Universidad Nacional de Río Negro
Escuela de Humanidades y Estudios Sociales
Licenciatura en Ciencias Antropológicas con Orientación Sociocultural

Tesina de Licenciatura

“Los antiguos”: trayectorias y memorias entre quienes
transitaron por un hogar para personas en situación de
calle en Bariloche

Elena Grizzi

Número de legajo 23738

Directora: Valentina Stella

Co-Directora: Ana Margarita Ramos

Abril, 2025

San Carlos de Bariloche.

Frente a una sociedad que nos ve pasar como fantasmas

Lulo¹

¹ Lulo es un muchacho que actualmente vive en el Hogar Emaús en la ciudad de Bariloche.

ÍNDICE

Agradecimientos y dedicatoria	4
PARTE I: Construcción del campo	6
Introducción: Coordenadas y los ecos que me convocan.....	6
CAPÍTULO I: Contexto, preguntas y metodología	9
1.1 Sobre el campo.....	9
1.2 El Hogar Emaús.....	10
1.3 “Los muchachos egresados”.....	12
1.4 La pasantía y la propuesta del libro.....	16
1.5 Desafíos metodológicos: ¿doble rol?.....	17
1.6 La pregunta y el enfoque etnográfico.....	19
1.7 Antecedentes.....	21
1.8 Andamiaje conceptual.....	27
1.8.1 Escenarios sociales y configuraciones hegemónicas.....	27
1.8.2 Memorias y articulación de subjetividades.....	30
1.8.3 De márgenes a maniobras: dinámicas de estructura y agencia.....	31
PARTE II: Cartografías históricas de la desigualdad y recovecos donde la dignidad hace nido	34
Capítulo II: De cuando todo era monte. Las trayectorias de los antiguos	34
2.1 Escenarios de marginalidad.....	34
2.2 El peso del movimiento.....	40
2.3 De infancias humildes.....	50
2.4 Memorias marginadas.....	60
2.5 Sobre las trayectorias.....	70
Capítulo III: Conseguís tu lugar donde no era lugar. Sentidos de pertenencia y de dignidad	71
3.1 La generación de “los antiguos”.....	72
3.2 El potencial político de los recovecos de dignidad.....	75
3.3 Articulando agencias desde la juntura: la experiencia de “Detrás de la postal”.....	79
3.4 El "ser juntos" en las trayectorias de los muchachos.....	85
Reflexiones finales	87
Referencias bibliográficas	93

Agradecimientos y dedicatoria

A cada uno de los muchachos por su predisposición, lo compartido y los vínculos formados; por contarme sus historias y volverse parte de la mía; por las experiencias y enseñanzas que me llevo mucho más allá que lo plasmado en estas páginas.

Al Hogar Emaús de Bariloche, a quienes lo hacen día a día, especialmente a Jorge Linquiman por su acompañamiento, sus preguntas y las ganas de buscarles respuestas.

A Euge Neme, compañera en la co-producción del libro “Detrás de la postal”; esencial para las reflexiones de este trabajo.

A la universidad pública, gratuita, laica y de calidad y a lxs docentes con quienes me pude formar en la UNRN en Bariloche: por permitirme estudiar lo que más me gusta y en el lugar donde nací.

Al grupo GEMAS por ser espacio de formación, aprendizaje y militancia. Gracias por permitirme ser parte. A las gemitas Abri, Sofi, Pili, Carli, Mica y Gaby, compañeras de trabajos de campo, escritura, lectura y de sostén de este transitar conjunto.

A Valen, cuya dirección tuvo siempre presente mis deseos; gracias por la escucha atenta, la paciencia en mi proceso y por todas las enseñanzas. A Ana, por cada consejo y la empatía contagiosa. A ambas por acompañar y guiar con cariño y por abrirme tantas puertas –en especial la de sus casas.

A mis compas de cursadas y profes, por cada palabra afectuosa que inspiró este proyecto y me ayudó a verlo cada vez más posible, como Alma Tozzini quien en el año de escritura de este texto me incentivó en el marco de su asignatura de Abordajes Etnográficos sobre la Pobreza y Samanta Guiñazú por las palabras siempre oportunas.

A mis amistades que se sabrán encontrar en las distintas reflexiones de este trabajo, recordándome siempre que los procesos de formación y de producción de conocimiento son tanto más colectivos que individuales, incluso más allá que los marcos académicos. En particular a quienes estuvieron muy cerquita desde que empecé a plantearme estudiar antropología: Ami, por tanta cercanía en este camino, por iluminar y sostener en todas; Patxi, desde las primeras materias y hasta las últimas líneas escritas por tanta oreja y, sobre todo, por tu cariño; Mumi, por tu comprensión, por las aventuras de montañas, y amor que siempre supera la distancia física; Lumi, gracias por tanta

cercanía siempre y sostén seguro; Lei, quien estuvo al lado mío desde el primer final rendido y por ser impulso desde que el mundo es mundo; Lauri, por las tantas charlas y viajes –sobre todo esos que “resignifican lo sagrado”; Evita, amiga que me dio la universidad y se transformó en sostén de caminos compartidos; Sofita por permitirme bailar siempre cerquita tuyo, a lo que vuelvo cada vez que pierdo el equilibrio. Y gracias a quienes estuvieron en distintos tramos de este camino.

Gracias inmensas a René, quien desde el amor se volvió mi hogar; por cada abrazo a tiempo, la música que se volvió parte de esta escritura y por la magia que logramos juntos (con Ruquita multiplicando el amor).

Por último –pero primero que todo– gracias a mi familia, a mi gran nido. Destaco a mamá, por el consejo práctico hasta el último final rendido y, por sobre todo, por cuidarme y acompañarme en todo lo que me propongo tan dulcemente; y a papá, por ser mi consejero, por las charlas y la curiosidad inagotable y por la confianza en mí andar. Esta tesina está dedicada a ustedes dos y todas nuestras conversaciones –cafés/mates mediante– que la hicieron posible.

Este trabajo no habría sido posible sin todas estas redes, sin todo lo compartido y lo hecho colectivo.

PARTE I: Construcción del campo

“No vemos las cosas como son. Vemos las cosas como somos”

Anaís Nin

Introducción: Coordenadas y los ecos que me convocan

Esta tesina es una reflexión antropológica sobre una de las realidades y problemáticas sociales que atraviesa a las ciudades patagónicas. A lo largo de sus páginas, me propongo describir y analizar parte de lo que considero la historia de la marginalidad en la ciudad de San Carlos de Bariloche. Para ello, exploro los sentidos, las prácticas y las experiencias de un grupo de varones que se autodenomina “los antiguos”; personas que en algún momento de sus vidas transitaron por un hogar destinado a “personas en situación o riesgo de estar en calle” (de ahora en más: PSRC) que se encuentra ubicado en dicha ciudad. El objetivo principal gira en torno a, por un lado, conocer parte de un escenario social de esta localidad que se encuentra invisibilizado y poco narrado desde las perspectivas de quienes habitaron esa institución y, por el otro, reconstruir las trayectorias de este grupo de personas cuyas vidas estuvieron atravesadas por condiciones de desigualdad, subalternidad y violencias históricas.

Frases irónicas o chistes como “acá ando, aprovechando la nieve para ir a esquiar” (Gustavo, invierno del 2023²) presuponen el contexto geográfico, paisajístico y social en el que se enmarca la presente investigación. La ciudad de Bariloche es un destacado destino turístico internacional conocido por sus montañas, lagos y actividades al aire libre, tanto en temporada invernal (atrayendo a esquiadorxs³ de diversas partes del mundo) como en verano (por el ciclismo, senderismo, entre otras actividades). La

² Las palabras citadas las registré en mi diario de campo luego de una llamada que mantuvimos en el invierno del 2023 con Gustavo, quien me hablaba desde el teléfono fijo del Hogar Emaús, donde se encontraba por las condiciones climáticas de nieve.

³ He orientado la escritura de este texto a partir de criterios de lenguaje inclusivo con la “x” reemplazando las denominaciones binarias, tal como ha sido aprobado por el Consejo Directivo de la Universidad Nacional de Río Negro (2019). Igualmente, en la mayor parte de los casos, el uso del género gramatical masculino se mantuvo intencionalmente para referirse a actores e instituciones respetando expresiones locales.

mayor parte del año posee un clima frío y hostil⁴, principalmente para quienes se encuentran en situaciones de precariedad o inestabilidad habitacional. Además, Bariloche es reconocida a través de su imagen oficial que la muestra como la “Suiza Argentina”⁵ (Matossian, 2015; Abalerón, 1992; Kropff, 2001), una representación construida a partir de una narrativa hegemónica que intenta ocultar el tropo de las “dos caras” de la localidad: la “cara blanca” y la “cara oscura”. Este tropo, según Laura Kropff (2005), configura las matrices de alteridad de la localidad en general, donde la ciudad se estructura a partir de una distinción entre zonas o barrios residenciales –en los que habitan familias y/o población caracterizada como de clase media/alta– y zonas o barrios periféricos, comúnmente referenciados con la categoría “el alto” –donde habitan las poblaciones de familias de bajos recursos. Sin embargo, como sostiene esta autora, la lógica del tropo de las dos caras no debe agotar la heterogeneidad existente al interior de cada una, ni el complejo entramado de relaciones que desdibuja sus límites (Kropff, 2005).

A su vez, en Bariloche nací, me crié y me formé profesionalmente. Esto no es menor puesto que los intereses o inquietudes que motivaron este trabajo estuvieron marcados por mi conocimiento parcial de las realidades sociales de marginalidad sobre las que aborda. Al empezar a observarlas desde una mirada antropológica, motorizaron preguntas y búsquedas personales para comprender las historias, los sentidos y las implicancias de las experiencias de desigualdad de las personas que habitaron las calles y los lugares marginados de la ciudad en la que crecí.

A la par de estas inquietudes, mi formación en antropología y mi interés por el campo de la memoria (Candau, 2006; Connerton, 1993; Halbwachs, 2004; Ramos, 2011; Stella, 2018; Jelin, 2001; Nora, 1989) y de los estudios de grupos subalternos (Bolvin, Rosato y Arrivas, 1999; Ramos, 1992; Ortner, 1984) fueron guiando las preguntas y las formas de relacionarme con “los antiguos”. Durante el trabajo de campo etnográfico, las conversaciones, visitas, risas, complicidades, llantos y reflexiones compartidas se convirtieron en una parte esencial del vínculo con los muchachos. A través de las relaciones construidas pude comenzar a entender que “la marginalidad” se expresa

⁴ En promedio, las temperaturas invernales suelen oscilar entre 0°C y 8°C. Durante junio, la temperatura máxima promedio es de aproximadamente 8°C, mientras que en julio puede descender a un promedio de 4°C. En agosto, las máximas suelen alcanzar entre 6°C y 8°C.

⁵ A lo largo de la década del '30 la ciudad se fue configurando en base a una arquitectura centroeuropea propia de los Alpes y del sur de Alemania cuya imagen que buscó instalar la identificación de la ciudad como la “Suiza argentina” (Lolich, 2007 en Matossian 2015).

mediante códigos, significados, colores, orígenes, recuerdos e historias que dan forma a su experiencia y se entrelazan para construir sentidos de pertenencia e incluso de identidad colectiva. Es por ello que me propongo trabajar en torno a la “marginalidad” pero no en el sentido de una categoría que representa una realidad dada, sino como una experiencia compartida entre mis interlocutores, atendiendo a las maneras en que la definen, encarnan y les hace sentido desde sus propias perspectivas y procesos de subjetivación.

Como forma de presentación, estructuro la presente tesina en dos partes. En la Parte I, presento el tema y las motivaciones de este trabajo. En el capítulo I de esta parte me centro en desarrollar las preguntas, la construcción del campo y las herramientas metodológicas utilizadas en el proceso de investigación. Allí abordaré la importancia de mi “doble rol intersectado” como investigadora y como pasante en el Hogar Emaús, el marco teórico y los antecedentes que fueron fundamentales para leer y analizar las reflexiones producidas.

