie de reglamento». El hecho de que en la historia se marque como hito la entrega de la vivienda muestra el apego a ella y su valor como satisfactor de la necesidad de protección (Max Neef, 1993), pero también porque es el producto material del esfuerzo compartido. Sus límites se pierden en una pertenencia que la trasciende, «porque mi casa no es acá, mi casa es esto, mi casa es afuera, mi casa es toda la cooperativa», además de apartarse de la idea de propiedad privada:

...nosotros no somos propietarios, somos usuarios, hacemos uso y goce de la casa... no tengo casa, pero es mi casa, como ser humano necesito sentirme seguro y tener una pertenencia, no pertenencia material, un espacio que me proteja, pero no es mi casa, es mi casa, pero es de la cooperativa, sí tengo un capital, es propiedad colectiva... (entrevista grupal, mayo, 2014)

La identidad positiva es reforzada por los cambios que su llegada significó para la zona en términos de urbanización y de estética. Perciben que la construcción del barrio cooperativo ha aportado a la ciudad, constituyéndose en un patrimonio. No obstante, también se transmite la idea de que las *unidades* que se forman durante la obra se debilitan cuando se accede a la vivienda. La diversidad en el involucramiento y en el compromiso se vive como obstáculo, como *falla*, mostrando las dificultades para integrar las transformaciones dentro del propio sistema cooperativo. Si bien esto pone en cuestión el sentido que cada integrante otorga al cooperativismo (¿se participa por convicción o por obligación o porque materialmente es instrumental para avanzar en la obra?), en quienes tienen una participación activa, el sentido de pertenencia permanece y da cuenta de su relación con los procesos participativos. La identificación con el movimiento cooperativo no es homogénea ya que para algunos la pertenencia es más normativa que sentida, operando formas de control mutuo: «...en realidad hay una comunidad que te observa y te dice, vos no podés hacer lo que querés». A pesar de las diferencias que se señalan a la interna, aquí tiene lugar el mayor grado de un *nosotros* homogeneizado.

Se enuncian varios *nosotros* que convergen en la identidad cooperativa, y es un *nosotros* que se singulariza en cada integrante que puede o no construir una subjetividad cooperativista, aunque no pueda evitar serlo, un *nosotros* del que no es posible sustraerse, que se impone: «El tema de conseguir tu casa por el sistema cooperativo implica estar en un lugar donde nunca vas a dejar de ser de la cooperativa». Esto se vincula a la rigurosidad con la que se trata

de mantener las normas de funcionamiento hacia su interior (Elias, 2016), en tanto se genera una diversificación difícil de procesar ya que refiere a los principios y soportes del sistema cooperativo. El hincapié está puesto en lo que se tiene en común, lo que conduce a la idea de cohesión. En un primer momento, los *otros*, las y los no cooperativistas no existen en el relato, se niegan. Luego toman conciencia de dicha negación, pero se hace explícita la intención de no traspasar los límites hacia fuera del barrio cooperativo: «...quizás también tenemos algo de recelo, que nosotros trabajamos nosotros acá, para acá y no más del límite de lo que es las cooperativas... En lo que me es particular no, no sé, siendo honesto para acá, no saldría a otro barrio...». Cuando el *otro* tiene lugar y es visto, la reacción es intentar asimilarlo en la *unidad* del barrio cooperativo para ser *todos uno*. Esto supone la conformación de un *nosotros* homogéneo e ilusoriamente cohesionado, coincidente con la idea de la fusión de la comunidad tönnesiana (Alvaro, 2015), un sentido idealizado de comunidad en el que prima la armonía y el orden aunque ello se aleje de la experiencia cotidiana (Wiesenfeld, 1996).

Ahora bien, ¿cómo se explica la diferencia entre estos dos espacios residenciales en lo que refiere a la intensidad del *nosotros-otros*? En ambos casos hay condiciones de posibilidad para la conformación de identidades sociales espaciales/urbanas positivas: una historia que se construye como *maravillosa* en un caso, y una marca identitaria con fuerte peso simbólico, el cooperativismo, en el otro. Sin embargo los grados de homogeneización y de negativización de la alteridad difieren. ¿Podríamos pensar en el peso que tiene la dimensión histórico-espacial en estos procesos? El barrio histórico representa un lugar preexistente que se extiende a lo largo de los años, mostrando la partición del espacio que genera dicha expansión y los efectos de las transformaciones territoriales, pero también cierta continuidad espacial que involucra la ambivalencia en la integración de la diversidad. El barrio cooperativo en cambio, llega después y lo hace mediante la instalación de una estética y un diseño habitacional que favorece una clara diferenciación del espacio preexistente. Además arriba a Flor de Maroñas en momentos en que, luego de iniciado el proceso de neoliberalización en los setenta y ochenta y profundizado en los noventa, emerge una fuerte crisis económico-financiera (comienzos del siglo XXI) que se hace sentir en la urbanización de la ciudad, en las condiciones habitacionales de muchos habitantes que pasan a conformar los barrios populares, y en el tejido social que se conforma. En estos contextos, el miedo a la *caída* se intensifica, al igual que las amenazas materiales y simbólicas. Ello, sumado a la fuerza centrífuga del cooperativismo, contribuye a instalar un espacio residencial claramente diferenciado del resto del barrio. «Las fuerzas de apoyo nutren el centro, mientras que las fuerzas amenazantes fortalecen el borde», dice Tuan (1979, p. 419).

En los otros espacios residenciales, los asentamientos y los conjuntos habitacionales que han devenido estigmatizados y segregados, encontramos

obstáculos en la construcción de sentidos de pertenencia, junto con fuertes contradicciones y ambivalencias en relación con los espacios que se habitan, lo que redundaría en identidades sociales espaciales urbanas de signo negativo que producen importantes sensaciones de malestar.

En el asentamiento Nuestro Sueño se expresa un sentido de pertenencia ligado al orgullo de haber sido parte activa en su conformación e historia. Al mismo tiempo, el espacio carga con el estigma de *zona roja* lo que es resistido, buscando discriminarse. Conviven los sentidos que otorgan pertenencia y que aportan a una identidad positiva, con una imagen estigmatizada que intentan revertir, negar o resistir. Expresan el dolor que el estigma genera cuando el lugar está cargado de afectos y se construye un sentido de pertenencia vinculado a la familia: «cuando dicen que hay *malandraje* yo defiendo, porque yo crié a mis hijos acá... me duele [...] por poco nos emparejan a todos». «Está el sentido de pertenencia. Tenemos los hijos acá, toda la familia está acá... Somos una familia muy unida». Manifiestan el apego al lugar de residencia anterior, la zona histórica de Flor de Maroñas, por la experiencia gratificante transitada allí y los vínculos afectivos generados. Expresan el dolor por el pasaje al asentamiento, transmitiendo la sensación de no adaptación y el rechazo a identificarse con él: «Yo no termino de asentarme, no me acostumbro, mi lugar es allá arriba, me costó venirme...». Se reconocen los condicionamientos económicos para no mudarse como otras u otros sí lo hacen: «También es cierto que hay una cuestión de oportunidades económicas, hay gente que si se pudiera ir a otro lado se iría» (entrevista vecino y vecina, marzo, 2016). ¿Conviven el apego al lugar de residencia actual con el que se expresa en relación con la zona histórica, o sea, con el pasado residencial? ¿O el sentido de pertenencia al asentamiento ligado a una idealización de su origen y conformación que aportan a una identidad positiva, es una forma de amortiguar el dolor por dejar el lugar anterior con el que se identifican positivamente y pasar a habitar un lugar estigmatizado? Ante la imposibilidad de mudarse, se aferran a una imagen positiva del asentamiento que haga más tolerable la permanencia en él, ante la sensación de *caída* que produjo la mudanza, la imposibilidad de dejar el lugar y el dolor por el estigma que implica vivir en él. Se agrega la existencia de conflictos no tramitados entre vecinos que rompen con la ilusión de unión.

El *nosotros* en este caso, refiere a las y los habitantes del asentamiento que lo construyeron y que permanecen, lo que permite sostener un sentido de pertenencia. Es el *nosotros* de las familias trabajadoras que dejan fuera a quienes no lo son, ya que en los comienzos hicieron una selección y quedó gente *de bien, la mejor gente*, dicen. Intentan asimilar al diferente integrándolo, de lo contrario, se lo expulsa. Se trata de un *nosotros* homogéneo y diferenciado de *otros* ubicados al interior del colectivo, con quienes no desean identificarse.

En Las Cabañitas los obstáculos para la construcción o permanencia de un sentido de pertenencia se relaciona con los procesos vinculados a la

implementación de la política habitacional: «terminaste tu casa y no querés más nada», expresan, y con la desilusión por los cambios experimentados en las relaciones. La construcción de las nuevas viviendas operó construyendo una línea divisoria material y simbólica entre quienes fueron realojados y quienes no, marcando un hito en el proceso. Se indica el cambio en el estado ánimo: aburrimiento, desgano, algo que *se apagó*. Surge la sensación de inseguridad («te roban todo») y la desconfianza hacia la o el vecino «que te puede clavar un puñal por la espalda». Se habla de una extensión del barrio «Las Cabañitas» y por otro lado se genera la idea de que se crea un nuevo barrio: «Todo lo que siempre fue Las Cabañitas, lo que pasa que ahora territorialmente se extendió [...] Porque supuestamente este barrio no es Las Cabañitas, es Realajo. Es todo Las Cabañitas...». La representación de sí mismas está mediada por la percepción negativa que saben tienen otras y otros sobre quienes viven en asentamientos. Aparece el estigma residencial: el asentamiento es «palabra mala», es un «contexto malo». A pesar del «trabajo maravilloso», en referencia al Plan Juntos y a la construcción de sus viviendas y del esfuerzo por salir de ese lugar, cuesta la comunicación porque es difícil moverse ante la mirada de los *otros*: «Yo sé que para la vecina que vive a una cuadra más allá del asentamiento —o de lo que ellos consideran el asentamiento— todo este trabajo maravilloso que se ha hecho, aún ahora para esa gente, es difícil comunicarse con nosotros». El sentido de pertenencia se obstaculiza por un estigma que permanece incambiado y porque desde algunas residentes se lo comprende y se lo justifica a partir de la propia experiencia y vivencia al llegar al asentamiento. Es interesante, en términos de identidad, la conciencia de la relación entre persona y lugar de residencia que se plantea:

Yo tengo que decir sinceramente que cuando mucha gente dice asentamientos, y siente que está diciendo una palabra mala o que está hablando de un contexto malo, yo entiendo lo que dicen... porque el día que yo me vine a vivir acá sentí que se me terminaba. Uno siente que llega al escalafón más bajo; a mí me costó mucho acostumbrarme en mis primeros días... hasta que un día me di cuenta que los vecinos de acá son los mismos que yo veía en la escuela y el jardín con mis gurises, que los gurises que vivían acá eran los mismos que jugaban con los míos, y que yo hacía pop en las escuelas para los chiquilines que vivían acá, y no sabía que vivían acá... entonces un día me di cuenta que en realidad no había cambiado nada, porque mi vida seguía siendo la misma... Yo sentí en ese momento que me trasplantaban a un lugar que no era el mío. Pero también me di cuenta que hay un pre-concepto muy importante para las personas que viven en asentamiento... eso hace más difícil para la gente del asentamiento lograr comunicarse de otro lado, de otras formas, con otras personas (entrevista a vecino y vecina, marzo, 2016).

Además de este *nosotros* estigmatizado se destaca un *nosotros* ilusorio de unión total, de unidad, de ser *uno solo*, que se asocia a un pasado y a una igualdad perdida y anhelada: «a mí me encantaría unirme con todas las vecinas, ser una sola; tendríamos que ser como antes...».

En el Complejo Maroñas la insatisfacción residencial producto de su historia de conformación, junto con los atributos negativos que se le asignan, se constituyen en obstáculos para la construcción de un sentido de pertenencia. Recordemos la sensación de engaño y estafa por parte del Estado, como si les hubieran prometido una identidad, la de *barrio obrero* asociado a un barrio ideal, a un *barrio unido*, y les otorgaron otra totalmente contraria: el «cantegril de hormigón» o el «asentamiento de material», un lugar en el que da vergüenza vivir: «Pero si fuera un asentamiento y hubiera gente de trabajo, a mí no me daría vergüenza vivir en un asentamiento... pero acá vivimos horrible...», se escuchó decir. A ello se agrega el estigma de «zona roja» que se construye desde fuera. Afirman que «somos zona roja... estamos en zona roja», mostrando cómo la dimensión espacial pasa a formar parte del ser, donde el atributo adjudicado a una zona, a un espacio, se convierte en cualidad de las personas. Se culpabilizan por no haber podido superar sus problemas y tienden a no reconocer sus propios logros adjudicándolos a otras y otros, como si la identidad negativa, ligada al lugar en el que residen se extendiera hacia la estima de sus habitantes y se difuminara hacia otros aspectos. A ello se agrega una sensación de falta de interés colectivo por el complejo habitacional y el descreimiento hacia los actores políticos por el engaño y por la falta de respaldo: «...no nos juntamos, no nos identificamos. No hay nada que en sí podamos decir que los vecinos nos sentimos apoyados...». Se presenta una suerte de vacío identitario y un deseo de no permanecer: «Si ustedes tuvieran que presentar el barrio ¿qué dirían?, se les pregunta, y responden: «Nada... Si a mí me dan una vivienda en otro barrio me voy...». El sufrimiento vinculado al espacio residencial convive con expresiones de apego al lugar y de resistencia a dejarlo lo que se vincula con la inversión material y afectiva hecha en la casa: «A mí me gusta el barrio, yo estoy contenta, y más con la casita que le fui poniendo cosas. Pero me gustaría que los demás vecinos también estuvieran bien...». El *nosotros* que se configura es el de los habitantes originales para quienes habrían estado destinadas las viviendas, el de «los adjudicatarios», el de los que han pagado por sus viviendas, aunque sin embargo, no parece sostener un sentido de pertenencia que aporte a una identidad positiva. Esta posibilidad fue abortada luego de un vínculo inicial que se habría empezado a construir previo a habitar las viviendas o inmediatamente: «...empezamos una relación bárbara entre todos los vecinos incluso» (entrevista grupal, julio, 2014). Es un *nosotros* anhelado y perdido.

Por último, otro espacio residencial en el que el sentido de pertenencia se ve obstaculizado es el CH Parque Guaraní. Para la entrevistada, la militancia

política y la pertenencia político-ideológica es la que transmite con mayor intensidad afectiva ligada al contexto histórico: «...como que el Parque se unió por política cuando se empezó a unir, se unió por un comité de base». Esta militancia le permite formar amistades y lazos afectivos significativos: «Yo de ahí formé muchas amistades, yo acá tengo seis *amigos amigos* acá adentro...». Sin embargo, algunas diferencias con quienes antes se había construido algo en común, ponen en cuestión el sentido de pertenencia y la identificación mutua. Las actitudes discriminatorias, prejuiciosas e insensibles ante quienes están en situación de desventaja, tienen un efecto de desilusión y cuestionan la unidad construida previamente. Esas reacciones generan vergüenza y dolor como manifestación del rechazo a quedar identificada con otras y otros similares en aspectos que no comparte. Esto redundante en una relación ambivalente y contradictoria con el entorno inmediato expresando el deseo de irse y al mismo tiempo el apego al lugar vinculado a la historia de su familia en él y a las características del lugar físico: «...yo hay veces le digo a mi marido “Me quiero ir de este barrio, no puedo ver a la gente así tan metida para adentro”, pero no me voy, “Algo voy a lograr”. Siempre digo “Esta paz que hay ahora no la encontrás en todos los barrios”» (entrevista a vecina, abril, 2016).

Como podemos observar, en estos espacios residenciales, a pesar de la existencia de ciertas condiciones de posibilidad que se instalan para configurar sentidos de pertenencia, ligadas a una historia compartida, pero perdida o a una historia anhelada que no pudo ser, el peso del estigma en el barrio y en la ciudad y el mantenimiento de las mismas condiciones materiales durante años, que hacen que ese lugar simbólico no logre transformarse, son decisivos en la resistencia o en las contradicciones a identificarse con el lugar de residencia. Siguiendo a Brodsky (1996), se desarrollan sentidos de comunidad negativos donde se rechaza la identificación con aquellos *otros* que representan la razón por la que el espacio residencial se vuelve estigmatizado, o bien con quienes hay valores que no se comparten y que testimonian los cambios en las relaciones interpersonales experimentados como desilusión. De modo que, la alteridad funciona en estos casos como resistencia a la identificación con aquello que se rechaza, pero que desde fuera se construye como similar. Esto conduce a tendencias individuales de afrontamiento y al debilitamiento de lo colectivo. El *nosotros* no es el *nosotros* que está siendo, es el *nosotros* perdido o el *nosotros* anhelado, el que, presentificado, favorece los procesos de alteridad radical.

No obstante, en todos los espacios residenciales, estos procesos conviven con sentimientos de apego al lugar ligados a la inversión material y afectiva hecha y al desarrollo de la familia en él. En todos los casos, incluso en aquellos en los que el sentido de pertenencia está comprometido, el apego al lugar está relacionado con la vivienda: desde las casas precarias autoconstruidas, tanto las que se levantaron con la colaboración de ONG como las producidas por un programa estatal (todos ellos *logros maravillosos*, dicen), pasando

por una autoconstrucción cuidada en sus detalles en marcos de precariedad material (el *ranchito* con moquete, tres dormitorios, cocina y comedor, en el asentamiento) y por la inversión en su restauración, hasta las que son construidas por ayuda mutua en el marco del sistema cooperativo y que redundan en espacios dignos de habitar. La intensidad de la relación afectiva que los habitantes de Nuestro Sueño establecieron con su *ranchito* o las de Las Cabañitas con su *cabañita* es similar a la que tiene lugar en el barrio cooperativo a pesar de encontrarse en las antípodas en términos de calidad constructiva. No es casual que la mayor parte de las emociones positivas expresadas durante el estudio refieran al acceso a la vivienda y que ello se exprese en casi todos los espacios residenciales: «fue la felicidad»; «casi como tener un hijo»; «es inolvidable ese día... [el de entrega de llaves en las cooperativas]»; «cuando me hicieron la cabañita yo lloraba de alegría... salí de una pobreza para tener una riqueza»; «a lo que yo vivía en lo bajo, subí a lo alto... te sentís con una emoción tremenda», dijeron. Y tampoco es casual que sean de los pocos acontecimientos que se experimentan en términos de *felicidad pública*, siguiendo a Sawaia (2004a): «lloré en la inauguración de otras cooperativas», dando cuenta del producto de un esfuerzo colectivo. «La felicidad ético-política es sentida cuando se sobrepasa la práctica del individualismo y del corporativismo para abrirse a la humanidad» (p. 105), como expresa la autora.

Ahora bien, aunque la vivienda tiene un papel central en el vínculo afectivo de las personas con sus espacios residenciales en tanto está directamente ligada a la vida familiar, eso no parece ser suficiente para la conformación de sentidos de pertenencia, ya que, como vimos, estos están vinculados a dimensiones histórico-espaciales de los espacios residenciales considerados en términos más amplios, incluyendo, pero trascendiendo la casa que se habita. En tanto espacios para el desarrollo de la vida familiar y privada, las viviendas tienen un lugar significativo para sus habitantes con relativa independencia de su calidad. O dicho de otra manera y para evitar desestimar la relevancia de la materialidad habitacional, a pesar de sus deficiencias materiales, en tanto estos espacios residenciales suponen una extensión de la estima de las personas y los grupos, ya que tienden a atribuirse sus cualidades y a conformar su identidad a través de ellos, se los valora positivamente (Valera y Pol, 1998; Vidal y Pol, 2005; Bomfim, 2010), pero, al mismo tiempo, y en la medida que ellas conforman un espacio residencial mayor cuya producción sociohistórica responde a los procesos de segregación y a las desigualdades sociales que se profundizan en la urbanización neoliberal, no pueden sustraerse del lugar simbólico de esos espacios en la ciudad y de lo que ello supone en términos de la construcción de una identidad social urbana.

Se pone en evidencia así, la relación compleja entre la materialidad y su dimensión simbólica (Segura, 2013), de modo que los significados atribuidos al espacio en los distintos niveles considerados (en este caso, la vivienda y el espacio residencial más amplio) pueden ser contradictorios. Incluso

en referencia a uno de esos niveles, como la casa, puede contener elementos opuestos: en tanto lugar que acoge a la familia y que es producto de esta, tiene un peso afectivo positivo muy fuerte; mientras que, en tanto componente de un espacio residencial mayor estigmatizable, el tono afectivo puede ser de signo contrario (vergüenza, dolor). Estas contradicciones se relacionan con las pequeñas e invisibles luchas cotidianas de las personas para hacer de sus espacios «unidades vivibles» (Bomfim, 2010). La fuerza por preservar el significado positivo de los lugares como modo de preservarse a sí mismos, es lo que conduce a procesos de alteridad. Esto significa que los procesos descritos en los espacios consolidados y en los estigmatizados o devenidos segregados no pueden ser pensados si no es relacionamente. Los *nosotros* que se construyen desde cada posición en el barrio y sus sentidos o intencionalidades nos aproximan a una trama donde las desigualdades, en sus distintas dimensiones (material, simbólica, de recursos de poder) se hacen evidentes.

La comunidad como problema teórico y empírico. Implicancias para el abordaje de los sentidos de pertenencia y alteridades

Cuando queremos definir qué es comunidad el primer obstáculo es la variedad de sentidos que se le otorga (Wiesenfeld, 1996; Sawaia, 2003; Montero, 2004; Fraiman y Rossal, 2008; Salazar, 2011; Úcar, 2012; Torres Carrillo, 2013; Almeida y Sánchez, 2014; Alvaro, 2015). El concepto se ha adaptado a los fines más diversos (a los totalitarismos, a las democracias liberales y a los proyectos emancipatorios, o como antídoto de los males del capitalismo y la globalización), se aplica a colectivos muy variados (nacionalidades, etnias, profesiones, religiones, etc.) y a dimensiones numéricas diversas (barrios, países, espacios transnacionales, entre otros). Los avances tecnológicos agregan la dimensión de la virtualidad. Se usa en el lenguaje cotidiano, en el del marketing, por parte de actores técnicos y políticos. Se emplea como adjetivo o como sustantivo. Cristina Corea, Elena de la Aldea e Ignacio Lewkowicz (2014) plantean como problema la proliferación de *lo comunitario* en la esfera de la representación «sin anclaje transparente en la presentación» (p. 26) Expresan:

...si aparece un poco en todos lados, si admite un sentido y su contrario sin que estalle la contradicción, si los invitados están inmediatamente de acuerdo en ver en ello una solución o una vía ideal es porque la esfera de la representación se ha autonomizado del campo supuestamente representado por ella (Corea, De la Aldea y Lewkowicz, 2014, p. 26).

Nikolas Rose (2007) plantea que en el mundo contemporáneo lo social dejó paso a la comunidad o al discurso de lo comunitario, «como un territorio nuevo para la gestión de la existencia individual y colectiva, una nueva superficie o plano en el que las relaciones micro-morales entre personas son conceptualizadas y administradas» (pp. 117-118). La comunidad se constituye en territorio y medio de gobierno, territorio imaginado sobre el que las estrategias y los programas actúan, especificando sujetos de gobierno y reconfigurando las lógicas de exclusión-inclusión y de autonomización y responsabilización. El término comunidad se vuelve gubernamental y se hace técnico, cuando deja de constituirse en lenguaje de resistencia y crítica, expresa el autor. La comunidad es algo a ser programado y desarrollado por programas y funcionarios de Desarrollo Comunitario, vigilado por la Policía Comunitaria, custodiado por los Programas de Seguridad Comunitaria y hecho inteligible mediante estudios comunitarios. Las comunidades son investigadas, mapeadas, clasificadas, documentadas, interpretadas, gobernadas. Los uruguayos Ricardo Fraiman y Marcelo Rossal (2008) analizan cómo el discurso de la comunidad viene de la mano de la dimisión neoliberal de los estados y de los procesos de tercerización en la implementación de políticas sociales. Se parte de proposiciones que se dictan desde el campo de poder transnacional que obligan a enunciar comunidades y culturas donde no las hay. Corea, De la Aldea y Lewkowicz (2014) por su parte, plantean que en el tránsito de la comunidad *como sustantivo* a la comunidad *como adjetivo* (enfoque, perspectiva, abordaje comunitarios) se pasa desde «la interioridad de una comunidad que efectivamente se constituye a sí misma como comunidad» hacia un «exterior estatal, representativo o instrumental que considera aquello como objeto-problema» (p. 27). Disciplinamiento y control son los riesgos de la comunidad entendida de esta forma.

Estos aspectos condujeron a que muchas y muchos intelectuales miren el concepto de comunidad con escepticismo o recelo (Torres Carrillo, 2013). De allí, y teniendo en cuenta su frecuente asociación a los espacios de proximidad geográfica, la relevancia de problematizarlo.

Algunos de los problemas que la rsc ha encontrado en relación con esta noción —y por tanto a la de sentido de comunidad y pertenencia— son herencia de aquello que motivó que la cuestión de la comunidad haya sido y sea recurrente en el desarrollo de la sociología y de la filosofía política. Lo que ha sido formulado como problema —teórico y empírico—, *el problema de la comunidad* (Alvaro, 2015), es relevante para abordar los procesos de pertenencia y alteridades o de *nosotros/otros*. En la configuración de dicho problema operan varios factores:

- Los momentos históricos críticos que ponen en cuestión las formas de sociabilidad y convivencia y que facilitan la emergencia de la preocupación por la comunidad. A fines del siglo XIX se asiste a las consecuencias de la revolución industrial y del pasaje del precapitalismo

al capitalismo, con una fuerte migración del campo a la ciudad en Europa y EE.UU., lo que altera los vínculos comunitarios propios del medio rural y pone en evidencia el deterioro de la vida de las y los trabajadores en las ciudades. Se produce una explosión del desarrollo en diversos planos y la consolidación del sistema capitalista y de los estados nacionales modernos (Torres Carrillo, 2013). La idea de comunidad se confronta con los efectos negativos de la industrialización, la urbanización y la burocratización. El segundo momento, de viraje del capitalismo industrial hacia un capitalismo informacional, financiero, especulativo y transnacional, a partir de la segunda mitad del siglo XX, coincide con la globalización, el neoliberalismo y el posmodernismo. La idea de comunidad se ve interpelada por los procesos de digitalización y globalización, desconexión y exclusión. Almeida y Sánchez (2014) lo caracterizan como de *crisis sistémica* a partir del trastocamiento de las estructuras económicas y políticas y del proceso productivo a escala mundial, y de *crisis civilizatoria* en referencia a la alteración de las coordenadas espaciotemporales y a las transformaciones de los referentes culturales e identitarios. Estas crisis generaron importantes transformaciones sociales en términos de desestructuración social y reconfiguración de los lazos comunitarios, emergiendo nuevas formas de sociabilidad y convivencia, ya sea como evasión y regresión fundamentalista o como movimientos emancipatorios (Torres Carrillo, 2013; Almeida y Sánchez, 2014). Podríamos ubicar en estos escenarios, los cuestionamientos acerca de la vigencia de la comunidad barrial y sobre el lugar de la dimensión territorial en el sentido de comunidad, a los que antes referimos. Estos parten del impacto de las transformaciones de la sociedad contemporánea en las relaciones de proximidad y en los procesos subjetivos.

- La instalación de un esquema nostálgico de pensamiento como expresión del *problema de la comunidad*. Según Daniel Alvaro (2015) «la comunidad es un problema desde el momento mismo en que se asiste al descubrimiento de su pérdida o por lo menos de lo que se experimenta como tal» (p. 25). Se la invoca si se percibe que la sociedad en la que se vive no va bien y cuando se experimenta el presente como carencia de asociación y de un imaginario de *nosotros* (Lechner, 2004). Las profundas transformaciones sociales conducen a una sensación de pérdida (Heller, 1989; Wiesenfeld, 1996; Sawaia, 1999, 2003, 2004b; Salazar, 2011; Alvaro, 2015). Esta adquiere un signo nostálgico y de lamento en tanto la comunidad se constituye en mito en su doble acepción, de fundante y de ficción, un «malestar provocado por el recuerdo de lo que ya no se es o de lo que ya no se tiene» (Alvaro, 2015, p. 35). El esquema nostálgico de pensamiento inaugura la modernidad y resurge en la sociedad

contemporánea. Dice Alvaro (2015): «...podemos decir, que la «sociedad ideal» que desde los tiempos modernos comienza a ser identificada con la «comunidad» es el mito a través del cual se piensa el pasado, el presente y el futuro» (p. 32). Lo común de la comunidad, cargado de positividad, promete sensaciones agradables (Delgado, 2007; Bauman, 2008) opuestas a la negatividad del presente. La nostalgia no implica necesariamente quedar aferrados al pasado, no se trata de melancolía, sino de un sentimiento que puede dar lugar a «una fuerza intelectual activa y transformadora, como crítica y transformación del presente» (p. 39). Los barrios populares, a partir de las transformaciones experimentadas, no son ajenos a los relatos nostálgicos respecto de la pérdida de la comunidad barrial, como tampoco lo somos las y los intelectuales que investigamos e intervenimos en ellos. Analizar su contenido y su intencionalidad se constituye en un elemento relevante para comprender sus sentidos, siempre situados geográfica e históricamente, y ubicarlos en clave de reproducción y de transformación.

- Un pensamiento binario en las representación sobre la vida en conjunto que subyace al esquema nostálgico de pensamiento. En el pensamiento filosófico clásico, comunidad y sociedad eran lo mismo (Delgado, 2007; Torres Carrillo, 2013; Alvaro, 2015). Si bien la noción de comunidad como forma de vida en común tiene origen en Platón (427-347 a.C.) y en Aristóteles (384-322 a.C.) con la llamada *koinonía*, ella no se diferenciaba de la noción de sociedad. En el siglo XVII los fundadores del pensamiento político moderno, Hobbes (1588-1679) y Locke (1632-1704) también emplean estos términos como sinónimos, al igual que Rousseau en el siglo XVIII (*communauté* y *société*). Es la sociología científica en la Alemania de finales del siglo XIX y comienzos del XX, a través de la obra de Ferdinand Tönnies (1947) que funda la oposición conceptual entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*). Esta antítesis, ligada a juicios morales, ha dominado el pensamiento occidental e influido en las representaciones de la vida conjunta. Implica la formalización de múltiples binarismos que expresan la llamada *época de las oposiciones* (Alvaro, 2015) como lógica metafísica apoyada en la oposición comunidad-sociedad como elementos excluyentes, donde uno no se puede pensar sin el otro. Definir comunidad y sociedad como contraste instala un binarismo entre una sociedad *ideal* que se desea y se proyecta y una sociedad *real* imperfecta que produce sufrimiento (Alvaro, 2015). La comunidad representa lo originario, lo armónico, lo perfecto, aunque inexistente como tal, y la sociedad expresa lo artificial, lo conflictivo, lo caótico y lo degradado. O al contrario, la sociedad puede ser percibida positivamente como

progreso y desarrollo, y la comunidad quedar ligada a lo conservador, lo bárbaro y lo primitivo. Las formas de sociabilidad posibles quedan reducidas a una oposición que es jerárquica, en tanto uno de los términos siempre está ligado a valores positivos y el otro a valores negativos. En tanto este dispositivo binario condujo a extremos terribles como el nazismo, Alvaro (2015) plantea la necesidad de deconstruirlo, lo que nos desafía en el encuentro de categorías que permitan pensar otras formas de sociabilidad comprensivas de las dinámicas complejas, contradictorias, paradójicas e inacabadas. Como veremos más adelante, algunos autores y autoras ubican en la noción de *lo colectivo* una alternativa conceptual a la de comunidad, mientras que otros u otras propugnan por una concepción de *lo comunitario* en términos de contingencia, inmanencia y multiplicidad, otorgando nuevos elementos para concebir el alcance de *lo común* en los barrios populares.

- El problema de *lo común* y de *lo diferente* como emergente de la problematización de la comunidad. La recurrente pregunta por las formas de sociabilidad y convivencia, por el *ser-en-común* o por el cómo ser y *estar-con-otros* deriva en el *problema de la diferencia* (Fernández, 2009). La noción de comunidad implica un énfasis en lo común, en la comunión, en la identificación entre sus miembros y en la conformación de un *nosotros* que conduce a concebir lo diferente como exterioridad (Wiesenfeld, 1996; Sawaia, 1999, 2003, 2004b; Salazar, 2011). Se instala una doble tensión: entre *homogeneidad y heterogeneidad* en el *ser-en-común*, y entre *nosotros-otros*, a partir del establecimiento de fronteras entre un adentro y un afuera que involucra dispositivos de dominación y relaciones de poder (Fernández, 2009). La justificación de esas tensiones en el sentido de comunidad y de pertenencia (McMillan y Chavis, 1986) conlleva importantes riesgos. Como expresa Wiesenfeld (1996) la sobrevaloración de la regularidad, del equilibrio y de la congruencia, y la negación de las fuerzas antagonistas, de los conflictos y de las diferencias, son típicas de las teorías positivistas en la Psicología Social, interesadas en preservar el *statu quo* más que en promover cambios sociales. Se hace imprescindible entonces, interrogarnos por el carácter del *nosotros* que los sentidos de pertenencia enuncian, y por el tratamiento de *la diferencia* involucrado en la construcción de alteridades, ya que ello permite abordar el problema de las formas de sociabilidad en los barrios populares, en clave ético-política.

Las implicancias que tiene abordar la comunidad como problema para la construcción de sentidos de pertenencia y alteridades en barrios populares producidos por la urbanización capitalista neoliberal, se vincula con la necesidad de analizar las condiciones de posibilidad para configurar en ellos un

ser-en-común en clave ético-política, y para concebir modalidades de *lo común* que puedan constituirse en resistencia a las formas hegemónicas de *ser-con-otros*, amortiguando los efectos de dominación, disciplinamiento y control.

Relato nostálgico y espacios residenciales

Entre los elementos constitutivos de la problematización de la comunidad, el esquema nostálgico de pensamiento, por su insistencia, adopta un lugar central en los barrios populares y en las formaciones subjetivas que los componen.

En el marco de las contradicciones y ambivalencias que ha heredado la noción de barrio a lo largo de su desarrollo histórico, este se sitúa entre el ideal de la vida social comunitaria y el caos de la ciudad moderna (Gravano, 2005; Baringo, 2013; Tapia, 2013), compartiendo las mismas condicionantes sociohistóricas que ha experimentado la comunidad como problema. No es casual que se hable de *comunidad vecinal*, *vecindad*, *unidad vecinal*, *vida comunitaria*, *comunidad barrial*, cuyos exponentes fueron sociólogos clásicos como Weber, teóricos de la Escuela de Chicago y otros precursores de la sociología urbana como Louis Wirth (Gravano, 2005). Como en la idea de comunidad tradicional, esas nociones, opuestas al caos y al desorden urbano, se asocian a unidades homogéneas caracterizadas por relaciones de solidaridad, ayuda mutua, pertenencia y valores compartidos, donde no hay lugar para la desigualdad. Según Tapia (2013), la noción de barrio así entendida, asumida y hegemónica, explica su lugar protagónico para los gobiernos en las últimas décadas quienes «han levantado sus agendas morales acerca de qué es cohesión social, capital social y ciudadanía» (p. 1). La autora dice que es la ideología barrial que critica Lefebvre (1975) ya que, en esa forma de concebirlo el barrio se piensa por fuera de los procesos económicos y políticos más amplios. Dicha ideología tiene cuatro rasgos: la condición intrínseca de lugar como unidad distinguible y delimitada; la superposición de lugar-comunidad-identidad; una escala local contrapuesta a la global, y lo local como refugio y defensa de la identidad frente a las fuerzas globales abstractas y potencialmente desintegradoras.

La contraposición entre barrio y ciudad aún subsiste (Gravano, 2005; Tapia, 2013; Márquez, 2013) y deriva en sensaciones de pérdida y en relatos nostálgicos. Gravano (2005) plantea la necesidad de indagar en los porqués de esas percepciones y «en los modos cómo esas representaciones interactúan en el presente y construyen el presente, aunque se refieran o amparen en el pasado que, por otra parte, no deja de ser una representación construida en el presente» (p. 173). Estos relatos se observan no solo en los abordajes científicos, sino también en los políticos y en los del sentido común de las y los habitantes de nuestras ciudades. Como dice Graciela Martínez (2004), en

el Río de la Plata, las letras del tango contienen el arquetipo de barrio que impregnó nuestra cultura y nuestro sentido común, aquel cargado de un tono afectivo y nostálgico porque es el barrio perdido asociado a un tiempo idílico, que adquiere un carácter solidario y protector, un lugar de pertenencia que marca la existencia.

La memoria y la narración permiten articular espacios y tiempos con sentidos diversos y particulares. Denise Jodelet (2010) dice que los lugares «llevan la marca de su época [...] nos dan el sentido de una diferencia entre pasado y presente y ofrecen la imagen de lo que no somos más» (p. 81) conformando identidades. Los habitantes construyen la ciudad y los barrios a través de sus usos, de sus significados y de las narrativas sobre ellos. Memoria y narración pueden ser individuales o colectivas. Siguiendo a Halbwachs, dice que en las colectivas «los grupos dentro de los límites de una ciudad, de una casa o de otros lugares de vida, dibujan su forma en el suelo y reencuentran sus recuerdos colectivos en el marco espacial así constituido» (Jodelet, 2010, p. 86), ya que no hay memoria colectiva que no se desarrolle en el espacio. Se trata de formas de vida social que en el pasado marcaron los lugares y que sobreviven en sus formas, donde la memoria es concordante con las ideas y preocupaciones actuales.

Las narrativas sobre los espacios y sus historias informan acerca de algo que tiene significado para quien lo narra y para quien lo escucha o lee (Mendoza, 2004), supone cierta dirección, un entendimiento y una explicación acerca de las cosas. Según Jorge Mendoza (2004), las narrativas permiten dar cierto orden, estabilidad y coherencia a la experiencia contenida en el tiempo y el espacio. Los relatos se enuncian desde alguna perspectiva en particular que permite sostener, reproducir, alterar o transformar las relaciones, tienen impacto. Son verosímiles si se adecuan a criterios validados socialmente, lo que se vincula con una estructura retórica que, según el autor, opera en las esferas del poder. Hablar de direccionalidad y perspectiva de las narraciones, implica que persiguen determinados intereses y propósitos, de modo que «la manera como se exponen ciertos relatos no es neutra, al contrario, está intrínsecamente relacionada con el contexto en el que surge y se utiliza...» (p. 11). Claudia Salazar (2011) plantea que la narración enuncia «esto ha pasado», con la expectativa de que tenga consecuencias «por lo que abre paso a la deliberación que configura una fijación parcial de sentido y una inclinación al despliegue de la acción» (p. 104) y de la autonomía. Contiene una moraleja, una recomendación, un consejo,

se desliza hacia el futuro bajo una modalidad mucho más sutil que la prescripción normativa, pero mucho más poderosa en su capacidad de afección, por cuanto entraña una experiencia que ha sido comunicada, es decir, vida efectivamente vivida y vuelta común como patrimonio colectivo (Salazar, 2011, p. 105).

En nuestro caso de estudio, el relato nostálgico es un elemento común a las distintas experiencias residenciales. Se organizan entre un *antes* y un *ahora*, excluyentes entre sí, a través de un pensamiento y una vivencia nostálgica respecto del espacio vivido que favorece los procesos de alterización espaciotemporales y que expresan la centralidad del barrio utópico. Si bien el contenido y los puntos de inflexión entre habitantes de los distintos espacios varían, la forma y el tono van en una misma dirección: el recuerdo de un pasado idealizado y perdido, al que se desea regresar, se quiere «que las cosas sigan siendo igual toda la vida», dijo un residente. Lo cierto es que, más allá de la diversidad de las historias de los espacios residenciales, las sensaciones de pérdida y desilusión impregnan negativamente la experiencia presente.

Entre las habitantes del barrio histórico, la nostalgia está vinculada al cierre de las fábricas y con ello a la pérdida material (desempleo), social (relaciones de confianza y proximidad) y simbólica (identidad). El barrio industrial es la referencia al barrio cohesionado, integrado y seguro, al barrio donde todos se conocían. En su lugar queda un vacío identitario, *un barrio donde no hay nada, un barrio carente*. La nostalgia está relacionada también con el debilitamiento de la participación en relación con la gestión de los espacios comunes. En una dirección similar, en otros espacios se transmite la sensación de unión, solidaridad y cooperación en los momentos de construcción del asentamiento, y su pérdida progresiva expresada en el aislamiento y en el descuido del entorno físico. En otros casos, la nostalgia, si bien se apoya en el recuerdo de momentos a los que se desea volver (la felicidad en la etapa de construcción y el inicio de la relación entre los adjudicatarios de las viviendas, o la unión y cooperación en los tiempos de autoconstrucción colectiva), tiene su mayor fuerza en el pasaje entre la ilusión (de construir un «barrio obrero» o un barrio a secas) y la desilusión a partir de los resultados constatados una vez avanzada o culminada la ejecución de los planes habitacionales.

El Barrio Cooperativo Zitarrosa podría señalarse como una excepción en el esquema nostálgico de su relato, ya que sin que esté ausente la referencia al *barrio industrial* e incluso a un *antes* y un *ahora*, cuyo punto de inflexión es la inauguración de las cooperativas y la entrega de las viviendas y su incidencia en la participación, estos factores no alcanzan a configurar una narrativa con énfasis en las pérdidas. El peso está puesto en los proyectos, que guardan la ilusión de un barrio cooperativo integrado, de una identidad fortalecida en la ciudad y de una continuidad en la urbanización, asimilada a los signos hegemónicos del progreso y la modernización. En la zona histórica los proyectos están vinculados a la recuperación de algo de lo perdido: la relación entre los vecinos materializada en el uso de espacios públicos conquistados, con una orientación inclusiva. En el resto de los espacios residenciales, en términos de presente y futuro, operan la resistencia y la disposición a disputar los significados que los componen: la estigmatización y la segregación, la expectativa de reconocimiento como parte de la ciudad, o la disposición a

no abandonar el lugar confrontando con los sentidos opuestos a la ilusión de construir espacios residenciales diferentes a lo que son.

¿Cuáles son los sentidos de estos relatos? ¿Qué función cumplen? ¿Cuál es el sentido de su insistencia y de la rigidez de su estructura? ¿En qué medida se constituyen en una fijación en el pasado o en una crítica del presente que hace posible la acción y la proyección?

El común denominador es la presencia del barrio en la vida de las personas, de un espacio residencial que dé cuenta de la construcción de un *nosotros*, ya sea que se trate del barrio que se tuvo y se perdió, del que se proyectó y se ilusionó pero que no se obtuvo o del que se pretende construir.

La referencia al barrio perdido o al barrio ilusionado es coincidente con la comunidad de las utopías, con el ideal de la vida social comunitaria descrita por los pensadores de la modernidad y vinculada a la noción de barrio hegemónica en los intelectuales de la Escuela de Chicago. Se reproduce en el sentido común aquello que ha sido una preocupación constante en las ciencias sociales y en la filosofía desde fines del siglo XIX.

Para quienes residen en el barrio histórico, en el barrio formal e ilusoriamente integrado, aunque ello se relate como pérdida, el modelo de barrio utópico se contrapone a aquellos espacios residenciales construidos por quienes habitan la ciudad informal, los que se constituyen en amenaza de la vida comunitaria. La particularidad es que, también quienes viven en la ciudad informal anhelan ese barrio, es el barrio que quisieron construir, o es el barrio al que pertenecieron previo a la experiencia de un proceso de segregación obligada. En ningún caso es el barrio concebido como espacio de denuncia, de resistencia, de organización y participación popular, no es el barrio contrahegemónico, porque el barrio de las utopías niega las desigualdades y oculta las relaciones de poder. En el mejor de los casos, la queja nostálgica está ligada a los efectos del capitalismo neoliberal en el plano de las actitudes y valores de las personas (individualismo, competencia o debilitamiento de la participación). Aunque se desarrollen acciones colectivas que buscan resistir los efectos de la urbanización capitalista, se trata de movimientos tendientes a la recuperación de lo perdido que supone formas particulares de tratar la diferencia.

Ahora bien, la diferencia con la comunidad utópica de los pensadores modernos, concebida como la comunidad precapitalista, es que en nuestro caso la vida comunitaria perdida es la de la sociedad industrial. El barrio anhelado es el barrio de las fábricas, organizador de los tiempos y espacios cotidianos, es el barrio que permitió conformar una identidad ligada a ese espacio-tiempo particular: *el barrio obrero*, experimentado por quienes habitan el barrio histórico. Incluso, por parte de quienes no lo habitaron, también opera en términos de emblema identitario: *el barrio de obreros*, de *gente de bien*, como se expresa.

El relato nostálgico denuncia así la dificultad de integrar las transformaciones que ha sufrido el territorio como consecuencia de la urbanización neoliberal, no en un sentido adaptacionista, sino de recreación de la vida cotidiana y sobre todo, de resignificación identitaria en el plano simbólico. En tanto el espacio se ha transformado y se experimenta la ruptura y la discontinuidad de un lugar compartido en el tiempo y la pérdida de un sentido de lugar (Tuan, 1979), el riesgo es el de quedar atrapados en una identidad perdida que no se recrea y que además instaura quiebres en la comunicación entre quienes han experimentado el barrio en modalidades y tiempos diferentes (Martínez, 2004). «Un mito puede morir, puede ser absorbido, colonizado o resemantizado por un nuevo orden de ideas», dice Martínez (2004, p. 15). Si no hay recreación y resignificación, la nostalgia instala un tiempo esclerosado y muerto (Fernández Christlieb, 2016), un sentido de lugar mórbido (Tuan, 1979), una forma de alojarse que otorga seguridad a partir de la invariabilidad y repetición de los relatos (Stavrídes, 2016), «refugios de seguridad ontológica» (Di Masso, Vidal y Pol, 2008), «sombras de hechos desteñidos, fantasmas de próceres y batallas, trajes en desuso y objetos descartados» (Percia, 2017, p. 284), y podríamos agregar, fábricas abandonadas.

Según Alvaro (2015) la nostalgia no implica necesariamente quedar afeerrados al pasado, o sea, no se trata de una melancolía, sino de un sentimiento que puede dar lugar a «una fuerza intelectual activa y transformadora, como crítica y transformación del presente» (p. 39). El propósito del relato nostálgico en nuestro caso, parece estar ligado a preservar esta identidad y a resistir la segregación y la estigmatización producto del habitual isomorfismo entre espacios y personas, aunque adquiera distintas tonalidades según el espacio residencial. Para quienes habitan el barrio histórico se presenta el desafío del *renacimiento* de una nueva identidad que permita llenar el vacío dejado por la caída de la sociedad industrial. Para quienes residen en el barrio Zitarrosa se trata de fortalecer una identidad en la ciudad sobre la base del emblema del cooperativista. En cambio, para quienes residen en asentamientos o en espacios residenciales estigmatizados, el relato nostálgico se constituye en intentos desesperados de no quedar capturados en una identidad negativa, donde las únicas opciones de existencia sean las de la vergüenza, la culpa o la abyección.

En este escenario, podemos decir que se hace necesaria la construcción de un otro relato que no sea ni el nostálgico que atrapa e inmoviliza, ni el discurso negador del conflicto básico de la desigualdad social como producción capitalista, como lo es el del barrio utópico; un relato que flexibilice las fronteras entre el *antes* y el *ahora*, que integre las contradicciones, habilite nuevas construcciones identitarias y recupere la dimensión espaciotemporal de lo común, para que tiempo y espacio adquieran densidad histórica (Alvarado, 2018). Se trata de un espacio-tiempo que permita construir nuevos relatos para que, eventualmente, en el futuro puedan narrarse nuevas nostalgias. Los

espacios y sus usos, pueden ocupar un lugar central en estos procesos, en tanto permitan desplegar usos para la vida (Alvarado, 2018) y desde allí construir nuevos relatos. En un escenario donde la salida que propone Fernández Christlieb (2016), la del enojo y la protesta, parece poco probable en las dinámicas actuales de nuestros barrios populares, cabe preguntarnos si es posible pensar que las condiciones de posibilidad de nuevos relatos se construyan por fuera de la articulación entre las prácticas de los propios residentes y las de las políticas.

La preocupación por la cualidad del *nosotros*. Lo comunitario, lo colectivo y lo común

Las críticas a las conceptualizaciones y abordajes dominantes sobre el sentido de comunidad y el sentido de pertenencia, y las implicancias de la configuración sociohistórica de la comunidad como problema, nos llevan a plantear que una concepción que se aparte de una perspectiva positivista, habrá de hacer figura en el *nosotros* que enuncia lo colectivo y lo comunitario y en el carácter de su construcción, al tiempo que en lugar de hablar de individuos, referirá a *lo singular*. El énfasis en la multiplicidad que esto supone nos permitirá aproximarnos a una perspectiva de lo comunitario solidaria con una concepción de lo común alternativa a las formas de sociabilidad capitalistas.

Ante las consecuencias históricas y los problemas acarreados por los postulados de Tönnies (1947) y su distinción entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*), algunas autoras y autores diferencian entre comunidad y otras formas de convivencia que denominan *colectivo*. Manuel Delgado (2007) distingue la *Gemeinschaft* de Tönnies de la *solidaridad mecánica* de Durkheim (1893). La comunidad tönniesiana es concebida como fusión, donde los individuos se perciben como parte de una unidad y con los mismos sentimientos en relación con ella. En la solidaridad mecánica durkheimniana, si bien se comparte una vivencia similar, cada cual se incorpora a eso *lo mismo* de manera diferente. El autor se apoya en Maurice Halbwachs (1968), quien diferencia entre una memoria común y una memoria colectiva: la primera es idéntica en todos los miembros lo que los convierte *en una sola alma*; de la segunda participan todos, pero sin subsumir las diferencias entre los recuerdos de sus integrantes. Para Delgado (2001), homogeneidad y diversidad están en la base de la diferencia entre la comunidad y lo colectivo.

Por su parte, Marcelo Percia (2017), también distingue entre *comunidades* y *colectivos*, oponiéndolos. Al igual que Delgado, a las primeras, reserva los atributos de unidad y homogeneidad, de «pensamientos completos y macizos» (p. 98), donde lo que une a sus miembros son «adhesivos» muy potentes como el miedo, la inseguridad, el odio o el amor, que protegen y atrapan. Se

establecen fuertes fronteras entre un adentro y un afuera construyendo dicotomías y creando *otros* que se clasifican, se excluyen y se controlan desde un *nosotros*, con la justificación de amenazas y peligros provenientes de ese exterior. Ese *nosotros* creado por la cultura occidental a diferencia de *nosotros* no europeos, se presenta inflado, necesita instituirse en un lugar de poder y dominio. Estas barreras resultan funcionales pues, mirando a los demás se evita mirar la propia vida, «...mirar escenografías en un semejante ofrece pequeños descansos» (Percia, 2017, p. 107), dice el autor. Es conocida su funcionalidad política al instaurar fascismos y totalitarismos y sostener un capitalismo que intenta moderar la desigualdad y apaciguar las injusticias: «Moderan la desigualdad capitalista o esa desigualdad terminará cuestionando el capitalismo» (2017, p. 105), afirma Percia. Para los *colectivos* en cambio, reserva nociones totalmente distintas que nos aproximan a su composición. Suponen un habla que no es individual ni personal. Aunque pueda enunciarla una persona, siempre es plural porque es polifónica, porque hay diferentes voces en cada voz, porque en ellas hablan ideas y valores diversos; polifonía que está lejos de constituirse en una sumatoria de voces individuales, aunque requiera de muchos cuerpos enlazados. Se trata de una *enunciación colectiva* «como habla impersonal, anónima, que posibilita la ficción pasajera de un nosotros» (Percia, 2017, p. 90). Para evitar los protagonismos y afirmar la pluralidad, pueden ser voces anónimas o emplear seudónimos, no para ocultar identidades, sino para hacer lugar a «innumerables vidas hablantes» (Percia, 2017, p. 93) que frecuentemente se ocultan tras lo que se presenta como logros personales. Lo colectivo supone diversidad y resiste a la homogeneidad y a las fronteras rígidas, es ficción de unidad, «que se desvanece con más facilidad que la de individuos» (Percia, 2017, p. 89). La diferencia en los colectivos pugna por no ser desigual ni crear jerarquías, por eso se distancia de las organizaciones instituidas que tienden a atrapar o a constreñir lo colectivo. En tanto evita la desigualdad, implica menor daño y menor sufrimiento que lo individual: «Si se consideran sufrimientos de la tierra, lo común hace menos daño que exaltados lujos individuales: un transporte colectivo daña menos que cincuenta automóviles» (Percia, 2017, p. 89). Supone un habla sin amos, sin relaciones de dominio y propiedad, sin un *nosotros* o mayorías que acallan minorías. Lo colectivo es antídoto o resistencia. «En expresiones como memoria colectiva, acción colectiva, devenir colectivo, lucha colectiva, la figura de lo colectivo se presenta como antídoto contra olvidos, inmovilidades, pasividades, antipatías despobladas» (Percia, 2017, p. 90), a lo que podemos agregar *habitar colectivos* como antídoto de la propiedad privada.

Debemos evitar el riesgo de caer en un nuevo binarismo, el de *comunidad/colectivo*. Bader Sawaia (1999, 2004b) opta por relacionar el concepto de comunidad con el de identidad, ideas fuerza de la modernidad contemporánea ligadas a procesos de inserción social en sociedades complejas, jerarquizadas y excluyentes, y por tanto a las relaciones de poder. Expone la

doble y contradictoria intención de la noción de identidad: la defensa del derecho a la diversidad y del *uno* contra la diversidad; o bien, permanencia/unicidad y metamorfosis/multiplicidad. Propone mantener estas tensiones ya que la comunidad se constituye en un modo de ser y estar en un devenir en que igualdad y diferencia se confrontan. Concibe comunidad e identidad en su relación con la diversidad y la alteridad, como proceso dinámico que da cuenta de la polisemia de la vida social, más que de una homogeneización disciplinadora. Propugna una estética de la existencia regulada por el principio de comunidad caracterizado por

una ética a través de buenos encuentros, que se alimentan de la diversidad, sin temer al extraño, pues es ligarse al otro sin el despotismo de lo mismo, presentándose como cualidad de la relación caracterizada por la mutualidad, en vez del poder desigual, como arte de dar y recibir placer (Sawaia, 1999, p. 24).

Ética y estética comunitarias, no *comunitaristas*, expresa, en alusión al debate en la filosofía política de los años ochenta del siglo pasado. Las primeras suponen una estrategia para enfrentar la dominación del mercado a través de una política de vida que se preocupa por la cuestión pública y por el sufrimiento que se expresa en la intimidad de las relaciones. Mientras que la ética y la estética comunitaristas producen guetos discriminadores. Desfetichizar la comunidad es recuperar su valor heurístico y práctico, como colectividad que acoge la multiplicidad en una recreación permanente de su existencia, en un fluir de experiencias sociales compartidas intersubjetivamente, dice la autora.

Más allá de la nominación como comunidad o como colectivo, se trata de analizar la cualidad del vínculo que compone el *nosotros* inherente a esas nociones. Así, Salazar (2011) se pregunta

¿Qué hace diferente a la comunidad cuando lucha por sus reivindicaciones, por formar parte activa en el todo social, en el marco de una acción política bajo el signo de la democracia radical, respecto a la comunidad que pretende la desaparición de los otros bajo la égida de sus verdades fundamentales? (p. 96)

Buscando preservar la potencialidad de la trama colectiva sin quedar atrapadas o atrapados en la radical individualización del o de la ciudadana o en las dinámicas atomizadoras a las que nos arrastran las sociedades liberales, Salazar (2011) opone la idea de comunidad como esencia o trascendencia a la de *comunidad contingente* «como proceso de identidad colectiva en devenir, que posibilita la acción política en un entorno de permanente constitución y destitución identitaria...» (p. 96). En tanto la comunidad es condición de la

existencia humana, de lo que se trata es de la forma en que estamos con otros, de la cualidad del encuentro. *Estar con otro* supone la imposibilidad de ser lo mismo que el otro, el reconocimiento de la incompletud y de los límites, ya que el encuentro ratifica la separación que lo hace posible. *Lo común* es la conciencia de estar separados, que posibilita el reconocimiento recíproco, la creación identitaria y la acción colectiva. La enunciación y la experimentación de un *nosotros* depende de la separación por la ausencia y la diferencia. «Nosotros, expresión de comunidad, es también, *nos-otros*, encuentro de los que son otros. “Nos encontramos” es experiencia compartida y al mismo tiempo diferencial», dice la autora (Salazar, 2011, p. 100).

Hablar de *nosotros* para Salazar (2011) es hablar de identidad colectiva que se enuncia a partir de un pronombre que denota pluralidad, «una potencia discursiva común que se actualiza dando vida a lo político, apareciendo en la escena social como diferencia, como parcelación del todo social, particularización del todo humano y sus infinitas e inestables fragmentaciones» (p. 100). Pero advierte que el *nosotros* no deja de ser una usurpación discursiva, ya que otros y otras son incluidos, pero silenciados, suprimiéndose ilusoriamente las diferencias. Como dice Percia (2017), ese *nosotros* es una ficción. Para que esto no ocurra, nuevamente según Salazar (2011), hace falta una legitimación de quien lo enuncia, aunque la representación de la comunidad en la voz de uno o uno de sus miembros siempre es frágil e inestable, parcial y limitada, falaz y engañosa. Representación y consenso solo se dan en forma parcial y al precio de la supresión de lo que les es común: la diferencia, de modo que

...no hacemos ni deshacemos comunidad en la medida en que la comunidad es ineludible. Más bien, actualizamos comunidades particulares que aparecen como encuentros efervescentes de diferencias que producen movimiento y transformación permanente, pero que confluyen para establecer otras diferencias, los mutables bordes exteriores del «nosotros» (Salazar, 2011, p. 102).

Estos bordes, si bien permiten definir la comunidad y darle identidad (en el sentido de presentarse a sí misma como igual, como refería Sawaia, 1999), son inestables, posibilitan un permanente devenir, evitando caer en la asfixia de la comunidad trascendente.

Como antes vimos, Salazar (2011) propone la narración como una forma de hacer la experiencia común, de construir un *nosotros*, de conformar un ámbito de sentido para que la acción colectiva emerja. La narración es memoria colectiva y crea identidades colectivas, sin que ello implique proyectos o rumbos predecibles, ni promesas de tierras prometidas. Se trata de una pluralidad narrativa, a diferencia de la *memoria común* de Halbwachs (1968, citado por Delgado, 2001), ya que supone una reproducción siempre distinta de las narraciones, lo que posibilita que la narración no se constituya

en acto único e inmutable que suprime la multiplicidad. Como dice Percia (2017), la historia común «No amontona pasados: revive preguntas [...] Si no, la historia se presenta como sombras de hechos desteñidos, fantasmas de próceres y batallas, trajes en desuso y objetos descartados» (p. 284) Se trata de reconocer una historia que se integra en la memoria de los sujetos, para aprender de ella y criticarla, identificando los momentos de sometimiento y dominación y reconociendo las desigualdades.

Ahora bien, además de cómo se compone el *nosotros* es interesante preguntarnos acerca de cómo se construye. Wiesenfeld (1996) dice que se ha prestado más atención a los componentes de la comunidad que a los procesos necesarios para su construcción. La comunidad es una construcción social que no puede ser vista como teniendo una existencia anterior a las acciones de sus miembros o como una entidad que las y los trasciende. En consonancia con la relevancia del sentido de comunidad, no existe por fuera de la construcción subjetiva e intersubjetiva que sus integrantes hacen de ella. «La comunidad existe, si la gente que la compone piensa que existe», dice Subirats (2003, p. 225). La autora agrega que la construcción de comunidad presupone un pasaje del *yo* al *nosotros*. Desde esta perspectiva, ella emerge de las identidades personales de sus miembros que entran en interdependencia, al tiempo que el individuo incorpora la identidad de la comunidad a la suya propia. En igual dirección que las y los autores ya citados, jerarquiza las diferencias entre sus miembros como constitutivas de la vida y la experiencia de la comunidad. El *nosotros* puede no referir a las mismas personas ya que la comunidad alberga distintos *nosotros*. Así también afirma Salazar (2011) que una comunidad implica múltiples encuentros y separaciones, lo que la lleva a plantear que ignorar el *yo* sería una omisión importante, ya que supone invisibilizar la carga particular de cada individuo en su lucha por la supervivencia. Ellos se identifican como individuos más que como parte de un cuerpo colectivo. Para que se conviertan en *nosotros* han tenido que ser y no han dejado de ser *yo, tú y él o ella*, lo que la lleva a sostener la existencia de la dualidad *yo/nosotros*.

A partir de estos planteos es fundamental, para comprender los procesos comunitarios, distinguir entre *lo individual* y *lo singular*, de manera de no quedar atrapadas en falsas contradicciones que puedan empobrecer las ideas expuestas. Anabel Lee Teles (2009) afirma que uno de los obstáculos para pensar lo colectivo es que «seguimos amarrados al individuo como figura de lo singular y a la unión entre individuos separados entre sí como figura de lo plural» (p. 29). El pensamiento occidental y moderno construyó al individuo, indivisible y separado de la sociedad que, para pensarse como colectivo, necesita enlazarse, ligarse, asociarse. «La figura de lo indivisible difunde ilusiones de algo compacto, pleno, completo: inherente a la pureza», dice Percia (2017, p. 254), en consonancia con la noción de identidad, también heredera de la modernidad (Sawaia, 1999). Las narrativas acerca del individuo lo

responsabilizan de los males sociales y lo dejan librado a su propio destino: «Narrativas sobre individuos malos que corrompen la civilización, ¿niegan la corrupción como condición del capitalismo?» (Percia, 2017, p. 263). Supone, ilusoriamente, la existencia de deseos propios, de destinos propios, que es posible ser empresario de sí al negar la idea de que todo lo que en él acontece es producción social. Por eso la existencia del individuo es solidaria con la noción de propiedad privada. Es a partir de esta idea de individuo que se instituye el *nosotros* inflado en el lugar del poder y del dominio, en el lugar de la representación, un *nosotros* propio del mundo occidental (Percia, 2017). Es funcional a la política entendida como forma de ordenar, gobernar y dominar, para lo cual se necesita instaurar la homogeneidad (Teles, 2009). Existen otras formas de concebir el *nosotros*, formas no occidentales en las que la noción de individuo es inconcebible. En lengua tojolabal, propia del pueblo maya que habita en el estado de Chiapas, México, «la palabra nosotros no se presenta como pronombre confrontado con ellos o vosotros, sino como residencia de una existencia en común» (Percia, 2017, p. 111) que involucra todo lo viviente, los animales, las plantas, las tierras, los cielos, el agua, el aire y el viento.

Por su parte, Silvia Plaza, Inés Díaz y Omar Barrault (2008) entienden que cuando transitamos por los barrios, lo que vemos son individualidades, cuerpos separados; no se ven comunidades, gente construyendo en común. Por eso proponen *atravesar lo comunitario*, citando a Barrault (2007), como modo de recorrer la distancia entre lo personal y lo colectivo, en la potencia de encontrarse con otras y otros significativos en nuevos territorios existentes y a construir. Lo singular expresa la potencia de la diferencia, donde la idea de lo múltiple no es resultante de una sumatoria, ni siquiera de la idea de un *entre* que refiera a «estados intermedios ni a espacios delimitados por unidades que se vinculan» (Percia, 2017, p. 414). Alude a momentos posibles y fugaces de *un estar en común*, de manera que lo colectivo expresa la potencia de lo singular, de lo creativo, de lo impensado, de lo irrepetible. En la singularidad es posible reconocer que en el padecimiento de una o uno está el sufrimiento de todas y todos, porque ese malestar denuncia una dolencia que es social. No se concibe la felicidad personal sin el bienestar social. La idea de singularidad así entendida, inherente a la diversidad que compone lo colectivo, permite tomar contacto con su potencia transformadora y recuperar la comunidad como resistencia, ya que es en el tratamiento de la diferencia y de la posibilidad del encuentro a partir de su reconocimiento, donde reside su dimensión política y ética.

En esa dirección, Almeida y Sánchez (2014) plantean la necesidad de «reconceptualizar y reconfigurar lo que la realidad actual, compleja, diversa y dinámica presenta como lazos sociales y como lazos comunitarios...» (p. 16). Nos proponen analizar no solo los impactos del capitalismo globalizado en la emergencia de nuevas configuraciones sociales contrapuestas a lo comunitario,

sino también la manera en que los lazos sociales se reconfiguran creando nuevas formas de resistencia. Estas últimas reivindican la horizontalidad y el reconocimiento recíproco e insisten en la necesidad de construir «formas creativas de subjetivación y de interacción» (Almeida y Sánchez, 2014, p. 171). Analizan los procesos emancipadores donde se configuran comunidades integradas «por sujetos que aprovechan las virtualidades de la intersubjetividad resistente y solidaria y que van superando los individualismos del sujeto liberal, las insuficiencias del sujeto “democrático”, las ilusiones del sujeto anárquico» (Almeida y Sánchez, 2014, p. 203). Desde lo ético-político, es posible reconocer en estos planteos un posicionamiento que opta por la esperanza, jerarquizando el valor de lo que denominan neo-comunidades que se configuran en el lugar de las utopías sostenidas en la dignidad. Esto implica concebir que en la relación entre lo macro (dimensión estructural) y lo microsocioal (dimensión psicosocioal) no hay determinaciones, sino condicionamientos, o sea, condiciones de posibilidad que dejan lugar a lo inesperado y a lo novedoso, donde, lejos de negar el conflicto y la diversidad, se postula la contradicción como componente central.

Del mismo modo, Alfonso Torres Carrillo (2013) hace referencia a la comunidad como interpelación y alternativa anticapitalista, como vínculo e inmanencia, como potencia instituyente y como política. En el primer sentido, lo comunitario se presenta «como un modo de vida, un valor a defender y una política a impulsar» (p. 200), una racionalidad económica y de relación entre los seres humanos y con la naturaleza y unos principios y valores alternativos que aportan a su potencial emancipador. La comunidad entendida como vínculo e inmanencia supone poner el énfasis en un conjunto de creencias, valores, actitudes y sentimientos presentes en procesos y prácticas, sin que necesariamente tengan anclaje en comunidades de vida. El sentido inmanente alude a un vínculo «espiritual», a una «atmósfera psicológica», a un «*ethos* convivencial», a un sentimiento compartido de un *nosotros*, que supone «convivencia plural de sujetos singulares» (Torres Carrillo, 2013, p. 206) en permanente inauguración. Para pensar la comunidad en su potencia instituyente, da cuenta de la tensión que caracteriza todo proceso social, entre momentos de caos, efervescencia y creación, y momentos de ordenamiento y cristalización, entre lo instituido y lo instituyente, donde es posible hacer lugar a momentos de creación colectiva y autónoma. Lo comunitario definido desde la interioridad, desde el sentido subjetivo de comunidad, tiene anclaje en una noción de lo público como esfera de reconocimiento recíproco y de lo común, que rompe con las comunidades capturadas por la exterioridad de las políticas públicas de los estados neoliberales, y por el mercado, habilitando propuestas políticas alternativas, en el marco de una concepción de la comunidad como política. Al igual que otras y otros autores, Torres Carrillo (2013) entiende que la comunidad se gesta en la intersubjetividad, a partir del *ser con otros*, y de una heterogeneidad que es irreductible a los sujetos que la conforman y que se conforman en ella. Se trata «de una posición del sujeto ético y político o

el sujeto de lo político éticamente orientado» (Marinas, 2006, p. 341, citado por Torres Carrillo, 2013, p. 214), un sujeto que no se reduce ni al individuo moderno, ni a lo comunitario fusional, que implica articulación en la diferencia, tensión irresuelta entre una posición de implicación (*communitas*) y una de exención (*immunitas*). En consonancia con la noción de singularidad, plantea que «lo peculiar, lo plural y la apertura forman parte de este giro ético» (Marinas, 2006, citado por Torres Carrillo, 2013, p. 2016)

Desde Brasil, Bernardo Parodi Svartman y Luís Galeão-Silva (2016) proponen abordar el concepto de comunidad a partir de tres dimensiones: como horizonte ético de convivencia, como espacio de elaboración de la humillación social y como horizonte utópico inspirador de transformaciones sociales. La primera, entiende que la «comunidad se refiere a una cualidad del vínculo con el otro y con el mundo que sustenta la realidad de nuestras experiencias humanas fundamentales» (p. 342), un vínculo experimentado en la convivencia que supone trazos de humanidad, de respeto y deseos de alteridad. La segunda, supone desnaturalizar las percepciones de sí mismas y mismos y de las y los otros y comprender las privaciones como injusticias, como efecto de la desigualdad de clase, como inequidad en la distribución de la riqueza, proceso que requiere de espacios colectivos que los sostengan. Se introduce la afectividad como componente central de lo comunitario. Finalmente, la comunidad entendida como horizonte utópico de crítica y transformación social, se traduce en «una forma de organización social radicalmente democrática, lo que implica la efectiva superación de la desigualdad de clases y de las diversas formas de dominación presentes en la vida social» (Parodi Svartman y Galeão-Silva, 2016, p. 344). Se trata de una utopía que orienta la praxis hacia el despliegue de prácticas de solidaridad.

Habiendo insistido en la diversidad y en la diferencia como componentes de lo colectivo o de lo comunitario, desde una perspectiva ético política, cabe volver a la cuestión de *lo común*. Lo común, no como aquello que ha sido dominante en una concepción de comunidad largamente criticada, sino como lo que, en plural —*los comunes*— se concibe como alternativo al capitalismo que instituyó como valor central la propiedad privada. Desde aquí, nos preguntamos por las condiciones de posibilidad para construir *lo común* en los barrios populares caracterizados por la heterogeneidad residencial sobre la base de los sentidos de pertenencia y alteridades que se construyen.

Para Marcelo Percia (2017) lo común es lo opuesto a lo privado, lo que se relaciona con lo público en términos de lo que es de todos, contrario a la privación, al despojo y a la apropiación. «Algunas palabras cuerpean escándalos sociales: escuela privada, medicina privada, barrio privado» (p. 288), dice. En la misma línea, el sociólogo Christian Laval y el filósofo Pierre Dardot (2015) conciben el escenario mundial actual como «la tragedia de lo no común» y postulan la idea del principio político de lo común como alternativa al neoliberalismo y al capitalismo, más precisamente «a la extensión de la propiedad

privada en todas las esferas de la sociedad, de la cultura y de la vida» (p. 21). Recorren los discursos históricos sobre lo común, aún vigentes, y los critican: la estatalización de lo común (principio de soberanía que otorga al Estado el monopolio de velar por el interés común) y su espiritualización en el contexto cristiano (la Iglesia define el bien supremo) como claras expresiones del mundo occidental, y su reificación, que lo inscribe en la esencia de ciertas cosas exteriores al hombre y que serían inapropiables por su naturaleza (por ejemplo el aire, el mar, la luna, los paisajes, etc.). Lo común, para estos autores, no es una cosa, o una sustancia, o una cualidad propia de una cosa, ni una propiedad compartida por todos los hombres y las mujeres, ni la humanidad como colectivo, ni copertenencia, ni copropiedad, ni coposesión, ni principio moral abstracto. Se trata de una coactividad, en tanto «no define *a priori* un tipo de hombre —psicológico o social— con independencia de la actividad práctica de los propios individuos» (Laval y Dardot, 2015, p. 58). Solo la actividad práctica puede hacer que las cosas se vuelvan comunes y producir un sujeto colectivo. Es la actividad, la *praxis instituyente*, la que *comuniza* la cosa, dicen; no hay bienes comunes, sino comunes a instituir.

En el mismo sentido, Sergio Tischler y Mina Lorena Navarro (2014) toman la noción de *entramados comunitarios* de Raquel Gutiérrez entendidos como «sujetos colectivos de muy diversos formatos y clases con vínculos centrados en lo común y espacios de reproducción de la vida humana no directa ni inmediatamente ceñidos a la valorización del capital [Gutiérrez, 2011, pp. 13-14]» (p. 91). El sujeto comunitario es consciente de que es parte de una trama más extensa, donde la lucha es pensada como un *nosotros* en construcción, una de cuyas principales características es la autonomía:

Se trata del acecho de las diversas dimensiones o ámbitos de lo común, sostenidas por una serie de prácticas sociales colectivas que producen y comparten lo que se tiene, o se crea, a partir de la cooperación humana autodeterminada, bajo regulaciones no derivadas y sometidas completamente a la lógica mercantil y estatal. Desde esta perspectiva, lo común y su cuidado es producto de la actividad humana, del hacer concreto orientado al disfrute directo para la subsistencia (Tischler y Navarro, 2014, p. 88).

Lo común, como negación del capital, expresa la inestabilidad de las relaciones capitalistas incapaces de mercantilizarlo todo. La mercancía cerca lo común (y le otorga a la naturaleza un valor instrumental) y niega la actividad cooperativa como productora de lo común. Expresan que, en tanto persista una racionalidad capitalista, no es posible pensar en movimientos de autodeterminación plena, pero sí en experiencias de insubordinación e impulsos de autodeterminación que van conformando subjetividades políticas. El acontecimiento comunitario supone recrear y actualizar la comunidad concreta

en su lazo con el territorio y en formas de organización flexibles basadas en la democracia directa.

Finalmente, para Massimo de Angelis (2003) «cualquier individuo o red de individuos es portador de alternativas» (p. 145) y jerarquiza la praxis, ya que las comunidades suponen prácticas de aprendizaje de la democracia directa, de horizontalidad, participación e inclusividad. Esto supone rehacer-nos como sujetos sociales con una sensibilidad hacia el *otro* que es ideológica y ética, arraigada en experiencias particulares de comunicación entre vidas-mundos. Supone tratar con la diferencia y reconociendo al otro como un sujeto social libre y digno, a través de una práctica continua del encontrarse. Se trata de tomar el control sobre nuestras vidas para trascender la alienación en nuestras esferas de acción, en nuestros espacios de pertenencia, donde hay «redes de individuos reales, que viven en condiciones reales, tienen necesidades y aspiraciones reales y gozan de relaciones verdaderas entre ellos» (De Angelis, 2003, p. 159). Las comunidades están en todas las esferas de la acción social, allí donde hay relaciones no competitivas, sino de cooperación para la producción de bienes, comunicación, sueños y la vida en general. La comunidad es el arte de construir lo que el capital destruye y lo que el capital no puede: relaciones sociales horizontales en vez de verticales, inclusivas en vez de exclusivas, que promueven la participación y la dignidad y no la explotación, la opresión, la enajenación y la competencia. Wiesenfeld (2006) expone la necesidad de atender los procesos psicosociales involucrados en estas dinámicas, planteando el potencial aporte de la psc. La problematización y la concientización favorecen la construcción de múltiples y nuevas narrativas que confronten el discurso hegemónico e incorporen las voces de quienes suelen ser ignorados.