En la Parte II me propuse reconstruir y reflexionar sobre el mapa social de circulación de este grupo de muchachos autodenominados como “los antiguos” o “los de antes”. En el capítulo II el foco estuvo puesto en analizar cómo se configura el escenario social a partir de las experiencias y vivencias compartidas en sus trayectorias. En el proceso de reconstrucción de sus movilidades estructuradas (Grossberg, 1996), emergieron temas y puntos en común que articulan sus recorridos en un entramado específico en torno a la marginalidad, en tanto entrelazan sus historias de vida, los espacios que habitan y las relaciones que construyeron a lo largo de sus recorridos. Estas trayectorias fueron configurando lo que considero como memorias colectivas en contextos de marginalidad. En el capítulo III, me centro en analizar los sentidos de pertenencia compartidos que los muchachos actualizan al pensarse como grupo y diferenciarse de otros, incluso entre quienes circulan contextos que, a primera vista, parecen similares. Estos sentidos de pertenencia serán reconstruidos en términos de generación etaria y de los patrones afectivos de acción que constituyen un “ser juntos” (Massey, 2005) particular. Este proceso de “comunalización” (Brow, 1990), habilitó también una serie de agencias (Grossberg, 1992) y anudamientos (Ingold, 2011) como “reductos de dignidad” (Das, 2008) producidos en los márgenes acotados que dejan estos escenarios de precariedad (Butler, 2001).

Por último, en las conclusiones, presento las reflexiones finales de la tesina y adelanto futuras preguntas y temas para continuar indagando en mi trayectoria académica.

CAPÍTULO I: Contexto, preguntas y metodología

1.1 Sobre el campo

Considero al “campo” de la presente investigación como un referente empírico, es decir, como la porción de realidad social que me propuse conocer y comprender (Guber, 2004). Como señala Elsie Rockwell, ese recorte “queda circunscripto por el horizonte de las interacciones cotidianas, personales y posibles entre el investigador y los informantes” (Rockwell, 1986:17). El presente campo, por lo tanto, está conformado a partir de un conjunto de relaciones que fueron emergiendo en situaciones específicas y dinámicas, y que fueron deviniendo en un proceso en constante transformación donde los actores (investigadora e interlocutorxs) y los contextos fueron interrelacionándose y modificándose mutuamente. En este sentido, la presente propuesta etnográfica no se limita a la observación de un espacio determinado desde la mirada exclusiva de la investigadora, sino que se construye a través de las personas, con sus historias particulares de relaciones sociales que, al vincularnos, la fuimos orientando y aportándole sentidos específicos.

Desde este punto de partida, considero a mi campo de investigación compuesto, por un lado, por las relaciones entabladas con este grupo de muchachos que se reconocen como “los antiguos” y, por el otro, por los espacios y lugares que fuimos compartiendo a lo largo de mi trabajo. El campo, por lo tanto, se comprende y se enmarca en lo que George Marcus (2001) denomina como una “etnografía multilocal”; es decir, una etnografía que incorpora reflexiones, registros y situaciones etnográficas de distintos contextos, lugares y relaciones entre personas. Así, las “ranchadas”, el hogar, las casas de los muchachos, las calles de Bariloche, el “campo”, las costas de los lagos, las palabras escritas en el libro de sus relatos de historias de vida fueron algunos de los espacios de encuentro, conversaciones, entrevistas y corpus que permitieron realizar la presente etnografía.

Finalmente, parafraseando a Roxana Guber, el campo también estuvo compuesto por “lo que la gente hace, lo que la gente dice que hace y lo que se supone que debe hacer” (2004: 54). En este camino de “documentar lo no documentado” (Rockwell, 1986) de la realidad social traté de encarar mi proceso etnográfico como una práctica constante de la reflexividad⁶. Esto último me permitió usar y reconocer categorías antropológicas y sociológicas como “solidaridad social” y “marginalidad” pero atendiendo al modo en que mis interlocutores y yo misma las fuimos resignificando en sus contextos de producción situados. En este camino, coincido con Robert Cresswell en que el propósito de la investigación etnográfica debería ser el de “buscar más de lo que se encuentra” (1981: 24), manteniendo siempre el margen de maniobra suficiente para poder reparar en lo imprevisto (Guber, 2004).

A continuación, explico quienes fueron mis diferentes interlocutores y las instituciones que formaron parte de este campo de investigación.

1.2 El Hogar Emaús

Los interlocutores con los que trabajé y me relacioné para esta investigación son un grupo de personas que conforman la primera “camada de egresados” de una institución para PSRC. Esta institución es un hogar que se denomina Hogar Emaús y que surge en el año 2008 impulsada por “el crudo hecho de que en las desiguales y frías calles de Bariloche mueran personas en situación de calle” (Di Noto, 2022). Emaús nació bajo la consigna de “un techo para los sin techo” (Jorge Linquiman, 2018) y se trata de una institución establecida mediante un convenio entre, en un primer momento, la Municipalidad y el Obispado; y actualmente, entre el municipio y la Fundación Bariloche. La población destinataria o que puede acceder al hogar se caracteriza por ser varones mayores de 18 años con problemas, fundamentalmente, habitacionales y de consumos. El Hogar Emaús funciona las 24hs del día y los 365 días del año. Actualmente, con 16 años de historia, es la institución referente en la temática vinculada a las problemáticas que atañen a las PSRC dentro de la ciudad.

Cabe destacar que el Hogar Emaús no es la única ni fue la primera institución en abordar los conflictos en torno a lo habitacional en la ciudad. Anteriormente existieron

⁶ La reflexividad en el trabajo de campo, en palabras de Guber, tiene que ver con el “proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelo explicativo de conexiones tendenciales– y la de los actores o sujetos/objetos de investigación” (2004: 56).

otras experiencias de espacios que habilitaban el pernocte para aquellos que lo necesitaran, como lo fueron los galpones del Dinara o el Hogar Rogelio que, en general, también estaban destinados a varones mayores de edad. Mis interlocutores conocían ambas instituciones y percibían una continuidad entre ellas y el Hogar Emaús. Sin embargo, varios trabajadores del Hogar Emaús destacaban diferencias significativas entre estas experiencias, describiéndolas como muy distintas entre sí.

Más recientemente, en el año 2018, con apoyo del Obispado y en un edificio cedido por la Municipalidad de Bariloche, se crea el Hogar Betania; una institución cuyo propósito es acompañar a mujeres con problemáticas que incluyen situaciones de violencia de género y/o con problemas habitacionales, entre otros⁷. Aun cuando no es tema de la presente investigación, me parece un dato no menor que la mayoría de mis interlocutores, además de haber transitado por los espacios previos al Emaús, tienen conocimiento de la existencia del Hogar Betania. Algunos de sus vínculos femeninos – esposas, hermanas, amigas– estuvieron de alguna u otra manera vinculados a esta institución.

Mi primer acercamiento al Emaús fue en enero de 2022, a través de una pasantía solicitada por la institución para estudiantes avanzados en la licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Río Negro. Esta pasantía se enmarcó en un convenio entre la Municipalidad de San Carlos de Bariloche y la Universidad Nacional de Río Negro y tuvo una duración de seis meses en una primera instancia y, luego, un contrato por doce meses más. Al finalizar, continué conectada y trabajando de forma “voluntaria” en tareas y actividades relacionadas con el Hogar y con el Centro de Prevención de Adicciones (CPA) en acciones vinculadas, por un lado, al proceso de producción de iniciativas estatales participativas (relacionada y enmarcada en la Ley Nacional 27.654 Situación de calle y familias sin techo⁸, sancionada en el año 2021) y,

⁷ Actualmente, según me comenta una antigua destinataria del hogar, también se incorpora la cuestión de los consumos problemáticos.

⁸ También se encuentra la Ley Provincial N. 5614 denominada “Sistema de Protección de Derechos de Personas en Situación de Calle”. Ahora bien, a pesar de este marco legislativo, en Bariloche no existe una ordenanza específica que incorpore las experiencias específicas de la ciudad. Es por ello que en esta mesa de trabajo nos preguntamos cómo queremos –según las condiciones de posibilidad– que se apliquen dichas leyes en Bariloche, en el marco de un proceso con una base participativa. En la actualidad nos encontramos trabajando, entre otras instituciones y personas interesadas, con la antropóloga Samanta Guñazú –quien dirige el Grupo Interdisciplinario de Estudio en Políticas Públicas Participativas, interculturales e interseccionales– en la “Mesa de Trabajo Participativa para el diseño de iniciativas estatales sobre la problemática de personas en situación de calle”.

por el otro, acompañando en actividades e iniciativas como la Semana de Visibilización de los Derechos de las Personas en Situación de Calle en Bariloche (2024 y 2025).

1.3 “Los muchachos egresados”

“Los muchachos egresados del Hogar Emaús” es la denominación que utilizan los trabajadorxs, voluntarixs y allegadxs a la institución para referirse a un grupo de varones entre 50 y 70 años aproximadamente que se caracteriza por ser parte de una generación que ha transitado o habitado en cierto momento por esta institución, y que actualmente no se vinculan con la misma –por lo menos de la misma manera. Pero, además del paso por el Emaús, fueron otros los “diacríticos”, experiencias e implicancias que hacen de estas trayectorias de muchachos un grupo con sentidos de pertenencia e identidad. A lo largo de la tesina buscaré explicar que la producción de “los antiguos” –como se autodenominan entre ellos– no se define únicamente por haberse encontrado en una institución para PSRC ni por haber “egresado” de la misma, sino además por otras experiencias y sentidos compartidos.

Conocí a cada uno de los muchachos de diversas maneras y en diferentes circunstancias. El primer acercamiento fue a través de los trabajadores del Emaús quienes me contaron sobre ellos y me los presentaron como “los egresados del Hogar”. Me explicaron que se trataba de un grupo de varones que habían pasado en algún momento de sus vidas por esta institución y que en la actualidad ya no se encuentran habitando en ella.

Desde la perspectiva de las autoridades de la institución, una persona se encuentra “egresada” del Hogar Emaús cuando ha mejorado su situación con respecto a consumos problemáticos que, en este grupo en particular, se trata principalmente de bebidas alcohólicas. También ser “egresado” implica una “mejora de su situación personal” (e.p.⁹ Linquiman, 2023) en el sentido de tener resuelto, aunque de manera transitoria o inestable, su situación habitacional –sea porque se han vuelto a vincular con algún familiar o allegadx, sea porque han establecido una relación de pareja y se han mudado con la misma.

Por su parte, “los antiguos” no suelen hablar en términos de “egreso”. En lugar de ello, enfatizan las circunstancias que los llevaron a conocer el Hogar Emaús, más que el momento o las razones precisas por las cuales dejaron de ser destinatarios directos de la institución. Esto me llevó varias veces a pensar que, desde sus perspectivas, se observa

⁹ “e.p.” refiere a una entrevista o conversación personal.

una continuidad en la relación con el hogar más que el cierre de una etapa. Sin embargo, cuando les consulté específicamente por el uso de la categoría de “egresados”, cada uno me ofreció una explicación distinta, reflejando recorridos diversos. Para algunos, la transición estuvo marcada por un programa municipal que, durante un tiempo, les brindó materiales –madera, cemento, entre otros– y la ayuda de trabajadorxs del Emaús para construir o mejorar una casilla. Otros dejaron el hogar cuando comenzaron a convivir con sus parejas, quienes contaban con una casa propia. Otros retornaron a su hogar de origen tras dejar por completo el consumo de alcohol. Otros decidieron mudarse con algún pariente, no solo para compartir un espacio de residencia familiar, sino también para asistirlo –ya que algunos familiares poseen limitaciones motrices o problemas de salud. Otros muchachos pudieron acceder a un empleo más estable, lo que les permitió proyectar y costear alquileres –o más bien habitaciones. Estas son solo algunas de las razones o experiencias que marcaron sus “egresos” del Hogar Emaús. Sin embargo, mis interlocutores no se identifican como grupo tanto por el hecho de haber ingresado o egresado de la institución en un momento determinado, sino por el sentido de pertenencia a una generación, a una trayectoria colectiva compartida de experiencias y memorias comunes. Por ello, mi enfoque no se detiene en las categorías institucionales –que muchas veces no terminan de representarlos completamente–, sino en los relatos y las historias que ellos eligieron contar, y en las maneras en que construyen y transmiten sus propias trayectorias de vida.

Asimismo, fue desde el entendimiento de sus perspectivas acerca de las razones por las cuales fueron y/o son destinatarios del Emaús– entre otras instituciones (como el CPA, Camino Abierto, Hospital Zonal, etc.) –que me fue posible identificar algunas de sus urgencias, los modos de acompañamiento que ellos percibieron más adecuados y/o sus propias estrategias de reducción de los riesgos que enfrentan. Comprender estas experiencias en su complejidad me permitió visibilizar no solo las dificultades estructurales que condicionan sus trayectorias, sino también las estrategias que despliegan para construir alternativas de vida dentro y fuera de la institucionalización.

La primera persona de la institución con la que me relacioné fue con Jorge Linquiman, quien es trabajador social y coordinador del Hogar Emaús en Bariloche. Jorge fue quien me facilitó la mayoría de los contactos con los muchachos y nuestra relación fue fundamental para el desarrollo de esta investigación. Por un lado, porque fue el tutor para la realización de mi pasantía como estudiante de antropología; y, por otro lado,

porque estuvo presente tanto en el proceso de conocer al grupo de muchachos como en el proceso de producción de un libro en coautoría con este grupo de personas (ver capítulo III). Además, con él compartimos otros espacios institucionales y académicos que formaron parte de las reflexiones y producciones de la presente tesina¹⁰.

A los muchachos los conocí de diferentes maneras y en diversas circunstancias. A quienes tenían celular, los contacté por mi cuenta. A quienes no, los fuimos a visitar directamente a sus hogares o lugares de residencia. A los primeros que conocí fueron Walterín, Kelo y Tatay, quienes se acercaron al hogar para mantener una reunión con nosotrxs. Con los tres compartimos conversaciones mucho más íntimas y profundas de lo que me habría imaginado en una primera instancia.

Luego, acompañada por Jorge, fui a visitar a Basco y a Pato a sus casas de ese entonces –ubicadas en los “barrios altos” de la ciudad. Con Pato continuamos manteniendo una relación y encuentros hasta su memorada y movilizante partida. Con Basco, en cambio, perdimos el contacto debido a que, por problemas personales, volvió a consumir alcohol y a estar en situación de calle. Esto último no solo hizo que se me dificultara encontrarlo, sino además que, cuando lo hacía, fuera casi imposible poder sostener conversaciones con él.

A Gaucho, o “el tío Flores”, lo conocí en uno de los tantos regresos temporales al Hogar Emaús, como suele hacer cada mes o mes y medio para comprar alimentos y víveres en la ciudad. Recuerdo que en ese entonces me avisaron de su llegada al hogar y me acerqué para presentarme, conversar y compartir unos mates antes de que retornara a su lugar. Quedamos en contacto y la mayoría de los siguientes encuentros fueron directamente en su casita, en el interior de la estepa patagónica¹¹.

A Gallito y a Ligamento los conocí de manera individual y, hasta el día de hoy, continuamos en contacto por proyectos y tareas colectivas. Con el primero tuvimos un encuentro en el Hogar Emaús y al segundo lo conocí junto a su pareja, en una visita que hice a su casa a inicios del año 2023.

¹⁰ Por ejemplo, expusimos junto a otros trabajadorxs tanto del Hogar Emaús como del CPA en la Conferencia sobre Situación de Calle en América Latina 2024 CISCAL, Bogotá Colombia.

¹¹ Gaucho vive en una zona rural, pasando Villa Llanquín (Río Negro), adentrándose en la estepa. Al terminar el camino de tierra se continúa unos veinte a treinta minutos a pie a través de un sendero que él va limpiando y manteniendo para poder ser transitado.

Con Huichaleo también nos conocimos en el Emaús. Un encuentro movilizante en el que con timidez y algo de temor me expresó que él “era distinto”¹². Hoy en día es con uno de los que más contacto mantengo; nos vemos una vez cada tres semanas, aproximadamente y, sino no nos vemos, nos llamamos por teléfono para conversar sobre cuestiones cotidianas. La relación con Huicha puso en evidencia que el proceso de investigación impregnó mi vida cotidiana, generando afectaciones que fueron más allá de mi rol como antropóloga o trabajadora.

Un tiempo después conocí a Claudio. Con él nos encontramos en la casa en la se estaba hospedando temporalmente, cerca de su lugar de trabajo. Al igual que con muchos de ellos, con Claudio también creamos una relación cada vez de más confianza. Los siguientes encuentros los realizamos en distintos lugares y contextos, incluido, finalmente, su propio hogar.

Por último, conocí a Esteban. Con él fue con el que más me costó organizar un encuentro puesto que viaja constantemente al campo para realizar trabajos de temporada. Sin embargo, luego de varios llamados previos, acordamos encuentros presenciales.

Fue en el marco de mi trabajo como pasante y de mis acercamientos y tareas en el Hogar Emaús que fijamos encuentros y conversaciones en las cuales, en muchas de ellas, surgía pensar estrategias de trabajo, de resolver ciertas problemáticas puntuales – como la de encontrar un lugar para habitar–, de escuchar y/o a hacer conjuntamente “catarsis” del contexto social y político, entre otros tópicos y urgencias.

Al principio los muchachos me interpelaban como la chica “culta” por venir de la universidad, y como la chica “con poca calle” (Kelo, enero del 2023) por mis desconocimientos e ignorancias acerca de sus entornos, barrios y dinámicas sociales. Poco a poco, las relaciones que habían iniciado con un trato cordial entre una estudiante de antropología y un grupo de personas que asistieron al Hogar devinieron en vínculos de mayor cercanía. Si bien son relaciones que están atravesadas por asimetrías sociales –soy “la piba” que viene de la universidad, que vive en “los kilómetros” y con una

¹² Hoy entiendo que al referirse como “distinto” Huicha no solo estaba expresando una condición relacionada con cierta dificultad cognitiva y/o comunicacional, sino además a un sentimiento de soledad y desprotección que lo acompañó mucho tiempo en su vida.

trayectoria muy distinta–, esto no frenó la emocionalidad y el compromiso con el que nos vinculamos, aprendimos y transitamos esta relación.

1.4 La pasantía y la propuesta del libro

La pasantía en el Emaús implicó en un primer momento un trabajo de acompañamiento y registro de “cuestiones relevantes para el hogar¹³” (e.p. Linquiman, 2022) y para las políticas públicas locales vinculadas a esta población “egresada”. Entre los aspectos que me solicitaron como pasante estuvo la tarea de relevar causas de egresos e ingresos al hogar, los estados actuales de los “consumos problemáticos” en los distintos casos y la presencia –o ausencia– de vínculos familiares. Los muchachos siempre se mostraron muy dispuestos a encontrarse a conversar y a contarme lo que ellos llamaban “sus historias de vida”. Además, los motivaba y convocaba las preguntas sobre sus experiencias y recuerdos, por lo cual me solicitaron realizar encuentros grupales para poder compartir, además de las experiencias personales, las vivencias y problemáticas más grupales, lo cual se transformó en un gran y hermoso desafío que no tenía previsto. Como lo desarrollaré en el capítulo III, de aquellos encuentros y vínculos salieron relatos e historias en común y la propuesta por parte de ellos de coproducir un libro que contara, desde sus propias voces, sus historias y recorridos. Este libro tuvo como propósito inicial mostrar al resto de la población barilochense las narrativas y experiencias significativas de este grupo de muchachos y, a la vez, incentivar reflexiones acerca de problemáticas que nos atañe a la sociedad en conjunto.

A partir de esta propuesta, gran parte de mi trabajo de pasantía consistió, entonces, en coordinar la coproducción del libro que titulamos “Detrás de la postal”. Esta experiencia colectiva me permitió vincularme de manera mucho más estrecha con los muchachos y establecer relaciones de mayor confianza. Cada encuentro y conversación habilitó charlas íntimas en las que me contaban anécdotas, historias y experiencias que iban mucho más allá de su relación o paso por el Hogar Emaús. Poco a poco me fueron compartiendo recuerdos, sufrimientos y resistencias sobre sus vidas que, al profundizarlas y reflexionar sobre ellas, las fuimos reconociendo como parte de sus trayectorias de marginalidad. De esta manera, al buscar de forma conjunta el modo de materializar sus biografías en un libro, me fue posible ir identificando los distintos sentidos a partir de los cuales mis interlocutores me explicaban qué significaba para ellos “lo marginal” y cómo vivenciaron las experiencias de desigualdad.

¹³ A sus destinatarios, se los denomina en el trato cotidiano: “los muchachos”.

Este trabajo en conjunto nos llevó a negociar los términos de lo que consideramos que era necesario contar, compartir y mostrar de sus historias. Esto me permitió, en palabras de Guber (2004), establecer una relación activa y dinámica entre quien “investiga” con “quienes se produce la investigación”. Este proceso, como parte del ejercicio de reflexividad, implicó decidir qué incluir o no en la investigación, considerando el contexto en el que se construyen los sentidos nativos (Guber, 2004).

1.5 Desafíos metodológicos: ¿doble rol?

La realización de una investigación en un entorno en el que, primeramente, me desempeñé como pasante de antropología me presentó cierto desafío metodológico. Este involucró la necesidad de navegar entre diferentes posiciones y responsabilidades dentro de un mismo espacio social. La superposición de roles entre la práctica investigativa y el quehacer institucional generó tensiones pero también abrió posibilidades para una comprensión más profunda de los procesos en juego.

Para abordar estos desafíos y entramados metodológicos, retomo las reflexiones de Samanta Guiñazú y Celeste Navarro (2024) quienes analizan la ocupación yuxtapuesta de lugares (posiciones) y los traccionamientos político-epistémicos (posicionamientos) que agenciamos como sujetas sociales involucradas en los procesos que estudiamos. En mi caso, la figura del “doble rol” dentro del proceso de investigación no agotó las implicancias ni la reflexividad con la que abordé mis tareas en distintos ámbitos, lugares y propuestas de trabajo. En cada una de estas instancias, la reflexividad propia de la antropología me permitió problematizar de manera constante las fronteras entre lo que se entiende como el ámbito de “la academia” y el ámbito del “Estado”. Desde esta perspectiva, la idea de “subjektividad de intersección” (Abelés y Badaró, 2015 en Celeste y Navarro, 2024), en la que convergen mis roles como antropóloga, pasante y ciudadana de la localidad, no se limitó a objetivar un orden o sistema de lugares, sino que me permitió comenzar a cuestionarlo, complejizarlo y desestabilizarlo (Abelés y Badaró, 2016, p. 19).

Desde este posicionamiento, donde mi “doble rol intersectado” se entrelazó con múltiples dimensiones, pude orientar mi investigación y mis preguntas en función del establecimiento simultáneo de agendas, objetivos y relaciones diversas, tanto institucionales como vinculadas a la investigación e intervención. En este sentido, coincido con las autoras en que parte de nuestro quehacer implica “hacernos un lugar en

estos lugares” y re-posicionarnos desde aquello que definimos como una antropología practicada (Guiñazú y Navarro, 2024: 26).

En este camino, la antropología practicada también se definió en el terreno por decisiones que trascendieron la producción de un escrito académico o la realización de entrevistas para la investigación. Priorizar la escucha activa ante situaciones urgentes se volvió una práctica esencial y constante a lo largo de estos años, sobre todo cuando hablamos de personas y grupos que se encuentran atravesados por problemáticas de consumo o en condiciones asimétricas y desiguales con respecto a otros grupos o sectores sociales. En varias ocasiones, la escritura se vio interrumpida o dejada de lado para dedicar tiempo a las llamadas y preocupaciones de mis interlocutores. Desde inquietudes sobre qué hacer “ahora que se viene el invierno y todo se vuelve más difícil” (Huichaleo, abril del 2023), “se acaba el laburo” y vuelven las inestabilidades (Esteban, mayo del 2024), hasta situaciones de reincidencias en el consumo de alcohol o volver a quedarse sin lugar habitacional. Todas estas urgencias y desafíos conformaron el campo y atravesaron gran parte de la presente investigación.

En definitiva, mi posicionamiento político y de compromiso en relación con los contextos donde trabajo fueron delineando ciertos accionares, conversaciones y con ello los tiempos de escritura, los énfasis de mis interlocutores, las preguntas y análisis en este texto. Este proceso, además, estuvo atravesado por la sensación de que “la realidad me superaba” o que intentaba escribir sobre situaciones que ya estaban cambiando o adquiriendo nuevos significados. Me pregunté, muchas veces, cómo era posible priorizar la escritura en medio de urgencias y problemáticas, o cómo plasmar un trabajo que, lejos de ser un cierre, pudiera dar continuidad a los lazos y situaciones sociales en cuestión. Por esto mismo, esta tesina no busca ser un escrito en miras de brindar soluciones a problemáticas que son profundas y estructurales, sino un espacio que permita conocer y abonar a pensar formas más inclusivas, igualitarias y comprensivas de leer, mirar y construir comunidad (De la Aldea, 1999).