¿Es posible concebir formas alternativas a las lógicas de la ciudad capitalista? ¿Cómo pensar en la posibilidad de la construcción colectiva de comunes urbanos en el marco de los procesos de urbanización neoliberal? ¿Existen condiciones de posibilidad para que algo de esto acontezca en la actual configuración de los barrios populares? Los planteos precedentes marcan dos caminos: el horizonte utópico como orientación de las acciones a construir sobre la base de lo que es y de lo que va siendo, y el aprovechamiento que dejan las grietas y las contradicciones inherentes a los procesos sociales. Retomaremos estos caminos más adelante.

Procesos de diferenciación social y construcción de alteridades

Los sentidos de pertenencia y la construcción de un *nosotros* involucran una operatoria consistente en la diferenciación de un *otros*, lo que se constituye en la base de los procesos identitarios. La noción de alteridad ha merecido un tratamiento en distintos campos disciplinarios, entre los que se pueden identificar algunas convergencias. Desde su positividad, la psicología social la ubica como condición para la conformación de identidades. Desde su negatividad y como construcción histórico-social, es parte del desarrollo de la humanidad y adquiere rasgos propios con la instalación del pensamiento moderno occidental. Relacionar la alteridad con otras categorías conceptuales vinculadas a la consideración de las diferencias, como la diversidad y la desigualdad, nos permite debatir sobre el lugar del *otro* en las relaciones sociales e intersubjetivas, analizar las diferencias que tienen lugar entre habitantes de distintos espacios residenciales de barrios populares, y aproximarnos a posturas que formulan una ética de la alteridad.

La alteridad desde la psicología social. Condición de emergencia identitaria

Desde la perspectiva de la psicología social y, particularmente, desde la teoría de las representaciones sociales, los aspectos fundantes de la vida psíquica y social residen en la intersubjetividad y en la alteridad como uno de sus componentes. Para muchos, esta última, es condición de emergencia identitaria (Jodelet, 1998; Augé, 1994, citado por Jodelet, 1998; Jovchelovitch, 1998; Duveen, 1998). «Para ser portador de una identidad, el sujeto precisa reconocer aquello que él no es, y además de eso, tiene que establecer una relación con aquello que él no es», dice Sandra Jovchelovitch (1998, p. 80). La noción de alteridad siempre es colocada en contrapunto, expresa Denise Jodelet (1998): como un «no yo» o un «no nosotros», o como «un otro de uno mismo». Para que el sujeto pueda constituirse como tal es necesario el descubrimiento de un mundo de *otros objetos*. «Sin la diferencia del mundo externo no se producen los parámetros que posibilitan al yo la construcción de su propio sentido, esto es, no solo su existencia, sino principalmente su

identidad» (Jovchelovitch, 1998, p. 72). El proceso de descentramiento del yo y la relación con la alteridad del mundo que tiene lugar durante el desarrollo infantil permite el acceso al mundo simbólico y su constitución como objeto de conocimiento para sí mismo, es decir, a la conciencia del yo.

La presencia de otros supone un sistema de diferencias y distinciones que es imposible evitar, de modo que la alteridad tiene consecuencias en lo que somos, en lo que hacemos, en el para qué lo hacemos y en el modo en que lo hacemos. Lo psíquico es una realidad socialmente construida, la relación con otros es constitutiva del sujeto, es condición de su existencia, ya que este es incompleto, abierto y diferente, en una singularidad que lo hace único e irrepetible (Guareschi, 1998). La conciencia de un mundo otro, de un mundo de objetos, interpela al sujeto como «uno entre otros yos» (Jovchelovitch, 1998, p. 73) y lo coloca en relación con sus límites. La principal fuente de esos límites es la alteridad y la conciencia que el sujeto tenga de ella.

Pedrinho Guareschi (1998) plantea que depende de la concepción que se tenga del ser humano, del yo y del otro, el tipo de relación que se establezca entre ambos, lo que supone involucrar una dimensión ética. Si se parte de una concepción de sujeto como individuo (indiviso y aislado) la noción de una ligazón con el otro no tiene lugar, ya que ese otro es cosificado, un extraño que está en un segundo plano y con quien se establecen relaciones de dominación y explotación. Desde otra perspectiva, como expresa Jovchelovitch (1998) no es suficiente con admitir la realidad del otro, es necesario concebirlo como sujeto legítimo y reconocerlo como portador de un proyecto que le es propio. Se trata de un otro diferenciado del yo y con relativa autonomía, no reductible a la construcción que el yo hace de él. El otro existe, es real y también es un ser humano en relación, está en el mundo además de estar en mi mundo. El ser humano se experimenta como «apertura, relación, exposición metafísica delante de un otro que, teniendo derecho, exige justicia, propone paz y protesta contra la pretensión totalizante de abrazarlo» (Guareschi, 1998, p. 156). El otro distinto es concebido en su identidad, con quien es posible establecer un diálogo, una conversación, lo que implica ubicarnos desde una analéctica dialógica (Dussel, 1977, citado por Guareschi, 1998): «el filósofo analéctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académico-universitaria para saber oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (ana-), desde la exterioridad de la dominación», dice Guareschi (1998, p. 160), a partir de su preocupación por cómo la ciencia suele explicar el comportamiento del otro. Esto supone el reconocimiento de una diversidad de perspectivas producidas en la interacción y en un escenario social plural. Jovchelovitch (1998) plantea que la relación entre alteridad y pluralidad permite romper con la conceptualización cartesiana solipsista de la relación sujeto-objeto. La existencia de múltiples perspectivas muestra que el ser humano no está solo, sino que vive en una comunidad de otros que también portan significaciones acerca de la realidad, a partir de posiciones particulares en tiempo y espacio. Esas

significaciones pueden enfrentarse y contradecirse, acoplarse, o establecer relaciones de dominación de unas sobre otras. La autora afirma que

...ante el acto significativo de un sujeto (o grupo social) existen los límites de otros sujetos (o de otros grupos sociales) que también quieren significar. Representaciones o construcciones siempre ligadas a un lugar a partir del cual los sujetos representan, estando por tanto, íntimamente determinada por identidades, intereses y lugares sociales (Jovchelovitch, 1998, p. 77).

Esto es ejemplificado muy bien por la antropóloga Rosana Guber (1984, citada en Boivin, Roseto y Arribas, 2004) en su artículo sobre la identidad villera en Buenos Aires, quien plantea que la identidad

es socialmente operativa cuando transmite sentidos (valores, pautas, criterios) relevantes para las distintas partes de la interacción. Estos sentidos se construyen en un continuo y complejo entramado de relaciones sociales en el seno de una estructura social. Los atributos que canalizan una identidad son los depositarios de esos significados los que, a su vez, se asientan en y debaten con el esquema normativo y valorativo dominante, el «buen orden», el «buen sentido», y con otros esquemas alternativos (Boivin, Roseto y Arribas, 2004, p. 115).

Si bien la ideología dominante tiene un papel fundamental en la construcción identitaria de los habitantes de las villas, estos últimos tienen cierta autonomía que habilita a otras construcciones, jugando un papel activo a partir de los significados que atribuyen a su situación y de la utilización que hacen de la identidad social construida hegemónicamente, con distintos fines según la circunstancia y buscando el beneficio propio.

Ahora bien, Jodelet (1998) plantea que en la lengua francesa hay dos términos que designan el *no yo: autrui* (otros humanos) que da cuenta de un otro distinto, pero que posee similitudes con el yo, y *autre* (o *alter*) que supone una diferencia y una distancia social. La noción de alteridad se corresponde con el segundo de los términos, ya que supone el establecimiento de una distancia radical en un marco de pluralidad. Es el sentido que le otorga la antropología, al concebirla como un tipo particular de diferenciación vinculada a la experiencia de lo extraño, de lo ajeno (Krotz, 1994, citado por Boivin, Rosato y Arribas, 2004). Existe, según Jodelet (1998), una *alteridad de fuera* que refiere a lo lejano, a lo exótico, a una cultura dada, y una *alteridad de dentro* vinculada

a aquellos que, marcados con el sello de la diferencia, sea física (color, raza, deficiencia, etc.) o ligada a la pertenencia a un grupo (nacional, étnico, comunitario, religioso, etc.) se distinguen en el seno de un conjunto social

o cultural y pueden ser considerados como fuente de malestar o amenaza (Jodelet, 1998, p. 48).

En este caso, la construcción de la diferencia se realiza en términos de protección y está al servicio de la conformación identitaria de la comunidad. Susana Seidmann (2015), tomando a Jodelet (2002), diferencia entre *otredad* y *alteridad*. La identidad se construye en un contexto intersubjetivo a partir de la *otredad*, entendida como reconocimiento de un otro diferente, y a partir de la *alteridad*, «producto y proceso de construcción y de exclusión social» (Seidmann, 2015, p. 348).

Partiendo de la base que la diferencia no se constituye a priori en alteridad, Jodelet (1998) se pregunta ¿cómo se pasa del próximo al *alter*? Ese pasaje se produce a través de la pertenencia a un grupo y de los procesos simbólicos y prácticos involucrados en ella. Se trata de un pasaje gradual que va desde *formas anodinas de des-semejanza* que no se constituyen en alteridad, hasta modelos de racismo, donde toma una forma extrema que se expresa en las prácticas y en los discursos. En la medida que lo diferente permanezca como semejante y se sitúe en un mismo espacio identitario o en la misma formación cultural, la operación diferenciadora no se constituye en alteridad. En cambio, en los procesos de constitución de una alteridad radical se conforma un *nosotros*, una comunidad, que lleva a los otros a percibirse como un *nosotros* secundario, producto de un efecto en espejo. De manera que la alteridad se asocia a un doble movimiento, de construcción y de exclusión en el plano de lo interpersonal y de lo intergrupar, se trata de una forma específica de relación social. Según Jodelet (1998), el pasaje de la diferencia a la alteridad puede constituirse en una forma de protección ante el riesgo de asimilación e identificación. Se genera una adhesión colectiva a un cuerpo de representaciones como forma de reafirmar la pertenencia y defender la identidad. Los procesos de alterización están al servicio de la construcción identitaria, no solo en términos del establecimiento de una diferencia *yo-nosotros/otros*, sino también como defensa ante una asimilación que por algún motivo se rechaza.

Si bien se observan operaciones similares en los procesos identitarios que tienen lugar en sujetos y en grupos, Valera y Pol (1994), proponen el pasaje de una concepción individual de la identidad social (Tajfel, 1981, citado por Valera y Pol, 1994) a una grupal o colectiva. Partiendo de la unión entre identidad social y categorización social plantean que «la configuración de la identidad social del grupo viene dada tanto por la percepción de semejanzas en el endogrupo como por la percepción de diferencias endogrupo-exogrupo, en base a unas determinadas dimensiones categoriales» (p. 9). Tomando a Turner (1987) plantean un *continuum* desde la identidad social individual a la identidad social grupal o colectiva, donde es posible que los sujetos asuman dimensiones categoriales más abstractas, amplias e inclusivas y menos personales (como la identificación con el género humano), siempre

y cuando perciban las diferencias endgrupales como menos relevantes que las exgrupales en el mismo nivel de abstracción. Según Seidmann (2015), las representaciones sociales influyen en los grupos de pertenencia «que brindan posibilidades simbólicas de construcción identitaria» (p. 350), al tiempo que la ideología sobredetermina dichas representaciones, constituyéndose en principio organizador y generador de sentidos en y entre los grupos, y anticipa y justifica los comportamientos.

Este enfoque de la psicología social muestra que la negatividad de la alteridad no es un *a priori* ya que los procesos de diferenciación constituyen al ser en relación, sujeto concebido como uno más entre otros. Pero la diferencia se instituye en negatividad del *otro*, no solo en los procesos microsociales (interpersonales e intergrupales) como los descritos por Jodelet (1998), sino en el marco de los procesos socio históricos que explican el carácter de la alteridad en las sociedades contemporáneas.

La alteridad negativizada como producción de la modernidad occidental

Si bien la cuestión de la relación con el *otro*, con el extranjero o con el diferente data de tiempos remotos (por ejemplo vinculada a la convivencia entre distintos cultos religiosos en la edad media), es el pensamiento de Occidente el que intentó «delimitar, cifrar y consignar las posibilidades e imposibilidades del encuentro con el otro» (Balcarce, 2014, p. 197). Entre varios autores, predomina la idea que la conquista de América y los sucesivos procesos colonizadores en otras latitudes, instauraron la idea de *el otro de Europa* y de una alteridad vinculada a la diferencia biológica que inaugura la noción de raza y codifica el mundo en términos de civilizado/primitivo, científico/mágico, racional/irracional, moderno/tradicional, donde el *otro* colonizado se vuelve objeto de desprecio, explotación y exterminio. Se inaugura el pensamiento occidental y moderno y con ello, la negativa de que lo que no es idéntico a sí mismo (es decir, a Occidente) pueda existir (Clastres, 1968, citado por Boivin, Rosato y Arribas, 2004). Ana María Fernández (2009) plantea que el pensamiento filosófico de lo Uno, del sujeto universal e idéntico a sí mismo construye la diferencia como lo negativo de lo idéntico, donde el *otro* es extranjero, amenazante, anormal y descalificable. Los estudios poscoloniales, decoloniales o subalternos han aportado en ese sentido, a través de intelectuales como Spivak, Bahbba, Guha y Said (Bidaseca, 2010). Gayatri Chakravorty Spivak acuñó el término *alterización* (*othering*) «para comprender el mecanismo por el cual Occidente construyó a los “otros” y a sí mismo. Este concepto implica la dialéctica por la cual se fija la superioridad del colonizador, concomitantemente con la inferioridad de los colonizados»

(Spivak, 1985, citada por Bidaseca, 2010, p. 30). Estos procesos adquieren un peso simbólico de tal magnitud que no culminan con las descolonizaciones durante los siglos XIX y XX, lo que condujo a Aníbal Quijano (2000) a hablar del *patrón de poder colonial* como constitutivo de la acumulación del capital, donde la lógica de la dominación permea múltiples relaciones: raciales, étnicas, epistémicas, económicas, políticas y de género. El fenómeno adquiere especial relevancia en las sociedades contemporáneas a propósito de las nuevas formas de discriminación y exclusión (Almeida y Sánchez, 2014) y de los llamados *racismos sin raza* (Jodelet, 1998) vinculados a los crecientes fenómenos migratorios.

Silvia Duschatzky y Carlos Skliar (2000) plantean que la concepción del *otro como fuente de todo mal* es una de las formas en que el pensamiento moderno construyó la idea de diversidad, conformando identidades fijas, homogéneas y estables sostenidas en lógicas binarias que niegan la heterogeneidad de lo social y las formas híbridas de identidad. Se instituyen en las relaciones sociales, distintas estrategias de control de la alteridad: la demonización del *otro*, su producción e invención desde el Estado, su invisibilización, su localización discursiva en el afuera, su fijación en el estereotipo, entre otras. Este último, como estrategia discursiva, es una modalidad de conocimiento e identificación que vacila entre lo que está siempre en un lugar conocido y «algo que debe ser ansiosamente repetido» (p. 3) en coyunturas históricas y discursivas diferentes. El estereotipo construye formas opresivas, devastación psíquica y un control social eficaz. Estos autores expresan:

La modernidad estableció una lógica binaria a partir de la cual denominó e inventó de distintos modos el componente negativo: marginal, indigente, loco, deficiente, drogadicto, homosexual, extranjero, etc. Esas oposiciones binarias sugieren siempre el privilegio del primer término y el otro, secundario en esa dependencia jerárquica, no existe fuera del primero, sino dentro de él, como imagen velada, como su inversión negativa. La lógica binaria actúa, de acuerdo con Rutherford (1990) como si se rompiera y proyectase: el centro expulsa sus ansiedades, contradicciones e irrationalidades sobre el término subordinado, llenándolo con las antítesis de su propia identidad. El otro simplemente refleja y representa aquello que es profundamente familiar al centro, pero proyectado para fuera de sí mismo (Duschatzky y Skliar, 2000, p. 3).

En su concepción del racismo como ideología, Eduardo Grüner (2004) dice que la operación consiste en elegir un rasgo totalmente secundario, un detalle, para elevarlo a una condición ontológica, a un estatuto del ser del *otro*, es decir, una operación fetichista que confunde la parte y el todo, lo particular y lo universal, lo concreto y lo abstracto. En todo lo demás el *otro* es igual a mí y comparte todas las posibles diferencias entre los seres

humanos, las que conforman la unidad de la especie humana. Por lo tanto, dice Grüner (2004, p. 54, citado por Bidaseca, 2010), «lo que el racista no puede “tolerar” es la semejanza del “otro”, y entonces le *inventa* una “diferencia absoluta”, lo convierte en un “otro” radical y decide que *eso* le resulta insoportable». «Lo insoportable no es la diferencia. Lo insoportable es el hecho de que, en cierto sentido, no haya diferencia» (Zizeck, 2003, p. 13, citado por Bidaseca, 2010, p. 246).

Duschatzky y Skliar (2000) plantean que necesitamos del otro para justificar lo que somos, nuestras normas, discursos y prácticas, para «...poder nombrar la barbarie, la herejía, la mendicidad, etc. Y para no ser, nosotros mismos, bárbaros, herejes y mendigos» (p. 4). En la pregunta acerca del otro, se oculta el *nosotros*, dice Skliar (2007). «El problema no es que no podemos vivir con el otro, sino que no podemos vivir sin él», expresa Bidaseca (2010, p. 243).

Lejos de considerar la alteridad como relación (Jodelet, 1998), este tipo de pensamiento la concibe como un atributo del *otro*: la pobreza es del pobre, la violencia del violento, la deficiencia del deficiente. Hay una idea generalizada de que junto con la diversidad es imprescindible un discurso técnico y racional acerca del *otro*; para relacionarnos con los pobres necesitamos de un discurso racional sobre la pobreza. La experiencia de la diversidad del otro se simplifica, se banaliza, se captura y se categoriza (Skliar, 2007).

Según Hélène Joffe (1998) estos fenómenos se agudizan en períodos de crisis, cuando las dimensiones negativas del *otro* son intensificadas, transformándose en chivo expiatorio. Una de los modos que las sociedades dominantes tienen de controlar el miedo es a través de la degradación del *otro*, deshumanizándolo, al crear categorías subhumanas o identificándolo con el mal, reafirmando la propia superioridad y los sentimientos positivos acerca de sí mismos. Los cambios generan inseguridad y «producen defensas para contrabalancear la ansiedad provocada. Las representaciones despreciativas son una de esas defensas» (p. 111). Las personas construyen sistemas simbólicos de pureza para ordenar lo que se vive como caótico. Se produce una apariencia de orden que exagera las diferencias. Joffe (1998) encontró este patrón de comportamiento en los grupos hegemónicos y en los que no lo son.

En la antropología, esta modalidad de construcción del *otro*, es producto de la teoría evolucionista desarrollada a fines del siglo XIX (Boivin, Rosato y Arribas, 2004), desde la cual la diferencia se explica como producto de un proceso evolutivo material (acumulativo y cuantitativo) y no material (incremento de distinciones). El máximo exponente de la evolución y el progreso, punto de partida del viraje hacia la otredad, es el propio antropólogo, representante de la civilización moderna, donde el *nosotros* del investigador era el parámetro para clasificar a los otros, imperfectos, incompletos, desprovistos, confusos y desordenados.

Alteridad y diversidad. El discurso de la multiculturalidad y la tolerancia

Siguiendo el desarrollo del pensamiento antropológico, Boivin, Rosato y Arribas (2004) plantean que en una segunda etapa y a partir de una crítica al etnocentrismo de las teorías evolucionistas, la otredad es construida como *diversidad*. El funcionalismo de Malinowski y el estructuralismo de Lévi-Strauss son sus expresiones teóricas. En el primer caso se afirma que la vida humana asume diversas modalidades culturales a partir de una semejanza biológica entre los hombres y de necesidades universales, por lo que cabe hablar de culturas, más que de *la* cultura, como manifestaciones concretas y singulares de satisfacción de las necesidades humanas. Cada cultura se explica por sí misma, ya que «representan una totalidad compleja, ordenada e indisoluble de elementos» (Boivin, Rosato y Arribas, 2004, p. 60). La otredad supone otras formas de economía, de política, de arte, de organización, otras racionalidades. El *nosotros* se relativiza constituyéndose como una experiencia posible entre otras y deja de ser un parámetro para la conformación del *otro*. Supone un *otro* distinto y extraño, que no es negación de la humanidad. No obstante, el mundo del *otro* sigue siendo mirado desde el *nosotros* y es desde esa posición que se establece la universalidad de determinadas necesidades. Para el estructuralismo, todas las culturas son equivalentes entre sí, sus semejanzas y diferencias se explican por el contacto entre ellas y por fuerzas opuestas que mantienen los particularismos o fortalecen las convergencias. La humanidad se desenvuelve en una forma diversificada de sociedades y civilizaciones, lo que depende de circunstancias geográficas, históricas y sociológicas. La diversidad, más que resultante del aislamiento entre grupos y culturas concebidos como totalidad, es producto de las relaciones entre ellos (de oposición, semejanza y distinción). Claude Lévi-Strauss (citado por Boivin, Rosato y Arribas, 2004) dice que a pesar que la diversidad es un fenómeno natural no se ha presentado así para los seres humanos, quienes han reaccionado de distinta forma: negando la humanidad al otro distinto o sustentando un relativismo cultural que redunde en una negación de las contradicciones y en una igualdad abstracta. La diversidad entonces, no solo es tal porque se expresa en distintas formas, sino también por las distintas actitudes que los hombres han tenido frente a ellas y por cómo ha sido concebida:

la diversidad no es tanto producto de aquello que es diverso (de una cultura, una sociedad, una persona), sino de la ubicación que adopte el que «mira» esa diversidad. Lo relativo no es tal o cual cultura (como afirmaría Malinowski), sino que lo relativo es la «posición» del observador (Boivin, Rosato y Arribas, 2004, p. 68)

Para Lévi-Strauss, el *nosotros* es un orden posible entre otros «que lleva incluida la mirada desde donde se mira a otros» (citado por Boivin, Rosato y Arrivas, 2004, p. 71); la otredad sigue siendo construida desde el *nosotros*, aunque al igual que en el funcionalismo, es un *nosotros* relativizado. Para Krotz (1994, citado por Boivin, Rosato y Arribas, 2004) la alteridad no es posible sin el etnocentrismo lo que implica «un alto precio», ya que no es posible sustraerse de la posición del yo-nosotros para construir la otredad. Lo que se ve, cuando se ve al ser humano es *la otra cultura*, dentro de *otras identidades colectivas*, lo que remite siempre a la propia pertenencia y a conocer la propia cultura a partir del conocimiento de la otra.

Duschatzky y Skliar (2000), en un sentido similar al funcionalismo antropológico, dicen que otra forma en que el pensamiento moderno concibe la diversidad es la del *otro como sujeto pleno de un grupo cultural*, en el que las diferencias se entienden como absolutas, homogéneas en su interior y queda encerrado en *la pura diferencia*, y donde los lazos entre sujetos y grupos sociales son disueltos. Esto conduce a los discursos del multiculturalismo, síntoma del capitalismo tardío y de un racismo posmoderno contemporáneo (Fernández, 2009; Bidaseca, 2010). Estos discursos abusan de la diversidad al encubrir una ideología de asimilación que supone que cada cultura es armoniosa, equilibrada y satisfactoria, y negar los conflictos y las relaciones de poder. El discurso liberal, en el marco de sociedades plurales y democráticas, construye falsos consensos en pos de una convivencia armónica que tiene lugar como forma ideal e ideológica en el capitalismo global, donde se despliega una tensión entre el multiculturalismo liberal y los fundamentalismos étnico-religiosos (Fernández, 2009; Almeida y Sánchez, 2014). Si bien el multiculturalismo se opone a posiciones homogeneizadoras y totalizadoras, en la consideración de las diferencias como entidades cerradas y esencialmente constituidas «se inhabilita el diálogo cultural como escenario de disputa y se disuelven los escenarios de constitución de identidades plurales» (Duschatzky y Skliar, 2000, p. 6). Desde la centralidad del discurso moderno de la multiculturalidad, se autoriza a que *otros* sigan siendo *otros*, pero unos *otros* que son algunos *otros*, no todos, producto de la fragmentación de la alteridad. Lo que importa son las diferencias integrables en los mercados transnacionales, mientras que las desigualdades, percibidas como normales en el capitalismo, se acentúan. Las diferencias y las desigualdades dejan de ser fracturas a superar ya que no perturban la pretensión unificadora de los mercados (García Canelini, 2004). Almeida y Sánchez (2014) plantean que uno de los desgarramientos sociales del parteaguas civilizatorio que caracteriza a las sociedades contemporáneas, es la dificultad de articular ciudadanía, diversidad cultural y equidad en una igualdad que no uniformice y en una diversidad que no discrimine.

Fernández (2009) se pregunta si lo *multi* de lo multicultural desplaza a la armonía de los ciudadanos en igualdad de derechos y oportunidades de

los Estados nación por la del respeto de la diversidad cultural de un mundo globalizado, si es el intento de completar la incompletud de la modernidad eurocéntrica o si implica una ampliación democrática. Lo multi es aquí «el muchos de *lo Uno*» (p. 26) y oculta la multiplicidad de las relaciones jerárquicas, de las *diferencias desigualadas* que sostienen dispositivos de discriminación, exclusión, estigmatización y exterminio. La diferencia se construye en el marco de dispositivos de poder de distinto tipo (de género, de etnia, de clase, etc.) configurándose en el mismo acto, como desigualdad.

Carlos Skliar (2007) insiste que la diversidad en los discursos sociales se ha convertido en una palabra emitida desde el orden y que profesa el orden, «su simple mención constituye ya una virtud democrática, política, cultural y pedagógica, imposible de ser puesta bajo sospecha» (p. 2). La diversidad es un eufemismo de la desigualdad, expresa, donde la alteridad se confunde con algunos otros específicos, *los mismos otros de siempre*, empobrecidos, excluidos, locos, huérfanos, extranjeros, inferiores, marginales, peligrosos y amenazantes. Confundir diversidad con desigualdad implica vaciar el término de contenido, encubrir la agonía, la desazón, el conflicto, inherente a las relaciones, de modo que lo que corresponde hacer ante ella es solo describirla, clasificarla y explicarla.

Este discurso se presenta acompañado del discurso de *la tolerancia*. Precisamente, Duschatzky y Skliar (2000) identifican una tercer forma de otredad en el pensamiento moderno y que reaparece en el posmoderno, la de *el otro como alguien a tolerar*. La diferencia se intenta ocultar bajo el discurso de la ciudadanía que iguala y homogeneiza: «soy ciudadano en mi carácter de individuo igual y no en mi carácter de sujeto diferente» (p. 9), expresan. La tolerancia supone una inclusión indiscriminada e indistinta en una identidad común, una nivelación y equiparación de todos los y las ciudadanas, salvo que algunas y algunos persistan en reafirmar su diferencia, volviéndose una amenaza para la identidad colectiva (Skliar, 2007). Dicen Duschatzky y Skliar (2000): «La tolerancia tiene un fuerte aire de familia con la indiferencia. Corre el riesgo de tornarse mecanismo de olvido y llevar a sus portadores a eliminar de un plumazo las memorias del dolor» (p. 11). Cuanto más polarizado se presenta el mundo, más resuena el discurso de la tolerancia, tanto, que se toleran y se naturalizan formas inhumanas de vida. Es la desmemoria, la muerte de todo diálogo y del vínculo social conflictivo, el ocultamiento de los modos de producción de las diferencias para renunciar «casi por completo a toda preocupación por las articulaciones histórico-sociales o político-económicas de los procesos culturales» (Grüner, 2001, p. 76, citado por Bidaseca, 2010, p. 92).

Desde la filosofía, Gabriela Balcarce (2014) elabora una genealogía de la noción de tolerancia, de connotación cristiana, heredera de las luchas religiosas acontecidas desde mitad del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII. Se instituye, a partir de algunos pensadores modernos (Locke, Voltaire y John Stuart Mill) como principio de convivencia, paz, libertad

de pensamiento, espíritu crítico, razón y progreso, en el supuesto que el encuentro con el *otro* puede ser pacífico y carente de conflicto. La autora cita a Jacques Derrida:

La tolerancia *es ante* todo un acto de caridad. Caridad cristiana, por consiguiente, incluso si puede parecer que judíos y musulmanes se apropian de ese lenguaje. La tolerancia está siempre del lado de «la razón del más fuerte»; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro la casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa (2004, p. 185, citado por Balcarce, 2014, p. 201).

La consideración de la alteridad como diversidad no solo oculta las desigualdades constitutivas de las sociedades capitalistas, además mantiene la centralidad en el *yo-nosotros*, portador del discurso de la diversidad y de la tolerancia hacia las diferencias. Es imprescindible entonces considerar la relación entre alteridad y *desigualdad*.

Alteridad y desigualdad. Dominación, hegemonía y subalternidad

Una tercera etapa en la concepción de la alteridad en la antropología corresponde a *la construcción del Otro por la desigualdad*, la que, no por casualidad, emerge a partir de los procesos de descolonización que evidencian la dominación económica de Occidente respecto a sus excolonias. Las teorías de la diversidad cultural son criticadas por no considerar las relaciones de poder. A partir de la influencia de los neomarxistas y de los conceptos de determinación, dominación, hegemonía y causalidad estructural, Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (2004) plantean que la noción de hegemonía cultural permite visualizar una nueva forma de diferenciación, que se configura a través de un poder sutil y simbólico, diferente al poder represivo y coercitivo del Estado. Ya no se trata solo de explotadores y explotados o de dominadores y dominados, sino también de hegemónicos y subalternos.

En su clásica obra *Establecidos y marginados*, Norbert Elias (1964) construye una teoría explicativa de la relación de dominación que se establece entre esos grupos. La estigmatización de los marginados por parte de los establecidos tiene la función de afirmar su superioridad y mantener a los otros en su lugar. La imagen que estos tienen de sí mismos se modela a partir de «la minoría de sus mejores miembros» (p. 32) y atribuyen al grupo marginado las partes «malas» de su grupo. No se trata de fenómenos individuales, sino grupales, donde la interdependencia es fundamental. Los miembros de

un grupo estigmatizan a otro no por sus características individuales, sino porque se los percibe como parte de un grupo al que consideran inferior. Los grupos dominantes se atribuyen un *carisma grupal distintivo*, del que todos participan ya que supone orgullo y privilegio, aunque deban pagar el costo de someterse a sus normas, como la de evitar el contacto con el grupo marginado por el *miedo a la contaminación*, lo que implicaría perder estatus dentro de su propio grupo.

Al mismo tiempo, Elias (1964) expresa que es el diferencial de integración y de cohesión de los establecidos lo que le otorga un excedente de poder en relación con el otro grupo. Es esa posición de poder la que le permite excluir al grupo estigmatizado: «Colgar la etiqueta de “menor valor humano” a otro grupo, es una de las armas que los “grupos superiores” utilizan en las luchas de poder como un medio para mantener la superioridad social» (p. 34), expresa. No son las diferencias propiamente dichas las que explican la configuración entre establecidos y marginados, sino las diferencias de poder: «la sociodinámica de grupos relacionados entre sí como establecidos y marginados, está determinada por la manera de vincularse y no por las características que poseen los grupos involucrados independientemente de esta» (Elias, 1964, p. 46). No se genera tensión ni conflicto si no existe dependencia, si los marginados no cumplen ninguna función para los establecidos.

El grupo menos poderoso incorpora la idea de inferioridad, de humillación y opresión, y se experimentan como anómicos ya que se califican con los mismos parámetros que emplean los establecidos, lo que paraliza sus posibilidades de resistencia. La propia situación de desigualdad de poder hace imposible que respondan con formas estigmatizantes respecto del grupo de establecidos. Si ello sucediera significaría que la desigualdad ha disminuido. En una crítica al marxismo, dice que la importancia de la distribución desigual de los medios de producción es una verdad a medias, ya que a pesar de que esa meta parece ser *más real* porque es tangible, operan otros componentes que aparentan *menos reales* por intangibles. Se pregunta cómo llamar a la carencia que sufren las personas marginadas cuando no se trata de comida: ¿de valor?, ¿de significado?, ¿de amor y respeto? Para la clase dominante el estigma social se transforma *en su imaginación* en un estigma material, se cosifica, lo que ayuda a que se presente como algo objetivo y no producido por el grupo, justificando su actitud.

Para Néstor García Canclini (2004) las prácticas son simultáneamente económicas y simbólicas, por lo que la ideología o la cultura mantienen una relación de causalidad estructural; se trata de producciones de sentido cuya función es reproducir y, al mismo tiempo, transformar la realidad. Se basa en Bourdieu (1980, citado por García Canclini, 2004), quien se preocupó por la estructuración material y simbólica de la reproducción, de la diferenciación social, de la desigualdad y de las relaciones de poder. Según ese autor las clases sociales se diferencian por la propiedad de los medios de producción

y de los bienes, y por los aspectos simbólicos del consumo y del uso de esos bienes, por las prácticas culturales. La clase dominante se impone económicamente si en simultáneo logra una hegemonía cultural.

Existe entonces, según Boivin, Rosato y Arribas (2004) una desigualdad entre culturas hegemónicas y subalternas, y dentro de cada una de ellas (en términos de clase, etnias, género, generaciones, etc.). Se trata de relaciones conflictivas, ya que a la dominación y al sometimiento, se opone la resistencia. La diferencia es concebida como producto histórico, expresión de una relación de dominación que supone la apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos, de unos sectores a expensas de otros y a través del despojo. Esa relación desigual que puede expresarse entre las personas, entre distintos grupos o entre sociedades, tiene sin embargo, una estructura común, donde el *nosotros* se apropia del *otro* no solo para despojarlo, sino para conformarlo a partir de determinados atributos que le asigna. «Los atributos del “otro” son coproducidos por la relación *nosotros-otros*» (p. 104).

García Canclini (2004) establece una relación entre diversidad y desigualdad, basándose en la crítica de Grignon y Passeron (1991) a Bourdieu. Plantea que el campo popular, ni se trata de un universo de significación autónomo donde no existen efectos de dominación, ni la dominación constituye a la cultura dominada como heterónoma; o sea, ni el relativismo cultural que imagina a los subalternos como diferentes, ni el etnocentrismo de las clases hegemónicas que miran lo diferente como barbarie o incultura. Ni todo es resultado de la autonomía, ni todo de la dominación. Las culturas populares, dice, tienen derecho a construir su propio sentido, al tiempo que las relaciones de fuerza y las leyes de interacción desigual existen y vinculan entre sí a las clases sociales. Así, García Canclini (2004) afirma:

Para comprender las relaciones interculturales y la efectiva potencialidad política de los sectores populares, hay que hallar un camino intermedio: entre el discurso etnocéntrico elitista que descalifica la producción subalterna y la atracción populista ante las riquezas de la cultura popular que soslaya lo que en los gustos y consumos populares hay de escasez y resignación dentro de estructuras de desigualdad (p. 126).

Según este autor no es posible separar la diversidad de la desigualdad, ya que las diferencias culturales, vigentes en espacios sociales diferenciados y cuyos límites tienden a mantenerse, suponen una dimensión sociohistórica en la que operan las desigualdades sociales. Se trata de desesencializar lo cultural y de no subsumir la diferencia a la desigualdad, aceptando el carácter construido y cambiante de las identidades. Sin embargo, hay procesos históricos y situaciones de la vida cotidiana en los que «marcar la diferencia es el gesto básico de dignidad y el primer recurso para que la diferencia siga existiendo» (García Canclini, 2004, p. 121).

Para los pensadores poscoloniales, la desigualdad es central. Al respecto dice Bidaseca (2010):

Si tenemos en cuenta que la diferencia y la desigualdad son construcciones sociales, el significado que los actores y las actrices le atribuyen a la diferencia es producto de prácticas sociales sedimentadas que instalan un modo específico de concebir la diferencia como desigualdad y que activan diferentes mecanismos para legitimarla. Como sostiene Spivak, no hay que celebrar ni rechazar la diferencia, sino hallar qué caso específico de desigualdad provoca su uso (p. 167).

Para estos enfoques el otro es el *subalterno*, término que proviene de Gramsci, quien en un comienzo lo empleó indistintamente como subordinado, lo que tiene un rango inferior a otra cosa (casta, clase, edad, sexo, oficio, disciplina), cualquier situación de dominación; o bien, para describir a los grupos dominados y explotados que no poseen conciencia de clase. En el marco del Grupo de Estudios Subalternos, Emir Said dice que «la palabra subalterno indicaría la dinámica histórica, social y cultural entre la clase hegemónica y el conjunto de personas que, por medios tanto coercitivos como, sobre todo, ideológicos, se somete a ella» (Bidaseca, 2010, p. 32). Los subalternos serían «agentes cuya voz omitida o hablada [...] pueda ser recuperada en los textos históricos» (Bidaseca, 2010, p. 32), que fue acallada a través de las narrativas imperialistas, nacionalistas y de los discursos modernos, o distorsionada como producto de la representación asumida por la cultura oficial o la elite. Spivak (1985) refiere al subalterno como alguien apartado de cualquier línea de movilidad social. La subalternidad supone un espacio de diferencia, no homogéneo, no generalizable, que no configuraría una posición de identidad, lo que «hace imposible la formación de una base de acción política» (Bidaseca, 2010, p. 33). Coloca una interrogante que ha despertado importantes debates: ¿puede el subalterno hablar? (Spivak, 1985), haciendo referencia a los registros de dominación en las memorias de los sujetos, al riesgo de violencia de pretender restituir sus voces y a lo que considera la irrecuperabilidad de las voces silenciadas. El subalterno ha sido bloqueado desde fuera y carece de espacio de enunciación, es un sujeto sin voz que no puede ser representado. La posibilidad de enunciación implica salir del lugar de la subalternidad, lo que se constituye en la única opción política. Esos debates nos vuelven a remitir al lugar del *yo-nosotros* y del *otro*, esta vez para interpelar nuestra propia posición, cosa que haremos más adelante.