Por último, pero no menos importante, quisiera también remarcar las condiciones y posibilidades que se me presentaron a partir de mi condición femenina en un entorno mayoritariamente masculino. En el marco de un patriarcado que configura una subordinación universal femenina (Ortner, 1972), mi experiencia particular dentro de un ámbito predominantemente masculino expuso, en este caso, que mi condición femenina,

lejos de constituir un obstáculo, funcionó como un catalizador para el diálogo. Si bien inicialmente supuse que la diferencia de género dificultaría la construcción de vínculos en el campo, noté que, en el contexto específico de los muchachos egresados del Emaús, mi posición como mujer habilitó conversaciones más “personales” e “íntimas”. A diferencia de los intercambios que observé entre ellos y otros trabajadores varones, percibí que mi presencia generaba un clima de apertura y confianza que facilitaba la reflexión sobre experiencias de vida, enmarcándolo en una legitimidad socialmente construida dentro de ese contexto. Las temáticas “personales” evidentemente son legitimadas en el marco del diálogo con una mujer y no tanto así entre varones. Así, las diferencias de género en el trabajo de campo pueden no solo condicionar la experiencia etnográfica, sino también moldear las formas en que el conocimiento se construye y se comparte. Siguiendo a María Lugones, esta experiencia refuerza la idea de que la resistencia y la agencia no son individuales, sino que se tejen colectivamente en espacios de reconocimiento mutuo y construcción compartida de sentido (2011: 115). En este contexto, mi presencia como mujer no solo facilitó una apertura en las narrativas personales de los muchachos, sino que también puso en evidencia las formas en que el género influye en las interacciones sociales y con ello en la producción de saberes. De este modo, considero que esta etnografía no es un mero ejercicio de observación participante, sino un proceso situado donde la identidad de la investigadora y las relaciones que estableció en el campo afectaron a la construcción del conocimiento.

1. 6 La pregunta y el enfoque etnográfico

La pregunta-problema de la investigación gira en torno reflexionar sobre la marginalidad desde los sentidos percibidos y practicados por quienes, a su vez, son considerados “marginales” desde el entramado histórico y social de la ciudad de Bariloche. Para ello presté especial atención a los procesos de subjetivación (Rose, 2003; Grossberg, 1992) y de pertenencia de quienes se autodefinen como “los antiguos” o “los de antes” en una institución para PSRC.

Una vez elegido este ángulo para delinear mi campo de trabajo, consideré también un enfoque cualitativo para llevar a cabo el análisis (Mendizábal, 2006). Opté, entonces, por una metodología que me permita acceder a las perspectivas de las personas para comprender “su visión como nativos” (Malinowski, [1922] 2001) o el “conocimiento

local” (Geertz, 1987). En el marco de mi trabajo etnográfico, hice hincapié en los relatos de vida de las vivencias y trayectorias subjetivas de mis principales interlocutores: los antiguos.

En vistas de lograr caracterizar y comprender estas perspectivas nativas en relación con su marco contextual más amplio (Guber, 2011), apliqué las siguientes técnicas de producción de materiales para el análisis: observación participante (y la participación con observación), registros escritos en diario de campo, conversaciones informales y entrevistas semi-estructuradas en historias de vida. La mayoría de los encuentros fueron en el marco del Hogar Emaús de manera individual y grupal, y en las casas particulares en las que se encontraban los muchachos (que en muy pocos casos se trata de casas propias). En la medida que los vínculos se volvían más cercanos, comenzamos a juntarnos en distintos lugares significativos para ellos relacionados con las historias que me compartían: ciertas calles, senderos, playas, ríos, ranchadas, barrios, e incluso el campo¹⁴. Otras veces no se trataba de lugares necesariamente significativos, pero, si el día lo permitía, preferíamos encontrarnos al aire libre, donde yo llevaba –en general– mi computadora cargada y el diario de campo (además de mate y galletitas).

Al respecto, creo que uno de los aprendizajes más importantes de este trabajo fue empezar a comprender cómo escuchar y cómo hablar en cada situación de encuentro. Como en toda interacción social, a veces eran recurrentes los silencios, los gestos, las omisiones; incluso el decir cosas distintas de lo que estaban diciendo con el cuerpo (Knapp, 1982). Ciertas performance particulares de mis interlocutores me resultaban por momentos incomprensibles o incómodas hasta que empecé a comprender sus tiempos de comunicación y sus implícitos y, sobre todo, cuando se generaron relaciones de mayor cercanía. De a poco fui comprendiendo algunos de los sentidos sociales que este grupo produce y re-produce, entendiendo que a veces hay preguntas que no se hacen y cosas que no se dicen (Restrepo, 2018). Así, fui situando y apropiándome del oficio de la etnografía.

Considero, además, que la etnografía puede ser entendida a partir de la metáfora de una fotografía; es decir, como la posibilidad de captar un momento –un aquí y ahora– de un

¹⁴ Por ejemplo, un lugar muy significativo fue al que Claudio me llevó un día: una curva específica del Río Limay que lo recibió al arribar a Bariloche. Venía caminando desde Neuquén y justo en ese sitio recuerda que frenó, se bañó y reflexionó acerca de su “deambular”. Hoy en día, a veces, vuelve ahí para hacer memoria. Un lugar gravado en su historia como un punto de inflexión.

mundo en movimiento. Algo en particular de ese mundo en movimiento es enfocado mientras lo demás queda afuera del recorte. Por lo tanto, entiendo que es una decisión personal la de describir y contextualizar ciertas relaciones y no otras de todo un entramado de posibilidades. Una etnografía, además, está compuesta por una relación social puesto que implica relaciones de poder, asimetrías, historias y un público determinado (Briggs, 1986). Como dice Restrepo, es la descripción densa (Geertz, 1972) de la relación entre prácticas (lo que la gente hace) y significados (lo que la gente piensa) para personas situadas (Restrepo, 2018). Asimismo, y puesto que se trata de un trabajo intertextual, colaborativo y retórico (Clifford, 1990), la etnografía se encuentra atrapada en “una red de escritura en la que participa como una traducción situada de la experiencia del trabajo de campo a una forma textual” (Stella, 2014: 53), con el fin de aprender a transformar lo exótico en familiar y transformar lo familiar en exótico¹⁵ (Da Matta, 1999).

1.7 Antecedentes

Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (2004) marcan al periodo post Segunda Guerra Mundial como aquel que da inicio a nuevos giros en los estudios de la antropología. La disciplina, a partir de ese momento, comienza a preguntarse y a prestar atención al estudio del “otro” a partir de la desigualdad¹⁶. A partir de ese contexto, los énfasis en los enfoques antropológicos comenzaron a estar puestos en las relaciones de dominación producto de una relación colonial. Los autores destacan, además, el modo en que la apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos generaron relaciones sociales asimétricas que toman formas diversas (entre sexos, entre parientes, entre clases sociales, entre sociedades) y que se expresan en formas culturales, económicas, políticas y sociales distintas. Desde esta explicación, se desprende que la desigualdad no está dada de manera “natural”, sino que es un producto histórico coyunturalmente determinado (2004: 103). En este camino, han sido varios los trabajos antropológicos que, desde diversas perspectivas teóricas y enfoques, han centrado sus estudios en los grupos subalternos y alterizados.

¹⁵ Según el autor, en ambos casos es necesaria la presencia de los dos términos (que representan dos universos de significación) y, básicamente, una vivencia de los dos dominios para un mismo sujeto dispuesto a interceptarlos y situarlos.

¹⁶ Según estos autorxs, previamente hubo dos grandes cambios en la manera en que la antropología conceptualizó al “otro” en relación con distintos periodos históricos de la disciplina: primero, a través de la construcción del otro a partir de la diferencia y, posteriormente, desde la noción de diversidad.

En relación específica con los abordajes sobre la pobreza, destaco el trabajo de Oscar Lewis (1961-1966) quien, entre 1959 y 1966, realizó investigaciones pioneras en ciudades como México, Nueva York y Lima. Su interés giró en torno a identificar patrones de comportamiento, creencias y valores comunes que él consideró como componentes de una “cultura de la pobreza”. Para Lewis esta “cultura” se transmitía intergeneracionalmente en familias y comunidades marginadas, generando patrones de vida que reproducían y consolidaban. La pobreza, entonces, aparece para este autor como una “subcultura” dentro de la esfera de la “cultura nacional”¹⁷.

El enfoque de Lewis y la “cultura de la pobreza” fue ampliamente criticado en la antropología puesto que explica las situaciones de desigualdad en términos de prácticas y patrones esenciales –como si fueran parte de un proceso natural–, invisibilizando los factores estructurales que sostienen y reproducen las relaciones de exclusión y marginalidad. No obstante estas falencias analíticas, considero que los trabajos de Lewis permiten comprender el modo en que ciertos discursos y sentidos en torno a la “cultura de la pobreza” persisten y circulan en diferentes ámbitos y espacios. A lo largo de mi trabajo de investigación, fueron varias las veces que he escuchado en diferentes lugares, discursos o apelaciones que relacionan ciertas prácticas asociadas a la marginalidad como una “cuestión cultural”, abonando prejuicios y esencialismos. Por ejemplo, recuerdo que la pareja de uno de los muchachos me contó el rechazo que sintió por parte de su familia y su entorno cuando decidió comenzar una relación con Kelo. Tal rechazo no fue únicamente porque él se encontraba en situación de calle al momento de conocerla, sino principalmente porque asociaba su condición de clase con ciertas prácticas y problemáticas –como el consumo del alcohol– como morales y culturales. Recordaba las palabras de su abuelo y las advertencias sobre lo que él referenciaba como “ese tipo de personas”:

A mí me decían “no le vayas a hablar a ese porque es borracho”. Y ser borracho, para mi abuelo, era ser una mala persona. (Mari, septiembre del 2023).

¹⁷ Uno de los argumentos centrales que el autor plantea es que podemos hablar de “cultura de la pobreza” ya que tiene sus propias modalidades y consecuencias distintivas, sociales y psicológicas para sus miembros. Por lo tanto, Lewis sostiene que para comprender la cultura de los pobres es necesario vivir con ellos, aprender su lengua y costumbres e identificarse con sus problemas y aspiraciones. En aquel texto en particular, estudia a las familias como sistemas sociales pequeños, en sus palabras, “la unidad natural de estudio” (1959: 18).

En la búsqueda de bibliografía que me permita comprender tanto las estructuras de poder como las formas heterogéneas de concebir la marginalidad, me encontré con trabajos que fueron fundamentales para abordar las afectaciones subjetivas y locales de la pobreza en interacción con procesos y relaciones globales (Marcus, 2018; Escobar, 2005). Entre estos, el trabajo del filósofo Zygmunt Bauman fue un punto de partida para atender la desigualdad en el marco de lo que el autor llama el “fenómeno de desintegración que caracteriza a las sociedades actuales” (2003: 103). Para Bauman, en el marco de un creciente proceso de des-industrialización, las sociedades están cada vez más desintegradas, con menos oportunidades en el mercado de trabajo y con más problemáticas sociales. En ellas, la denominada “clase marginada” representa a la porción o sector social “sin oportunidad” ni “necesidad de ser readmitido” por una sociedad organizada, puesto que sus integrantes son considerados como “gente sin función” o que “no realiza contribuciones útiles para la vida de los demás” (Bauman, 2003: 103). Como se verá (capítulo II), esta clase marginal porta el estigma de lo “extraño y errático” del mundo contemporáneo.

Son varios lxs autorxs que también indagaron en la forma en que la marginalidad se localiza de manera heterogénea en distintos contextos de “desintegración social”. Raúl Márquez Porras (2005), por ejemplo, explora la exclusión y representación negativa en las favelas de Brasil, trabajando con conceptos como “desorden”, “barbarie” y “peligro”, y recuperando ideas de “suciedad” de Mary Douglas (1966) y Roger Bartra (2003). El autor destaca cómo estas percepciones justifican la marginalización y mantienen relaciones asimétricas de poder, al tiempo que “los favelados” desarrollan procesos de resistencia y contrahegemonía (Gramsci, 1971) a través de organizaciones populares que habilitan su agenciamiento político. Estos estudios profundizan en las miradas “emic” de la problemática de la pobreza localizada en relación con dinámicas globales; una tensión que entiendo relevante para ahondar en la presente investigación, puesto que los contextos y trayectorias de marginalidad en la región patagónica se encuentran atravesados tanto por las condiciones globales y capitalistas de producción de la desigualdad, como por los procesos de racialización y etnización que constituyeron a los “otros internos” en el marco de la conformación del Estado como Nación (Briones, 2003).

A una escala más nacional, el trabajo realizado por Bialet Massé en 1904 sobre “el estado de las clases obreras” en Argentina fue pionero y precedente para los posteriores

estudios en sociología y antropología. El autor brinda una visión etnográfica detallada y crítica sobre la pobreza estructural, las duras condiciones laborales y las migraciones internas impulsadas por las “supuestas” mejores condiciones de existencia que experimentaban los trabajadores en la Argentina de principios del siglo XX. Su investigación da cuenta de diversas relaciones de poder, en sus distintas escalas y alcances, puntualizando en relaciones laborales y condiciones de extrema explotación (1904: 127). Su trabajo, además, tuvo un gran impacto y contribuyó al debate sobre la legislación laboral en Argentina, poniendo en valor los saberes y experiencias de los distintos actores de las clases obreras (indios, criollos y extranjeros). El estudio de Massé me permitió reconstruir el contexto de la pobreza como resultado de las históricas condiciones estructurales e institucionales que reprodujeron la desigualdad en Argentina, pero, en particular, comprender cómo los trabajadores, especialmente los de zonas rurales o de industrias extractivas, fueron frecuentemente desplazados de sus lugares de origen en busca de empleo; un fenómeno que derivaba en migraciones no deseadas debido a la falta de oportunidades en sus lugares de residencia. Como veremos a lo largo de esta tesina –capítulo II– este proceso de desplazamiento forzado fue parte constitutiva de las trayectorias de marginalidad de mis interlocutores y/o de sus familias.

Los trabajos de Hugo Ratier (1971 y 1986) también formaron parte de los primeros estudios sobre la marginalidad en la academia argentina. En su libro “Villeros y villas miseria” (1971), este autor también analiza el fenómeno de los movimientos migratorios desde localidades rurales hacia grandes centros urbanos, siguiendo específicamente la migración de pobladores de Empedrado, Corrientes, hacia Buenos Aires. Arribados en las periferias de Buenos Aires, el autor describe cómo estas personas se localizan en asentamientos informales que se caracterizan por la falta de servicios básicos, el hacinamiento y condiciones materiales muy precarias de existencia. Su etnografía puntualiza en las lógicas sociales que configuran esos espacios, “las villas miseria”, en dos ejes de análisis: el registro de los (pre)juicios desde el sentido común de los habitantes de la ciudad y la puesta en contexto de las perspectivas e historias de los mismos inmigrantes. De este modo, Ratier cuestiona las estructuras de poder y los procesos históricos que producen los contextos de desigualdad en la Argentina, mostrando cómo el sistema capitalista y las políticas estatales excluyen a estos sectores sociales empujándolos a la precariedad. Estos estudios pioneros me han ayudado a

entender la pobreza como una alteridad producida por desigualdades generadas por la acumulación de capital y relaciones capitalistas, desde un punto de vista antropológico atento a las formas particulares en que en se produce la pobreza/marginalidad en un determinado contexto.

En relación específica con las poblaciones marginales en situación de calle, los trabajos del antropólogo argentino Santiago Bachiller (2008, 2009, 2013, 2015) han sido claves para comprender cómo las condiciones estructurales –como la crisis económica, la precarización laboral y el debilitamiento de las redes de contención social– han contribuido al incremento de la población en situación de calle en las últimas décadas. En sus investigaciones, el autor analiza cómo la experiencia de vivir en la calle no solo supone una carencia material, sino también implica una serie de procesos de estigmatización y exclusión que refuerzan la marginación de estas personas. Para el caso específico de la Argentina, destaca que el aumento de personas en situación de calle desde mediados de la década de 1990 estuvo ligado a la crisis económica y al desmantelamiento de políticas sociales de asistencia. Esto puso en evidencia la urgencia de desarrollar políticas públicas específicas, adecuadas y efectivas para atender esta problemática social (Bachiller, 2022). Además, coincido con Bachiller en que el análisis y el trabajo antropológico en o “de calle” es un aporte fundamental para detectar los espacios de socialización de las personas en situación de calle, puesto que “las redes que estos sujetos han elaborado con los comerciantes y residentes del barrio deben ser tenidas en cuenta a la hora de planificar una intervención” (2008: 300). Estas otras personas pueden ser informantes clave para lxs trabajadorxs sociales y antropólogxs al trabajar directamente con PSRC. Por ejemplo, resalta la necesidad de tener en cuenta los conocimientos de otro tipo de instituciones que realizan sus actividades en la vía pública y tienen contacto con las PSRC. Considero que en Bariloche esta perspectiva es central, ya que nos invita a considerar todas aquellas instituciones que, desde distintos enfoques y posicionamientos, han construido relaciones con las PSRC. Así, instituciones como el Hospital Zonal, Camino Abierto, el Hogar Betania, Emaús y el CPA, entre otros, juegan un papel fundamental en la vida de las PSRC. Atender a estos vínculos y acompañamientos nos permitirá fortalecer y mejorar estas relaciones, promoviendo una articulación más efectiva entre las instituciones para abordar la problemática de manera integral y garantizar un acompañamiento cada vez más efectivo con un enfoque de reducción de daños. Para Bachiller, por último, es fundamental sensibilizar a quienes

trabajan en contacto directo con las personas en situación de calle sobre las complejidades del “sinhogarismo”, puesto que permite abrir la mirada y generar respuestas más empáticas y efectivas, evitando prácticas que puedan agravar su vulnerabilidad (2008: 300).

En escenarios más locales, el trabajo de Mateo Di Noto (2022) me fue primordial puesto que su tesina aborda parte del presente campo de investigación. Su apuesta etnográfica fue la de reflexionar sobre los sentidos de “estar en la calle” para las personas en situación de calle en Bariloche. Para el autor, el espacio social de la calle debe ser entendido como una “compleja red entramada por el acontecer de cada una de las personas que se encuentran y desencuentran al transitarla y habitarla” (Di Noto, 2022:93). Esta red se va conformando en un entorno de desigualdad que constituye, constriñe y distribuye los lugares que quedaron disponibles para estas personas.

Por último, los trabajos de Laura Zapata (2005) y Andrea Bonvillani (2017) también fueron relevantes para la presente investigación, sobre todo en términos de comprensión del campo y de mi posicionamiento como antropóloga en contextos de pobreza y desigualdad. En “La mano que acaricia la pobreza. Etnografía del voluntariado católico”, Zapata (2005) parte del análisis antropológico y del trabajo etnográfico para reflexionar sobre los principios que organizan las prácticas caritativas del voluntariado de “Caritas”, una de las organizaciones solidarias más importantes de la Argentina. La autora describe detalladamente las prácticas y sentidos sociales de los actores sociales involucrados en su investigación: las voluntarias, las beneficiarias y las chicas. En el caso de las asistentes y las voluntarias, puntualiza en los modos en que estas construyen las imágenes y sentidos de la población destinataria de Caritas según cualidades morales, estéticas y normativas. Estas construcciones dotan de poder a las voluntarias en términos de decisiones y elecciones sobre quiénes pueden o no acceder a, por ejemplo, alimentos, ropa y otras asistencias. Esos imaginarios sobre la población destinataria hicieron sentido en mi propio campo puesto que, en el Emaús, los destinatarios son definidos en base a criterios similares, como por ejemplo, el “consumo de alcohol”, las “relaciones interpersonales”, entre otros. Si bien la presente tesina no se centra en los sentidos sociales de los actores trabajadorxs o voluntarixs del Hogar, sí considero que estas construcciones en torno a “la marginalidad” por parte de lxs trabajadorxs de la institución están presentes entre mis interlocutores y forman parte de sus procesos de subjetividad.

Por su parte, Andrea Bonvillani (2017) realiza una etnografía colectiva de eventos en torno a la cronotopía paradójica de la Marcha de la Gorra (Córdoba, Argentina). Allí reflexiona sobre las posibilidades de comprensión de un problema que le es ajeno a su persona, en el sentido de que trabaja con jóvenes varones de sectores populares de Córdoba que son detenidos y violentados sistemáticamente por el prejuicio y racismo que atraviesa el sistema policial. Aun en su condición de mujer blanca, académica y representante de la cultura hegemónica, la autora afirma que los procesos, relaciones y los vínculos con su campo le producen una afectación particular que la atraviesa, la conmueve y la lleva a producir una etnografía como herramienta de transformación social. Es en el intento de comprender el dolor del otro, de movilizarse por el mismo y ver qué hacer desde el propio lugar que coincide con la autora en que esta investigación es una motivación a producir conocimiento y narrar parte de la historia sobre realidades que atraviesan el mundo social en el que cohabitamos. Este trabajo, entonces, es también un proceso de auto-identificación y afectación en términos de injusticia y asimetrías sociales.

Considero, por lo tanto, que estas investigaciones son un punto de partida para reconstruir el estado del arte sobre las PSRC, identificando los debates y categorías actuales en torno al presente problema de investigación.

1.8 Andamiaje conceptual

A fin de organizar la exposición y conceptualización teórica, desarrollo a continuación tres ejes que se encuentran relacionados entre sí y son transversales a mi investigación.

1.8.1 Escenarios sociales y configuraciones hegemónicas:

A partir de la experiencia de trabajo en una institución para PSRC, fui adentrándome en el mundo de sentidos y relaciones sociales que constituyen estos espacios. Las interacciones entre “los muchachos” y lxs “trabajadorxs sociales” están contenidas dentro del enfoque de reducción de daños. Estas relaciones contrastan con las perspectivas de sentido común de Bariloche, donde la población en situación de calle es comúnmente descrita con términos despectivos como “borrachines”, “vagos” y “changas”. Estas palabras emergen de un imaginario social que conforma la visión hegemónica hacia estas personas en la ciudad.

Parto por concebir a la “hegemonía” como un proceso siempre activo y en interconexión con significados, prácticas y valores cotidianos e informales (Williams,

1997). Y, en tanto experiencia situada y vivida de subordinación y dominación, también entiendo que es el proceso que produce las estructuras de sentimiento con las que se organiza el sentido común. Para el caso de las construcciones hegemónicas en torno a las personas en situación de calle, debe resaltarse la forma en que los discursos y prácticas cotidianas van instituyendo los sentidos dominantes en torno a la marginalidad. En este marco, se entiende por qué muchas de las acciones, discursos y prácticas que lleva a cabo el Hogar Emaús o el CPA (entre otras instituciones y agentes) tienen que ver con renombrar, visibilizar y re-educar sobre las realidades de las personas que asisten a estos espacios y mostrar que son mucho más amplias que la reducción a un consumo problemático. En este camino, identifiqué que parte de las acciones del Emaús y de otros espacios de trabajo social es el de contrarrestar aquellos prejuicios y estigmatizaciones de los discursos hegemónicos.

Por otra parte, el trabajo de Judith Butler (2001) me fue central para profundizar y complejizar las relaciones entre vulnerabilidad y política a través de los dos conceptos que propone: precariedad y precarización¹⁸. Para Butler, la precariedad es la condición inherente de vulnerabilidad que todos los seres humanos compartimos debido a nuestra interdependencia; mientras que la precarización refiere a cómo las políticas y procesos sociales agravan y distribuyen desigualmente esta vulnerabilidad. Butler argumenta que la precarización intensifica las condiciones inestables y vulnerables para algunos grupos marginados, generando desigualdad al profundizar la desconexión social, mientras que otros disfrutan de mayor seguridad. Estos conceptos están entrelazados con estructuras de poder y normativas sociales que definen qué vidas se valoran más. En este trabajo, la propuesta reflexiva implica repensar un proceso de precarización desde la especificidad de las trayectorias de “los antiguos”.