Las marcas de la alteridad en el espacio

Dixon y Durrheim (2000), en sus estudios sobre la discriminación racial, plantean que como recursos simbólicos, las construcciones y los discursos de lugar producen y reproducen identidades y se orientan a acciones sociales ligadas a ciertos fines cuya dimensión política es sustantiva: justificación, culpabilización, exclusión, defensa, ofensa, resistencia, etc. Apoyándose en Billig (1987) expresan que la retórica tradicional a través de la cual las personas localizan sus *yo*s y a los *otros* son tradiciones ideológicas que sostienen relaciones de dominación. Los sujetos gestionan las lógicas espaciales y discursivas a través de la construcción de identidades sociales, de la producción de distinciones entre sí y los otros, de pertenencias y extranjerías, negociando identidades espaciales y desplegando verdaderas *políticas de lugar*. Los estudios del discurso permiten analizar las metáforas discursivas que se construyen desde las significaciones que los espacios adquieren en la ciudad, y que regulan las relaciones sociales. La idea de *pureza y contaminación*, de *miedo al contagio*, a la *mezcla*, a la pérdida de la propia identidad, expresada con frecuencia desde sectores dominantes ante la proximidad geográfica de sectores populares, son claros ejemplos de la funcionalidad de dichas metáforas en las relaciones de dominación (Carman, Vieira, y Segura, 2013; Elias, 1976), las que, en términos similares, se reproducen en los sectores populares.

En otro trabajo, Durrheim y Dixon (2001) dicen que la investigación discursiva permite develar los procesos de mantenimiento y legitimación de los límites y mostrar cómo las formas racistas están arraigadas en la evolución de las espacialidades. La retórica no solo construye significados racializados para determinados lugares, también puede desestabilizar significados de espacios particulares para reemplazarlos por otros, desplegando construcciones de lugar variables que, sin embargo siguen operando como argumentos para justificar la exclusión y naturalizar la segregación como necesaria. El racismo se vuelve opaco, dicen, porque las exclusiones racistas se traducen en exclusiones espaciales, naturalizándose debido a la aparente transparencia, objetividad e inocencia del lugar. Según expresan es la «naturaleza metafórica de las construcciones de lugares lo que les permite actuar como un medio principal de exclusión racial en contextos históricos cambiantes» (Durrheim y Dixon, 2001, p. 448), como es el caso de apartheid y del posapartheid en Sudáfrica.

John Dixon, Colin Tredoux, Kevin Durrheim, Gillian Finchilescu y Beverly Clack (2008), muestran la espacialización de la discriminación a través de lo que denominan «microecología de la segregación». Dichas relaciones pueden ser analizadas en distintas escalas ya que no implican una reproducción unívoca de las formas de expresión de la segregación en ellas. Aportan a la comprensión de la continuidad de la discriminación y a la necesidad de estudiar las formas de resistencia. La segregación microecológica supone la producción de espacios sociales que crean, mantienen y significan

la separación racial, en la escala de la vida cotidiana, en las relaciones de inmediatez, proximidad y copresencia, a través de los comportamientos no verbales microcinéticos (Haber, 1982) (gestos con las manos, expresiones faciales, posiciones corporales, etc.). En los procesos microecológicos, las personas son libres de ocupar el espacio social como lo consideren oportuno ya que no existen restricciones estructurales o económicas, por lo que permiten abordar la dimensión *preferencial* de la segregación. Para explicar por qué los espacios sociales segregados se reproducen, esbozan tres líneas teóricas: una que expresa que muchos de los patrones microecológicos resultan de comportamientos habituales sin deliberación consciente, como los prejuicios; otra, enfatiza en el papel de los arreglos microespaciales al impactar en la percepción y clasificación social, y una tercera alude a las metapercepciones raciales, a la percepción que los miembros de un grupo tienen acerca de cómo son vistos por otros, lo que tiene consecuencias en sus prácticas. Proponen la espacialidad como característica definitoria de la microecología de la segregación. Para ello, dicen, «debemos reconocer que los espacios cotidianos no solo están constituidos racialmente, sino que también son constitutivos de “relaciones raciales”» (Dixon *et al.*, 2008, p. 20). Las ubicaciones espaciales no son pasivas, constituyen y estabilizan identidades activamente, haciéndolas visibles ante otros. Los espacios sociales producidos por las prácticas corporales muchas veces adquieren fuerza histórica y normativa, naturalizándose y definiendo el comportamiento normal o natural en un lugar determinado. Esos patrones no son meros reflejos de las relaciones de poder, estatus o diferencias formadas a priori, sino que las relaciones de jerarquía racial se establecen a través de su inscripción en la vida cotidiana. El significado de las categorías raciales y las relaciones entre ellas se expresan constantemente en las prácticas espaciales cotidianas y están constituidas por ellas; se encarnan en la geografía de la vida cotidiana, lo que favorece su permanencia. Plantean dos aspectos relevantes para nuestro estudio. Uno de ellos, cuando admiten, citando a Sundstrom (2003, p. 83), que «...cuando dividimos espacialmente, no podemos evitar inscribir y producir las categorías e identidades asociadas con nuestras divisiones espaciales; con los espacios racializados viene la raza» (p. 29), advirtiendo así, sobre las operaciones que hacemos las y los investigadores. También dejan planteada la necesidad de explorar cuándo, cómo, por qué y por quién se transgreden las ecologías raciales y no solo cómo se reproducen, es decir, lo que Houston *et al.* (2005) denominan *espacios de posibilidad*, en los que los patrones usuales de distancia y división son desafiados, reducidos, invertidos, desmontados o renegociados. Los autores responden a la necesidad teórica de integrar los aportes de la psicología social, con los de la geografía humana y la psicología ambiental, para lo cual el trabajo sobre proxémica, territorialidad y límites es relevante.

Precisamente, la cuestión de las continuidades y discontinuidades en el espacio nos conduce al tema de las fronteras y los umbrales y su relación con

las alteridades, en tanto, como vimos antes, los procesos de diferenciación social en su dimensión subjetiva se generan a partir de categorizaciones. Algunas emergen enraizadas en los espacios físicos y otras resultan espacializadas desde la interacción en ellos. Construyen límites o fronteras entre las personas, los grupos o los espacios y operan creando relaciones de alteridad.

Desde la psicología ambiental, Valera y Pol (1998) entienden que la identidad social espacial y urbana opera con los mecanismos de categorización y comparación, de asimilación y diferenciación (acentuación de las semejanzas intragrupal y de las diferencias intergrupales) propios de los procesos de identidad social. Supone la internalización de las características particulares de un barrio, un pueblo o una ciudad, según una serie de atribuciones que configuran una imagen de ellos. Además de las categorías urbanas de barrio y ciudad, existen otras que responden a distintos criterios que producen procesos de diferenciación social: localización geográfica (centro, periferia), funcionalidad (zona residencial) o factores socioeconómicos y de estatus social (zonas *altas* o *bajas*). Dentro de la categoría de barrio pueden existir grupos que se definen como sub-barrios con características que los diferencian entre sí y en relación con los cuales, como ya vimos, construyen pertenencias. En tanto la identidad social espacial refiere tanto a atribuciones endogrupal, como exogrupal dependerá de que la categorización se sitúe en el mismo nivel de abstracción (por ejemplo, barrio) y que sea relevante para unos y otros. Las dimensiones categoriales relevantes para la configuración de la identidad social urbana se interrelacionan, no son excluyentes entre



sí. Ellas son: la dimensión territorial ligada a los límites geográficos definidos por las personas que se identifican con determinada categoría urbana, que pueden corresponder o no a criterios administrativos o sociales; la dimensión psicosocial, vinculada a las atribuciones internas y externas que otorgan un carácter distintivo y determinado estatus a los miembros relacionados con una categoría urbana, llamados *espacios simbólicos urbanos* (elementos prototípicos como la toponimia, acontecimientos culturales característicos, elementos geográficos, características arquitectónicas); la dimensión temporal, relacionada con la evolución histórica del grupo y del entorno que otorga un sentimiento de continuidad producto de un *pasado ambiental* o de una *memoria colectiva*; la dimensión conductual que se manifiesta a través de los usos y apropiación de los espacios, configurando prácticas sociales propias de ciertas categorías sociales urbanas; la dimensión social, que refiere a las características sociales y composición de un grupo asociadas a un determinado espacio o categoría social urbana, y la dimensión ideológica, vinculada a los valores implícitos compartidos por un grupo.

Ahora bien, el establecimiento de fronteras entre personas, grupos y espacios es un aspecto central en los estudios de los fenómenos de segregación residencial que plantea la antropología (Segura, 2011; Carman, Vieira y Segura, 2013). Según Grimson y Segura (2016) por medio de la naturalización, las oposiciones sociales son objetivadas en espacios físicos y tienden, en el lenguaje y en las prácticas, a tomar la forma de categorías de percepción y evaluación del espacio social. Así, «las fronteras urbanas sedimentadas por procesos históricos, económicos y políticos, son incorporadas a los esquemas de percepción, clasificación y acción de los actores sociales» (Grimson y Segura, 2016, p. 32). El estudio de las relaciones entre las dimensiones materiales, sociales y simbólicas demuestra que al establecimiento de límites, fronteras y distancias materiales, se agregan formas de segregación simbólica ligadas a cómo los sujetos se piensan a sí mismos y a los otros, a los imaginarios y a los estereotipos que tienen lugar. Las tres dimensiones no necesariamente se corresponden, no es posible establecer una relación lineal entre ellas (Carman, Vieira y Segura, 2013; Grimson y Segura, 2016). Esta perspectiva permite explicar operaciones que los sujetos ponen en juego en su vida cotidiana, para establecer límites que separan y aíslan, construyendo un adentro-afuera, un arriba-abajo, un delante-detrás, o para crear puentes de comunicación entre lo que se presenta geográficamente fragmentado y disgregado (Segura, 2013). Carman, Vieira y Segura (2013) se preguntan entonces

¿En qué medida las formas en las que las personas y los grupos delimitan los espacios propios y ajenos se encuentran ancladas en la estructura espacial de la ciudad? ¿O, por el contrario, el entramado relacional y significativo en el cual los actores sociales definen su situación y la de los demás, resulta,

contra toda lectura sustancialista del lugar, más relevante para comprender tales separaciones y distinciones? (p. 30).

Segura (2011, 2015) responde a estas interrogantes planteando que el espacio socialmente construido y significado, cargado de sentidos vinculados a la clase social, a la nacionalidad, a los comportamientos, etc., no es secundario de las relaciones sociales, ni escenario de ellas, sino que las constituye. Toma a Lamont y Molnár (2002) para hablar de fronteras o límites sociales y simbólicos, los que permiten pensar los procesos de segregación socioespacial en distintas escalas, contextos y magnitudes. Buscan comprender el papel de los recursos simbólicos en la creación, mantenimiento, cuestionamiento o disolución de las diferencias sociales institucionalizadas. Las fronteras sociales expresarían el acceso y distribución desigual de los recursos y oportunidades. Las fronteras simbólicas son «las distinciones conceptuales, realizadas por los actores sociales para categorizar objetos, personas y prácticas, que mantienen relaciones complejas (refuerzo, inversión, cuestionamiento, etc.) con los límites sociales» (Segura, 2015, p. 109), y pueden reforzar o cuestionar dichos límites. Un ejemplo son los estigmas territoriales (Wacquant, 2007) que suponen un isomorfismo entre espacio, residentes y cualidades morales, dando cuenta de cómo los límites sociales vinculados al acceso desigual al espacio urbano son reforzados por límites simbólicos al asociar ciertos espacios físicos con un conjunto de características sociales y morales de quienes los habitan (Segura, 2015). En otras situaciones, las fronteras simbólicas pueden persistir aunque las sociales se hayan levantado. El autor plantea que

si bien *límite* refiere a un hecho sociológico que puede tener (aunque no necesariamente) forma espacial, y no a la inversa, la forma espacial tiende a naturalizarse y condiciona las relaciones sociales presentes (Simmel, 1986) [...] el análisis de las interacciones en el espacio urbano tiene que tener siempre presente la pregunta por el modo en que los límites sociales se materializan en el espacio urbano y, una vez establecidos, pueden tener relevancia en las clasificaciones e imaginarios socialmente establecidos y en los modos en que relaciones sociales entre actores situados en lados opuestos del límite estipulan sobre la base de estas (Segura 2015, p. 157).

Esta lógica dice, no habla de las cualidades materiales del espacio físico, sino de las relaciones entre actores que se traducen en el espacio construido y que encuentran en él la confirmación de su distinción. La traducción del espacio social al espacio urbano suele ser turbia, expresa siguiendo a Bourdieu (2002). El espacio urbano sirve para crear categorías sociales, para definir «un conjunto de actores que comparten un límite que los distingue de al menos otro conjunto de actores visiblemente excluidos por ese límite» (Segura, 2015, p. 157), dice a partir de los aportes de Tilly (2000). Las

configuraciones espaciales participan de la naturalización del espacio social y de las posiciones sociales de los agentes que, vinculadas a dimensiones morales, organizan las relaciones en clave de *nosotros-otros* (Segura, 2013).

Según Segura (2015) las clasificaciones no son fijas, sino que son movilizadas por los actores sociales con sentidos diversos. No se puede atribuir una única lectura a los pares de opuestos que se construyen (adentro/afuera, arriba/abajo, delante/detrás u otros) aunque puedan coincidir en distintos contextos. En cada lugar, esos pares pueden ser significados de forma distinta, de allí la importancia de la comparación entre entornos etnográficos (Segura, 2013).

Como ya vimos, tomando a Simmel, Segura (2013) plantea que los límites son entendidos como lo que separa y lo que une al mismo tiempo, de modo que la discontinuidad urbana (en términos de infraestructura, económica, histórica, etc.) no significa fragmentación en el sentido de concebir espacios separados y autónomos, «sino un complejo entrelazamiento de separaciones y relaciones, prescripciones y proscripciones territoriales explícitas e implícitas» (p. 157). Los límites ordenan vínculos, unen y separan, regulan la vida social, producen y reproducen las asimetrías y las desigualdades sociales. Separar y unir son «operaciones complementarias y constitutivas de los modos de habitar y simbolizar el espacio urbano» (Segura, 2013, p. 143), ligar y desligar se presuponen e implican mutuamente. Se realizan operaciones que marcan límites, que separan y aíslan ámbitos y prácticas (adentro/afuera, exterior/interior, público/privado, nosotros/otros) y que se combinan entre sí, mientras que otras operaciones establecen puentes y pasajes, nexos y comunicaciones entre lo separado y diferenciado. La experiencia urbana, como pliegue, despliegue o repliegue en el espacio, es el modo de vincular estas oposiciones, de manera cambiante según los actores, las situaciones, los momentos históricos, etc. Además de los límites y las separaciones que se construyen, es necesario analizar cómo los distintos ámbitos se ponen en relación, cómo se comunica lo previamente separado (Segura, 2013). Sin embargo, en coincidencia con Grimson (2004), Segura (2006) expresa que, a pesar del énfasis del carácter poroso, híbrido y ambiguo de las fronteras, se sigue hablando de ellas y de límites, diferencia, separación y discontinuidad, por lo que es necesario problematizar la idea de que toda frontera es separación y unión al mismo tiempo, de forma generalizada y ahistórica. Propone analizar cómo se ordenan y jerarquizan la separación y la unión: «En toda frontera hay momentos de mayor apertura y otros de mayor cierre, hay personas que la atraviesan con mayor facilidad que otras, hay motivos o razones por los cuales es más factible atravesarla que otros» (Segura, 2006, p. 16). Además, la existencia de límites no supone ausencia de interacciones, ni atravesarlos, implica abolirlos.

Los límites simbólicos son los que permiten comprender la relación entre establecidos y *outsiders* dentro de algunos barrios segregados como los

analizados por Segura (2006, 2011, 2013, 2015) en las ciudades argentinas de La Plata y Buenos Aires. Las diferenciaciones que operan al interior del primero de estos barrios, se traducen, como vimos, en una multiplicidad de barrios con problemáticas específicas al interior de la unidad definida desde la municipalidad como una «comunidad de iguales» (Segura, 2015, p. 112). A partir de expresiones vinculadas a los cambios en la zona por la conformación progresiva de los asentamientos, se instala un primer clivaje entre barrio y asentamientos, el que no remite tanto a las tipologías edilicias «como a una lógica clasificatoria de espacios y personas basada en las relaciones sociales existentes» (Segura, 2015, pp. 116-117), lo que se confirma en los sucesivos clivajes que se dan tanto al interior de los asentamientos, como entre cada uno de ellos. Las fronteras sociales y simbólicas encuentran en el territorio, que también es producto de esas relaciones, algunos signos (*diacríticos*) en los que expresarse y fundamentarse. Se instala una disputa por la legitimidad para acceder a los recursos públicos, en este caso, en función de la relación formal que los residentes tienen con la tierra y del pago de tributos. Las clasificaciones entre los sectores incluyen la relación con el Estado, instituyéndose la idea de una *desigualdad justa*.

En el caso del barrio ubicado en el conurbano bonaerense, también marcado por la pobreza, Segura (2013) analiza los modos de representar, simbolizar y segmentar el espacio barrial, las valoraciones, las prácticas y las actitudes asociadas y la topografía socioespacial resultantes. Se identificaron tres pares metafóricos que denomina «marcas discursivas» o «metáforas urbanas» como «elementos indiciales o diacríticos que “organizan el espacio y el tiempo alrededor del centro constituido por el sujeto de la enunciación”» (Fillinich, 2004, p. 16, citado por Segura, 2006): adentro-afuera que refiere a fronteras que coinciden con los límites materiales del barrio, que corresponden a su relación con el entorno, y que se expresan a través de un entrar y un salir con distintos fines; delante-detrás, desde el centro a la periferia, que refiere a las diferencias dentro del barrio en relación con las condiciones de vida, y arriba-abajo, que sirve como nexo de las dos anteriores: el afuera está arriba, entrar es bajar, de modo que se va descendiendo hacia el fondo. Estas representaciones orientan las prácticas de los actores involucrados, de modo que son metáforas orientacionales (Lakoff y Jonson, 1980, citados por Segura, 2006). El autor, sintetiza este análisis con las siguientes palabras:

De este modo, los tres pares de oposiciones forman un sistema topográfico por medio del cual se simboliza, segmenta y otorga sentido al espacio barrial y a las relaciones con el entorno [...] se trata de un sistema que tiene su base en la experiencia del espacio y al mismo tiempo le da forma a dicha experiencia, orientando a los actores sociales en el espacio. Simultáneamente —y aquí radica su riqueza metafórica— al hablar del espacio habla también de otra cosa: simboliza las relaciones de poder y las

desiguales posiciones sociales de distintos actores asociados a un determinado espacio (Segura, 2013, p. 156).

La heterogeneidad también tiene lugar en el estudio que Grimson y Segura (2016) hacen en otra zona de Buenos Aires, donde analizan la percepción de los líderes políticos sobre los límites en ese territorio. Se observa que una localidad que en apariencia, por los indicadores sociodemográficos y de infraestructura urbana, ante los ojos de un extranjero, es relativamente amplia y homogénea, es heterogénea para sus residentes, donde las categorías clasificatorias de personas y grupos proliferan produciendo un efecto multiplicador en espacios circunscriptos. La idea de que un espacio urbano es un simple barrio o villa es una idea de los líderes que aspiran a representar y a organizar a los residentes y también por conveniencia administrativa y de gestión, expresan. Sin embargo, los habitantes diferencian áreas que, desde su perspectiva son la verdadera villa, de otras que no lo son, basando su juicio en factores como la infraestructura, el origen de los residentes, la antigüedad en la residencia, la relación con el Estado, la relación con la tierra, el tipo de construcción o una combinación de ellos. Ejemplifican cómo el tipo de vivienda sirve como base evidente de clasificación. También en el interior de la villa aparecen las clasificaciones, así como entre tiras y blocks. Esta dinámica de clasificación no es exclusivamente endógena. La categorización que hace el Estado juega un papel primordial. Los autores concluyen que mientras en las configuraciones socioespaciales la desigualdad de clase opera como un factor explicativo de la fractura urbana, la que expresa en términos espaciales una enorme frontera entre ricos y pobres, las dinámicas cotidianas en barrios populares revelan la existencia de múltiples fronteras simbólicas que son la base para las distinciones de las dimensiones de etnia, raza, identidad nacional, estilos de vida y cualidades morales en grupos y habitantes de *un mismo* espacio (Grimson y Segura, 2016).

A partir de su estudio en la periferia de la ciudad de La Plata, Segura (2011, 2015) revisita la configuración de Elias (1965) entre establecidos y *outsiders*, encontrando puntos en común y diferencias con los resultados de la investigación que ese autor llevó a cabo con John Scotson (Elias y Scotson, 2016) en una localidad de Inglaterra. También él parte de la paradoja que se presenta ante la situación de habitantes que, compartiendo problemas y necesidades, se relacionan a partir de categorías que las y los diferencian, no se perciben a sí mismas y mismos como unidad ni coinciden con los límites geográficos que se establecen desde fuera. La indagación del proceso de ocupación de la zona permitió identificar temporalidades que se vinculaban a las condiciones de vida, generando clivajes al interior del espacio barrial. Si bien las situaciones que atraviesan son similares, las experimentan en diferentes momentos, lo que genera que se perciban como grupos de pobladores distintos. Identifica tres sectores diferenciados en la configuración socioespacial

entre los que la única sensación compartida es la de *vivir afuera de la ciudad*. La heterogeneidad se relaciona con el tiempo de residencia, la cohesión interna y las condiciones de vida, las que se correlacionan. Comparte los resultados del estudio con Elias y Scotson (2016) en lo que refiere a la relación entre tiempo de residencia, condiciones desiguales y relaciones de poder, ya que estas últimas «sedimentan en instituciones, categorías y modos de relacionamiento que impactan en el acceso y la distribución de recursos y prestigio» (Segura, 2015, p. 109). Se distingue en que además del tiempo de residencia, operan otras categorías de diferenciación: condiciones económicas, situación legal de los terrenos y procedencia de las y los residentes (inmigrantes o no), pautas de comportamiento y relación con el trabajo (o recibimiento de ayuda estatal). Al mismo tiempo, se constatan diferencias hacia el interior de los outsiders ya que los momentos de instalación de los distintos asentamientos se traducen en una estructura organizacional diferente, en un acceso desigual a infraestructura y servicios y en una trama relacional singular. Las diferencias se replican al interior de cada asentamiento, generándose nuevos clivajes, y utilizando las mismas categorías de diferenciación que los establecidos emplean respecto a ellos, a veces invirtiéndolas en otros marcos relacionales. Las frecuentes metáforas que sostienen la segregación territorial en la ciudad, como el supuesto de la existencia de sectores *puros* e *impuros*, o el miedo al *contagio* o a la *mezcla*, se reproducen al interior de las zonas segregadas. Segura recurre a Wacquant (2007) respecto a que

la estigmatización territorial produce efectos similares entre los residentes de configuraciones socioespaciales distintas (el «gueto negro» en Chicago y el «cinturón rojo» en París) vinculados con la tendencia a la diferenciación, fenómeno que mina la cohesión y la solidaridad internas (Segura, 2015, p. 122).

Otra diferencia que Segura (2011, 2015) establece con el estudio de Elias y Scotson (2016) es respecto al planteo de estos autores de que los outsiders tienden a aceptar la imagen negativa que se construye de ellos. Segura plantea que en los casos de su estudio la tendencia es a sostener una imagen positiva de sí mismos y a identificar una minoría de los *peores*, cuestionando las generalizaciones que se producen desde fuera. De esta manera, relativiza dos naturalizaciones: la que sostiene que los outsiders aceptan como propia la imagen que se construye desde los establecidos, y la de que el estigma hacia ellos redundará inevitablemente en un incremento de la diferenciación y conflictividad internas, atacando la cohesión. Si bien acepta que la imagen desde los establecidos los interpela y genera una imagen de sí ambivalente, solo en algunos grupos esa imagen es aceptada. A partir de aquí Segura (2011, 2015) propone reflexionar sobre la relación entre establecidos y *outsiders* en dos sentidos: los outsiders son

vistos desde fuera como unidad, pero no se ven a sí mismos como tales, sino que reproducen formas de diferenciación; por otro lado los clivajes no son perennes ni relativos a cualidades innatas de cada grupo, sino que son producto «de relaciones sociales entre los grupos dentro de una figuración social» (Segura, 2015, p. 123) La relación entre establecidos y outsiders se desdobra constantemente. Según a Evans-Pritchard (1997), los segmentos existen como *unidad categorial* cuando se oponen a un segmento externo, y luego al interior se vuelven a subdividir en segmentos antagónicos.

En nuestro país, Eduardo Álvarez Pedrosian (2013), también desde la antropología, hace una investigación etnográfica en un barrio periférico de Montevideo: Casavalle. Al igual que las experiencias argentinas, el autor señala la heterogeneidad existente en la zona, en términos de fragmentación, a pesar de compartir un espacio más o menos homogéneo en cuanto a necesidades básicas insatisfechas. Describe ese escenario como

...una topología, un palimpsesto de componentes de variadas procedencias en encuentros-desencuentros relativos entre sí, toda una estratigrafía de temporalidades y presencias-ausencias, [que] ha tendido tradicionalmente a constituirse de forma fragmentaria entre desconocimientos y negaciones (Álvarez Pedrosian, 2013, p. 22).

Percibe el devenir espaciotemporal del barrio como fragmentario a partir de una historia de ocupación del espacio en sucesivas oleadas poblacionales, donde la lógica de la identidad ha sido la fragmentación, el aislamiento y el repliegue sobre sí, al tiempo que supone la construcción de *posiciones* particulares en el entramado social resultante. En ese proceso, «cada unidad choca con la precedente y con la siguiente: el encadenamiento parece estar roto en cada uno de los eslabones» (Álvarez Pedrosian, 2013, p. 22), expresa. A pesar de compartir las mismas procedencias y condiciones materiales, los caminos de diferenciación y singularización identitaria, tienden a divergir y a disociarse. Esto lo lleva a afirmar que no es posible inventar una historia y una identidad donde no la hay. Cuando las identidades se narran a sí mismas suelen recurrir a la negación del otro cercano. La *necesidad de inmediatez* dice —citando a Susana Rostagnol (2003)— genera una espacialidad caracterizada por la fragmentación y la disociación con el entorno, donde la vida cotidiana queda compartimentada. Se hace poco necesario transitar por otros fragmentos y los encuentros se ven minimizados o, a lo sumo, provocados desde las instituciones. Existe una tendencia a la guetización de los entornos físicos parciales. Una suerte de *intraestigma* opera como condición previa al encuentro entre desconocidos, donde el conocer a alguien se reduce a un pequeño grupo de personas, ya que la acumulación de experiencias compartidas, pasa a ser la excepción.

Entre un fragmento y otro, en general, existen espacios conflictivos, cosa que el autor atribuye a la dinámica de las intervenciones urbanísticas que «han determinado la existencia de entornos físicos donde se suscitan enfrentamientos más o menos permanentes por su uso y significación general» (p. 65), lo que también sucede al interior de los grupos. Álvarez Pedrosian (2015) dice que no habría una relación directa entre las formas arquitectónicas en el espacio y el índice de fragmentación. Sin embargo, también expresa una determinación a partir de las condiciones de conformación de la zona *como depósito espacial*, ligada a la disposición inicial de la espacialización y a la llegada de diferentes contingentes poblacionales, lo que generó espacialidades y subjetividades fragmentarias, condicionadas cada vez más por dicha espacialidad, por el lugar de residencia y por las debilidades en términos de equipamiento urbano y de acceso a servicios. Cada nueva construcción de una unidad espacial, fue significada por los residentes anteriores como usurpación. Todo esto contribuye a que el endoestigma se articule con el exoestigma.

El repliegue espacial se asocia, al mismo tiempo, a «una erosión y desfiguración de las huellas históricas en el territorio», las que se mantienen «como formas mudas de un pasado, desconocido la mayoría de las veces...» (Álvarez Pedrosian, 2015, p. 32), aunque existe una transmisión y una transformación constante de esas memorias a través de los hábitos, de las formas de habitar y de las espacializaciones. A partir de los relatos individuales que construye, dice que la *espacialidad*, «en tanto subjetivación del espacio», se constituye a partir del encuentro de tres variables: el espacio físico con cualidades específicas, el espacio biológico o hábitat o la dimensión de las singularidades, y el espacio físico y vital culturalizado, cargado de sentidos y significados.

A pesar de la fragmentación, se tienden puentes, a veces, a partir de la necesidad de sobrevivencia, lo que conduce a una movilidad entre fragmentos y hacia fuera del barrio, pero que, al producirse a través de los conductos de la segregación social y la marginalidad, hace que el aislamiento sea efectivo. No obstante, también existen relatos híbridos, de acontecimientos experimentados por distintos colectivos y de diferentes combinaciones en esas historias. Plantea que operan las tres líneas, tomando a Deleuze: las duras y fragmentarias caracterizadas por la ruptura con el entorno y por la estigmatización mutua; las de microevenires, que operan en el enriquecimiento de los encuentros, donde se reconocen las semejanzas en las contigüidades y que emergen de manera discontinua y fragmentada a partir de la movilización de vecinos en redes locales, y las líneas de fuga que se visualizan en la propia intervención-investigación, donde se reconsideran entre todas y todos los participantes «una realidad otra frente a estos depósitos espaciales» (Álvarez Pedrosian, 2015, p. 279).

El autor concluye que las zonas segregadas de Montevideo, más que homogéneas «tienden a una diferenciación radical» (Álvarez Pedrosian, 2015, p. 275) entre una pluralidad de entidades espaciales con cualidades específicas donde

se produce un solapamiento permanente entre ellas a lo que se suman nuevas ocupaciones. En un mismo espacio geográfico se mezclan tres tipos de ciudad: la tradicional, la alternativa y la informal, en una zona tratada como *depósitos espaciales*, en la que se implementan programas habitacionales de mínimos costos y se instaura la permanencia de situaciones que inicialmente son definidas como transitorias desde el punto de vista habitacional. Ante este panorama que resulta devastador, se hace necesaria, dice el autor, la puesta en práctica de procesos de diseño colectivos entre especialistas y vecinas y vecinos en un contexto de recursos diferente que permita transformar las subjetividades y

el conjunto de piezas de diferentes puzles en un *collage* abierto y múltiple, conectado a todo el territorio y singular al mismo tiempo en tanto *lugar*, cualificado según semióticas y estéticas afirmadas en afectos y preceptos emergentes, y no erosionado y desfigurado por la negación y el abandono fruto del estigma (Álvarez Pedrosian, 2015, p. 279).

El otro de la pobreza y el emblema identitario del *ser trabajador* como ejes de la alteridad radical

Son muchos los puntos en común que nuestro estudio tiene con otros hechos en barrios populares de la región, en lo que refiere a las dinámicas de diferenciación espacializadas. Al mismo tiempo, en tanto dichas dinámicas deben ser analizadas situacionalmente, Flor de Maroñas presenta particularidades que nos permiten detenernos en los contenidos de la alterización y sus sentidos sociohistórico-espaciales.

La alteridad radical (Jodelet, 1998) que construye un *otro* radicalmente diferente, un *no-nosotros*, un *no-idéntico*, es dominante en el discurso de las y los participantes de nuestro estudio. La diferencia se manifiesta en forma más o menos tajante: mediante la enunciación de *lo uno* y *lo otro* como pares antitéticos, o con fronteras algo más porosas, donde la contraposición no es en todos sus términos. Dicha alteridad se conforma hacia fuera del espacio residencial desde el que se habla, hacia dentro de este, o en ambas direcciones. Es desde los espacios más consolidados, que han conformado un *nosotros* más o menos homogéneo, con historias y futuros compartidos, que el *otro* es colocado fuera. En cambio, en los espacios residenciales estigmatizados, que dan cuenta de un *nosotros* anhelado y no logrado o perdido, el *otro* es ubicado dentro de esas configuraciones habitacionales. Cuando se expresa algún tipo de crítica hacia las formas de alteridad negativizada, la relativización de las fronteras conduce a que pueda haber un *otro* tanto dentro como fuera de los propios espacios residenciales.

En cuanto a quienes son los *otros* y a los atributos que se les adjudica, existen ciertas tendencias según el carácter de los espacios residenciales. En los más consolidados se suele ubicar a los *otros* en la pobreza, identificando en ellos otras formas de sentir, pensar y actuar que, en ocasiones, se intenta comprender, manifestándose cierta conciencia crítica respecto de las actitudes estigmatizantes y discriminatorias hacia ellos. En cambio, en los espacios estigmatizados o devenidos segregados, predomina la idea de un *otro* vinculado a formas ilegales de obtener los ingresos o de acceder a la vivienda, que se opone a un *deber ser* vinculado al emblema identitario del *ser trabajador*, cuya antítesis en algún punto, se vincula con la pobreza. Sin embargo, también en estos casos, se identifica un *otro más pobre* o en desventaja.

Respecto al tratamiento de la diferencia, en la mayoría de los casos hay intentos de integración y asimilación a sí mismos, lo que, de no lograrse, puede terminar en el deseo o en el acto de la expulsión. Cuando se formula una crítica a las formas de alteridad radical, se cuestiona la generalización o el isomorfismo persona-lugar y se relativizan las fronteras adentro-afuera admitiendo las diferencias en todos los espacios. Respecto a los sectores en situación de mayor desventaja material, junto con algunos juicios negativos vinculados a los estilos de vida, se expresa comprensión, compasión, empatía y reconocimiento, y se despliegan conductas solidarias.

El *otro* de la pobreza en tanto un *otro* no idéntico es el que maneja otros códigos, otras pautas de comportamiento, el que *piensa distinto*, el que experimenta una vida cotidiana diferente porque tiene condiciones materiales de existencia diversas. Las dificultades para comprenderlas y comprenderlos y para relacionarse con ellas y ellos desde sectores socioeconómicos medio-bajos, coinciden con los problemas de comunicación que las y los propios habitantes de los asentamientos manifiestan. Se produce una disputa de sentidos respecto a por qué *los otros* de la pobreza son como son, lo que redundará en acciones de distinto tipo. En escenarios de relaciones asimétricas, desde las zonas consolidadas del barrio se despliegan discursos que las y los culpabilizan por su situación de pobreza mediante un mecanismo de asimilación-diferenciación: «necesidades pasamos todos y realidades complejas tuvimos todos», se dice, mostrando que sin embargo los caminos adoptados han sido distintos y atribuyendo a quienes experimentan esa situación una *viveza criolla*. Al mismo tiempo, existen intentos de generar formas de comprensión, reconociendo las distintas condiciones de partida como por ejemplo en términos de contar o no con recursos de sostén y protección. Mientras que en algunos casos, si bien se menciona a «el sistema» como causante de la pobreza, no se alcanza a construir teorías explicativas que la problematicen y que permitan alterar las fronteras *nosotros-otros*, en otros, se despliega un discurso dirigido a desestigmatizar que se apoya en un análisis crítico de la evolución histórica de nuestro país y de la región. En ocasiones, la crítica y autocrítica hacia las actitudes discriminatorias de los y las vecinas se acompaña de expresiones de

sensibilidad y dolor hacia las conductas de expulsión. Desde esta posición, las y los participantes, generalmente activistas sociales, se reconocen implicadas o implicados en el problema.

Esta disputa de sentidos se da entre los y las *establecidas*, siguiendo los términos de Elias y Scotson (2016), y, en menor medida, entre las y los *outsiders*, quienes despliegan distintos mecanismos para resistir la estigmatización. La propia rigidez de las fronteras que se construyen y la asimetría que se establece generan escasas oportunidades de encuentro y condiciones de posibilidad para que la reflexión y la interacción se despliegue entre *unos* y *otros* y puedan hacerse visibles las desigualdades que involucran, pero que también trascienden a los actores sociales en su producción. Dicha visibilidad requiere superar la idea de que la pobreza es un atributo del *otro*, de modo de complejizar y politizar la experiencia de la diversidad (Skliar, 2007).

Aunque con cierta debilidad, a veces, el *otro que está peor*, el que experimenta peores condiciones materiales de existencia, es motivo de acciones solidarias, de cierta empatía y de comprensión. Se expresa la vergüenza y el rechazo que genera que se haga explícita la ayuda y el agradecimiento, lo que parece relacionarse con las implicancias que tiene el ser ayudada y quedar colocada o colocado en ese lugar, en términos de dignidad. En algunos casos hay un reconocimiento de la potencia y de las fortalezas de estos sectores, e incluso cierta crítica a las motivaciones de las acciones solidarias que se llevan a cabo, en cuanto a si se desarrollan para satisfacer necesidades propias o si la mirada está puesta en las necesidades de las y los demás. Es la diferencia entre la comprensión y la piedad, según Arendt (1988, citada por Sawaia, 2004). Mientras la primera consiste en un tipo de sufrimiento que nos vuelca hacia la acción social y adquiere un carácter público con el potencial de colectivización que ello tiene, la segunda encuentra el placer en sí misma, «aprisionando al hombre en su propio sentimiento» (Sawaia, 2004, p. 105).

No obstante los esfuerzos de comprensión, la sensibilidad, la crítica y la autocritica, existe una tendencia a asimilar al *otro* al *sí mismo*, es decir a normalizarlo. Salvando las distancias con las formas de alteridad radical, en la que la tendencia es a la expulsión, se corre el riesgo de instalar relaciones de dominación. Se pone de manifiesto la dificultad para la construcción de relaciones no jerárquicas, donde el *otro* no solo sea admitido en *su* realidad, sino además concebido como portador de un proyecto propio que trascienda la construcción que desde el yo o el *nosotros* se haga de él, sin que ello implique un discurso de tolerancia que niegue las desigualdades constitutivas de la sociedad capitalista (Duschatzky y Skliar, 2000; Skliar, 2007).