En relación con las articulaciones entre diferentes procesos de subordinación/dominación y las resignificaciones de las redes de conexión/desconexión en situación de precariedad, el concepto de movilidad estructurada de Lawrence Grossberg (1996) me fue útil para entender cómo estas personas, aun con márgenes limitados de acción, circularon y habitaron el espacio social configurado hegemónicamente. El autor retoma nociones de Foucault para explicar los regímenes de verdad y de jurisdicción que producen los mecanismos por los cuales opera el poder.

¹⁸ En inglés, “precarity” y “precarization”.

Así, mientras los regímenes de verdad producen tanto los sistemas de diferencias sociales e identidades como las equivalencias naturalizadas entre estas y ciertos valores sociales, los regímenes de jurisdicción territorializan las diferencias, identidades y valores en el espacio social. Como resultado de estos mecanismos se crea un escenario social a partir del cual los sujetos son diferencialmente distribuidos en lugares que determinan las formas de pertenencia, permanencia, de habitar, sentir, actuar y hablar en ellos. El efecto de estas maquinarias del poder se basa en especificar y crear diferentes circuitos o puntos de conexión por donde ciertos sujetos son interpelados a moverse o detenerse dentro del espacio social (Grossberg, 1992: 13). Es en estos mapas de territorialización donde se constituye el espacio a partir del cual “los antiguos” viven, definen sus alianzas y reflexionan sobre las formas de actuar en sus recorridos. Estas cartografías hegemónicas determinan qué tipo de lugares pueden ocupar las personas, cómo pueden ser ocupados y cómo pueden moverse dentro y entre ellos (Ramos, 2005). Es en este mapa social, que Grossberg enmarca las movilidades estructuradas que recrean las identidades como resultado de complejas articulaciones entre diversos sistemas de diferenciación social (Hall, 2010). Estos sistemas moldean relaciones, estructuras, identidades y jerarquías, pero también habilitan prácticas e identificaciones que dotan de poder a los sujetos (Grossberg, 1996: 6).

En una línea similar, y en torno a los procesos de identificación, Nikolas Rose (2003) también retoma el enfoque foucaultiano de la genealogía de la subjetificación¹⁹ para explorar cómo prácticas y procesos específicos se interiorizan como memorias y subjetividades, reflejando formas de autogobierno y potencial transformador. Tanto Rose como Butler (1990) destacan que no existe un sujeto previo a la performatividad, sino que las personas se constituyen en estructuras ya operantes, aunque sin garantías en los procesos sociales (Hall, 1986). En esta línea, Butler resalta que el potencial transformador de las prácticas sociales emerge del proceso crítico de subjetivación (Butler, 2008), que revela los límites del horizonte epistemológico en el que se definen los márgenes de maniobra de los sujetos sociales. En este camino, el concepto de pliegue de Deleuze (1987) también fue una herramienta analítica que me habilitó a pensar a la subjetivación de los muchachos como un plegamiento hacia adentro de las experiencias externas, en marcos de sentido relativamente autónomos de las fuerzas que

¹⁹ Rose (2003) utiliza la noción foucaultiana de subjetificación para dar cuenta de la imbricación entre procesos de sujeción (emanados del poder de la estructura) y de subjetivación (promovidos por las agencias).

las originan. Esta autonomía relativa deriva del modo a partir del cual los pliegues asocian, conectan y articulan las experiencias del afuera, organizando las profundidades y las superficies de una subjetividad (Ramos, 2017). La acción de plegar es la de conectar experiencias pasadas y presentes y, en esta acción, las personas pueden producir conocimiento, pensar y resistir.

Desde estas perspectivas teóricas es que considero que los procesos de marginalidad, aun cuando operan en una determinada configuración espacial y temporal, no solo producen relaciones de desigualdad y asimetría, sino también experiencias que pueden devenir –en determinados tiempos y espacios– en instancias de-sujeción (Butler 2001) o, al menos, de subjetivación novedosas. Es decir, y de acuerdo con Grossberg (1992), los sujetos se constituyen como tales, no subjetivados completamente por una estructura que se les sobrepone de manera total, puesto que, en ciertas circunstancias, poseen poder de agencia y lo ejercen diferentemente según cada contexto en particular. Es en esas tensiones entre agencia y estructura que propongo indagar sobre el modo en que los “los antiguos” identifican condicionamientos y habilitaciones, lugares de crítica y de dignidad.

1.8.2: Memorias y articulación de subjetividades:

Esta tesina parte del enfoque que considera a las diferencias y a las desigualdades como entramadas. Según el trabajo pionero de Claudia Briones y Alejandra Siffredi (1989), los clivajes son aquellas líneas que estructuran la organización social de identidades, subjetividades y agencias, estableciendo dinámicas de agregación/desagregación, y que deben ser estudiados y analizados en sus respectivos contextos, teniendo en cuenta el modo en que son indexicalizados en discursos y prácticas (Briones 1998). En esa misma línea, Cabrapán Duarte et. al. (2014) afirman que “clase, género, edad, etnicidad y nacionalidad constituyen clivajes que operan entramados habilitando prácticas, estilos, corporalidades, performances y discursos en torno a modelos de subjetividad que se impregnan de valores morales” (2014: 2). De ello se desprende que las diferencias y las desigualdades no son absolutas, sino relativas, relacionales y contextuales.

Los relatos biográficos y las memorias son herramientas cruciales para comprender estos procesos de interseccionalidad (Briones y Siffredi, 1989), y entender cómo se activan y actualizan las subjetividades (Hall, 1992). En este camino, considero a la memoria como la práctica social de “traer el pasado al presente” (Ramos, 2011: 132)

entre los antiguos, un grupo de personas que comparten una trama similar de presuposiciones acerca de su pasado, su presente y su futuro. Además, al ser la memoria un factor de transformación y lucha en la disputa por sentidos de pertenencia y valoraciones de diferencias (Jelin, 2001; Ramos, 2011), considero la acción de traer el pasado al presente como una práctica política. Por su parte, Claudia Briones (1994) explica que los efectos políticos del recordar y olvidar varían según la posición hegemónica o subordinada que tienen esos recuerdos en el espacio social. Esto es de fundamental importancia para el caso particular de la presente investigación, puesto que se trata de las memorias subalterizadas y subordinadas con las que “los antiguos”, en contextos de precarización social, dan sentido a sus trayectorias y experiencias de vida en contextos marginados. Además, para enmarcar la trasmisión y producción de memorias en sus propios y significativos contextos subalternos y subordinados, retomo la idea de contextualización que desarrollan Bauman y Briggs (1990). Estos autores redefinen “texto”, “contexto” y la relación entre ellos para comprender y enfatizar en el proceso de contextualización, atendiendo a los detalles textuales que iluminan la manera en que los participantes construyen colectivamente el mundo que los rodea.

En esta tesina, por lo tanto, el trabajo con memorias tuvo dos propósitos principales: reconectar experiencias pasadas con el presente, permitiendo la recomposición de espacios de encuentro, empoderamiento y dignidad (Benjamin, 1991; Carsten, 2007), e identificar lugares donde las experiencias dolorosas y opresivas son difíciles de resignificar (Dwyer, 2009), revelando urgencias, tabúes y memorias en espera (Morais, 2022). Esto lo considero de suma importancia, sobre todo al momento de proyectar o pensar políticas públicas o algún tipo de intervención destinada a PSRC.

1.8.3 De márgenes a maniobras: dinámicas de estructura y agencia:

En los debates sobre las geopolíticas de conocimientos en el marco de la producción antropológica académica (Restrepo 2017; Walsh, 2010; Lins Ribeiro, 2007; Escobar, 2012; Castro Gomez y Grosfoguel, 2007, entre otros), quisiera destacar las perspectivas que reflexionan en torno a nociones como las “ignorancias académicas”, “políticas de la ignorancia” o “cegueras académicas”. Estas nociones ponen en cuestión los sesgos y omisiones en la producción de conocimiento –evidenciando cómo ciertas formas de saber son privilegiadas mientras otras son deslegitimadas o invisibilizadas. La crítica a estas asimetrías no solo busca señalar su existencia, sino también desarrollar estrategias

que permitirán descentrar las epistemologías hegemónicas y abrir espacios para otros conocimientos. En este contexto, Dipesh Chakrabarty (2009) introduce el concepto de “ignorancia asimétrica” señalando que, a pesar del desconocimiento que los centros hegemónicos tienen sobre el Sur Global, sus producciones teóricas pueden ser útiles para comprender ciertos procesos de nuestras sociedades. Por ello, rechaza la idea de ignorar por completo los conocimientos provenientes de estos centros, ya que hacerlo implicaría reproducir nuevas formas de ceguera. Aun así, y desde el enfoque de los estudios subalternos, el autor propone “provincializar” Europa, entendida como una figura imaginaria arraigada en estereotipos –como el desarrollo económico, la noción de individuo, los derechos humanos o la igualdad ante la ley– que, si bien no pierde su poder, debe ser situada en su contexto histórico y particular; en lugar de asumir sus puntos de vista acerca del mundo como universales. Se trata, entonces, de reconocer que el pensamiento europeo –como epitome de la ciencia occidental– forma parte de una genealogía de pensamiento en la que estamos insertos y que, en vez de aceptarlo acríticamente como un horizonte inevitable, es necesario cuestionarlo desde otras experiencias y pensamientos. Esto implica abrir el campo epistemológico a formas de conocimiento que han sido sistemáticamente marginadas. Así, y retomando a Ranajit Guha (2002), Chakrabarty critica la noción de que los sectores subalternos –como campesinado y/o los trabajadores indios– son “todavía no políticos”, lo que invisibiliza sus formas de acción y resistencia. Mientras dicho autor interpela el historicismo, Guha señala cómo las narrativas estatistas silencian lo que denominan “voces bajas”, es decir, aquellas experiencias históricas marginadas como las de las mujeres o, aún más, las de los indígenas en la narración de revueltas campesinas en la región sudoeste de la península india.

Parto de este marco teórico apostando a enmarcar las reflexiones de mi tesina descentrándome de las narrativas hegemónicas y buscando recuperar las experiencias subalternas y sus “voces bajas” (Guha, 2002) en mi campo de trabajo. La apuesta, entonces, es la de poner en valor los agenciamientos (Durham, 2011)²⁰ y las maneras propias con las que “los antiguos” fueron abonando a la producción de un “ser juntos” (Massey, 2005) para recomponer y habilitar “reductos de dignidad” (Das, 2007).

²⁰ Deborah Durham (2011) sostiene que la (s) agencia(s) no sólo pueden vincularse a distintos campos discursivos, sino también pueden cobrar distintas formas en distintos momentos, según la esfera en la que se sitúe.

En este camino de recomposición social, los aportes de Veena Das (2007) han sido fundamentales a la hora de trabajar sobre las prácticas, sentidos y percepciones individuales y colectivas que se realizan y elaboran en contextos de extrema violencia. La autora se propone describir y analizar las resistencias y reconstrucciones de las relaciones cotidianas de subjetividades “sufrientes” que, de maneras casi imperceptibles, pueden reparar el tejido social. En una línea similar, Myriam Jimeno (2007) señala que la producción de memorias les permite a las personas superar la condición de víctimas y recomponer su subjetividad emocional. La capacidad restaurativa de la memoria (Ramos, 2016) reside en su potencial para manifestar las vivencias y las experiencias dolorosas a través de narrativas y configuraciones emotivas compartidas y, de este modo, recomponer una subjetividad política (Jimeno, 2007). Asimismo, en este marco, el concepto de procesos de comunalización de James Brow (1990) también es un aporte para el entendimiento de las formas diversas en las que se producen sentidos de pertenencia colectivos, combinando componentes afectivos y cognitivos en patrones específicos de acción, con el propósito común de construir un “estar juntos”. Una experiencia de “nosotros” que pueda habilitar reconstrucciones históricas, resignificación de lazos, apropiaciones y apelaciones al pasado (Cañuqueo, Kropff, y Pérez, 2015). La “comunidad”, en este sentido, sería un momento más o menos cristalizado dentro de interminables procesos de “comunalización”.