Vale la pena retomar el papel que tanto desde los espacios residenciales consolidados como desde los que contienen la subalternidad, otorgan a la comunicación en el tratamiento de la diferencia, aunque sea para poner en evidencia los obstáculos en ese nivel. Ello implica abordar el carácter más o menos poroso de las fronteras y su potencialidad para constituirse en

umbrales. Son interesantes las alusiones al esfuerzo que supone relacionarse con *otros* diferentes desde las zonas consolidadas, lo que coincide con las dificultades de comunicación que se mencionan desde los asentamientos en referencia a cómo se cree que estos son percibidos desde fuera: «para esa gente es difícil comunicarse con nosotros», y a los preconceitos que existen hacia esos espacios residenciales que «hacen más difícil para la gente del asentamiento lograr comunicarse de otro lado, de otras formas, con otras personas», como expresó el grupo de mujeres de Las Cabañitas. Los esfuerzos, la lucha, puestos al servicio del reconocimiento por parte de estas pobladoras, son enormes. Las siguientes palabras no nos dejan de impactar:

yo no puedo dejar de pensar que la gente siente que todo lo que llega es como un trabajo perdido... es una sensación rara... es como si fuera manteca en hocico de chanco por decirlo de una manera gráfica, que siempre estamos tratando de luchar para probar que somos personas, que siempre estamos tratando de luchar para probar que podemos organizarnos, que siempre estamos tratando de luchar para que la gente nos entienda, que siempre estamos tratando de luchar para que nos escuchen... y siempre seguimos en la misma historia... y siempre tenemos que seguir en el mismo camino... y siempre tenemos que estar pendientes que nos acepten los otros y lograr ingresar a determinado lugar... y todo ese tipo de cosas... (entrevista grupal, setiembre, 2014)

Los obstáculos para la comunicación se presentan desde ambos términos del vínculo. Es que relacionarse con un *otro* diferente supone energías especiales, «el desgaste es muchísimo», se expresa. Todo conduce a relacionarnos y a estar próximos con los semejantes (Abramo, 2012). Cuando estamos con los que son «como nosotros» no es necesario cuestionarnos, no hay interpelación, estamos todos de acuerdo, aunque ese acuerdo sea ilusorio. La asimilación con otros es un lugar de comodidad y de protección. Como dice Percia (2017), mirando a los demás se evita mirar la propia vida: «...mirar escenografías en un semejante ofrece pequeños descansos» (p. 107). En cambio, la diferencia es el lugar de la duda, de la incertidumbre, de la confusión. Se presenta un no saber qué y cómo hacer con ella, es algo que incomoda, que no se puede comprender: «nosotros como no las vivimos, no las entendemos», se dice desde el barrio cooperativo en referencia a las realidades que se viven en los asentamientos.

Los escenarios de comunicación microecológica (Dixon *et al.*, 2008) nos permiten jerarquizar el papel del lenguaje y de las prácticas discursivas en los procesos de diferenciación y alterización.

Ahora bien, además del *otro* de la pobreza, a través de las oposiciones dominantes que se construyen a partir de los atributos que se asignan al *nosotros* y a los *otros*, podemos observar que uno de los ejes de diferenciación entre

ellos, que se enuncia desde las y los participantes del estudio se vincula a lo que podríamos denominar como emblema identitario de *gente trabajadora*, asociada a *gente de bien, gente honesta y buenas personas*. La diferencia no tolerada es la que se opone a ese modelo —(la *gente mala, el delincuente, con antecedentes, el malandro, gente con mañas*) (entrevista grupal, julio, 2014). Se presentan como diferencias irreconciliables, generando conflictos o llevando a la expulsión, a la *limpieza* cuando no pueden ser asimiladas. La identidad del *no trabajador* es la de quienes obtienen los ingresos por medios considerados ilegítimos, y también es la del joven, cuyo comportamiento rompe con las pautas de convivencia del barrio tradicional y a quienes se suele acusar de todos los males. Pero también, los *otros* de la identidad trabajadora son los *otros* que mantienen una relación no formalizada con el lugar de residencia: los no adjudicatarios de las viviendas de interés social o quienes que no han pagado por ellas, y las y los residentes en asentamientos. Estos últimos, como vimos, son además los *otros* de la pobreza urbana.

De acuerdo con Perelman (2011) el *ser trabajador* como ideal hegemónico se constituye en «uno de los discursos disciplinadores más poderosos de la modernidad» (p. 71) vinculado a la ciudadanía y al imaginario de la igualdad. Este modelo nos habla de los horizontes morales y simbólicos, ya que *ser trabajador* supone una forma de ganarse la vida dignamente frente a otras que no lo serían. Se asocia a una serie de actitudes y valores que conducen a formas de reconocimiento y legitimación social. El autor recurre al concepto de *mana* para referirse a cómo el hecho de *ser trabajador* implica conferir dignidad a las personas en forma automática o mágica, otorgando un «halo de sacralidad» a la idea de trabajo. Esto ocurre en contextos en los que la neoliberalización de nuestras sociedades trajo aparejado un «pasaje de la fábrica al barrio», del universo de las y los trabajadores urbanos al de los y las pobres urbanas, con lo que ello supone en términos de pérdida de soportes materiales, sociales e identitarios (Svampa, 2005). La acción pública pasa a focalizarse en la figura del pobre «en detrimento de la del trabajador» (Schuttenberg, 2007, en referencia a Merklen, 2005) como fuente identitaria que había conferido un carácter integrador y de colectivización.

Ahora bien, ¿qué sentidos adquiere la cristalización identitaria del *ser trabajador* en nuestro estudio? Para quienes habitan el barrio histórico, este emblema identitario está ligado al *barrio obrero* que fue, a una vida de vecindario que «tendía a reforzar el microcosmos social que surgía alrededor del trabajo» (Katzman, 2001, p. 180) retroalimentándose en prácticas participativas (Katzman, 2001) como las de comisiones de fomento. Con la desindustrialización se produce una suerte de alterización histórico-social y espacializada: el pasaje del barrio industrial a los asentamientos a cuyos habitantes se atribuye *otra manera de ser* ligada a tener o no trabajo, dejando atrás el barrio cohesionado, protector y seguro, unido en una identidad común, homogénea y sin fracturas. En los otros espacios residenciales el *ser*

trabajador se vincula a ciertas actitudes y comportamientos, más que a un espacio geográfico ligado a esa identidad: saber hablar y manejarse con un lenguaje acorde en una reunión, cumplir con las normas que regulan la convivencia, o ser adjudicatario y pagar por la vivienda, todo lo cual se constituye en las bases para el despliegue de una alterización radical.

El *ser trabajador* se constituye en una identidad vinculada al sujeto deseable y digno de estar integrado socialmente, en una búsqueda de reconocimiento que ponga a salvo a las personas de quedar asimiladas a aquello que rechazan y que se ubicaría del lado de lo no moral, lo que queda asimilado en algún sentido, a la pobreza. Como dice Žižek (2003, citado por Bidaseca, 2010), lo insoportable no es la diferencia, sino que pueda suceder que no la haya, sobre todo cuando lo que se rechaza representa una amenaza al mito de la movilidad ascendente (Toolis y Hammack, 2015). Así como el *barrio obrero* que se nostalgia no es el barrio combativo, el emblema identitario del *ser trabajador* no sería el de la identidad inscripta en la clase social o en la clase obrera con lo que ello supondría en términos de potencia para la colectivización de sus reclamos y luchas. Se sostiene más bien en un componente moral, en un *deber ser*, despolitizado y descontextualizado históricamente, que conduce a censurar las conductas y los valores orientados en otras direcciones.

Sobre la base del emblema identitario del *ser trabajador* y de la construcción de un *otro*, unas veces *no adjudicatario* u *ocupante*, otras veces *pobre*, otras *joven*, otras *delincuente*, o la combinación de varias de ellas, queda en evidencia la funcionalidad política de la construcción ilusoria de un *nosotros* homogéneo y cohesionado y de un *otros* radicalmente distinto, entre los que se levantan rígidas fronteras al interior del barrio. En tanto el *otro* enemigo está entre *nosotros*, se reproducen y se profundizan las desigualdades en los sectores subalternos, mientras se invisibilizan las sustantivas, aquellas que generan y sostienen las lógicas capitalistas, que permanecen intactas e incuestionadas mientras el conflicto de base queda acallado. Si bien el emblema identitario del *ser trabajador* es común a los distintos espacios residenciales, las posibilidades de obtener un reconocimiento en tanto tales son desiguales al interior del propio barrio y de la ciudad en su conjunto. De modo que, al tiempo que los distintos sectores del barrio se articulan en estas producciones subjetivas, al mismo tiempo se diferencian y sobre todo, se desigualan. Quienes ocupan los espacios más consolidados cuentan con más recursos de poder no solo para legitimarse a sí mismos, sino también para legitimar a *otros* (Elias, 1964), lo que se constituye en la base para mantener relaciones de poder, redes de dominio y de sujeciones que ponen al descubierto los dispositivos biopolíticos que tienen lugar en estos espacios (Fernández, 2009). De este modo, las tensiones entre la identidad del *ser trabajador* y las identidades estigmatizadas, derivan en una lucha entre los «perdedores» del sistema (Svampa, 2000) que se pone de

manifiesto a través de los discursos de lugar y de verdaderas «políticas de lugar» (Dixon y Durrheim, 2000). Estas últimas, no pueden comprenderse si no es en términos de formaciones subjetivas ligadas a la urbanización capitalista que produce desigualdad. Como vemos, es posible aproximarnos a ellas a partir del análisis de los contenidos en los que se edifican los procesos de alterización que se producen, de los sentidos sociohistóricos que ellos adquieren y de los efectos que generan en términos de reproducción de las relaciones desiguales entre los residentes de un mismo barrio.

Aunque con menos fuerza, al interior de los conjuntos habitacionales se configuran diferencias que no necesariamente se constituyen en alteridades negativizadas, diferencias más o menos tolerables o conciliables que pueden o no generar tensiones y conflictos. En algunos casos logran integrarse en términos de diversidad en relación con un *nosotros* que las contiene o que las incorpora de manera crítica.

En el barrio histórico, vimos que la posibilidad de unificación como barrio Flor de Maroñas se pone en cuestión, al tiempo que se afirma la viabilidad de integrar lo distinto. Por otro lado los *otros* que comparten el mismo espacio residencial son los *nuevos* en varios sentidos: el nuevo vecino, el recién llegado, hacia quien prima la desconfianza: «los que ya están dicen “¿Cómo será?” “¿De dónde vendrá?” “¿Cómo vivirá?”». O son los *nuevos* que quieren integrarse a espacios de participación del que algunos se han apropiado y que se sienten discriminados y rechazados: «...vos participás de un lugar durante muchos años, y cuando viene alguien nuevo a integrarse, a veces la gente se siente dueña del lugar, porque ha estado muchos años, entonces como que discriminan a la gente nueva...» (entrevista grupal, abril, 2014). Pero también, como hemos visto, los *nuevos* son los que llegaron después en una dimensión histórica del barrio en su conjunto, con respecto a lo cual se producen movimientos de comprensión de los cambios experimentados, buscando no discriminar. La identificación de los *otros* como los *nuevos* en sus distintos sentidos y lo que acontece en relación con ellos en la zona histórica del barrio, da lugar a la posibilidad de la reflexión y la crítica, lo que implica cierta apertura y crea condiciones para un manejo de la diferencia que no se manifieste en términos de alteridad negativizada, sino de diversidad. Por otra parte, en las y los niños no hay expresiones claras que den cuenta de las diferencias que establecen entre sí según sus procedencias. Expresan compartir en la escuela con niños de otros barrios y dicen que las diferencias refieren a la distancia geográfica y al sexo.

En el barrio cooperativo, a pesar del *nosotros* homogéneo que construyen y la tendencia a negar las diferencias hacia su interior, se observa que, además de los nombres de las cooperativas, hay otros componentes de heterogeneidad: los lugares de procedencia («somos todos de barrios diferentes»), y la variación de la integración de las cooperativas a lo largo del tiempo, el *venir de todas partes del mundo*, las distintas formas de involucramiento o de *ser*

cooperativista y los distintos grados de identificación con FUCVAM. Si bien esto último se vive como *falla*, contiene el cuestionamiento a la tendencia a la asimilación: «No podemos pedir lo que somos cada uno de nosotros, que todos nos hagamos cooperativistas. Hay una parte que es la corporativa, que no es lo mismo, que es parecido, pero no es igual» (entrevista grupal, mayo, 2014).

En Nuestro Sueño se reconoce la diversidad que da lugar a un *nosotros* heterogéneo, a partir de las diferencias culturales, religiosas y políticas: «Dice también que vino gente nueva y que se adaptaron enseguida, diferentes culturas, gente religiosa...», agregando que con una vecina están en «polos opuestos» en alusión a las diferencias político-partidarias, sin que ello se plantee como dificultad. Se ponen de manifiesto, las diferencias que se toleran y las que no (entrevista a vecino y vecina, marzo, 2016).

Por último, en el Complejo Maroñas, la aparente homogeneidad del *nosotros de* adjudicatarias y adjudicatarios se pone en cuestión. A pesar de las fronteras rígidas que se construyen vinculadas a la relación con la vivienda, se pone de manifiesto que entre las entrevistadas hay quienes no han pagado las cuotas porque están ubicadas en terreno inundable, o porque no pudieron seguir pagando al tener que invertir en el arreglo de la casa. También hay quienes tienen familiares que ocuparon una casa para vivir luego que se murió un residente «viejito», conductas todas que habían juzgado negativamente. Esto las conduce a flexibilizar las atribuciones a *unos y otros*: «Por ejemplo, yo pagué la casa y quedé debiendo dos años, porque yo tenía que poner plata para arreglar ventanas, puertas que cambiar, los caños, todo. Entonces, si yo soy una persona de bajos recursos, ¿de dónde podía sacar dinero para pagar...». «Hay gente que no es adjudicataria y es gente de trabajo, y hay gente que es adjudicataria y sigue siendo la misma lacra que cuando vinimos hace 18 años» (entrevista grupal, julio, 2014). Sin embargo, no hay indicios acerca de cómo se procesa esta diferencia hacia el interior del *nosotros* y qué efectos tiene en las relaciones. Es de suponer que si bien permite explicar determinados comportamientos, no habilita a contextualizar desde lo histórico lo que sucede en este espacio y a generar procesos de desestigmatización. Probablemente, la puesta de manifiesto de la diversidad no alcance en este caso, para cambiar los mecanismos clasificatorios que se instauran.

Como podemos ver el peso de un abordaje de las diferencias en términos de diversidad es menor que el de la alteridad radical. Más bien se trata de «formas anodinas de des-semejanza» (Jodelet, 1998) No obstante ello, cabe destacar que tiene expresión en los distintos espacios residenciales, lo que, junto con las posiciones críticas en relación con las formas de discriminación y estigmatización, suponen una apertura a un tratamiento no excluyente de lo distinto.

De fronteras, contigüidades y formas de circulación.

Un sociograma provisorio

Las diferenciaciones en Flor de Maroñas se expresan en fronteras materiales, sociales y simbólicas (Segura, 2006, 2011, 2013, 2015). Es relevante prestar atención a las zonas de contigüidad entre los conjuntos habitacionales, coincidentes o no con aquellos límites, ya que refieren a los nexos, a los puentes entre un lado y otro, habilitando distintas formas de circulación.

Algunas fronteras materiales se construyen por parte de los residentes fundamentadas en la sensación de inseguridad y miedo que conduce a formas de cierre de los espacios y a la privatización de su uso. En el *CH* Parque Guaraní se instalaron rejas y portones que limitan el predio colocando un cartel que dice: «Los juegos aeróbicos y su mantenimiento son de los propietarios del *CH* Parque Guaraní». Esta decisión es criticada, señalando la ilusión de que las rejas instalen una distinción entre los *buenos*, que estarían adentro, y los *malos*, afuera: «...se creen que cerrando acá no va a entrar nadie. El tema es que hay gente en el Parque también que no es buena». Del mismo modo, se alude con disconformidad a las formas de cierre de las cooperativas, lo que implica un límite en el uso común de servicios: «...ellos se encerraron... hubo un almacén: al principio podías ir, entrar, sacar las cosas, comprar; después lo fueron cerrando, te atienden por afuera...». Estas tendencias son motivo de rechazo también por parte de otras y otros habitantes del barrio y de actores institucionales («viven mirando hacia adentro»; «se transforman en verdaderos barrios privados porque los cierran con rejas y no sé qué cuánto...»). Les atribuyen la pretensión de un estatus diferente y de superioridad respecto a los demás, lo que se agudiza con un colocarse *de espaldas* a Flor de Maroñas y mirar hacia el resto de la ciudad. El repliegue y las relaciones limitadas a los vecinos más próximos, es asimilado a la dinámica de un edificio: «Me parece que son muy portón p'adentro, todos rodeados con reja... Me parece que es gente que no se relaciona mucho. Como si vivieras en un edificio...» (entrevista a vecina, abril, 2016).

Vemos entonces, que sobre las fronteras materiales se atribuyen intencionalidades, valores y formas de habitar, configurando un *adentro* y un «afuera» que se carga de significados desde uno y otro lado del límite.

En el barrio Zitarrosa la fortaleza del sentido de pertenencia y comunidad entre un *nosotros* homogéneo y un *otro no cooperativista* negativizado, se sostiene a costa del establecimiento de fronteras materiales y simbólicas rígidas en relación con el resto del barrio. Sin embargo, en el discurso hay una negación del cierre. Se está abierto, pero los *otros* no vienen: «...es abierto, en general los que participan son todos los de las cooperativas, no vienen de otros lados, gente de fuera de las cooperativas, pero siempre se les invita...»; o quienes vienen son los familiares, los que «son como nosotros»

(entrevista grupal, mayo, 2014). Una flexibilización de esas fronteras podría resultar peligrosa y amenazante, no tanto en términos materiales, sino simbólicos e identitarios.

Esto genera relaciones particulares con el CH contiguo, el Parque Guaraní. Desde el barrio cooperativo hacia ese CH se establece una relación de superioridad, ya que aquel parece tener más valor para este último que a la inversa, a partir de los efectos positivos que generó su llegada. Se valora su capacidad de presión para la gestión de los servicios, pero también en términos estéticos, instituyéndose como *establecidos* en términos de Elias (1965), aunque ello no se relaciona con el momento de llegada a la zona. En reacción, desde el CH Parque Guaraní se genera un efecto comparativo buscando una asimilación a través del significante *barrio privado* como entorno residencial ideal: un lugar cerrado, seguro para la crianza de los y las niñas, donde las y los vecinos se conocen de años, los servicios son privados, y donde el logro de la vivienda también requirió esfuerzos:

Yo he vivido en el Parque Guaraní y no es una cooperativa; pero como barrio privado comparten una similitud con la cooperativa: los niños andan libres a todas las edades, uno está tranquilo y los niños andan en la calle... es un barrio privado... Entonces funciona como una cooperativa porque no se hizo la casa, pero fueron 25 años pagando... (entrevista grupal, mayo, 2014)



Las tendencias anteriores se reafirman en las formas de circulación que los residentes del CH y de las cooperativas despliegan en el barrio. La entrevistada del primero en tanto activista barrial circula más allá del CH, hacia la zona de asentamientos y hacia el casco histórico. En cambio, los habitantes del barrio cooperativo no circulan hacia el *interior* de Flor de Maroñas. Cuando tuvieron necesidad de espacios de reunión recurrieron a locales fuera del barrio. A su vez, entre las y los cooperativistas hay distintas formas de circular por Flor de Maroñas: desde quienes no han pasado por el Parque Guaraní hasta quienes van a la feria de la plaza Flor de Maroñas: «Yo voy a la feria todos los domingos»; «Yo lo más lejos que llegué fue Parque Guaraní».

En otros casos, sobre las fronteras geográficas existentes (un arroyo) o construidas por la política pública (una calle, un conjunto habitacional) se construyen fronteras simbólicas que componen los discursos. Una referente institucional expresa la fuerza de las fronteras naturales a propósito de cómo Flor de Maroñas se fue poblando y cómo ellas se articulan con las simbólicas:

Sobre la cañada que bordea Flor de Maroñas ahora hay puentecitos. Pero que haya una cañada —quieras o no— marcó y marca. Si vos le decís a la gente del barrio: «vamos a hacer una reunión del otro lado de la cañada» cuesta mucho que vayan o que vengan... Son límites geográficos que de repente para uno que anda por todos lados parece inentendible, pero es una realidad. Yo siempre lo he sentido como un corte: el campo, la cañada, luego que se armó el barrio nuevo, después los vecinos de más arriba miraban de reojo a los del barrio nuevo, luego se empezaron a formar asentamientos al fondo del barrio nuevo y dejó de ser simpático el barrio... (entrevista a actora institucional, 10/03/2014)

Del mismo modo lo manifiestan los y las entrevistadas de Nuestro Sueño cuando señalan la calle que delimita el asentamiento con el resto del barrio. Es una calle costanera que marca el comienzo de varios asentamientos, es el límite con el fin del barrio histórico y divide un *arriba* de un *abajo*, de un *fondo* en distancias geográficas menores: «Para mí, por lo menos “allá abajo”, cuando trabajábamos en la policlínica [ubicada a mitad de camino] las personas decían “los de arriba” y eran dos cuadras...» (entrevista a vecino y vecina, marzo, 2016).

Desde la zona histórica, las fronteras cambian según la posición que se adopte: desde la delimitación formal el horizonte es amplio aunque con mayor claridad hacia un lado (las avenidas) que hacia el otro (el *abajo* o el *fondo*); desde la que marca el sentido de pertenencia, los límites se reducen a los alrededores de dicha zona, ampliándose apenas a partir del uso de una policlínica. La existencia o no de edificaciones, de viviendas, opera como criterio de inclusión. Si bien ese fondo se incluye en Flor de Maroñas, al mismo tiempo se excluye cuando se dice que *antes* esa zona *era* Flor de Maroñas,

pero que luego se conformaron distintos barrios, como si la llegada de los nuevos pobladores y la delimitación de su hábitat hiciera desaparecer lo previo. Al mismo tiempo, entre los *barrios chiquitos* del abajo o del fondo se marcan fronteras ligadas a las distintas realidades que se viven, mostrando los sucesivos pliegues al interior de aquellos espacios que desde fuera suelen homogeneizarse. Dice una integrante del grupo de mujeres del barrio histórico: «Todos los barrios chiquitos que somos allá —tres manzanitas, una hilera como Nuestro Amanecer, la franja pegada a [nombre de calle]— son realidades totalmente distintas» (entrevista grupal, abril, 2014).

La pareja entrevistada de Nuestro Sueño circula por Flor de Maroñas más allá de las fronteras del asentamiento, por sus inserciones laborales y su militancia social. Esto les ha permitido conocer otros habitantes de la zona y ser conocidos. Son ellos que hacen el movimiento de *subir*, o sea que esa relación no es recíproca. La concentración de servicios y comercios en el casco histórico favorece la circulación hacia este sector ya que los bienes a consumir son más baratos, de modo que los habitantes del asentamiento se ven obligados a *subir*. Precisamente, desde el *arriba* la circulación por la zona es variada y hacia la zona de los asentamientos es escasa, salvo cuando está ligada al uso de servicios o a relaciones de amistad: «Yo realmente no conozco mucho... Yo en realidad ando por estos lados, no bajo mucho; antes sí andaba por allá... Yo tengo una amiga por allá... y ahora no somos más amigas; entonces nunca más fui para allá abajo...» (entrevista a vecino y vecina, marzo, 2016).

En el caso de las y los niños la circulación por el barrio es amplia: llegan al CH Parque Guaraní, a la zona de Las Cabañitas y del CH Maroñas, y salen fuera de ella llegando a zonas próximas. Los motivos de esa circulación son recreativos y la hacen grupalmente. La iglesia favorece esa circulación:

...vamos toda una banda que se llama la «Banda de los chiquitos»... Vamos a cualquier lado, al Parque Guaraní, a la esquina, a la placita; vamos para allá abajo... Íbamos a Mesa 25 por [calle] [...] [a la zona de Las Cabañitas y del Complejo Maroñas] vamos los sábados... Vamos a la iglesia... (taller niños y niñas, octubre, 2014)

En el Complejo Maroñas se establecen fronteras en su interior identificando un *adelante*, un *medio* y un *atrás* en coincidencia con las alteridades que construyen. Son límites simbólicos que se expresan materialmente ligados a las características de la población y por tanto cargados de significados, pero también en relación con el entorno ambiental (ausencia de saneamiento, aguas servidas e inundaciones). El tanque de agua marca una frontera: «Esto se divide en tres partes: adelante, al medio y atrás... la parte de la gente de adelante y al lado del salón comunal hasta el fondo es toda gente trabajadora, después de acá para el lado del tanque es una cosa, del tanque para allá es totalmente diferente...» (entrevista grupal, julio, 2014). La circulación desde

este CH hacia el casco histórico se ve obstaculizada por aspectos geográficos, por límites y fronteras que generan inseguridad. No obstante ello hay cierto vínculo o *conocidos*.

En Las Cabañitas las fronteras más marcadas se establecen hacia su interior en términos de *allá acá*, en coincidencia con el límite físico (arroyo) que queda cargado con los significados que se generan a partir de la intervención de la política habitacional. Si bien esa frontera adquiere un carácter rígido, y se experimenta como un espacio partido instalando una situación de rivalidad y conflicto, como límite en la circulación de un lado al otro y obstáculo para el desarrollo de actividades conjuntas, al mismo tiempo parece flexibilizarse, de modo que algunas de las residentes expresan que van hacia el otro lado por motivos de vecindad o laborales. Algo se instala con fuerza en el lenguaje y en la representación del espacio, aunque algunas prácticas cotidianas vayan en un sentido contrario buscando deconstruir los límites simbólicos instalados: «Los vecinos son todos iguales, yo voy para allá, converso con todos, tomo mate, garroneo, todo... después me vengo. Para mí los vecinos de allá son siempre iguales, no les encuentro diferencia...». Hay un deseo de unión, de superar estos límites, y también aquí, la forma en que ello se concibe es que los otros vengan y «se unan a nosotros». Transmiten la idea de una circulación por la zona más allá de su espacio residencial, en la dirección de «subir»: «Nosotros vamos para allá arriba y llegamos hasta [nombre de avenida]...», lo que está mediado por los servicios educativos: «En el teatro la mayoría es porque los gurises van a la escuela... porque se hacen eventos de la escuela y se convoca en el teatro»; pero también disfrutaban el escenario de carnaval, aludiendo a que es el único espacio recreativo en la zona. También desde aquí concurren al espacio libre de Parque Guaraní, articulando trabajo y necesidades recreativas: «Yo voy más seguido a la del Parque Guaraní porque con D salimos a juntar [residuos para clasificar], y por lo general hace que me quede con los gurises y ellos se entretienen ahí...» (entrevista grupal, setiembre, 2014).

En cuanto a las relaciones entre el Complejo Maroñas y Las Cabañitas, CH contiguos, existen relaciones facilitadas por las instituciones más que una relación *barrio a barrio*. Desde Las Cabañitas hay una intencionalidad de «arrimarse» para lo cual generan acciones concretas como reunirse alternadamente en un lugar y otro tomando como base los grupos de mujeres conformados.

Como podemos ver, las fronteras materiales se articulan con las fronteras simbólicas, sin que ello implique linealidad. El análisis de las formas de circulación en el barrio, aunque merece profundizarse, permite identificar ciertas tendencias y una suerte de sociograma: desde la mayoría de los conjuntos habitacionales se circula hacia el barrio histórico (a los comercios, a la feria, al teatro y al carnaval y por relaciones personales); también, aunque con menos peso, se transita hacia Parque Guaraní atraídos por la plaza y su infraestructura; hacia el Complejo Maroñas por la policlínica, y hacia los asentamientos se va, o bien

para hacer uso de un centro educativo o por militancia social; mientras que hacia el barrio Zitarrosa nadie expresa que circule. ¿Qué relación podemos establecer entre estas formas de circulación y las fronteras que se construyen? ¿Cómo se vinculan con la idea dominante de fragmentación territorial?

Se pone en evidencia la espacialización de la relación *nosotros-otros*, tanto desde los conjuntos residenciales hacia fuera, como al interior de ellos, mediante las barreras materiales (preexistentes o construidas) que se cargan de significados, y los límites simbólicos que son trasladados al espacio geográfico, naturalizando las relaciones sociales y reificando los espacios a través de la conformación de pares metafóricos coincidentes con otros estudios: el *adentro* y el *afuera*, el *arriba* y el *abajo*; el *fondo*, el *adelante*, el *medio* y el *atrás*; el *allá* y el *acá*. Estos pares metafóricos orientan las prácticas y conforman un sistema topográfico sobre la base de la experiencia de las personas en el espacio barrial y los sentidos particulares que los límites toman en ellos. Esto confirma la importancia de analizar la particularidad de los entornos etnográficos en los que estas fronteras se construyen (Segura, 2013). Como dice Segura (2015, p. 123) los clivajes no son perennes ni se vinculan a cualidades innatas de los grupos, sino que son producto «de relaciones sociales entre los grupos dentro de una figuración social». No obstante estas particularidades, el *abajo*, el *fondo* y el *atrás* suelen estar vinculados a una asignación de atributos negativos hacia quienes componen esos espacios.

Por otra parte, los límites tienen distintos grados de porosidad, conteniendo la posibilidad de ser franqueados, haciendo visibles las relaciones de contigüidad y las formas de circulación en el barrio. Estas últimas, se constituyen en formas materiales de traspasar los límites simbólicos, al tiempo que a veces se observan contradicciones entre un discurso de apertura y flexibilización que no se traduce ni en la materialidad (formas rígidas de cierre) ni en las prácticas cotidianas; o a la inversa, en el discurso se expresan límites rígidos que sin embargo son traspasados a partir de dichas prácticas. Así, materialidad, discursos y prácticas entrelazados en forma compleja se constituyen en fuentes ricas de información para el análisis de las dinámicas de relación al interior de los barrios, en lo que refiere a las fronteras que marcan sentidos de pertenencia y alteridades y relaciones jerárquicas y de dominación, pero también a las formas en que aquellas son negadas, contradichas o alteradas. Al tiempo que no hay una relación unívoca entre dichas dimensiones es posible analizar la potencia relativa de cada una de ellas, tanto que en ocasiones algunas pueden operar con mayor eficacia que otras en la construcción de las relaciones vecinales. Las Cabañitas muestra cómo la fuerza de la representación de un espacio físico partido adquiere supremacía sobre las prácticas cotidianas que buscan contrarrestar los límites simbólicos que ella impone. A su vez, algunos casos expresan con claridad la relación entre la rigidez y la fortaleza de las fronteras que se construyen con el *afuera*, a partir de las amenazas que se experimentan, y la tendencia a presentar un *nosotros*

cohesionado. En un sentido inverso, observamos que los bordes hacia el afuera se presentan menos marcados, aunque ello no necesariamente se exprese en relaciones fluidas, cuando las fronteras que se construyen con rigidez tienen lugar hacia el interior del espacio residencial

El sociograma que se conforma a partir de este análisis, ha de ser leído como una foto parcial de un momento histórico dado. El comportamiento de los límites y los puentes al interior del espacio barrial, en tanto producción histórica espacializada, requeriría ser profundizada a través de una continuidad en la observación y análisis de su dinámica, identificando permanencias y variabilidades. Solo un mapa en movimiento podría representar estos procesos. Congelarlos, implicaría quedar atrapados en una sustancialización de los espacios.

¿Es posible escuchar al subalterno?

Interpelación del *nosotros* para una ética de la alteridad.

Formas de resistencia y potencia de transformación

Un abordaje político y ético de la cuestión de la alteridad, nos ubica en la necesidad de interrogar la posición desde la que la concebimos y construimos. Implica problematizar quien es el *otro* y adoptar un enfoque que nos permita concebirlo como semejante y autónomo, renunciando a todo intento de aprehenderlo.

Bidaseca (2010) trabaja la cuestión de la visibilidad/invisibilidad y agrega la de in-audibilidad, como categorías que, en sus dimensiones constitutivas —ontológica, epistemológica, política y sexual— permiten analizar la situación de los subalternos, en tanto categoría creada *desde abajo* que da lugar a la potencialidad de articular las diferencias. Cita a Rancière (1996):

Hay un orden que se relaciona con la ‘distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un *logos*... y aquellos de quienes no hay un *logos*, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, solo imitan la voz articulada (p. 36, citado por Bidaseca, 2010, p. 197).

«La omnipresencia de la voz, nos constituye como sujetos» dice la autora (2010, p. 197) Recurre a Ranajit Guha (2002) para ubicar las *voces altas*, las voces de la élite, del Estado, de los medios de comunicación, que organizan y controlan el campo sonoro, que detentan el poder de hablar *por* otros, las voces más sonoras, y las *voces bajas*, de bajas tonalidades y silenciadas, las voces subalternas. Las voces altas son «un conjunto de prácticas, discursos,

estrategias y dispositivos que cristalizan en un determinado bloque “consensual” que legitima el dominio de determinados grupos sociales sobre otros» (Bidaseca, 2010, p. 204). Sofocan a las bajas, las fagocitan, las subalternizan, dejándolas en un estado sin voz en espacios carentes de diálogo. En tanto las voces bajas no son audibles, tenemos que entrenarnos para escucharlas, cultivar la disposición para oír las e interactuar con ellas, dice. Igual que la mirada, la voz, es *efecto de poder*, por lo que se trata de construir espacios de enunciación, para lograr efectos de poder, para operar en la realidad y transformarla. Hay voces que no logran hacerse audibles, quedan atrapadas en el registro sonoro de los otros, no pueden autonomizarse, reproducen los discursos hegemónicos de la elite y del orden social. Otras veces no logran el disenso suficiente como para confrontarlos. La voz es autoridad y exposición, de ahí los sentimientos de vergüenza que suelen emerger en los subalternos. A la monoglosia del colonialismo, a la unicidad del sujeto hablante que lo domina todo, Bajtin (2005, citado por Bidaseca, 2010) opone la heteroglosia, la polifonía.

Bidaseca (2010) propone pensar las voces como instrumento político de agenciamiento como medio de significación y aporta una teoría de las voces y una etnografía dialógica que discierna entre las voces propias y las del discurso libretado, y permita escuchar las voces sofocadas, mimetizadas, silenciadas, fagocitadas, y comprender sus significados sin anular la voz que los emite. Como dice Boaventura de Sousa Santos (2006, citado por Bidaseca, 2010), se trata de crear inteligibilidad sin destruir la diversidad, sin reducir saberes a otros saberes, sin canibalizar, sin homogeneizar.

Para Grüner (2002) el otro es la cultura ajena, extraña, que nunca podemos comprender plenamente, que nos enfrenta a lo incodificable y a lo irreductible. Ante ello, ha de ponerse en juego «el respeto por el inabordable silencio del otro [...] por el derecho a resguardar zonas estrictamente incommunicables de su Ser» (p. 320, citado por Bidaseca, 2010, p. 215). La transparencia comunicativa es propia de la modernidad occidental. Retomando la pregunta de Spivak (1985) y tomando a Dora Salvador (2006), Bidaseca (2010) propone la *traducción* como posibilidad de enunciación para las voces acalladas. Pero se pregunta: ¿cómo escapar al riesgo de traición que tiene la traducción o a la violencia de representar al otro? Spivak plantea dos tipos posibles de representación: cuando el intelectual habla desde un saber universal, toma la palabra por otros sin dar cuenta de su posición, o si sabe que su discurso está inscrito en una racionalidad burocrática y selectiva que le impide cualquier objetividad y toma una posición política al interior de los aparatos productores de saber.

Me pregunto, ¿es posible sustraernos del lugar del nosotros desde el que el otro es efectivamente construido? ¿Todo acontece en el marco de esa relación? ¿Cómo escapar a esta encerrona desde un posicionamiento ético que pretende una alteridad no negativizada y autónoma? Desde la antropología se

da un paso relevante cuando se concibe que, en la construcción de la otredad, el nosotros está incluido. Lo que tienen en común y de diferente el *nosotros* y los *otros* es una construcción cultural e histórica. Convendría hablar, dice Krotz (1994, p. 20), más que de bipolaridad, de «una pertenencia dinámico-dialéctica que remite al conjunto de los fenómenos socioculturales, el cual comprende a ambas culturas» o más bien, a una pluralidad de culturas.

Para Skliar (2007) hacerse cargo de la relación *yo-nosotros/otros* desde la perspectiva de la alteridad tiene un sentido político porque se pone en juego la heterogeneidad, la singularidad y la diferencia. Mientras que la diversidad se presenta ordenada, ordenadora y tranquilizadora, la alteridad es desordenada y desordena, irrumpe imprevistamente ante nosotros interpellándonos en nuestros dogmatismos, poniendo en evidencia que no existe la normalidad y perturbándonos en nuestra propia identidad. Mientras que las relaciones de diversidad se pretenden calmas, quietas, exentas de conflicto (en el discurso de la tolerancia), «una relación de alteridad sin conflicto no es una relación de alteridad: es una relación de uno consigo mismo» (2007, p. 7). A partir de aquí, el *otro* puede constituirse en amenaza y en enemigo y esa es una forma de deshacernos de su alteridad, dejando fuera la perturbación, la sensibilización y la pasión. O puede conducirnos a pensar en el *entre-nosotros*, áspero, duro, tenso y conflictivo, dice. Para eso es necesario admitir la existencia de un otro descentrado del nosotros y del lugar de privilegio que nos otorga, que el otro «vive y vivió, el otro existe y existió, en su historia, en su narración, en su alteridad y en su experiencia, fuera de nuestros dispositivos de control y disciplinamiento» (Skliar, 2007, p. 5). No es que el otro comience a ser a partir de la idea de diversidad. ¿De quién es la pregunta por la diversidad?, ¿es una pregunta nuestra o es una pregunta del *otro*?, se interroga. Plantea entenderla en su doble necesidad:

la de pensar el otro por sí mismo, en sí mismo y desde sí mismo, y la de establecer relaciones éticas de alteridad, pues entonces, a cada relación, a cada conversación, a cada encuentro, todo puede cambiar, todo puede volver a comenzar, todo se hace transformación, todo se recubre de un cierto misterio, todo conduce hacia la llamada de un cierto no-saber (Skliar, 2007, p. 7).

Para poner en cuestión el problema de la diversidad hace falta una pérdida del conocimiento heredado que ubica al otro en un lugar de inferioridad. Se trata de superar la idea de que hay dos extremos posibles: el racismo y la tolerancia, donde se ponen en juego las relaciones de poder. O como dice Bidaseca (2010) se trata de «encontrar la posición justa, lejana y cercana al mismo tiempo, para evitar caer en el relativismo y en la colonización vía la totalización» (p. 31).

Para Skliar (2007) es *la hospitalidad* (que toma de Derrida) la que debiera orientar la relación con el *otro*, como el acto de recibir al otro más allá de la *capacidad del yo*, de ser anfitriones sin establecer condición, sin que el otro solicite hospedaje.

Pensar la diversidad en términos de hospitalidad supone, ni más ni menos, que cambiar el lenguaje de nuestra propia experiencia y entrar en el territorio de la atención al otro (pero, si fuera posible, sin confundirlo con el lenguaje reformista de la «atención a la diversidad»), de la bienvenida, de la acogida (p. 12).

Supone dejar que el otro irrumpa, sentirse responsable por el otro, ser hospitalario con su especificidad, mediado por el lenguaje de la ética y borrando toda pretensión de normalidad; poner en relieve las diferencias, teniendo en cuenta que son en relación y no atributos de sujetos o grupos.

Gabriela Balcarce (2014), junto con la genealogía de la noción de tolerancia, elabora una genealogía de la noción de hospitalidad por entender que son nociones centrales para abordar la relación y el encuentro con el otro en el pensamiento contemporáneo y desde una perspectiva ético-política. Mientras la tolerancia, como vimos, es deudora del pensamiento moderno y conduce a anular las diferencias, la hospitalidad «constituye una apuesta de mayor apertura respecto a la alteridad» (p. 197) ya que ubica al otro como otro:

La hospitalidad representaría la apertura incondicionada a la otredad, es decir, su afirmación radical. Siendo que el otro resulta opaco y, por tanto, asimétrico a mí, la hospitalidad constituiría la afirmación de ese otro y su respeto, pese a la condición inevitable de la incompreensión. Un resto no dialectizable, una pérdida que no querríamos resignar (Balcarce, 2014, p. 201)

Pero, «¿cómo es posible ser hospitalario allí donde el otro no solo no es un igual-a-mí, sino que se resiste a la identificación?» (Balcarce, 2014, p. 201) se pregunta. La diferencia imposibilita una hospitalidad plena. Citando a Derrida (2000) se interroga: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si así fuera, ¿seguiría siendo un extranjero y correspondería hablar de hospitalidad en relación con él?

La alteridad se resiste a ser englobada en una totalidad, en la ilusión de igualdad en la que se fundamenta la tolerancia. Balcarce (2014) plantea que tanto Derrida como Levinas postulan que el otro es anterior a mí y me interpela desde siempre, es una alteridad no reductible a lo mismo, no reductible a una negatividad, se trata de «un otro que se presenta en la forma sensible del rostro, en el cara-a-cara» (p. 203), dando lugar a *la experiencia del otro como otro*, donde algo del otro se hace inaprensible, imprevisible e ilegible.

La hospitalidad es, pues, la situación de puesta en contacto con un otro no tematizable que se patentiza como precedencia y que, por tanto, exige una responsabilidad no deslindable. La hospitalidad es este sí al otro, en tanto significa la pura afirmación de una potencia originaria e inescindible. El sí a lo otro no es más que la afirmación de una alteridad que me precede y con la cual me encuentro desde siempre en una situación de deuda no saldable, aun cuando la niegue o quiera capturarla bajo un horizonte intersubjetivo (Balcarce, 2014, p. 203).

En tanto la acogida del *otro* supone irrupción, la hospitalidad es experiencia de la alteridad, no es una posición subjetiva previa, ya que ello supondría modularización y neutralización del otro. Según la autora, la alteridad radical (expresión que emplea en un sentido distinto y contrario al de Jodelet, 1998) supone que el anfitrión no queda en el lugar del dueño de la morada, en un lugar de privilegio, implica un movimiento de desapropiación. Esto, en un plano de hospitalidad absoluta o incondicional y en estrecha conexión con el acontecimiento, cosa que es irrealizable. No obstante, dice, «es necesario insistir en la posibilidad de una apertura hospitalaria al otro en tanto compromiso con el otro, respeto de la diferencia, aun cuando la apertura solo pueda ser deficiente y provisional, o justamente por ello» (Balcarce, 2014, p. 211).

¿Cómo experimentan la alteridad negativizada quienes son ubicados en el lugar de la *otredad* y qué mecanismos emplean para amortiguar el sufrimiento que genera el estigma? En nuestro estudio se hizo evidente el sufrimiento que genera el estigma territorial en quienes lo experimentan. Las y los participantes lo transmiten a través de la expresión de diversas emociones que permiten analizar la dimensión afectiva involucrada y el papel que ellas juegan en los procesos de manutención del *statu quo*. Al mismo tiempo, se ponen de manifiesto las distintas formas de gestionarlos. Algunas de ellas también contribuyen a reproducir las desigualdades o al menos no las cuestionan, mientras que otras incluyen la problematización y la crítica a una serie de naturalizaciones que contribuyen a dicha reproducción, abriendo la posibilidad de transformación.

En el caso de Nuestro Sueño, el no querer recordar el acontecimiento de tener que trasladarse a un asentamiento, expresa el dolor vinculado a esa trayectoria residencial y a las mudanzas impuestas que tuvieron que hacer: «me cuesta mucho, me mudo y ya está. No es que me de emoción, pero quiero borrar todos los recuerdos» (entrevista a vecino y vecina, marzo, 2016). También transmiten la vergüenza relacionada con aspectos de la presentación personal: «cuando quedé impresentable me alejé de todo» (en referencia a la falta de piezas dentales), dice el vecino ante la pregunta por su continuidad o no en la participación barrial.

En el caso del CH Maroñas se transmite el estado de ánimo vinculado a vivir en un lugar en el que sienten que se las abandonó desde el gobierno.

Pasaron de la alegría por la adjudicación de las viviendas y por las expectativas puestas en el nuevo lugar, al desánimo, a la sensación de soledad y desprotección, además de la bronca y la desilusión. Ponen de manifiesto el miedo ante lo que vivieron como invasión o conquista del espacio. Transmiten la sensación de haber quedado como *rehenes* entre la necesidad de vivienda y habitar un lugar que no desean, entre la violencia del estigma, la violencia cotidiana y el miedo: «Hoy por hoy habremos cuarenta adjudicatarios del primer día, los demás toda gente que fue introduciéndose a miedo de la gente...». Señalan la vergüenza que con frecuencia se asocia a vivir en un asentamiento trasladando ese sentimiento al lugar en el que viven, así como el sentimiento de ser discriminadas: «Nos discriminan también porque vivimos acá... lo sentís cuando vas en el ómnibus». Sin embargo, junto con la fuerza que tiene la queja, la protesta, el sentirse engañadas, estafadas y defraudadas por las malas prácticas en política habitacional, se naturaliza una suerte de adjudicación de la responsabilidad en sí mismas: «Desgraciadamente somos hijos del rigor; si a ti te ofrecen todo en la mano como que te echás para atrás, «que otros hagan por mí», si a ti te cuesta un poquito como que valorás todo eso» (entrevista grupal, julio, 2014).

En el caso de Las Cabañitas, por un lado se expresa el sufrimiento que supone llegar a un lugar al que no se quiso ni al que no se pensó llegar, que se rechaza, un sentirse *trasplantadas* en un espacio que no es el propio, que se vive como ajeno, con un sentimiento de extrañamiento a pesar de conocer y haber vivido en la misma zona y no romper con las relaciones vecinales y de amistad. Es el sufrimiento por llegar a un lugar que materialmente es indigno, que no cuenta con las condiciones mínimas de protección, que «es horrible», dicen; pero además es el sufrimiento por llegar a un lugar que es estigmatizado por el resto del barrio y de la sociedad. Se transmite la sensación de caída, de *bajar*, de *caer en el escalafón más bajo*, una *caída de la moral*, de pérdida de dignidad. Pero también la caída que se experimenta como impuesta, no buscada, se atribuye a una prueba que impondría un ser superior: «Parece que Dios te está martillando para que veas lo que es vivir ahí...». Estas sensaciones vinculadas a las condiciones materiales de vivienda, explican la *alegría* y la conformidad, la sensación de *subir* ante mejoras que aún siguen siendo indignas, como las que ofrece Un Techo para mi País o no suficientemente satisfactorias, como las que plantea el Plan Juntos:

Yo vivía en un rancho —y no tengo vergüenza de decirlo porque es verdad— en que tenía que dormir con paraguas a veces, porque las chapas que nosotros conseguimos eran chapas todas agujereadas, no eran chapas nuevas porque las chapas eran caras; ahí hicimos como pudimos el ranchito. Y a nosotros se nos llovía todo. Entonces cuando me hicieron la cabañita yo lloraba de alegría, porque es una emoción fuerte; como dice ella, algo que vos salís de una pobreza para tener una riqueza, porque hoy en día tener

una casa es una riqueza. Es lo mismo que yo pienso de mi casa, ahora yo me siento que soy una ricachona porque tengo una casa y siempre soñé tener una casa; entonces por más poquito que me hagan día a día, lo que sea, pero tengo una casa. Yo me siento digna de eso; tendría que tirar manteca para el techo, porque a lo que yo vivía en lo bajo, subí a lo alto. Es como dice ella, te sentís con una emoción tremenda, yo a ella la entiendo, a mí me pasó eso... (entrevista grupal, setiembre, 2014)

Pero por otro lado, se ponen de manifiesto procesos reflexivos que permiten criticar e interpelar la estigmatización dominante, poniendo en evidencia la desigualdad social. El mecanismo es el de asimilarse a *otros* desde los atributos negativos como si lo primero no fuera suficiente para desembarazarse del estigma:

La sociedad está muy equivocada en muchas cosas, porque un asentamiento —vamos a hablar de la realidad— está «lleno de chorros, lleno de drogadictos, lleno de esto y lleno de lo otro...». Y se olvidan que en el Complejo también... ¿vos qué sabés si no está lleno de chorros, drogadictos, esto o lo otro? La sociedad está muy equivocada porque piensa que si uno no tiene los recursos —como tiene mucha gente para hacerse una casa en Carrasco o en Pocitos— y cae en un asentamiento... Yo viví toda la vida en Peñarol —17 años—, nunca dije «voy a caer en un asentamiento»... No porque vivas en un asentamiento estás lleno de cualquier cosa, es mentira, todos somos gente y como en todos lados hay de todo (entrevista grupal, setiembre, 2014).

Perciben un *techo* en las expectativas sociales acerca de lo que los pobres merecerían en materia habitacional. El acceso a una vida digna no pasa solo por la materialidad, sino también por demostrar que se es merecedor de otras cosas, de los mismos derechos que el resto de la sociedad, que se puede llegar a ser un buen ciudadano y que invertir en ellos no es *trabajo perdido* o *manteca en hocico de chanco*. Es muy interesante el proceso reflexivo y crítico que esbozan, al tiempo que expresan el grado de afectación:

Vamos a poner un ejemplo bien claro. Cuando se hace una campaña para Un Techo para mi País desencadena en la sociedad todo un mecanismo... la gente sale a pedir en alcancía, se hacen programas de televisión... los locutores del momento se ponen al servicio de todo eso, los personajes importantes también. Y Un Techo para mi País tiene una repercusión en el resto de la sociedad que es fenomenal, porque logra una recepción y llega a la gente que de repente el Plan Juntos no lo llega... Pero no llega —y esto que voy a decir sé que es algo muy cruel... pero el Plan Juntos no llega igual que Un Techo para mi País simplemente porque está bien que

les hagan casitas a la gente que vive en asentamientos, que le solucionen el problema habitacional... cuando en realidad lo que le están dando es una casa de madera que el usuario debe pagar, con una instalación eléctrica mal hecha y que tiene un 80% de posibilidades que termine incendiada, perdiendo lo poco que tiene y perdiendo los pocos habitantes que puede tener en la casa... Lo único que te marca es que la dignidad de quien vive en un asentamiento tiene como techo para el resto de la sociedad una casa de madera, que cuando somos acreedores a un Plan Juntos, que tenemos las mismas posibilidades de construcción que puede tener cualquier otro, la gente no está tan de acuerdo (entrevista grupal, setiembre, 2014).

Como podemos ver, la segregación y la estigmatización o la amenaza que ellas suponen para quienes residen en barrios populares, generan importantes niveles de sufrimiento y afectación vinculados a los procesos residenciales. Se sostienen en emociones tales como el desánimo, la soledad, la desprotección y la bronca ante lo que se vive como un engaño y un abandono por parte del Estado; la vergüenza por vivir en un asentamiento o en un rancho, y por aspectos de la presentación personal que denuncian la pobreza; el dolor vinculado a la trayectoria residencial que supone «caer» en situaciones materiales indignas y en relación con las que se es objeto de discriminación; la negación de la emoción para no recordar; la inseguridad y el miedo.

Siguiendo a Sawaia (2004a) incluir la afectividad en nuestros análisis contribuye a negar la neutralidad de las reflexiones científicas sobre la desigualdad, manteniendo viva la indignación ante ella e incorporando el cuerpo de los sujetos a los análisis económicos y políticos. Implica que afectividad, economía, derechos sociales y poder no son independientes y que es posible realizar un análisis político de la relación entre las emociones, el poder y la dominación. La autora plantea que «las emociones son fenómenos históricos cuyo contenido y cualidad están siempre en construcción. Cada momento histórico prioriza una o más emociones como estrategia de control y coerción social» (p. 102). No es suficiente con describirlas, es necesario conocer el motivo que las originan y su direccionalidad para comprender la implicación del sujeto con las situaciones que la o lo emocionan.

Podemos abrir dos líneas de comprensión en clave de afectividad, teniendo en cuenta las emociones que fueron expresadas, en términos de padecimiento o de pasiones tristes, como las llama Sawaia (2004a) tomando a Spinoza. En primer lugar, algunas de ellas, como la vergüenza, en tanto sentimiento moral ideologizado (Sawaia, 2004a) tiene la función de mantener el orden social excluyente ya que se constituye, según la autora y tomando a Kenneth Heller (1985), en la contracara de la explotación social. Ella se experimenta individualmente, en el propio cuerpo y tiende a provocar retraimiento y evitación, privatizando el sufrimiento. Mientras las personas carguen de forma individual con el sufrimiento de sus situaciones vitales, los

procesos sociales que lo producen, quedan invisibilizados. En segundo lugar, el sufrimiento que tiene lugar en las personas como producto de las condiciones materiales de vida, y en particular, de las residenciales, que derivan en procesos de discriminación y estigmatización, en su cualidad ético-política (2004), permite analizar la exclusión social, ya que dicho sufrimiento es el dolor mediado por las injusticias sociales. Expresa Sawaia (2004a):

...el sufrimiento ético-político abarca las múltiples afecciones del cuerpo y del alma que mutilan la vida de diferentes formas. Se caracteriza por la manera como soy tratada y trato al otro en la intersubjetividad, cara a cara o anónima, cuya dinámica, contenido y cualidad son determinados por la organización social. Por tanto, el sufrimiento ético-político retrata la vivencia cotidiana de las cuestiones sociales dominantes en cada época histórica, especialmente el dolor que surge de la situación social de ser tratado como inferior, subalterno, sin valor, apéndice inútil de la sociedad. Él revela la tonalidad ética de la vivencia cotidiana de la desigualdad social, de la negación impuesta socialmente a las posibilidades de la mayoría, de apropiarse de la producción material, cultural y social de su época, de moverse en el espacio público y de expresar deseo y afecto (pp. 104-105).

En todos los espacios segregados se expresa este sufrimiento a través de la conciencia de la desvalorización y de la deslegitimación social vinculadas al lugar y a las condiciones de residencia, puestas de manifiesto en el reclamo de que *todos somos personas*. Esto reafirma lo que antes planteamos respecto de que, si bien en todos los casos se hace presente el valor afectivo de la vivienda y se generan procesos de apego a ella sea cual sea su calidad constructiva, ello pareciera estar más relacionado con las necesidades fundamentales de sobrevivencia y protección (Max Neef, 1993) y con las implicancias que tiene su pérdida —teniendo en cuenta las situaciones límites que las participantes atravesaron— que con lo que ella otorga en términos de identidad.

Sin embargo, a pesar de asistir a políticas habitacionales fallidas o a su ausencia, se tiende a la responsabilización individual: *somos hijos del rigor*, se dice, para mostrar la importancia de que las personas se esfuercen por conseguir la vivienda y no que *se les de las cosas en las manos*. Esto coincide con otros estudios que también encuentran una disputa entre los pobladores por la legitimidad vinculada a las formas de acceso a los bienes y servicios (Toolis y Hammack, 2015; Segura, 2015). Se invisibilizan los procesos macro económicos e históricos que condujeron a obstaculizar e imposibilitar el ejercicio del derecho a la vivienda por parte de quienes carecen de solvencia para acceder a ella a través del mercado, como lo prevé la ciudad neoliberal. Pero también se pone en evidencia y se critica que el merecimiento de la vivienda por parte de los sectores más pobres tenga un *techo* que limita las posibilidades de dignificación de las personas a través de la calidad de las

casas a las que acceden. La particularidad es que esta formación subjetiva dominante, si bien se problematiza, no solo se observa en *la sociedad*, entendida desde las participantes del estudio como el afuera del barrio o quienes residen en él, pero fuera de los asentamientos, sino que se reproduce en su interior. Así, las desigualdades urbanas tienen anclaje también en quienes las sufren. El sentir que *se pasa de una pobreza para tener una riqueza*, a pesar de la precariedad de la respuesta habitacional, da cuenta de las naturalizaciones en las que dichas desigualdades se sostienen. Incluso, admitiendo el sufrimiento que supone enfrentar las situaciones límites, se atribuyen a la voluntad de un ser superior. Así, la legitimación de la desigualdad da cuenta no solo de su soporte material, sino también simbólico y afectivo.

Ahora bien, ¿cuáles son las estrategias que se ponen en juego para amortiguar el sufrimiento?

La alteridad negativizada no es el único mecanismo que se emplea para resistir la segregación o para apaciguar el sufrimiento que genera el estigma. Es recurrente el procedimiento consistente en una asimilación en los atributos negativos con aquellos que inicialmente quedaban despojados de ellos, generando una suerte de generalización que engloba al nosotros y al ellos en la negatividad: «Hablamos con los amigos y les decimos que no es tan diferente, allá está bravo ahora», dicen desde uno de los asentamientos en referencia al casco histórico (entrevista a vecino y vecina, marzo, 2016). Criticando el isomorfismo entre personas y lugares se dice que *ladrones y gente mala* «hay en todos lados», empleando la metáfora de *embarrar* o *ensuciar* el espacio residencial. Se construye la idea de que todos los espacios están *contaminados* y que es imposible sustraerse de ellos. Se trata de una forma de asimilación con quienes no habitan los asentamientos, aliándose en el discurso de la alteridad y en códigos normativos comunes, tal como lo describe Guber para las personas que habitan las villas (1984, citada por Bouvin, Rosato y Arribas, 2004). Si bien se trata de una operatoria en la que se parte de una crítica a las generalizaciones y a una relación lineal entre personas y espacios, se reafirma una mirada binaria, la de la existencia de los *buenos* y los *malos*. Podríamos decir que los intentos de deconstrucción de las rígidas fronteras entre un *nosotros* y un *otros* a través de estos mecanismos, lejos de derivar en espacios que admitan la diversidad, someten a las personas aún más al riesgo de la abyección, como efecto de otras formas de generalización.

Además de identificar el repertorio de prácticas materiales y simbólicas que las personas despliegan para gestionar el estigma territorial (Wacquant, 2007; Carman, Vieira y Segura, 2013), lo que muestra el papel activo que tienen los sujetos frente a él (Guber, 1984, citada en Boivin, Roseto y Arribas, 2004), también es posible incorporar la crítica, la reflexión y una mirada más amplia que da cuenta de la capacidad de pensarse en sociedad y de analizar el lugar que se ocupa en ella, tanto entre los *establecidos*, como entre quienes se constituyen en los sectores subalternos dentro del propio sector popular.

Esto permite ubicar algunas grietas en las tendencias hegemónicas aunque no se transformen en luchas sostenidas con el Estado ni con el capital. Se trata de narrativas de resistencia que impugnan la estigmatización contenida en las narrativas dominantes para afirmar la dignidad de los sectores subalternos (Toolis y Hammack, 2015). Estas no solo trascienden la mera aceptación de una imagen negativa de sí mismos tal como fue constatado por Elias y Scotson (1965), sino también los sucesivos clivajes que se construyen sobre la base de la tendencia a sostener una auto-imagen positiva como forma de resistencia al estigma. Dan cuenta de procesos que contienen otra potencia de transformación.

Los mecanismos son diversos: la historización y contextualización de las dinámicas barriales en procesos nacionales y regionales («estudiar las causas de por qué se formaron los asentamientos irregulares y el crecimiento demográfico del cinturón de la ciudad es bastante complejo porque fue multicausal... Esto no sucedió solo acá, en el contexto regional entre el 65 y el 85% de las ciudades, se da mediante el método de los asentamientos irregulares»); la comprensión y desculpabilización de los *otros* a través de la explicación de su situación por factores que los trascienden («algo las llevó a esa situación a ellas... no las obligaron, las llevó algo a esa situación»); la sensibilidad ante las situaciones de sufrimiento y una autorresponsabilización no culpabilizante; la crítica a las tendencias moralizantes («Y tampoco es hablar por hablar, podés ver de afuera una cosa, y capaz que si trabajás más con eso...»); la autocritica por las formas de discriminación y el tipo de vínculo que se establece con quienes están en situación más desfavorable; la identificación de las propias contradicciones («Leyendo esta frase me doy cuenta que claro, no se integra a los de fuera de las cooperativas, sí, la mirada es dentro de las cooperativas...»); la desnaturalización de las fronteras simbólicas («todos somos gente...»); la problematización de los mecanismos sociales que sostienen la desigualdad y un análisis crítico de la estigmatización que se experimenta, como se expresa en Las Cabañitas. Así, se crean las condiciones para construir *espacios de posibilidad* donde las distancias y las fronteras construidas son interpeladas. Hace falta profundizar en estos aspectos para que además ellas puedan ser desmontadas.

Como dice Savransky (2012) al tiempo que el sujeto produce las formaciones espaciales a través de prácticas normatizadas que repite y de las significaciones culturales que encarna, también lo hace mediante su subversión, del ejercicio de tácticas de resistencia a la sujeción normativa, de un rehacer la geografía para producir vidas habitables. Más que formas de resistencia organizadas o colectivizadas, en el barrio Flor de Maroñas, asistimos a prácticas cotidianas invisibilizadas, entre ellas las discursivas, que hacen posible la sobrevivencia de las personas en situaciones de vida indignas provocadoras de sufrimiento ético-político (Sawaia, 2004a). Así, podemos interrogarnos por la medida en que los sujetos pueden rearticularse como tales según formaciones subjetivas no abyectas y producir una vida habitable. Los actos de resistencia,

aunque en pequeñas escalas, no dejan de ser actos de poder, de modo que junto con la reproducción de las normas está la posibilidad de relacionarse críticamente con ellas y alterar las fijeas simbólicas del mapa (Savransky, 2012).

El análisis crítico de algunas y algunos participantes que residen en distintos espacios del barrio coincide con quienes han hecho recorridos de militancia social y política que le otorgaron herramientas para dicho análisis. ¿Cómo operan estos discursos en sus propios contextos?, ¿Qué papel cumplen en los intercambios y en los procesos comunicativos con sus propios y propias vecinas? En algunos casos se generan conflictos y distancias; en otros, se produce una disputa de sentidos que pone al descubierto las contradicciones y la dificultad para manejarlas, y otras veces, se presentan como discursos individuales desde un lugar comunicativo en el que el intercambio con sus pares parece dificultarse. Aunque en general provocadas por nosotras y nosotros mismos, la reflexión crítica se puso de manifiesto en el intercambio con otros, en espacios colectivos, lo que da lugar a cierta potencia de transformación.

Una vuelta a la noción de identidad desde posiciones múltiples

Los esfuerzos por despojarnos de una comprensión de la alteridad desde un pensamiento binario que construye identidades fijas, clausuradas y cosificadas, conducen a la necesidad de resignificar la noción de identidad para aproximarnos a formas alternativas de su constitución.

Ana María Fernández (2009), para sustraerse de la diferencia como lo negativo de lo idéntico y descentrarse de la posición de lo Uno construido por la filosofía occidental, propone la noción de *multiplicidad* de Deleuze y Guattari (1994, citados por Fernández, 2009), donde las partes no quedan subsumidas en totalizaciones. Se trataría de *hacer* diferencias y no de *ser* diferentes, evitando fijar alteridades o afirmarse en esencialismos.

Por su parte Grüner (2002), a propósito del racismo, dice que el *otro* se desdobla en múltiples identidades y sistemas de identificación: clase, raza, género, minoría sexual, étnica, lo que demuestra la inconsistencia del concepto de Otro, no existe algo que sustancialmente sea el Otro. Se pregunta qué es una diferencia y quién es uno para decir que el otro es un *otro* y que el *otro* es diferente. Arrogarse ese poder implica colocarnos en un lugar de superioridad, desde el cual se distribuyen las diferencias y las alteridades. Se trata de concebir la posibilidad de identificarse con múltiples categorías de diferencia, adoptando una u otra en distintas circunstancias como momentos de un proceso que permite articularlas (Bidaseca, 2002).

En la misma dirección, Neuza Maria de Fátima Guareschi (2008), desde el construccionismo, el pos estructuralismo y los estudios culturales, concibe

la identidad como fluida, no fija, como distintas posiciones que asume el sujeto. Expresa que las identidades se producen en el interior de las prácticas sociales, no son un a priori, Si bien siempre involucran la relación con aquello que no es, desde esta perspectiva, no es lo igual lo que va a producir sentidos e identidades, sino que será la diferencia. Esta no es una categoría universal, sino que «se constituye en campos discursivos histórico y culturalmente contingentes y, por lo tanto, en edificaciones en determinado tiempo-espacio» (p. 64). Esto supone una polifonía de sentidos producidos cotidianamente que conduce a la desestabilización continua de los marcadores identitarios. Las identidades son diversas, conflictivas y cambian en función de nuestras posiciones: «...hablamos de posición-de-sujeto, en la cual la identidad se expresa en la forma en cómo nos convertimos en algo o en alguien en una determinada composición de grupo, etnia, raza, género, nacionalidad, familia o profesión». (p. 66). Propone generar espacios para la articulación de las diferencias, de los *entre-lugares*, que favorezca el terreno para la elaboración de estrategias de subjetivación, singular y colectiva, dando inicio a nuevos signos de identidad, espacios de colaboración y contestación. Se trata de las *políticas de identidad*, como crítica o alternativa a la cultura entendida a través de categorías universales preestablecidas. No son luchas por la imposición de la supremacía de una identidad. Ellas se constituyen en la diferencia, se movilizan en espacios de articulación de sentidos, de prácticas de significación y de formaciones discursivas en las que los sujetos son posicionados y se reconocen como sujetos, no por aquello con lo que se identifican, sino por aquello que identifican como diferencia. Suponen movimientos de resistencia y producción de nuevos sentidos, contrapuestos a los hegemónicos, ya que al no dejarse inscribir en determinadas posiciones de sujeto y desnaturalizar los marcadores identitarios, producen nuevas posiciones y nuevas prácticas de significación: «Así, las políticas de identidad procuran entonces, comprender la complejidad y las contradicciones de la producción de los estatutos identitarios y, por cuenta de eso, de los procesos de subjetivación» (p. 66)

Condiciones de posibilidad para otras formas de vivir lo común y lo diferente

Teniendo en cuenta el análisis de las formas dominantes de construcción de *nosotros-otros* en Flor de Maroñas, cabe la interrogarnos acerca de las condiciones de posibilidad que existen en los barrios populares para construir formas ético-políticas de *lo común* y de *lo diferente*.

Como anticipamos en la introducción, a partir de la constatación de la diversidad residencial, fuimos realizando un pasaje desde la pregunta por las condiciones de posibilidad para la construcción de lo común hacia la interrogante por el tratamiento de la diferencia entre los distintos grupos de residentes. Esto nos condujo a cuestionar nuestras propias ilusiones y nuestro propio esquema nostálgico de pensamiento que se expresaba en la pretensión de construir comunidad allí donde aparentemente se habría disuelto. Es que, en la pregunta acerca del carácter de la relación *nosotros-otros* en los *otros*, en *ellos*, en los habitantes de Flor de Maroñas, experimentamos la imposibilidad de sustraernos del *nosotros*, del lugar desde el que formulamos aquellas interrogantes. Optamos por reconocernos como intelectuales que operamos desde posicionamientos alejados de la neutralidad. Como expresa Skliar (2007), debimos hacernos cargo de la relación *nosotros-otros* desde la perspectiva de la alteridad, lo cual implicó interpe-larnos en nuestros propios dogmatismos.

Algo similar nos ocurre cuando las modalidades predominantes de *nosotros-otros* se nos presentan en las antípodas de las formas ético-políticas de lo común y de la alteridad en que nos posicionamos. Los barrios populares de la ciudad capitalista producen y reproducen las formaciones subjetivas propias de ese sistema en términos de formas de pertenencia y alterización, de modo que se constituyen en obstáculos para la construcción de otras formas de concebir el *nosotros* y el *otro*; ¿Cómo sustraernos entonces del riesgo de una mirada dicotómica que tienda a contraponer la deseabilidad de lo común y de las formas de alteridad respetuosas y articuladoras de la diferencia, con las construcciones *nosotros-otros* dominantes en los barrios populares en tanto producciones socioespaciales y subjetivas de la urbanización capitalista neoliberal?

En las zonas más consolidadas existen formas de participación y organización en torno a algunos *comunes*: la vivienda en un caso y los espacios públicos barriales en el otro. Se trata de espacios que expresan tensiones más

o menos intensas en términos de la cualidad del *nosotros* que se construye y el lugar del *otro* diferente. Son organizaciones sociales (cooperativismo de vivienda por ayuda mutua y comisión de fomento) que contienen formas de solidaridad y cooperación, y en el caso del primero una relación con la tierra y la vivienda que rompe con el modelo hegemónico de propiedad privada. Al mismo tiempo, está presente en ellas la *forma Estado* «como un modo histórico de organización de las relaciones de poder al interior de las instituciones y la sociedad en su conjunto» (Hudson, 2010, p. 585) que moldea los procesos participativos con el riesgo de constreñir las expresiones afectivas, creativas y subversivas en su interior.

Por otro lado, se esbozan formas contemplativas de la diversidad sin que necesariamente se constituyan en alteridad radical o negativizada. Algunas de ellas generan desilusión y sensación de pérdida porque rompen con la idea de unidad construida con anterioridad. La reacción en estos casos es la del asombro y la sorpresa ante procesos de distanciamiento, separaciones y diferenciaciones que no se comprenden, mientras se sostiene el deseo de recuperar la unidad perdida. También existe una diversidad que es tolerada, vinculada a los lugares de procedencia, a las diferencias culturales, religiosas, entre otras, aunque no es claro qué tanto se integran como multiplicidad en el colectivo que se conforma. Sabemos que se toleran y que no generan procesos de alteridad radical. Según Jodelet (1998), son «formas anodinas de des-semejanza», en las que lo diferente se sitúa en un mismo espacio identitario o formación cultural sin constituirse en amenaza, de manera que permanece la idea de semejanza y la operación diferenciadora no se conforma como alteridad. Otras veces, los procesos de alterización negativa y de discriminación generan movimientos de interpelación y problematización que si bien pueden producir nuevas rupturas, ponen de manifiesto las posibilidades de instalar la crítica ante fenómenos que suelen naturalizarse, aunque estas formas de acoger la diversidad, no llegan a adquirir la fuerza y la potencia de la multiplicidad.

La construcción de los barrios populares como antítesis de lo deseable, así como nos alerta en relación con formas ideales de comunidad que presuponen la integración de las diferencias en algo del orden de lo común o de un *nosotros* ilusoriamente homogéneo y cohesionado, también nos exige analizar el riesgo de concebir lo colectivo en términos idealizados, donde tendría lugar lo múltiple, lo plural, la expresión de singularidades, las relaciones horizontales y los procesos creativos, en ausencia de conflictos, contradicciones y rupturas. Ni romanticismo ni exclusión, como expresa García Canelini (2004) a propósito de las culturas populares, ni tampoco el discurso de la tolerancia, ni el fatalismo y la impotencia ya que los primeros niegan la desigualdad, mientras que los últimos se someten a ella.

Propongo colocar la desigualdad en el centro del asunto ya que en los barrios populares en tanto producción sociohistórica de la ciudad, los

procesos de alterización negativizada son producción subjetiva de ella. No solo se apoyan en su materialidad, sino que las diferencias que resultan de las condiciones concretas de existencia se construyen como diferencias desigualadas sobre la base de la configuración moderna de lo no idéntico (Fernández, 2009) y, en particular, de los significados de la pobreza en las sociedades contemporáneas. Aunque no nos hemos detenido en ellas, seguramente existan otras formas de diferencias desigualadas que han de articularse con las desigualdades socioeconómicas, tales como el género, el color de piel o la edad.

Desde estos puntos de partida, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad en los barrios populares y en su configuración espacial-residencial actual de construir formas de lo común y de lo diferente sustentadas en una perspectiva ético-política de las relaciones humanas? ¿Cómo avanzar hacia otros horizontes de posibilidad en la experimentación de otras formas de *ser en común* o de *ser con otros* cuando las condiciones de producción de las desigualdades son sostenidas? ¿Cuáles son las grietas y los intersticios que habilitan otras construcciones? Siguiendo a Bidaseca (2010), ¿cómo inscribir nuevas dimensiones en el presente histórico?

Lejos de respuestas acabadas, podemos esbozar algunas líneas que permitan aperturas en los niveles reflexivos y de acción. Sabemos que una parte del desafío para la construcción de otras condiciones de posibilidad para pensar, sentir y hacer lo común y lo diferente en los barrios populares, nos involucra. Tiene relación con el poder pensar de otro modo, haciéndonos cargo de las realidades que construimos a través de las categorías comprensivas que elaboramos. Como dice Grüner (2002), ¿quién es una para decir que *el otro* es *un otro* y que *el otro* es diferente? Por lo tanto, lo que sigue ha de incluirnos para no soslayar que todos construimos realidades en nuestras prácticas cotidianas, los residentes en barrios populares y los que no.

Parece difícil, en un marco de urbanización capitalista como el que tiene lugar, avizorar un horizonte utópico para lo barrial en su conjunto. Se trata de poner la mirada en los espacios micro-sociales, donde no solo es posible identificar los modos de producción y reproducción del *statu quo*, sino también, las grietas para alterarlo. La escala de lo micro, dependerá del lugar desde donde se la construya. Desde el marco de lo barrial, supone jerarquizar los espacios cotidianos, a veces invisibles, donde dichas grietas se expresan en discursos y en acciones aparentemente no trascendentes, pero que sin embargo pueden ser muy significativas para sus protagonistas. En otros trabajos (Rodríguez, 2012; Rodríguez y Montenegro, 2016) hemos hablado de las *luchas invisibles por la dignidad*, pequeños acontecimientos, pequeños gestos, pequeñas acciones que dan cuenta de la lucha de las personas por sostener una existencia digna:

se trata de acciones o posiciones que, aunque no se erigen como representativas de toda una comunidad [...] cuestionan relaciones de opresión en sus propios contextos [...]. Al no ser evidentes, accedemos a ellas profundizando en los sentidos singulares que las personas atribuyen a tales situaciones (Rodríguez y Montenegro, 2016, p. 20).

La potencia que tienen los espacios colectivos o las acciones solidarias individuales, junto con las formas de resistencia a la estigmatización y la expresión de algunas posturas críticas del *statu quo* que antes referimos, es un interesante punto de partida. En la medida que estos movimientos sean visibilizados en la relación con *otros*, como dice Stravides (2016), en tanto supongan la capacidad para lidiar creativamente con la alteridad y generar espacios de negociación de la diferencia, se constituyen en prerrequisito para pensar otros futuros posibles. Propongo prestar especial atención a esos puntos de partida. En particular, las acciones colectivas tendientes a abordar los usos y apropiaciones de los espacios públicos, como las que se desarrollan en el casco histórico de Flor de Maroñas, son pasibles de ser pensadas desde una perspectiva de los *comunes* en tanto implique contrarrestar las tendencias de cierre y privatización de los espacios y su abordaje desde perspectivas reguladoras, amortiguadoras e ideologizantes que suelen operar desde el Estado en relación con ellos. Siguiendo a Laval y Dardot (2015) abordar *lo común* en un sentido alternativo a las lógicas de la propiedad privada, supone una coactividad que permite comunizar las cosas, en el entendido que no se trata de bienes comunes a priori, en este caso los espacios públicos en el barrio, sino de *comunes a instituir*, es decir, lo común y su cuidado entendidos como «producto de la actividad humana, del hacer concreto orientado al disfrute directo para la subsistencia» (Tischler y Navarro, 2014, p. 88).