Por último, para comenzar a describir y analizar los contextos que configuraron los escenarios que refieren a la marginalidad en las historias de vida de mis interlocutores, consideré relevante reflexionar en torno al concepto de contexto desde los aportes de Lawrence Grossberg (2010). El autor define al contexto como una singularidad que es a la vez multiplicidad: “un ensamblaje activo organizado y organizador de vínculos que condiciona y modifica la distribución, la función y los efectos de los acontecimientos que en sí mismos están activamente implicados en la creación del propio contexto” (Grossberg, 2010: 18). Los contextos, desde la perspectiva de este autor, deben comprenderse desde las relaciones particulares que los conforman pero, además, desde su articulación con hechos, situaciones e individualidades que están siempre en relación con otros contextos locales, regionales y globales que producen conexiones multidimensionales²¹.

²¹ Para ello, Grossberg apela a tres lógicas de contextualización: el entorno (o situación); el territorio (o lugar) y la región (o período ontológico). El entorno es el contexto “sociológico”; es la amalgama

PARTE II: Cartografías históricas de la desigualdad y recovecos donde la dignidad hace nido

Capítulo II: *De cuando todo era monte.* Las trayectorias de los antiguos

La constitución como sujetos va de la mano con la continua creación del pasado. Como tales, los sujetos no suceden tal pasado: son sus contemporáneos.

Trouillot Michel-Rolph.

2.1 Escenarios de marginalidad

Yo creo que nadie elige de ir a la calle ¡pienso mucho que no! Porque a todos nos trajo una madre y esa madre tenía un hogar o un padre o una casa. ¿Es el destino? Pienso que cada uno tiene la forma de definir su vida, pero no es que uno eligió la calle. (Tatay, febrero del 2024).

A mis 13 o 14 años empecé [a “portarse mal”] No era el malo de la película yo. Pasan cosas en la vida, no es que uno es solo malo o solo bueno, es un montón de cosas. (Claudio, enero del 2024).

Pensar en las historias de vida de “los antiguos” como memorias es pensar, en gran medida, en la forma en que sus trayectorias se encuentran atravesadas por experiencias

material y discursiva de actos, estructuras y acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales (Grossberg, 2010: 20). El territorio hace referencia a una realidad afectiva de procesos de subjetificación, de emplazamiento y orientación, de pertenencia y alienación, de identidad e identificación (Grossberg, 2010:21). Los lugares o territorios son la mixtura de actos, discursos, experiencias y afectos. Por último, la región es aquel periodo ontológico que refiere a las formas de existencia, a las formas posibles de ser en el espacio-tiempo y que constituyen las condiciones contingentes de posibilidad de los entornos y territorios. Las regiones son las estructuras que enmarcan las trayectorias de los sujetos y que condensan múltiples mecanismos, procesos, proyectos y formaciones (Grossberg, 2010: 19).

similares. Sus relatos resaltan narrativas compartidas que dan cuenta de infancias difíciles, de orígenes dispersos, de migraciones del campo a la ciudad –y viceversa–, de pérdidas de familiares y amigos/as, de experiencias de pobreza, de anécdotas colectivas, entre muchos otros recuerdos. Al mismo tiempo, cada una de sus biografías contiene las propias particularidades que hacen de sus recorridos una historia única.

Si bien podríamos decir que el paso por una institución para PSRC en Bariloche marca un anudamiento central en los recorridos de los muchachos en relación con la constitución de un grupo de pertenencia, considero que las experiencias previas y comunes en sus relatos de vida son un aporte fundamental para el acercamiento y entendimiento de una realidad social más compleja y profunda.

Enmarcado en el desafío de poner en valor tanto la similitud de las experiencias como la heterogeneidad subjetiva y personal de cada biografía, el presente capítulo busca reflexionar en las configuraciones de los espacios sociales que circunscribieron gran parte de las trayectorias de los antiguos. Como ya fue adelantado en el marco teórico, entiendo a los procesos de subjetivación en torno a las experiencias de marginalidad desde el enfoque de “movilidades estructuradas” (Grossberg, 1992); es decir como las formas en que los individuos y los grupos circulan y viven a través de las estructuras de poder que son múltiples y contradictorias.

Por otra parte, los aportes de Henri Lefebvre (1974) y David Harvey (1998) también fueron de utilidad para comprender el escenario socioespacial de las historias de mis interlocutores. Como un instrumento político, los espacios son intencionalmente manipulados a través de los mecanismos de poder que dispone la clase dominante, interesada en la reproducción de las relaciones de producción. Como todo producto social, la configuración del espacio es un constructo ideológico compuesto por representaciones y prácticas, cuya producción queda adjudicada a aquellos grupos particulares que se apropian del espacio para administrarlo y explotarlo. Sin embargo, Lefebvre también propone pensar en la cotidianeidad de esos espacios, no solo como uno de los instrumentos del Estado moderno para mantener estas relaciones sociales de desigualdad y producción capitalista, sino, además, como esos momentos o prácticas que habilitan la dinámica heterogénea de la vida cotidiana y los sentidos de experiencia, los aprendizajes y las luchas diarias por habitar, con cierto control sobre las decisiones, el escenario social. Al habitar el espacio sociocultural de la marginalidad, los

muchachos fueron –a lo largo de sus vidas– apropiándolo y aprehendiéndolo a través de gestos, recorridos, cuerpos, memoria, símbolos, sentidos, contradicciones y conflictos entre deseos y necesidades (Lefebvre 1974; De Certeau 1996; Massey 2005).

Con foco en la cotidianeidad para abordar la configuración hegemónica del espacio social, me propongo tener en cuenta la propia producción subjetiva del pasado de cada uno de los muchachos, visibilizando las articulaciones que les hacen sentido en el presente y que, a su vez, conforman “nodos” en común. Estos nodos²² (Ingold, 2011) son aquellas experiencias, conocimientos y formas de habitar que, aunque heterogéneas y particulares, producen tópicos compartidos en sus relatos de vida. Son esos nodos los que reúnen los sentidos, las representaciones y las prácticas que esta parte de la tesina analiza para comprender “lo marginal” desde las trayectorias específicas de los muchachos.

Entre las reflexiones en torno a los contextos de las personas en situación de calle, Santiago Sebastián Salles Silva (2016) analiza el origen y desdoblamiento de las nociones occidentales de “vagabundo” o “mendigo” utilizadas para referir a ellas. A lo largo de la historia, estos sujetos han sido caracterizados a partir de determinados atributos o características –como el de locura, incapacidad, falta de higiene, consumo de sustancias, reticencia al trabajo– configurando un estigma que, aun cuando cambia en las formas de nombrarse, los sitúa en los lugares marginados, expulsándolos del conjunto social.

Por su parte, Robert Castel (2010) refiere a estos sujetos marginados como los “individuos por defecto”. En la configuración capitalista moderna de lo que Castel denomina –retomando a Norbert Elías– “la sociedad de individuos”, los sujetos somos interpelados a ser actores sociales responsables y autosuficientes de nuestras vidas²³. Como constitutivo de esta sociedad, se encuentran también un conjunto de sujetos que, al carecer de los soportes necesarios para poder afirmar un mínimo de independencia

²² Para Ingold (2015) cada hilo es una forma de vida y cada nudo un lugar; formando así una tela de malla de cuerdas entrelazadas o anudadas. Estas mallas reúnen los senderos a lo largo de los cuales la vida es vivida.

²³ Para Castel (2010), el desarrollo de un nuevo capitalismo modificó la tradición propia de la sociedad salarial en la que el pacto capital-trabajo se vio roto o resquebrajado. Estas nuevas sociedades liberales se caracterizan por la precarización de las relaciones laborales, la individualización y la descolectivización a partir de la cual se configuraron dos perfiles de individuos: unos provistos de todos los recursos y habilidades y otros a quienes les faltan los medios para realizar sus aspiraciones sociales. Esto, a su vez, no solo generó profundas desigualdades, sino además una exageración de responsabilidades individuales y de incertidumbres sociales.

social, son entendidos como “individuos por defecto” (Castel, 2010: 27). Así, un desocupado de larga duración, un indigente, un migrante refugiado –para nombrar algunos ejemplos– son aquellos individuos que forman parte de estos grupos o sujetos que no son reconocidos ni tratados como individuos de pleno derecho.

Han sido muchas las veces que los muchachos me han contado las propias experiencias de sentirse interpelados por otros como “linyeras”, “crotos”, “changas” o “vagos”. Estas formas de nombrarlos no solo son formas despectivas para referirse a ellos, sino también asociadas a una serie de atributos que, de forma directa o indirecta, los responsabilizaban por su situación marginal, dejando entrever que su estado de precarización es siempre producto de una decisión propia o elección individual:

Algunos te dicen “anda a trabajar vago”. Y bueno, uno le dice “dame trabajo si tenés trabajo”. “Y busca”... entonces, “¿por qué me mandas a trabajar, para qué ofreces trabajo?”. Si no le respondes nada, los dejás que mueran con la ignorancia. Por ahí pueden tener un hijo, un nieto que caiga como yo y ¿qué vas a hacer? Atenete a las consecuencias y después habla. (Kelo, marzo del 2023).

Mis interlocutores me han señalado que repetidas veces han sido foco de estigmas y rechazos. En la cotidianeidad, las personas en situación de calle son tanto la manifestación de un sector social que no cumple con las exigencias de esta sociedad individualista –son quienes evidencian los problemas de autosuficiencia y la carencia de responsabilidad (Castel, 2010)–, como las presencias que dibujan las líneas clasificatorias que ordenan el mundo moderno:

Claro, porque uno más que pedir una moneda y de pedir comida no hace. Porque estas sentado en una esquina te tratan mal. Los milicos vienen y te corren y te tratan mal. Te corren a la otra esquina, viene el milico y te corre. ¿Qué fin tenés? ¿Qué esté escondido en el monte? (Tatay, marzo del 2023).

No todos reaccionamos igual. A veces, una mala palabra, para una persona como uno, que es alcohólico y muy sensible, duele más que una cachetada, que una patada en la cola. Una sola palabra duele mucho más. Con una mala palabra dicha, te hacés un montón de preguntas, las llevas adentro... ¿qué me quiso decir...a mí, por qué...qué pasa conmigo? Cuando uno duerme en la

calle se levanta, no a las diez de la mañana porque ya a esa hora no vas a dormir, sino a las cuatro o cinco de la mañana. Ah esas horas ya estás arriba y te dicen “che tenés que levantarte” y una mala palabra. No está bien y nunca te sentiste así vos. (Walterín, marzo del 2023).

Mateo Di Noto (2022) también ha reflexionado sobre cómo la forma estigmatizante para referirse a estos sujetos responde a aspectos sociales asociados a la carencia y a la vagancia. Estos estigmas, al tiempo que operan como generalizadores de una gran diversidad de trayectorias sociales, invisibilizan los procesos particulares de desigualdad e individualización que dan lugar a las realidades y problemáticas sociales de consumo, pobreza, salud mental y física, entre otras que atraviesan las trayectorias de estos grupos. En palabras de los muchachos:

Es una falta de respeto a uno. No saben la enfermedad que tiene uno. Ellos porque tienen sus hijos limpios y todo pero capaz que ni son limpios, capaz que son más drogadictos que yo. (Kelo, marzo del 2023).

Preguntas como las que se hace Walterín refieren, en definitiva, acerca de la distribución diferenciada de precariedad que afecta a las personas en situación de calle como un grupo en el que sus vidas son consideradas menos aprehensibles o menos dignas de ser lloradas (Butler 2010). Como ya fue señalado en la primera parte de esta tesina, la autora parte de la distinción entre la condición de precariedad (precarity) y precariedad de una vida (precariousness) para explicar que la primera, en todo caso, es una condición humana universal que refiere al hecho de que precisamos de condiciones que serán provistas por otrxs –llámese el Estado o una “red social de manos” (Butler, 2010:31)– para subsistir. Ninguna vida sobrevive sin el cuidado de otrxs; es decir todxs necesitamos de otrxs para vivir y somos inexorablemente interdependientes. Como se adelantó previamente, la noción de precariedad subraya las condiciones económicas, políticas y sociales que son necesarias para que podamos vivir y que devienen de nuestro estado de precariedad. En la noción de precariedad de una vida el acento está puesto en la desigual distribución de la condición de precariedad que dependerá de qué vidas son reconocidas como dignas de ser vividas o lloradas:

[...] que no son del todo vidas, que están modeladas como “destructibles” y “no merecedoras de ser lloradas”. Tales poblaciones son “perdibles”, o pueden ser desposeídas, precisamente por estar marcadas como ya pérdidas o

desahuciadas; están modeladas como amenazas a la vida humana tal y como nosotros la conocemos, en vez de poblaciones vivas necesitadas de protección contra la ilegítima violencia estatal, el hambre o las pandemias (Butler, 2010:54).