En segundo lugar, es relevante ubicar el problema en términos de comunicación porque ello supone colocarlo en el encuentro, en las relaciones de proximidad, en el vínculo con el *otro*, en las posibilidades de mirar y ser mirado, de empatizar y de comprender y ser comprendido. Es allí donde los procesos de estigmatización y discriminación adquieren especial intensidad, donde es posible aproximarnos a la «microecología» de la segregación (Dixon *et al.*, 2008). Alterar estos procesos exige ubicarse desde una *analéctica* dialógica que permita escuchar la voz de un otro diferenciado y autónomo sustrayendo al *yo* o al *nosotros* del lugar de la dominación (Dussel, 1977, citado por Guareschi, 1998); implica, aunque más no sea provisoriamente, una apertura hospitalaria al otro. O como dice Sawaia (2003), se trata de hacer lugar a una política de vida que jerarquiza tanto la cuestión pública como el sufrimiento que se expresa en la intimidad de las relaciones; dicho de otra forma, consiste en convertir a este último en una cuestión pública, no en el sentido del lenguaje del espectáculo que cosifica y banaliza el sufrimiento, sino en el de la desprivatización de las afectaciones. Supone

aprovechar las oportunidades de encuentro donde lo inesperado pueda ocurrir, como cuando entre las mujeres de uno de los grupos participantes se escucha decir *eso nunca lo habíamos hablado* en relación con las vivencias intensas que habían experimentado cuando, obligadas, tuvieron que pasar a vivir a un asentamiento. En tanto estos procesos necesitan de anclajes concretos, siguiendo a Parodi Svartman y Galeão Silva (2016) una posibilidad puede ser generar espacios colectivos para la elaboración afectiva y cognitiva del sufrimiento producto de la humillación social, que permitan alterar las percepciones naturalizadas de sí mismos y de los otros, y ubicar las privaciones como injusticias y como efecto de la desigual distribución de la riqueza. Estos autores afirman:

La elaboración de un sufrimiento político depende siempre de una praxis colectiva, porque todo enigma y violencia presentes en las expresiones concretas y cotidianas de rebajamiento, dependen, para su enfrentamiento, de pares que ayuden a dar un sentido y una respuesta colectiva a la dominación (Parodi Svartman y Galeão Silva, 2016, p. 343).

Esto supone reconocer el valor de la afectividad para construir lo común, donde el *nosotros* se constituye en posibilidad de resistencia y utopía para lidiar con el sufrimiento, con lo incierto y con el desamparo al que somete a tantos el sistema actual.

En tercer lugar, retomamos la importancia de deconstruir las fronteras para visualizarlas en clave de umbrales (Stavrides, 2016) o de bordes (Anzaldúa, 1999) o de *entre lugares* (Guareschi, 2008) lo que implica no solo tomar contacto con su potencia de separación, sino también de lazo, de nexo y de articulación. Precisamente, cuando sin buscarlo las barreras se caen y se hace visible que aquello que se atribuye a los *otros* es parte del *nosotros*, el *otro* se mete adentro del *nosotros*, de modo que la diversidad queda expuesta y con ello la posibilidad de hacerle lugar. Dentro de la deconstrucción de fronteras (incluso interpelando las de los espacios residenciales consideradas en nuestro propio estudio) quizás se trate de construir formas de habitar colectivos (Blanco, 2018) que trasciendan lo residencial, en espacios barriales no conformados por los límites materiales y simbólicos instituidos, sino en umbrales, en situaciones fugaces, eventos, acontecimientos, o momentos dentro de lo instituido y organizado, que permitan crear y recrear *un estar en común*. Como dice De Angelis (2010) son potenciales momentos de lo colectivo, de espacios no capitalistas que, sin negar las desigualdades, suspendan las relaciones jerárquicas y de dominación y permitan recrear y actualizar la comunidad concreta a través de la praxis como práctica de intercambio humano. Es allí donde el vínculo social articula lo político (Lechner, 2005).

En todos los casos, el movimiento a hacer implica atender, mirar y escuchar la polifonía de sentidos que tienen lugar en la vida cotidiana, con especial atención de generar posibilidades de enunciación para las *voces bajas* (Bidaseca, 2010, citando a Guha, 2002), aquellas que comúnmente son inaudibles porque están acalladas, mimetizadas, fagocitadas, homogeneizadas. Supone la posibilidad de desestabilizar los marcadores identitarios y resistir la inscripción en determinadas posiciones de sujeto para habilitar otras prácticas de significación. Esto implica manejar una noción de identidad desustancializada en la que la diferencia que se constituye en la base para su construcción pueda ser pensada como contingente, singular y situada espacio-temporalmente. Se ponen dos elementos en juego: la potenciación de espacios para la construcción de identidades que no requieran de la negativización del *otro*, y la apertura a su deconstrucción permanente. Esta última, no solo habrá de pensarse para las identidades estigmatizadas que suelen fijarse a las personas y a los espacios en los que residen, sino también para el emblema identitario del *ser trabajador* que, como vimos se constituye en un fuerte eje de diferenciación *nosotros-otros*.

De modo que, a la hora de analizar las condiciones de posibilidad para construir *lo común* y *lo diferente* desde una perspectiva ético-política en los escenarios actuales de barrios populares, se hace presente un escenario de diversidades y potencialidades: los espacios colectivos conformados; las acciones solidarias individuales ligadas al desarrollo de conciencia crítica, y los espacios microecológicos vinculados al plano de la comunicación y de los encuentros en la proximidad. Cualquiera de ellos puede dar lugar a otras formas de experimentar el *estar con otros*, y por tanto a formaciones subjetivas alternativas a las de la urbanización capitalista, donde la dimensión espacial sea considerada en su potencial de producción. Los procesos sociales que se desplieguen a futuro, dirán sobre las posibilidades de colectivización de estos movimientos en escalas mayores.

Queda planteada la interrogante acerca del papel del Estado en estos procesos. Si bien como plantea De Angelis (2010) el Estado es *poder sobre*, ¿es posible sustraernos de la articulación con él cuando en algunos de los espacios barriales tiene lugar la desprotección y un abandono material y simbólico? ¿Cómo operar formas de reconocimiento desde el Estado sin que impliquen cooptación o captura de los procesos colectivos y de las subjetividades? Esto nos conduce a atender las diversas formas en que el Estado opera en los barrios, ya sea por presencia o por ausencia, a sabiendas que es un actor relevante en la producción de sentidos de pertenencia y alteridades en estos espacios de la ciudad.

Cuarta parte

CONCLUSIONES, APERTURAS
E IMPLICANCIAS

Exponemos aquí las principales conclusiones a las que hemos arribado, algunas aperturas que orientan las acciones a desarrollar por parte de los actores interesados e interesadas y las implicancias disciplinarias.

Producción y reproducción de las desigualdades urbanas en barrios populares. Diversidad residencial y formaciones subjetivas

La desigualdad urbana, una de las principales expresiones de la ciudad capitalista neoliberal desarrollada en las últimas cinco décadas, se produce, se reproduce y se resiste en sus barrios populares, al tiempo que es posible identificar algunas grietas que crean condiciones de posibilidad para perturbar las lógicas dominantes y hacer más habitables estos espacios dentro de la ciudad.

A partir de las operatorias del capitalismo sobre los espacios (los fragmenta, establece una jerarquía entre ellos y los desiguala) se generan los conocidos procesos de segregación en la ciudad, los que se vuelven a reproducir al interior de los barrios populares a partir de la diversidad residencial que los caracteriza, producto del proceso de urbanización neoliberal. Estos fenómenos también se sostienen en las formaciones subjetivas que tienen lugar en ellos, vinculadas a dicha diversidad. A partir del análisis del carácter de los sentidos de pertenencia que sus residentes construyen, de la cualidad de los *nosotros*, de los contenidos y de las formas de *otredad* que se configuran dentro del barrio, es posible conocer las modalidades en que esos procesos se desarrollan y los sentidos en los que se apoyan. Los hallazgos aportan a la comprensión teórica del fenómeno estudiado, al tiempo que son expresión de las particularidades de Montevideo como ciudad, la que registró en su historia constantes movimientos de segregación, aunque construyó un mito de sociedad integrada que aún persiste.

Desde las transformaciones territoriales experimentadas, se producen en todos los espacios residenciales dos formas de alterización que dan cuenta de la dificultad de procesar dichos cambios. Ellas adquieren un carácter distinto según el grado de consolidación o de cohesión interna que existe en los grupos de habitantes y las condiciones de posibilidad que los espacios ofrecen para construir identidades sociales urbanas de signo distinto. Ambas dimensiones, material y social, no pueden ser consideradas en forma independiente. Por un lado, se evidencia una alterización espacio-temporal que organiza la experiencia en un *antes* y un *ahora* a través de un relato nostálgico, y, por otro, una alterización espacializada, que adquiere el carácter de una diferenciación radical *nosotros-otros* y que, según el carácter del espacio residencial se expresa hacia afuera o hacia adentro de este. En el primer caso, más allá de los contenidos particulares que el relato nostálgico adquiere en cada espacio, el *barrio utópico* es el denominador común, ya sea que adopte el carácter del barrio que se tuvo —o se cree haber tenido— y se perdió, o el que se anheló,

se proyectó y no se logró. Se trata del barrio caracterizado por una ilusión de homogeneidad y armonía, que niega las desigualdades y los conflictos. En el segundo caso, el de la alterización espacializada, desde los espacios más consolidados y cohesionados, se construye una *otredad* hacia fuera de sus límites ligada a los sectores que se encuentran en situación de mayor pobreza, en relación con los cuales se desarrolla una disputa de significados acerca de los motivos que los llevaron a ella: se oscila entre discursos culpabilizantes e intentos de comprensión y contextualización histórica, pasando por la compasión y la solidaridad. Y desde los espacios estigmatizados o que han devenido segregados se construye un *otro* hacia su interior, que se caracteriza por recurrir a formas ilícitas de sobrevivencia para obtener ingresos o para acceder a la vivienda. Si bien estos contenidos son los predominantes, ambos tipos de *otros* se observaron en todos los espacios residenciales.

Este tipo de alterización espacializada se sostiene en la conformación de *nosotros* más o menos homogeneizados, con fronteras más o menos rígidas con los *no nosotros*, que en algunos casos (en los espacios más consolidados), es un *nosotros* presentificado, que está siendo, coincidente con la expresión de sentidos de pertenencia y de comunidad ligados a los espacios que se habitan; mientras que en otros (en los estigmatizados y segregados), es un *nosotros* perdido del que derivan sentidos de comunidad negativos o pertenencias ambivalentes hacia espacios residenciales que tienden a rechazarse porque se saben estigmatizados. Precisamente, el sufrimiento por la segregación forzada se hace más tolerable si se construye la ilusión de cohesión en un *nosotros*, aunque este ya no se experimente como tal. Por otro lado, los *nosotros* en todos los casos, se sostienen en un emblema identificadorio, el *ser trabajador*, que adopta un sentido moral coincidente con el del ciudadano que construyó la modernidad y que merecería estar integrado socialmente. En este tipo de alterización, además, el tratamiento de la diferencia consiste en el intento de asimilar el *otro* al *nosotros*, o en su defecto, en una tendencia a su exclusión. La alteridad radical o negativizada, es dominante en los discursos que emergen de todos los espacios residenciales. La consideración de la diferencia como diversidad en la que aquella no sea experimentada como incompatible, tiene un peso débil y responde, en general a «formas anodinas de des semejanza» (Jodelet, 1998). No se evidencia un tratamiento de la diferencia en términos de multiplicidad.

Estas dinámicas son espacializadas al menos en dos sentidos: porque los sentidos de pertenencia guardan relación con el papel que juegan los espacios que se habitan en la configuración de identidades sociales espaciales y con los sentimientos de apego al lugar que se generan, y porque los *nosotros-otros* y sus características tienen expresión en el tratamiento que se le da al espacio barrial en cuanto a la construcción de fronteras materiales y simbólicas que muestran distancias, proximidades y formas de relación entre distintos grupos de residentes. Algunos pares metafóricos que se construyen coinciden

con los hallazgos de otros estudios: el *adentro* y el *afuera*, el *arriba* y el *abajo*; el *fondo*, el *adelante*, el *medio* y el *atrás*; el *allá* y el *acá*. Estos procesos son altamente complejos, evidenciándose el carácter productivo de los espacios y la espacialización de las subjetividades, la relación de las personas con ellos lejos de ser lineales contiene ambivalencias y contradicciones entre materialidades, discursos y prácticas cotidianas.

Ahora bien, tanto la alterización espaciotemporal como la espacializada, en la oposición que construyen, *antes/ahora* sostenida en el *barrio utópico* y *nosotros/otros* apoyada en un modelo de ciudadano deseablemente integrado, muestra por un lado, la dificultad para procesar transformaciones territoriales que respondieron a procesos socioeconómicos que trascienden a quienes experimentaron sus consecuencias. Y por otro lado, en conexión con lo anterior, tienen la función para algunas y algunos residentes (sobre todo los que habitan los espacios más consolidados) de sostener una identidad social espacial que se siente amenazada por dichas transformaciones y por el emplazamiento del barrio en la ciudad, y de evitar quedar asimiladas y asimilados a aquellos que se rechazan, y para otras u otros (que habitan en espacios estigmatizados y segregados) cumplen el papel de resistir la estigmatización y la segregación de la que son objeto en la ciudad y en el barrio, y se constituyen en una forma de gestionar el sufrimiento que ello produce. Esto da cuenta del papel activo que los y las habitantes del barrio estudiado tienen, no solo en su constitución física (incidiendo de distintas formas en la materialidad de sus viviendas), sino también simbólica. Sus prácticas de territorialización, incluyendo las discursivas, se orientan en la lucha por la construcción de identidades sociales urbanas que hagan vivibles estos espacios y que les permitan ser reconocidos como parte de la ciudad.

La construcción de sentidos de pertenencia (*nosotros*) y alteridades (*nosotros/otros*) como componentes de las formaciones subjetivas, son producciones situadas, espacializadas en la materialidad de los distintos conjuntos habitacionales y en su anudamiento con una dimensión simbólica. Su carácter redundante en la reproducción de la desigualdad al interior del barrio. Se trata de una *desigualdad material* que se constata en las características físicas de los espacios habitacionales (vivienda y entorno) y en el grado de satisfacción de las necesidades de sobrevivencia básicas; de una *desigualdad simbólica* que se expresa en los simbolismos *a priori*, o sea en el lugar más o menos valorado en la ciudad según el tipo de espacio en el que se reside y en las fuentes de las que disponen para construir identidades sociales urbanas positivas, y de una *desigualdad de recursos de poder*, ya que unos cuentan con mayores posibilidades que otros para legitimarse socialmente a sí mismas y a las y los demás, se instituyen en un lugar donde se tiene el poder de integrarlas e integrarlos (asimilándolos a sí mismos), al tiempo que en la disputa por lograr espacios vivibles material y simbólicamente, logran mayores niveles de éxito.

Mientras la desigualdad que se instituye como producto del proceso de urbanización neoliberal en la ciudad, se despliega hacia el interior del barrio popular entre los «perdedores» del sistema mediante formas de disputa materiales y simbólicas por los espacios y por el carácter que ellos adquieren, la confrontación con el Estado es débil, e inexistente con el capital. Se produce un proceso de implosión que invisibiliza la desigualdad básica, la urbana, la relativa al acceso a la tierra y a la vivienda en la ciudad, y las condiciones sociohistóricas que la producen. Se pone de manifiesto la dificultad para la construcción de relaciones no jerárquicas, donde el *otro* sea admitido en *su* realidad y concebido como portador de un proyecto propio que trascienda la construcción que desde el *yo* o el *nosotros* se haga de él (Skliar, 2007), y para lidiar con la diferencia tanto desde quienes construyen la *otredad* como desde los *otros* para hacerse oír, quedando colocados en un lugar de subalternidad. El estigma territorial genera importantes niveles de sufrimiento a partir de la conciencia de desvalorización y deslegitimación social vinculada al lugar y a las condiciones de residencia. Desde la posición del *otro* se transita entre la autorresponsabilización, la culpabilización por la situación de pobreza y su atribución a la voluntad de un ser superior, invisibilizando los procesos macro económicos e históricos que imposibilitaron el ejercicio del derecho a la vivienda. De modo que las desigualdades urbanas tienen anclaje también en quienes las sufren, dando cuenta del soporte material, simbólico y afectivo que tiene su legitimación.

Aperturas y condiciones de posibilidad para alterar los sentidos dominantes que instituye la urbanización capitalista neoliberal

Además de las formas de producción y reproducción de las desigualdades urbanas, también se pusieron en evidencia las formas de resistencia que las y los habitantes desarrollan para evitar o amortiguar la segregación en la ciudad y hacer de estos espacios, espacios vivibles. Podemos observar tres tipos de modalidades que tienen distintos efectos y funciones. En primer lugar, las formas de alterización radical o negativizada que antes describimos que tienden a mantener el *statu quo* al reproducir formas de desigualdad y dominación y que son expresadas por los distintos sectores de residentes. En segundo lugar, identificamos formas de resistencia vinculadas a la gestión del sufrimiento que genera la estigmatización territorial, implementadas por quienes quedan colocados en el lugar de los *otros*, tales como la crítica a las generalizaciones y al frecuente isomorfismo entre espacios y personas, y la relativización de las fronteras adentro-afuera, que tienen la función de permitir la sobrevivencia. Y por último, las que se observan tanto en los sectores más consolidados como en los estigmatizados y segregados, que muestran la posibilidad de perturbar el *statu quo*: la crítica y autocritica hacia la discriminación y la estigmatización, la desculpabilización de los *otros* por sus situaciones vitales, la sensibilidad y solidaridad ante el sufrimiento de los *otros*, la desnaturalización de los mecanismos que sostienen la desigualdad o los intentos de comprensión sociohistórica de los procesos que se experimentan, entre otras. Se trata en este último caso, de *espacios de posibilidad* o de grietas donde las distancias y las fronteras construidas son interpeladas y eventualmente, pueden ser desmontadas (Dixon *et al.*, 2008).

Estas grietas, si son aprovechadas, podrían abrir caminos hacia la construcción de otras formas de *lo común* y de *lo diferente* que, lejos de las tendencias homogeneizantes de los *nosotros* que niegan la diversidad y de la exclusión de los *otros* sostenidas en relaciones de jerarquía, suponen un posicionamiento ético-político respecto de sus efectos en la vida cotidiana y en las relaciones que se despliegan en los barrios populares. El aprovechamiento de estas grietas nos involucra a todas y todos quienes estamos interesadas e interesados en alterar las formas de reproducción de la desigualdad urbana. Me refiero a las y los propios residentes, a los y las profesionales y académicas que desarrollamos acciones en estos barrios, y a las políticas públicas.

En un marco en el que las condiciones de producción de las desigualdades urbanas se sostienen, como sucede en nuestras ciudades, propongo prestar atención a las acciones intencionadas de cambio que desarrollan las y

los vecinos más activos, entre las cuales las dirigidas a los espacios públicos barriales como bien común tienen un especial potencial. Siendo propuestas inclusivas, el desafío en ellas es superar la tendencia a la asimilación o al disciplinamiento de los *otros* para que estos últimos puedan ser escuchados y acogidos con sus propios deseos y proyectos. Por otro lado, advertimos sobre el potencial de los espacios microecológicos, tal como los conciben Dixon *et al.* (2008) donde, entre otros aspectos, es posible hacer visible la diversidad entre *nosotros*, abordar la diferencia como algo que se aloja en el vínculo y no como un problema del *otro*, elaborar colectivamente el sufrimiento desprivatizándolo y desindividualizándolo para ubicarlo en su dimensión sociohistórica y desestabilizar marcadores identitarios para hacer lugar a la configuración de otras significaciones sobre sí mismas y mismos y sobre los *otros*. También se evidenció la potencia que pueda tener la intervención en los espacios, dignificándolos, para reconfigurar identidades estigmatizadas o devenidas segregadas, así como también para deconstruir fronteras o discursos de lugar y transformarlas en umbrales donde las articulaciones sean posibles. Algo que nos compete directamente, insisto en la relevancia de una vigilancia epistemológica de las categorías que las y los agentes externas y externos construimos para la comprensión de la realidad, responsabilizándonos por sus efectos e interrogando nuestras propias posiciones en las relaciones *nosotros-otros*. Sin lugar a dudas las políticas públicas tienen un papel sustantivo en estos procesos.

Lo anterior supone revisar el modo en que nos posicionarnos, desde la comprensión y desde la intervención. No se trata de ubicarnos en la pretensión de una supuesta integración barrial ni en la ilusión del retorno al barrio utópico, ni tampoco en la idea de fragmentación que frecuentemente se construye a partir de las espacialidades, temporalidades y formaciones subjetivas diversas como las halladas. Esta idea tiende a reificar y naturalizar los espacios residenciales como unidades autocontenidas, obstaculizando una mirada holística y la articulación entre las distintas experiencias espaciales. A partir de identificar las huellas de la historia en los distintos espacios residenciales, de constatar que el barrio extenso tiene presencia en los sentidos de pertenencia de quienes los habitan, y de aproximarnos a la porosidad de las fronteras materiales y simbólicas que se configuran entre ellos, propongo concebir a estos barrios como diversidades conectadas capaces de albergar una historia común y al mismo tiempo hacer lugar a diferentes experiencias de habitar. El desafío que se presenta es el de alterar las jerarquías de esas interconexiones producidas por y en las sociedades capitalistas identificando las condiciones de posibilidad para construir otros sentidos, alternativos a los dominantes, de *ser en común* o de *ser con otros* en estos espacios de la ciudad.

Implicancias para la psicología social comunitaria y la psicología ambiental

Los enfoques disciplinarios desde los que me posiciono, como parte de un equipo interdisciplinario motivado por la construcción de una epistemología convergente, son los de la psc y la pac, enmarcadas en una psicología social crítica desarrollada en América Latina.

La psc tiene su origen en América Latina en los años setenta del siglo XX en el contexto de un fuerte cuestionamiento (epistemológico, metodológico, ético y político) al paradigma dominante que orientaba la producción científica de la psicología social y de otras ciencias sociales (Montero, 2004). No es casual su coincidencia con perspectivas críticas emergentes en distintos campos de conocimiento: la teoría de la dependencia, la sociología militante, la filosofía de la liberación, la educación popular, la teología de la liberación y la psicología de la liberación, entre otras. Primaba la crítica al eurocentrismo en el conocimiento disponible y la convicción de la necesidad y oportunidad para el desarrollo de teorías y metodologías desde y para las particularidades latinoamericanas. La intencionalidad de producir transformaciones sociales era explícita en un mundo en el que el socialismo aún era realidad y proyecto (Rodríguez, 2012). La psc es expresión de un movimiento de intelectuales preocupados por el crecimiento de la desigualdad social en nuestro continente y por la inadecuación de las respuestas conceptuales y metodológicas dominantes. Surge como alternativa a una psicología social experimentalista y reduccionista alejada de los acuciantes problemas de las mayorías. Con desarrollos heterogéneos en distintas latitudes logra formular un paradigma que la identifica, el paradigma de la construcción y la transformación crítica (Montero, 2004). Este postula una perspectiva monista en la relación sujeto-objeto de conocimiento, una ontología que concibe al sujeto como actor social y activo en la producción y transformación de la realidad, una metodología que privilegia la participación de los principales interesados en los problemas que aborda, una ética que parte del reconocimiento y el respeto por la diversidad, y una dimensión política que pone el acento en las relaciones de poder y en su alteración como intencionalidad explícita de la investigación y de la intervención.

No es difícil sospechar la jerarquía que la psc otorga a la intervención. La investigación toma sentido no solo en la medida en que aporte a la comprensión y al abordaje de los problemas, sino también en tanto se articule con la acción y permita ajustarla. Esto fundamenta las estrategias metodológicas de investigación-acción. Es desde aquí que se hace posible interpelar las categorías conceptuales con las que trabajamos. Desde una perspectiva socioconstruccionista (Gergen, 2007) partimos de la base que estas construyen realidad

al operar con y desde ellas. La responsabilidad por los efectos de su empleo en nuestras prácticas es ineludible desde un reconocimiento de la dimensión política que las compone. El estudio, al tiempo que parte del desarrollo de algunas de sus categorías centrales, como las de comunidad, sentido de comunidad y sentidos de pertenencia (McMillan y Chavis, 1986; García, Giuliani y Wiesenfeld, 1994, 1999; Sánchez Vidal, 2001; Krause, 2001; Montero, 2004; Maya Jariego, 2004), las pone en discusión. Por otro lado, si bien buena parte de sus estudios refieren a los ámbitos de residencia de las personas y a sus vínculos de proximidad, la noción de espacio y su producción no ha merecido suficiente atención, por lo que se intentó aportar al análisis de su papel en la construcción de sentidos de pertenencia y alteridades.

Por lo tanto, para la psc, son varias las implicancias de lo expuesto en esta publicación. Por un lado, sostengo, como lo hemos hecho en otros trabajos (Montenegro, Rodríguez y Pujol, 2014; Rodríguez y Montenegro, 2016) la relevancia de problematizar y reconceptualizar la noción de *comunidad*. La propia disciplina ha sido heredera de los riesgos que coloca el llamado *problema de la comunidad* en el tratamiento de las formas de *ser en común*, desarrollando con frecuencia un discurso sostenido en la comunidad utópica. Es fundamental una vigilancia epistemológica que evite el riesgo de violentación al intentar construir comunidad donde no la hay o al soslayar los complejos procesos interpersonales e intergrupales que tienen lugar en las relaciones de proximidad. En la diversidad de sentidos de pertenencia vinculados a los espacios residenciales, donde el sentido de comunidad se visualiza en una minoría de ellos y donde se desarrollan sentidos de comunidad negativos, es fundamental comprender su relación con las alteridades. Del mismo modo propusimos algunas pistas para intervenir desde una perspectiva ética-política de *lo común* y de *lo diferente*, en consonancia con las críticas al tratamiento dominante que ha tenido la categoría de comunidad en la disciplina.

Por otro lado, si bien algunas y algunos autores han cuestionado el peso de la dimensión territorial en la definición de comunidad a la luz de las transformaciones sociales experimentadas, el reporte de experiencias dentro de la psc ha referido en la mayoría de los casos a comunidades territoriales. En ese marco, a pesar de que con *territorio* se ha hecho referencia al soporte o al entorno físico en el que las comunidades se desarrollan, salvo excepciones, se ha prestado escasa atención a la potencia material y simbólica del espacio en la producción de las relaciones sociales y de los procesos subjetivos involucrados. Estos han sido considerados predominantemente en un sentido estático y como receptáculo de dichas relaciones y procesos. Al mismo tiempo, la noción de territorio con la riqueza que aporta la geografía crítica en cuanto al énfasis en las relaciones de poder, no ha sido considerada lo suficiente. Es necesario resituar la dimensión del espacio y del territorio para comprender e intervenir en las relaciones de proximidad geográfica y residencial.

Precisamente, la forma de nominar a estos espacios desde los distintos actores involucrados, ha variado. Se habla de comunidad, de territorio y de barrio, a veces de manera indistinta. En relación con la última categoría, la idea de barrio ha sido cuestionada en su vigencia. En el caso estudiado coexisten los procesos de segregación y el barrio utópico, dimensiones estas que han estado presentes desde la emergencia histórica de la noción. No podría ser de otra manera si tenemos en cuenta los procesos económicos y políticos más globales. En tanto el barrio subsiste como categoría relevante para quienes lo habitan y las relaciones de proximidad geográfica son inevitables más allá del carácter que adopten, parece pertinente sostener su vigencia. Esto no significa que no sea necesaria su revisión permanente a la luz de los cambios sociales experimentados. Comprender los barrios populares en su diversidad, no implica necesariamente la disolución del barrio extenso en los sentidos que construyen sus habitantes, ni tampoco una suerte de fragmentación que invisibilice las conexiones históricas-espaciales.

Fue la noción de espacio la que nos condujo a la psicología ambiental (PA) y a las posiciones críticas que contribuyen a su desarrollo. La PA surge entre los años sesenta y setenta ante la creciente preocupación por los problemas ambientales de nuestro planeta (Sánchez y Wiesenfeld, 2002). Aborda las transacciones entre las personas y sus ambientes, partiendo de la premisa que ambas dimensiones se encuentran coimplicadas, aunque la concepción acerca de ellas y de su relación ha variado según el enfoque teórico y metodológico. La PA se caracteriza por su diversidad teórica, temática, metodológica, contextual y poblacional (Wiesenfeld y Zara, 2012). El predominio del paradigma positivista en su desarrollo motivó críticas diversas, algunas de las cuales condujeron a postular una PAC sostenida en un enfoque socioconstruccionista y enriquecida con la perspectiva de la PSC (Wiesenfeld y Giuliani, 2001; Sánchez y Wiesenfeld, 2002; Wiesenfeld, 2003; Wiesenfeld y Zara, 2012). Desde esta perspectiva el ambiente es concebido como una realidad intersubjetiva que construyen los sujetos en su interacción social a partir de los significados y de sus prácticas (Sánchez y Wiesenfeld, 2002). Esos significados están ligados a las particulares condiciones sociohistóricas, políticas, económicas y sociales, lo que supone una ontología relativista. Esto condujo a jerarquizar las metodologías cualitativas y los métodos hermenéuticos para acceder a la pluralidad de interpretaciones que los sujetos construyen en relación con sus ambientes. Uno de los principales aportes de la PSC a la PA ha sido la jerarquización de la participación de las personas en el abordaje de los problemas ambientales, incluyendo su incidencia en las políticas que los abordan (Wiesenfeld y Giuliani, 2001; Sánchez y Wiesenfeld, 2002).

Desde estas posturas críticas, la PA se ha preocupado por el desarrollo sostenible, el que, según Esther Wiesenfeld (2003) ha de jerarquizar la superación de la pobreza como condición necesaria para lograrlo. Según la

autora, el abordaje de un desarrollo sostenible debe abandonar una noción conservacionista del ambiente para incorporar los ambientes construidos y la actividad humana, es decir los asentamientos humanos. Esto implica jerarquizar la dimensión social y psicosocial y el hábitat como aspecto central en la sustentabilidad de la vida de las personas, tanto en su dimensión micro (la vivienda y el barrio) como macro (la ciudad). La PA pasa de enfatizar la comprensión de los problemas ambientales a jerarquizar la sustentabilidad de la vida y el estudio de cómo las personas piensan y sienten el espacio en el que están involucradas (Araújo Lima y Cruz Bomfim, 2009). La disciplina ha aportado una serie de categorías conceptuales que nos permiten abordar esa relación (Vidal y Pol, 2005) y el papel del espacio en los procesos de subjetivación (Di Masso, Vidal y Pol, 2008). En diálogo con el sentido de comunidad y de pertenencia aportan a comprender la relación entre la producción de los espacios residenciales y las subjetividades.

Buscamos contribuir con las perspectivas críticas emergentes que involucren las relaciones de poder y dominación en la comprensión del vínculo de las personas y grupos con los espacios. En este sentido se reafirma la complejidad de dicha relación y el vínculo dinámico y contradictorio entre sus categorías centrales (identidad social espacial, apego al lugar y apropiación del espacio) al tiempo que algo similar sucede con su relación con los sentidos de pertenencia, lo que ha sido escasamente considerado en la literatura. Al jerarquizar la importancia de los espacios en la producción de relaciones sociales y de subjetividades, insistimos en la necesidad de un doble movimiento: desustancializar o desencializar los espacios y espacializar las subjetividades, reconociendo la relevancia de superar la dicotomía entre materialidad y subjetividad y evitando una linealidad en esa relación. Es una relación dinámica, no unívoca, impredecible e inacabada. Reconocerla y analizarla permite comprender los procesos involucrados en la construcción de identidades sociales espaciales, la afectividad vinculada a la relación con los espacios y el sufrimiento para quienes habitan espacios abyectos, así como también el papel productivo de los espacios residenciales al tiempo que son producidos desde el nivel macro-social y económico. Se trata de una doble operación: reconocer la relación y cuestionarla, porque cuestionarla y desnaturalizarla supone deconstruirla como producción sociohistórica-espacial, y politizarla, evidenciando las relaciones de poder que se ponen en juego y que se expresan en disputas, fronteras y conflictos concretos. En esta dirección, la discusión sobre el isomorfismo personas-espacios es una discusión que nos convoca a las y los académicas y académicos y también a las y los residentes, quienes como vimos, lo resisten cuestionando los frecuentes mecanismos de generalización cognitiva. En tanto cuestionar este isomorfismo implica alterar los procesos de estigmatización y los sufrimientos que producen, se constituye en una cuestión política en tanto habilita movimientos de transformación.

Finalmente, al articular ambas disciplinas buscamos aportar a la comprensión de la expresión de las dinámicas macrosociales y económicas en los espacios microsociales evitando el riesgo de considerar al capitalismo como mero contexto y en una relación determinista con las formaciones subjetivas y las prácticas de los sujetos en la vida cotidiana.

Referencias bibliográficas

- ABBADIE, L. et al. (2016). *Participar o no participar, esa es la cuestión. Dos modelos de producción habitacional y sus resultados*. Montevideo: Universidad de la República.
- ABRAMO, P. (2012). La ciudad *com-fusa*: mercado y producción de la estructura urbana en las grandes metrópolis latinoamericanas. *EURE*, 38(114), 35-69. Recuperado de: <https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So250-71612012000200002>
- ALMEIDA, E., y SÁNCHEZ, M. E. (2014). *Comunidad. Interacción, conflicto y utopía*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- ALVARADO, P. (2018). Lo común como reapropiación y despliegue de la capacidad de forma en la modernidad capitalista. Reflexiones a partir de tres experiencias. Cherán, Comunidades Zapatistas, La Polvorilla. En: *Comunalidad, Tramas comunitarias y Producción de lo Común. Debates contemporáneos en América Latina* (pp. 377-402). Colectivo editorial Pez en el Árbol-Editorial Casa de las Preguntas. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/335796590_LO_COMUN_COMO_REAPROPIACION_Y_DESPLIEGUE_DE_LA_CAPACIDAD_DE_FORMA_EN_LA_MODERNIDAD_CAPITALISTA_Reflexiones_a_partir_de_tres_experiencias_-_Cheran_Comunidades_Zapatistas_La_Polvorilla_->>
- ÁLVAREZ PEDROSIAN, E. (2013). *Casavalle bajo el sol. Investigación etnográfica sobre territorialidad, identidad y memoria en la periferia urbana de principios de milenio*. Montevideo: Universidad de la República. Recuperado de: <<https://uruguayeduca.anep.edu.uy/recursos-educativos/2580>>
- ALVARO, D. (2015). *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- ANZALDÚA, G. (1999). *Makink face, making sould, Haciendo caras. Creative and perspectives by femminists of color*. San Francisco: Aunt Lutte Books.
- ARAÚJO LIMA, D. M., y CRUZ BOMFIM, Z. (2009). Vinculação afetiva pessoa-ambiente: diálogos na psicologia comunitária e psicologia ambiental. *Psico*, 40(4), 491-497. Recuperado de <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/view/4711>>
- BALCARCE, G. (2014). Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana. *Estudios de Filosofía*, (50), 195-213. Recuperado de <<http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n50/n50a11.pdf>>
- BARINGO, D. (2013). La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: un enfoque a tomar en consideración. *Quid. Revista del Área de Estudios Urbanos*, 16(3), 119-135. Recuperado de <<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/quid16/article/view/1133>>
- BARRAULT, O. (2008). Atravesar lo comunitario: una experiencia desde la Psicología Comunitaria. Ponencia presentada en el *III Foro de trabajo Comunitario. Organizado por la Cátedra Estrategias de Intervención Comunitaria*. Facultad de Psicología. UNC. 2008
- BAUMAN, Z. (2007). *Vida de consumo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BERROETA, H., y VIDAL, T. (2012). La noción de espacio público y la configuración de la ciudad: fundamentos para los relatos de pérdida, civilidad y disputa. *Polis*, 31. Recuperado de <<http://polis.revues.org/3612>>

- BERROETA, H., RAMONEDA, A., y OPAZO, L. (2015). Sentido de comunidad, participación y apego de lugar en comunidades desplazadas y no desplazadas post desastres: Chaitén y Constitución. *Psychologica*, 14(4), xx-xx. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/647/64744107003.pdf>>
- BERROETA, H., CARVALHO, L., DI MASSO, A., y OSSUL, M. I. (2017). Apego al lugar: una aproximación psicoambiental a la vinculación afectiva con el entorno en procesos de reconstrucción del hábitat residencial. *Revista INVI*, 32(91), 113-139. Recuperado de <<https://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/62922>>
- BERTINO, M. (2009). La industria textil uruguaya (1900-1960). *América Latina en la Historia Económica*, (31), 99-126. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-22532009000100004>
- BIDASECA, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Ed. SB.
- BLANCO, V. (2018). *El dispositivo residencial en cuestión. Un estudio desde la psicología social comunitaria*. Montevideo: Universidad de la República. Recuperado de <<https://www.csic.edu.uy/content/el-dispositivo-residencial-en-cuestión-un-estudio-desde-la-psicolog%C3%ADa-social-comunitaria>>
- BOITO, M. E., GIANONE, G., y MICHELAZZO, C. (2011). *Territorio barrial y organización: algunas expresiones sintomales sobre los estados de sentir con relación a lo colectivo* (Córdoba, 2011), s/d
- BOIVIN, M., ROSATO, A., y ARRIBAS, V. (2004). *Constructores de Otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.
- BOMFIM, Z. A. C. (2010). *Cidade e afetividade. Estima e construção dos mapas afetivos de Barcelona e de São Paulo*. Fortaleza: Universidad Federal do Ceará.
- BORONAT, Y. (2009). Contexto histórico-urbanístico de los barrios Maroñas y Peñarol. En: J. DI PAULA y S. ROMERO (Eds.), *Producción familiar, intergeneracional e informal de vivienda. Estudio interdisciplinario* (pp. 42-63). Montevideo: Reahvicsic, Universidad de la República.
- (2014). Proceso urbanizador y vivienda. Caso Montevideo. En: RED ASENTAMIENTOS HUMANOS HÁBITAT Y VIVIENDA (REAHVI) (Coord.), *Derecho a la vivienda. Enfoque jurídico y otras miradas disciplinarias* (pp. 41-74). Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.
- BOURDIEU, P. (2013). Efectos de lugar. En: *La miseria del mundo* (pp. 119-124). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en francés: 1993.
- BRODSKY, A. (1996). Resilient Single Mothers in Risky Neighborhoods: Negative Psychological Sense of Community. *Journal of Community Psychology*, 24(4), 347-363.
- CARMAN, M. (2007). El principio de «máxima intrusión socialmente aceptable» o los diversos grados de legitimidad de las ocupaciones urbanas. *Boletín de Antropología*, 21(38), 130-146. Recuperado de <<https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/6784>>
- (2011). *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CARMAN, M., VIEIRA, N., y SEGURA, R. (Coords.) (2013). *Segregación y diferencia en la ciudad*. Quito: Flacso-Clacso-Miduvi. Recuperado de <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140707123234/segregaciony diferencia.pdf>>
- CASTEL, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTELLS, M. (1972). *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

- CASTELLS, M. (2002). *La era de la información*. Madrid: Alianza.
- CHARRY, C. (2006). Perspectivas conceptuales sobre la ciudad y la vida urbana: el problema de la interpretación de la cultura en contextos urbanos. *Antípoda*, (2), 209-228. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/814/81400212.pdf>>
- CHAVIS, D., y WANDERSMAN, A. (1990). Sense of Community in the Urban Environment: A Catalyst for Participation and Community Development. *American Journal of Community Psychology*, 18(1), 55-81.
- COFFEY, A., y ATKINSON, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- COLLER, X. (2000). *Estudio de casos*. Cuadernos Metodológicos, (30). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- COREA, C., DE LA ALDEA, E., y LEWKOWICZ, (2014). La comunidad, entre lo público y lo privado. En: E. DE LA ALDEA (Comp.), *Lo común, la comuna, lo comunitario* (pp. 25-36) Buenos Aires: La Runfla. Recuperado de <https://eva.central.udelar.edu.uy/pluginfile.php/2056/mod_folder/content/o/Aproximaci%C3%B3n%20a%20la%20comunidad/La%20Comunidad%20%20entre%20lo%20P%C3%BAblico%20%20y%20Privado%20olwz.pdf?forcedownload=1>
- CRAVINO, M. C. (2012). Habitar nuevos barrios de interés social en el área metropolitana de Buenos Aires: el espacio construido por el Estado y vivido por los vecinos. En: T. BOLIVAR y J. ERAZO (Coords.), *Dimensiones del hábitat popular latinoamericano* (pp. 101-120). Quito: Flacso. Recuperado de <<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/126757-opac>>
- CUETO, R. M., ESPINOSA, A., GUILLÉN, H., y SEMINARIO, M. (2016). Sentido de comunidad como fuente de bienestar en poblaciones socialmente vulnerables de Lima, Perú. *Psykhé*, 25(1), 1-18. Recuperado de <https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So718-22282016000100004>
- DE ANGELIS, M. (2003). Reflexiones sobre alternativas, espacios comunales y comunidades, o construir un mundo nuevo desde abajo. *Bajo el Volcán*, 3(6), 143-167. Recuperado de <<http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1711>>
- DELGADO, M. del H. (2014). El sistema público de vivienda en el Uruguay. La vivienda como tema de política. 1990-2012. En: Red Asentamientos Humanos Hábitat y Vivienda (Reahvi) (Coord.), *Derecho a la vivienda. Enfoque jurídico y otras miradas disciplinarias* (pp. 113-127) Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.
- DELGADO, M. (2007). *Lo común y lo colectivo*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- (2016). Prólogo. Espacios otros. En: S. STAVRIDES, *Hacia la ciudad de los umbrales* (pp. 9-13) Madrid: Akal.
- DELGADO, M., y MALET, D. (2007). El espacio público como ideología. Ponencia presentada en las *Jornadas Marx siglo XXI*. Universidad de la Rioja, Logroño, diciembre 2007. Recuperado de <<http://sistemamid.com/panel/uploads/biblioteca/7097/7128/7129/83414.pdf>>
- DENZIN, N., y LINCOLN, Y. (2012). Introducción general. La investigación cualitativa como disciplina y como práctica. En: N. DENZIN e Y. LINCOLN (Coords.), *El campo de la investigación cualitativa* (pp. 43-101). Barcelona: Gedisa.
- (2012). Introducción al Volumen I. Definición de campo. En: N. DENZIN e Y. LINCOLN (Coords.), *El campo de la investigación cualitativa* (pp. 103-116). Barcelona: Gedisa.

- DE SOUSA SANTOS, B. (2000). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum. A ciência e a política na transição paradigmática*. Volume 1. San Pablo: Cortez editora.
- DI MASSO, A., VIDAL, T., y POL, E. (2008). La construcción desplazada de los vínculos persona lugar: una revisión teórica. *Anuario de Psicología*, 39(3), 371-385. Recuperado de <<https://revistes.ub.edu/index.php/Anuario-psicologia/article/view/8418/10393>>
- DI MASSO, A., y CASTREHINI, Á. (2012). Crítica imaginativa de la ciudad contemporánea. *Athenea Digital*, 12(1), 3-13. <<https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v12n1.1002>>
- DI PAULA, J., y ROMERO, S. (Eds.) (2009). *Producción familiar, intergeneracional e informal de vivienda. Estudio interdisciplinario*. Montevideo: Reahvi-CSIC, Universidad de la República. Recuperado de <<http://www.fadu.edu.uy/unidad-permanente-vivienda/invfin/produccionfamiliar/>>
- DI VIRGILIO, M., y PERLEMAN, M. (2014). Ciudades latinoamericanas. La producción social de las desigualdades urbanas. En: M. DI VIRGILIO y M. PERELMAN (Coords.), *Ciudades latinoamericanas. Desigualdad, segregación y tolerancia* (pp. 8-23). Buenos Aires: Clacso. Recuperado de <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140505032950/CiudadesLatinoamericanas.pdf>>
- DIXON, J., y DURRHEIM, K. (2000). Displacing place-identity: A discursive approach to locating self and other. *British Journal of Social Psychology*, 39(1), 27-44
- DIXON, J., TREDOUX, C., DURRHEIM, K., FINCHILESCU, G., y CLACK, B. (2008). The inner citadels of the color line: Mapping the micro-ecology of segregation in everyday life spaces. *Personality and Social Psychology Compass*, 2(4), 1547-1569.
- DUHAU, E., y GIGLIA, A. (2004). Conflictos por el espacio y orden urbano. *Estudios Demográficos y Urbanos*, (56), 257-288. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/312/31205601.pdf>>
- DURRHEIM, K., y DIXON, J. (2001). The role of place and metaphor in racial exclusion: South Africa's beaches as sites of shifting racialization. *Ethnic and Racial Studies*, 24(3), 433-450.
- DUSCHATZKY, S., y SKLIAR, C. (2000). La diversidad bajo sospecha. Reflexiones sobre los discursos de la diversidad y sus implicancias educativas. *Cuaderno de Pedagogía*, 4(7). Recuperado de <https://aulavirtual.agro.unlp.edu.ar/pluginfile.php/16763/mod_resource/content/1/LA%20DIVERSIDAD%20BAJO%20SOSPECHA.pdf>
- DUVEEN, G. (1998). A construção da alteridade. En: A. ARRUDA (Org.), *Representando a alteridade* (pp. 83-107). Petrópolis: Vozes.
- ELIAS, N. (2016). Introducción. Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados. En: N. ELIAS y J. L. SCOTSON, *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios* (pp. 27-71). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N., y SCOTSON, J. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- FALS BORDA, O. (1999) Orígenes universales y retos actuales de la IAP. *Análisis Político*, 38, 71-88. Recuperado de <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/79283>>
- (2002). Tensiones en la investigación y cambio de paradigmas: intercambio con matemáticos. *Análisis Político*, (46), 191-197. Recuperado de <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/80273>>

- FERNÁNDEZ, A. M. (2009). Las diferencias desigualadas: multiplicidades, invenciones políticas y transdisciplina *Nómadas*, (30), 22-23. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105112060003>>
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, P. (2016). El tiempo de los veinte años en el siglo XXI. En: O. NATERAS, S. ARCIGA y J. MENDOZA (Coords.), *Psicologías Sociales Aplicadas. Temas clásicos, nuevas aproximaciones y campos interdisciplinarios* (pp. 315-323). Ciudad de México: UAM.
- FERRERO, A., y REBORD, G. G. (2013). *Aprendizajes desde el hábitat popular. Una experiencia pedagógica en la Universidad Nacional de Córdoba*. FAUD, 1991-2011. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de <<https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/15093>>
- FLYVBJERG, B. (2004). Cinco malentendidos acerca de la investigación mediante los estudios de caso. *Reis*, 106(04), (33-62). Recuperado de <https://reis.cis.es//REIS/PDF/REIS_106_041167998142322.pdf>
- FRAMAN, R., y ROSSAL, M. (2008) El retorno del Estado. Políticas sociales y comunidad (es) imaginada (s) en Montevideo. En: S. ROMERO (Comp.), *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, 2008-2009* (pp. 127-139). Montevideo: Nordan.
- GARCÍA, I., GIULIANI, F., y WIESENFELD, E. (1994). El lugar de la teoría en psicología social comunitaria: comunidad y sentido de comunidad. En: M. MONTERO (Coord.), *Psicología Social Comunitaria* (pp. 75-100). Ciudad de México: Universidad de Guadalajara.
- GARCÍA, I., GIULIANI, F., y WIESENFELD, E. (1999). Community and sense of community: the case of an urban barrio in Caracas. *Journal of Community Psychology*, 27(6), 727-740.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2004). Diferentes, desiguales y desconectados. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (66/67), 113-133. Recuperado de <https://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/diferentes_desiguales_o_desconectados>
- GERGEN, K. (2007). *Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- GHISO, A. (2006). Rescatar, descubrir, recrear. Metodologías participativas en investigación social comunitaria. En: M. CANALES (Ed.), *Metodologías de investigación social: introducción a los oficios* (pp. 349-377). Santiago de Chile: LOM.
- GIROLA, M. F. (2004). Imaginarios urbanos en zonas verdes y zonas rojas de la Región Metropolitana de Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*, (20), 93-111. <<https://doi.org/10.34096/cas.120.4646>>
- (2007). Procesos de apropiación del espacio y sociabilidad vecinal en un gran conjunto urbano situado en la ciudad de Buenos Aires. *Anthropologica, XXV*(25), 131-155. Recuperado de <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So254-92122007000100006>
- GIROLA, M. F., y THOMASZ, A. G. (2015). De los medios a las mediaciones. Experiencias de segregación urbana en viviendas sociales de la ciudad de Buenos Aires. *Questión*, 1(46), 361-375. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/52799/CONICET_Digital_Nro.ofe41c8e-dfb9-4eab-a2cf-f03e46d1cf99_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- GLYNN, T. (1986). Neighborhood and Sense of Community. *Journal of Community Psychology*, 14, 341-352. <[https://doi.org/10.1002/1520-6629\(198610\)14:4%3C341::AID-JCOP2290140403%3E3.0.CO;2-O](https://doi.org/10.1002/1520-6629(198610)14:4%3C341::AID-JCOP2290140403%3E3.0.CO;2-O)>

- GODELIER, M. (2004). Poder y lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión. En: M. BOIVIN, A. ROSATO y V. ARRIAS, *Constructores de Otredad. Una introducción a la antropología social y cultural* (pp. 110-114). Buenos Aires: Antropofagia.
- GONÇALVES, M., y MONTERO, M. (2006) Discusión sistemática evaluadora y comunicación socializadora del conocimiento producido. En: M. MONTERO, *Hacer para transformar. El método en la Psicología Comunitaria* (pp. 323-354). Buenos Aires: Paidós.
- GRAVANO, A. (2005). *El barrio en la teoría social*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- GREENWOOD, D., y LEVIN, M. (2012). La reforma de las ciencias sociales y de las universidades a través de la investigación-acción. En: N. DENZIN e Y. LINCOLN (Coords.), *El campo de la investigación cualitativa* (pp. 117-154). Barcelona: Gedisa.
- GRIMSON, A., y SEGURA, R. (2016). Space, urban borders, and political imagination in Buenos Aires. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 11(1), 25-45. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/303732249_Space_urban_borders_and_political_imagination_in_Buenos_Aires>
- GRÜNER, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales la retoro (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- (2004). Introducción. Las estructuras elementales del poder. En: G. BALANDIER, *Antropología Política* (pp. 7-58). Buenos Aires: Del Sol.
- GUARESHI, P. (1998). Alteridad y relacao: uma perspectiva crítica. En: A. ARRUDA (Org.), *Representando a alteridade* (pp. 149-162). Petrópolis: Vozes.
- GUARESCHI, N. (2008). Identidade, subjetividade, alteridade e ética. En: K. PLONER, L. FERREIRA, L. SCHLINDWEIN y P. GUARESCHI (Orgs.), *Ética e paradigmas na psicologia social* (pp. 59-71). Río de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- GUATTARI, F. (1998). I. Conferencias. La producción de subjetividad del capitalismo mundial integrado. En: *El devenir de la subjetividad* (pp. 25-40). Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- Guattari, F., y ROLNIK, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado de <<https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Micropol%C3%ADtica-TdS.pdf>>
- GUBER, R. (2004). Identidad social villera. En: M. BOIVIN, A. ROSATO y V. ARRIAS, *Constructores de Otredad. Una introducción a la antropología social y cultural* (pp. 115-125). Buenos Aires: Antropofagia.
- GUPTA, A., y FERGUSON, J. (1992). Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6-23.
- (2008). Más allá de la «cultura». Espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233-256. <<https://doi.org/10.7440/antipoda7.2008.10>>
- HABER, G. M. (1982). Spatial relations between dominants and marginals. *Social Psychology Quarterly*, 45, 219-228.
- HAESBAERT, R., y LIMONAD, E. (2007). O território em tempos de globalização. *Etc, espaço, tempo e crítica. Revista Eletrônica de Ciências Sociais Aplicadas*, 2(4), 39-52. Recuperado de <<https://www.unifal-mg.edu.br/geres/files/territorio%20globalizacao.pdf>>
- HARVEY, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- HELLER, K. (1989). The Return to Community. *American Journal of Community Psychology*, 17(1), 1-16.

- HOUSTON, S., WRIGHT, R., ELLIS, E., HOLLOWAY, S., y HUDSON, M. (2005). Places of possibility: Where mixed-race partners meet. *Progress in Human Geography*, 29, 700-717.
- HUDSON, J. P. (2010). Formulacións teórico-conceptuales de la autogestión. *Revista Mexicana de Sociología*, 72(4), 571-597. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So188-25032010000400003>
- IÑIGUEZ, L. (2008) *El debate sobre metodología cualitativa versus cuantitativa*. [en línea]. Recuperado de <https://metodos.files.wordpress.com/2008/02/5_metodologia-cualitativa.pdf>
- JARAMILLO, S. (1988). Crisis de los medios de consumo colectivo urbano y capitalismo periférico. En: C. MAURICIO, S. JARAMILLO, J. GONZÁLEZ y F. ROJAS, *Economía política de los servicios públicos. Una visión alternativa* (pp. 127-145). Bogotá: CIDEP.
- JODELET, D. (1998). A alteridade como produto e processo psicossocial. En: A. ARRUDA (Org.), *Representando a alteridade* (pp. 47-67). Petrópolis: Vozes.
- (2010). La memoria de los lugares urbanos. *Alteridades*, 20(39), 81-89. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/747/74720828007.pdf>>
- JOFFE, H. (1998). Degradação, desejo e “o outro”. En: A. ARRUDA (Org.), *Representando a alteridade* (pp. 109-128). Petrópolis: Vozes.
- JOVCHELOVITCH, S. (1998). Re(des)cobriendo o outro. Para um entendimento da alteridade na Teoría das representações sociais. En: A. ARRUDA (Org.), *Representando a alteridade* (pp. 69-82). Petrópolis: Vozes.
- KAMINKER, S. (2015). Descentrar el estudio de la segregación residencial. Cargas, legados y reflexiones para su estudio em ciudades intermedias de América Latina. *Bifurcaciones*, (19). Recuperado de <<http://www.bifurcaciones.cl/2015/06/kaminker/>>
- KATZMAN, R. (2001). Seducidos y abandonados: el aislamiento social de los pobres urbanos. *Revista de la CEPAL*, (75). Recuperado de <<https://repositorio.cepal.org/handle/11362/10782>>
- KATZMAN, R. et al. (2004). *La ciudad fragmentada. Respuesta de los sectores populares urbanos a las transformaciones del mercado y del territorio en Montevideo*. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay. Recuperado de <https://ucu.edu.uy/sites/default/files/facultad/desp/ciudad_fragmentada.pdf>
- KRAUSE, M. (2001). Hacia una redefinición del concepto de comunidad. Cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta. *Revista de Psicología*, 10(2), 49-60. <<https://doi.org/10.5354/0719-0581.2001.18572>>
- LAVAL, Ch., y DARDOT, P. (2015). *Común. Ensayos sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- LECHNER, N. (2004). ¿Cómo reconstruimos un nosotros? *Revista Foro*, 51, 42-58.
- LEFEBVRE, H. (1974). La producción del espacio. *Papers, revista de sociología*, (3), 219-229. Recuperado de <<https://papers.uab.cat/article/view/v3-lefebvre>>
- LEÓN, E. (2016). *Geografía crítica. Espacio, teoría social y geopolítica*. Ciudad de México: UNAM-Itaca.
- LEWIN, K. (1992). La investigación-acción y los problemas de las minorías. En: M. C. SALAZAR (Comp.), *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollos* (pp. 13-25). Madrid: Editorial Popular. Recuperado de <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=2215>>

- LONG, A., y PERKINS, D. (2007). Community social and place predictors of sense of community: a multilevel and longitudinal analysis. *Journal of Community Psychology*, 35(5), 563-581.
- McMILLAN, D., y CHAVIS, D. (1986). Sense of Community: A Definition and Theory. *Journal of Community Psychology*, 14, 6-23. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/235356904_Sense_of_Community_A_Definition_and_Theory>
- MAIOLINO, A. L., y MANCEBO, D. (2005). Análise histórica da desigualdade: marginalidade, segregação e exclusão. *Psicologia & Sociedade*, 17(2), 14-20. Recuperado de <<https://www.scielo.br/j/psoc/a/ZxbFBrtZqbpNHjzCjcgMtNF/?lang=pt&format=pdf>>
- MARÇANO, B. (2005). Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais. *Observatorio Social de América Latina*, 16, 273-284. Recuperado de <<http://biblioteca-virtual.clasco.org.ar/ar/libros/osal/osal16/osal16.html>>
- (2008). *Sobre a tipologia de territórios*. Recuperado de <<https://web.ua.es/es/giecryal/documentos/documentos839/docs/bernardo-tipologia-de-territorios-espanol.pdf>>
- MÁRQUEZ, F. (2013). Habitar la ciudad desde sus fronteras. La Chimba, Santiago de Chile. En: M. CARMAN, N. VIEIRA y R. SEGURA (Coords.), *Segregación y diferencia en la ciudad* (pp. 123-141). Quito: Flacso-Clasco-Miduvi. Recuperado de <<http://biblioteca.clasco.edu.ar/clasco/gt/20140707123234/segregaciony-diferencia.pdf>>
- MARRERO, I. (2008). La producción del espacio público. Fundamentos teóricos y metodológicos para una etnografía de lo urbano. (Con) textos. *Revista d'Antropologia i Investigació Social*, (1), 74-90. Recuperado de <<http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/12775/1/La%20producci3n%20del%20espacio%20p3blico-Marrero%20Guillamon.pdf>>
- MARTÍNEZ, E. (2013). Introducción. Ciudad, espacio y cotidianeidad en el pensamiento de Henri Lefebvre. En: H. LEFEBVRE, *La producción del espacio*. Madrid: Entrelíneas y Capitán Swing.
- MARTÍNEZ, G. (2004). El barrio, un ser de otro planeta. *Bifurcaciones*, (1). Recuperado de <<http://www.bifurcaciones.cl/2004/12/el-barrio-un-ser-de-otro-planeta/>>
- MAYA JARIEGO, I. (2004). Sentido de comunidad y potenciación comunitaria. *Apuntes de Psicología*, 22(2), 187-211. Recuperado de <<https://www.apuntesdepsicologia.es/index.php/revista/article/view/50>>
- MAX NEEF, M. (1993). *Desarrollo a escala humana*. Montevideo: Nordan.
- MENDOZA, J. (2004). Las formas del recuerdo. La memoria narrativa. *Athenea Digital*, (6). Recuperado de <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53700616>>
- MONTERO, M. (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006). *Hacer para transformar. El método en la Psicología Comunitaria*. Buenos Aires: Paidós.
- PERCIA, M. (2017). *Estancias en común*. Buenos Aires: La Cebra.
- PERELMAN, M. (2011). La construcción de la idea de trabajo digno en los cirujas de la ciudad de Buenos Aires. *Intersecciones en Antropología*, 12, 69-81. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/1795/179522601006.pdf>>

- PRILLEITNSKY, I. (2004). Validez psicopolítica: el próximo reto para la Psicología Comunitaria. En: M. MONTERO, *Introducción a la Psicología Comunitaria. Desarrollos, conceptos y procesos* (pp. 13-32). Buenos Aires: Paidós.
- PÍREZ, P. (2015). La urbanización en América Latina: Las heterogeneidades en su producción y resultados. En: *I Congreso Latinoamericano de Teoría Social*, Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, agosto. Recuperado de <<https://cdsa.aacademica.org/000-079/255.pdf>>
- PLAZA, S., DÍAZ, I., y BARRAULT, O. (2008). Discusiones en torno a las categorías exclusión y de lo construido en común desde la Psicología Comunitaria. *Perspectivas en Psicología*, (13), 65-71. Recuperado de <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/aifp/article/view/2977>>
- PORRINI, R. (2003). Clase obrera, sindicatos y Estado en el Uruguay de la expansión industrial (1936-1947): algunas conclusiones y nuevos problemas para su investigación. *Estudios Ibero-Americanos*, 24(2) 171-196. Recuperado de <https://www.fhuce.edu.uy/images/Ciencias_Historicas/Historia_Americana/Publicaciones%20PALvira/Clase_obrera_sindicatos_y_Estado_en_el_Uruguay.pdf>
- PORTO GONÇALVES, C. (2009). De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis. Revista Latinoamericana*, 22(8), 121-136. Recuperado de <<https://journals.openedition.org/polis/2636>>
- QUIJANO, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. LANDER (Comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Buenos Aires: Clacso. Recuperado de <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>>
- RAPELY, M., y PRETTY, G. (1999). Playing Procrustes: the interactional production of a “psychological sense of community”. *Journal of Community Psychology*, 27(6), 695-713.
- REYGADAS, L. (2014). Más allá de la legitimación. Cinco procesos simbólicos en la construcción de la igualdad y la desigualdad. En: M. CASTILLO y C. MALDONADO (Eds.), *Desigualdades. Tolerancia, legitimación y conflicto en las sociedades latinoamericanas* (pp. 39-68). Santiago de Chile: RIL Editores.
- REYES, P., y HERNÁNDEZ, A. (2008). El estudio de caso en el contexto de la crisis de la modernidad. *Cinta Moebio*, 32, 70-89. Recuperado de <<https://www.moebio.uchile.cl/32/reyes.html>>
- RIBA CAMPOS, C. (s/d). *El análisis cualitativo de datos*. Barcelona: Universidad Oberta de Catalunya. Recuperado de <<https://es.scribd.com/document/265471273/Manual-Analisis-Uoc>>
- RODRÍGUEZ, A. (2012, noviembre). Psicología social comunitaria: vigencias y disonancias en los escenarios actuales. Comunicación en el *Segundo Simposio Internacional en Psicología Social Comunitaria*. Universidad Abierta y a Distancia (UNAD). Pereira, Risaralda, Colombia.
- RODRÍGUEZ, A., y MONTENEGRO, M. (2016). Retos contemporáneos para la psicología comunitaria. Reflexiones en torno a la noción de comunidad. *Revista Interamericana de Psicología*, 50(1), 14-22. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/284/28446021003.pdf>>
- RODRÍGUEZ VILLASANTE, T. (2002). *Sujetos en movimiento*. Montevideo: Nordan.

- ROSE, N. (2007). ¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno. *Revista Argentina de Sociología*, 5(8), 111-150. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/269/26950807.pdf>>
- SABINO, C. (1992). *El proceso de investigación*. Caracas: Panapo.
- SALAZAR, C. (2011). Comunidad y narración: la identidad colectiva. *Tramas*, 34, (93-111). Recuperado de <<https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/18913>>
- SÁNCHEZ, E., y WIESENFELD, E. (2002). El construccionismo como otra perspectiva meta-teórica para la producción del conocimiento en psicología ambiental. En: J. GUEVARA y S. MERCADO (Coords.), *Temas selectos de Psicología Ambiental* (pp. 9-30). Ciudad de México: GRECO, UNAM, Fundación Unilibre.
- SÁNCHEZ VIDAL, A. (2001). Medida y estructura interna del sentimiento de comunidad: un estudio empírico. *Revista de Psicología Social*, 16(2), 157-175. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/233673885_Medida_y_estructura_interna_del_sentimiento_de_comunidad_un_estudio_empirico_Sense_of_community_Measurement_and_internal_structure_An_empirical_study>
- SAVRANSKY, M. (2012). Will There Be a Place for my Life?: Cities, Subjectivities and Geographies of Resistance. *Athena Digital*, 12(1), 191-206. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/537/53723265011.pdf>>
- SAWAIA, B. (1999). Comunidade como Ética y Estética da Existência. Uma Reflexão Mediada pelo Conceito de Identidade. *Psyckhe*, 8(1), 19-25. Recuperado de <<https://www5.pucsp.br/nexin/artigos/download/comunidade-como-etica-e-estetica-da-existencia.pdf>>
- SAWAIA, B. (2003). La comunidad como principio y como entidad cívica: una discusión sobre democracia y felicidad centrada en la familia. *Fundamentos en Humanidades*, 7-8, 9-17. Recuperado de <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1272901>>
- SAWAIA, B. (2004a). O sufrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. En: B. SAWAIA (Org.), *As Artimanhas da exclusão. Análise psicossocial e ética da desigualdade social* (pp. 97-118). Petrópolis: Vozes.
- (2004b). Identidade. Uma ideología separatista? En: B. SAWAIA (Org.), *As artimanhas da exclusão. Análise social e ética da desigualdade social* (pp. 119-128). San Pablo: Vozes.
- SCHETTINI, M. A., GANDELMAN, E., y NAHOUM, B. (2012). Propiedad del suelo urbanizado: del derecho individual a la finalidad social. Prescribir lo que se abandona. En: T. BOLIVAR y J. ERAZO (Coords.), *Dimensiones del hábitat popular latinoamericano* (pp. 441-463). Quito: Flacso. Recuperado de <<http://www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/gthi2.pdf>>
- SCHUTTENBERG, M. (2007). Del libro *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática* de Denis Merklen. *Question/Cuestión*, 1(13). Recuperado de <<http://www.perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/353>>
- SEGURA, R. (2006). *Segregación residencial, fronteras urbanas y movilidad territorial. Un acercamiento etnográfico*. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- (2011) La trama relacional de la periferia de la ciudad de La Plata. La figuración «establecidos-outsiders» revisitada. *Publicar*, IX(X), 86-106. Recuperado de <<http://www.caicyt-conicet.gov.ar/sitio/comunicacion-cientifica/ppct/>>
- (2013). Los pliegues en la experiencia urbana de la segregación socio-espacial. Análisis comparativo de dos etnografías urbanas. En: M. CARMAN, N. VIEIRA,

- y R. SEGURA (Coords.), *Segregación y diferencia en la ciudad* (pp. 143-169). Quito: Flacso-Clacso-Miduvi. Recuperado de <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140707123234/segregaciony diferencia.pdf>>
- (2015). *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. Buenos Aires: UNSAM Edita.
- SEIDMANN, S. (2015). Identidad personal y subjetividad social: educación y constitución subjetiva. *Cadernos de Pesquisa*, 45(156), 344-357. <<http://dx.doi.org/10.1590/198053143204>>
- SKLIAR, C. (2007). La pretensión de la diversidad o la diversidad pretenciosa. En: *I Jornadas Nacionales de Investigación Educativa, II Jornadas Regionales, VI Jornadas Institucionales*, Facultad de Educación Elemental y Especial. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, 3 y 4 de mayo. Recuperado de <<https://educacion.uncuyo.edu.ar/upload/skliar-pretensiondiversidadodiversidaddpretenciosa.pdf>>
- SOJA, E., (2008). *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado de <<https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Postmetr%3%b3polis-TdS.pdf>>
- SOLDANO, D. (2013). Confinamiento, movilidad e intercambios. Una investigación sobre las condiciones y los modos de vida en la periferia del Gran Buenos Aires. En: M. CARMAN, N. VIEIRA, y R. SEGURA (Coords.), *Segregación y diferencia en la ciudad* (pp. 83-119). Quito: Flacso, Clacso, Miduvi. Recuperado de <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140707123234/segregaciony diferencia.pdf>>
- SPIVAK, G. (1985). ¿Puede el subalterno hablar? *Revista Orbis Tertius*, 6(6). Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>>
- STAVRIDES, S. (2016). *Hacia la ciudad de los umbrales*. Madrid: Akal.
- SUBIRATS, J. (2003). Participación y responsabilidades de la comunidad en la educación. *Revista de Educación*, (330), 217-236.
- SVAMPA, M. (2000). *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- SVAMPA, M. (2005). *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus.
- PARODI SVARTMAN, B., y GALEÃO-SILVA, L. G. (2016). Comunidade e resistência à humilhação social: desafios para a psicologia social comunitária. *Revista Colombiana de Psicología*, 25(2), 331-349. Recuperado de <<http://www.scielo.org.co/pdf/reps/v25n2/v25n2a09.pdf>>
- TAPIA, V. (2013). El concepto de barrio y el problema de su delimitación: aportes de una aproximación cualitativa y etnográfica. *Bifurcaciones*, (12). Recuperado de <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5550400>>
- TELES, A. L. (2009). *Política afectiva. Apuntes para pensar la vida comunitaria*. Paraná: La Hendija.
- THEODORE, N., PECK, J., y BRENNER, N. (2009). Urbanismo neoliberal: la ciudad y el imperio de los mercados. *Temas sociales*, 66, 1-11. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/27795552_Urbanismo_neoliberal_la_ciudad_y_el_imperio_de_los_mercados>
- THOMASZ, A. G. (2013). Derecho a la vivienda y derecho a la belleza en la ciudad de Buenos Aires. Construyendo el derecho a la ciudad. En: M. CARMAN, N. VIEIRA, y R. SEGURA (Coords.), *Segregación y diferencia en la ciudad* (pp. 61-82). Quito:

Flasco-Clasco-Miduvi. Recuperado de: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140707123234/segregaciony diferencia.pdf>>

- TISCHLER, S., y NAVARRO, M. (2014). Comunidad y capital: un trazo general de una historia antagónica. En: B. PIMENTEL (Coord.), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (pp. 79-98). Ciudad de México: UNAM.
- TÖNNIES, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- TOOLIS, E., y HAMMACK, P. (2015). "This is My Community": Reproducing and Resisting Boundaries of Exclusion in Contested Public Spaces. *American Journal Community Psychology*, (3-4), 368-382.
- TOPALOV, Ch. (1979). *La urbanización capitalista. Algunos elementos para su análisis*. Ciudad de México: Edicol.
- TORRES CARRILLO, A. (2009). Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales. *Folios*, (30), 51-74. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/3459/345941360004.pdf>>
- (2013). *El retorno a la comunidad*. Bogotá: CINDE-El Búho.
- TUAN, Y. F. (1979). Space and Place: Humanistic Perspective. En: S. GALE y G. OLSSON (Eds.), *Philosophy in Geography* (vol. 2: pp. 387-427). Dordrecht: Springer.
- (2011). Espaço, tempo, lugar: um arcabouço humanista. *Geograficidade*, 1(1). <<https://doi.org/10.22409/geograficidade2011.1.1.12804>>
- ÚCAR, J. (2012). Dimensiones y valores de la animación sociocultural como acción o intervención socioeducativa. En: *Actas del 4.º Congreso Internacional de Pedagogía Social Congreso Internacional de Pedagogía Social*. San Pablo. Recuperado de <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000092012000200043&lng=en&nrm=iso>
- VALERA, S., y POL, E. (1994). El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la Psicología Social y la Psicología Ambiental. *Anuario de Psicología*, (62), 5-24. Recuperado de <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2946898>>
- VEIGA, D., y RIVOIR, A. L. (2009). Fragmentación socioeconómica y segregación urbana en Montevideo. *Revista de Ciencias Sociales*, 25, 106-119. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/4536/453644787009.pdf>>
- VIDAL, T., BERROETA, H., DI MASSO, A., VALERA, S., y PERÓ, M. (2013). Apego al lugar, identidad de lugar, sentido de comunidad y participación en un contexto de renovación urbana. *Estudios de Psicología*, 34(3), 275-286.
- VIDAL, T., y POL, E. (2005). La apropiación del espacio: Una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares. *Anuario de Psicología*, 36(3), 281-297. Recuperado de <<https://raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/view/61819>>
- VILLAÇA, F. (2011). São Paulo: segregação urbana e desigualdade. *Estudos avançados*, 25(71), 37-58. Recuperado de <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10597>>
- WACQUANT, L. (2007a). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- (2007b). Territorial stigmatization in de age of advanced marginality. *Thesis Eleven*, 91(1), 66-77. <<https://doi.org/10.1177%2F0725513607082003>>
- WIESENFELD, E. (1996). The Concept of "We": A Community Social Psychology Myth? *Journal of Community Psychology*, 24(4), 337-345

- WIESENFIELD, E. (2003). La Psicología Ambiental y el desarrollo sostenible. Cuál psicología ambiental? Cuál desarrollo sostenible? *Estudos de Psicologia*, 8(2), 253-261. Recuperado de <<https://www.scielo.br/j/epsic/a/7pByGj7Qy7xBRJTGcr6vz3p/?format=pdf&lang=es>>
- (2006). El rescate de las comunidades en el marco de la globalización. *Athenea Digital*, (9), 46-57. Recuperado de <<https://www.redalyc.org/pdf/537/53700903.pdf>>
- Wiesenfeld, E., y GIULIANI, F. (2001). La problemática ambiental desde la perspectiva psicosocial comunitaria: hacia una Psicología Ambiental del cambio. *Medio ambiente y comportamiento humano*, 2(1), 1-19. Recuperado de <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2110643>>
- WIESENFIELD, E., y MARTÍNEZ, F. (2014). (De)construyendo los significados de viviendas gestionadas por el Estado: Aproximación psicosocial y de derechos humanos. *Dossiê: Psicologia Ambiental. Espaços Abertos, Ambientes Naturais e Construídos*, 45(3), 340-349.
- WIESENFIELD, E., y ZARA, H. (2012). La psicología ambiental latinoamericana en la primera década del milenio. Un análisis crítico. *Athenea Digital*, 12(1), 129-155. Recuperado de <<https://atheneadigital.net/article/view/v12-n1-wiesenfeld-zara>>

Fuentes documentales

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS. Censo 2011. <<https://www.ine.gub.uy/censos-2011>>
- INTENDENCIA MUNICIPAL DE MONTEVIDEO, CENTRO COMUNAL ZONAL n.º 9. *Caracterización de la zona 9 y líneas estratégicas para su desarrollo* (Documento síntesis, PLAEDÉZ, 2005)
- INTENDENCIA DE MONTEVIDEO, MUNICIPIO F (2011). *Caracterización de los asentamientos irregulares*. Noviembre, 2011.
- INTENDENCIA DE MONTEVIDEO. Municipios de Montevideo. <<http://municipios.montevideo.gub.uy/>>

Este libro retoma los esfuerzos de intelectuales del siglo XX por profundizar en la relación compleja entre *ville* y *ciù*. Para ello analiza la relación entre la ciudad construida y las formas de habitar lo local, adscribiendo a la idea de que la configuración espacial es la expresión de la dinámica de acumulación del capital y de la reproducción social. Con casos específicos, ilustra las complejidades de habitar la escala de barrio y cómo deviene en prácticas colectivas de significación y contestación.

Más allá de la tradicional apelación a una comunidad unificada y homogénea, nos propone la construcción de otras formas de lo común y lo diferente, y asume el desafío de alterar las jerarquías de las interconexiones producidas por y en las sociedades capitalistas identificando las condiciones de posibilidad para construir otros sentidos, alternativos a los dominantes, de ser en común o de ser con otros en estos espacios de la ciudad.

Héctor Berroeta