A lo largo de sus trayectorias, los muchachos han tenido que enfrentarse a diversas situaciones e interpelaciones en la que sus vidas han sido percibidas como no dignas de ser vividas o menos vidas que otras:

Pasa que también es como te crían. Capaz que te crían ya diciéndote que esas personas directamente no valen nada, y uno se cría con eso en la cabeza. (Mari, pareja de Kelo, marzo del 2023).

En el marco de estas sociedades capitalistas modernas, la existencia de personas en situación de calle produce irritación, enojo y desconcierto social. El “linyera” porta el estigma de la suciedad, del caos contaminante que el orden existente pretende expulsar (Douglas, 1973). Estos marginados sociales son, por lo tanto, la tipificación de una clase de “extraño contemporáneo” que reciben sobre sí los rasgos sobresalientes de la ambivalencia y la suciedad: “a ellos se les atribuye la falta de confiabilidad por lo errático de su rumbo” (Bauman, 2008: 4). Sin embargo, esta idea de errancia –entendida como una circulación sin rumbo y sin agencia– debe ser matizada. Si bien es cierto que la movilidad de las personas en situación de calle está condicionada por expulsiones reiteradas y por la precariedad de los espacios que pueden ocupar, dentro de estos márgenes reducidos también existen estrategias y elecciones (Di Noto, 2022). El relato de Kelo, por ejemplo, ilustra cómo, lejos de ser un movimiento completamente errático, la circulación que ellos crearon se orientaba por una lógica propia dentro del desplazamiento y la expulsión impuesta:

Nos quedábamos en la ranchada hasta el otro día y si hacía mucho frío íbamos a dormir ahí a la guardia. Una guardia del hospital que había antes. Como a las seis nos sacaban porque empezaban a trapear a esa hora. Ahí volvíamos otra vez a la ranchada del Lechón y ahí ya pasando cartones, cajas, todo para hacer fuego. Después esperábamos hasta las nueve, para que abran los negocios para pedir. Volvíamos y llegábamos cagados de frío. Ahora tiene cámaras y no sé si ahora irán los chicos. Te estoy hablando 20 años atrás, claro. A nosotros nos echaban esos años cuando tenían que trapear. Éramos

varios borrachitos con frío, sin casa, que ahí nos podíamos calentar un rato.
(Kelo, octubre del 2023).

Esta movilidad “callejera” señala un conocimiento del territorio y la toma de una serie de decisiones dentro de los márgenes disponibles. En este sentido, más que sujetos errantes en un sentido absoluto, son actores sociales que gestionan su movilidad de acuerdo con las posibilidades y limitaciones de un espacio urbano desigual. La calle, de este modo, además de ser un escenario asimétrico y expulsivo, también es un espacio que se habita y se resignifica a partir de las prácticas y saberes que estos actores construyen.

A partir de estos trabajos y primeros acercamientos me pregunto, entonces: ¿Cómo comenzar a analizar “lo marginal”? o ¿Cuándo es que aparece y cómo es hablada, representada, significada y habitada la marginalidad desde las experiencias de vida de los muchachos?

Para responder esas preguntas, este capítulo comenzó reconstruyendo el entorno social que caracteriza a los escenarios de marginalidad, como los que analiza esta tesina. Comenzamos, entonces, por vislumbrar, en diálogo con diferentes autorxs, los condicionamientos socioespaciales y la distribución de precariedad que hacen sentido en la vida de los muchachos. A continuación, destaco y analizo aquellos nodos comunes de sus recorridos que, sin pretender ecualizar las particularidades propias de cada biografía, agrupo en los siguientes tópicos: “El peso del movimiento”, “de infancias humildes” y “memorias marginadas”. En el apartado final de este capítulo, esbozo algunas reflexiones sobre los sentidos y experiencias de las trayectorias de mis interlocutores.

2.2 El peso del movimiento

Yo nací y me crie en el campo. Como a un hijo me crio mi finada abuela, Paulina Antunao. Mi nombre es Julio Flores, me dicen Gaucho en la casita porque antes iba vestido de gaucho, con botas, bombacha, sombrero, todo [...] mi lugar me extraña. (Gaucho, abril del 2023).

Uno de los tópicos que llamó mi atención en las conversaciones con los muchachos fue el que refería a sus diversos orígenes rurales, tanto propios como de sus familias. Gaucho, por ejemplo, siempre que puede menciona lo importante de volver a su lugar y, de hecho, han sido varias las visitas que hemos realizado a su territorio donde, en cada

recorrido, nos llevaba a conocer su casa, sus animales y hasta el lugar donde nació²⁴ y se crió con su abuela Paulina.

Si bien la trayectoria de Gaucho tiene su particularidad –es el único que vive en el campo la mayoría del tiempo– es también similar a otras trayectorias en términos de experiencias rurales y de desplazamientos no deseados. Muchos de los recuerdos de los muchachos hacen alusión a sus lugares de origen como tema al que recurren para referirse a las movilidades que fueron trazando sus recorridos en sus trayectorias de vida. Estos movimientos o desplazamientos de “un lugar a otro” marcaron significativamente sus subjetividades y me permitieron comprender algunas características compartidas y las causas de sus “andar” o aparente “deambular”.

Han sido varios los trabajos que han reflexionado en torno al concepto de migración como un proceso social de corta o larga duración en el que se interconectan los lugares de origen y de destino, aun cuando sean sitios geográficamente distintos (De Moraes Silva, 2011). El proceso migratorio, sobre todo cuando es impuesto, desencadena varias transformaciones sociales, políticas y económicas, ya sea en el origen o en el destino. Desde este ángulo, José Benclowicz (2012), enmarcando los procesos migratorios en el desarrollo histórico y social de la ciudad de Bariloche, señala que, a partir de la década del '60, y con el aumento de la actividad turística, se produjo en la localidad una aceleración de la afluencia migratoria asociada al aumento de la demanda de mano de obra empleada en obras de infraestructura, construcciones urbanas y en actividades asociadas a emprendimientos turísticos, entre otros. En esos años, a la par que Bariloche se convertía en la ciudad más poblada de la provincia de Río Negro, tenía también el mayor porcentaje de población que presentaba necesidades básicas insatisfechas (Benclowicz, 2012: 85). Este escenario social local fue en el que circularon las trayectorias migratorias y de desplazamientos propios y de familiares de las vidas de mis interlocutores. A continuación, entonces, intento particularizar esos desplazamientos que fueron parte constitutiva de sus identidades y de los sentidos en torno a lo que identifiqué como experiencias que explican y sitúan a la marginalidad en la región.

²⁴ Para mi sorpresa una gran piedra blanca y plana que se ubica unos metros más arriba de su antiguo hogar.

Recuerdo que comencé a registrar la referencia de movimientos “de un lugar a otro” cuando, en las conversaciones, preguntaba sobre el ingreso o el primer acercamiento de los muchachos al Hogar Emaús; suponiendo que su acercamiento iba a estar asociado a una problemática de consumo y/o a “situación de calle”. Sin darme cuenta, en las primeras conversaciones instalé un punto de partida presuponiendo que el hogar iba a tratarse de un quiebre en las vidas de mis interlocutores. Sin embargo, y con el tiempo, identifiqué que mis presupuestos no se correspondían con la realidad subjetiva de los muchachos, lo cual volvió mucho más complejo el mundo que estaba tratando de comprender. Una de las respuestas recurrentes sobre el acercamiento o conocimiento del Hogar por parte de los muchachos fue aquella en la que me relataban que el Emaús se trataba de una base habitacional posible en los momentos en que transitaban por la ciudad.

Yo: ¿Cómo fue que conociste a Emaús, cómo te enteraste de ellos?

P: Por un amigo, como yo venía del campo y yo no tenía dónde alojarme y mi amigo, mi compañero de trabajo venía conmigo y él no podía llevarme a su casa porque tenía familia

Yo: Ah, claro, y él te dijo que conocía Emaús...

P: Claro, un día me llevó. Así que ahí llegué y me tomaron los datos. Así que cuando venía [a Bariloche], venía ahí. (Pato, enero del 2023).

Comprendí, entonces, que “la situación de calle” no era el criterio para acceder al hogar de este grupo, por lo menos no en su totalidad, sino el hecho de andar “desplazado” o “migrando” de sus lugares lo que llevó a muchos a encontrarse con la necesidad de buscar un refugio donde poder estar temporalmente.

Yo: ¿y había momentos en donde, por ejemplo, vos de Emaús te ibas al campo, después volvías a Emaús, y así? como intercalando, por así decirlo

P: Sí, sí, estaba dos meses...el tiempo que quería yo estar allá. (Pato, enero del 2023).

El Hogar Emaús se transformó así en un sitio de acogida para diversas trayectorias, al tiempo que fue una institución que cumplió un papel indispensable en lo que respecta a muchos “acompañamientos”²⁵ significativos para las personas.

Muchos años esquilando, con tijeras, con lo que tenía. Tuve un accidente en la estancia donde trabajaba, un caballo me volteó y tuve que ser operado. Después me separé y fue ahí que conocí a Emaús, hace unos diez años. Me llevó el finado Niato, el de los antiguos y primeros de Emaús, que conocí en la calle. Él me llevó a Emaús, con el jefe Jorge. El hogar era chiquito todavía, no es el de ahora. Jorge me dijo “no querés dejar un poco la bebida” y ahí empecé el tratamiento, mucho tiempo, fui a psicólogo también, caminatas a virgen de las nieves, con el padre Pepe también. Ahí empezó todo eso. (Basco, marzo del 2023).

Una característica fundamental de estos movimientos en las trayectorias de mis interlocutores es que fueron percibidos, la mayoría de las veces, como forzados o no deseados. Ya sea por motivos personales, familiares o laborales, la migración a la ciudad fue siempre un desplazamiento considerado como disruptivo en los relatos de los muchachos.

Yo me crié en el campo. De Ñorquincó para abajo, llegando a Río Chico. Soy nacido de Pichileufu, ahí falleció mi finado padre y ahí se fue mi finada madre para el campo de mi abuela que me crio a mí, de chico pa afuera. Y ahí estuve hasta los doce años con mi abuela. [...] A ella le prestaba un campo, el finado González le prestaba para la veranada, para la parición [...] Hasta los 18 años estuve en el campo y después me fui a hacer la colimba, porque en ese tiempo era obligatoria la colimba. (Basco, marzo del 2023).

Me crié en un campo, conozco por todos lados. Si yo salí de ocho años... anduve por allá... como mi finado papá se apartó de mi mamita y yo tenía ocho años y... me fui con una familia acá de la calle Don Bosco, ahí estuve trabajando con ellos [...] Ahí era bueyero así que estuve ahí y a los once años fui a Villa la Angostura y ya después me puse ya para el Bolsón y

²⁵ El Hogar Emaús se define a sí mismo como una Fundación sin fines de lucro, que promueve los derechos humanos de las personas en situación de calle. Además sostiene “La calle no es un lugar para vivir” y que su accionar se entiende desde el “Acompañar y ser acompañado”.

toda la línea para allá conozco [...] Yo estaba en el paraje Los Repollos. Ahí para probarme en Bolsón, después me llegó la llamada de la colimba y el chequeo y me tocó. Después me llegó la otra carta ya para ponerme la ropa y me tocó en San Martín. (Pato, enero del 2023).

Tanto el servicio militar obligatorio como otras causas económicas y familiares fueron algunos de los motivos que he escuchado con respecto a las razones de sus constantes movimientos de sus lugares de origen. Entre esos desplazamientos, la migración del “campo a la ciudad” es un tópico particularmente compartido entre los muchachos. Cuando ellos me hablan del “campo” refieren, muchas veces, a un espacio cargado de sentidos y significaciones que señalan como “el hogar” al que a veces anhelan regresar, el que genera cierta nostalgia y al que apelan para hablar de sus familias e infancias:

Del campo éramos. Me trajo mi finada abuela para este lado, cuando era bien pibe todavía. Después vinieron hermanos, hermanas. (Walterín, abril del 2024).

En el marco de estas movilidades, los sentidos en torno a cómo era o es la vida en el campo se vuelven complejos y contradictorios. Por un lado, el campo muchas veces se asocia a un estado de bienestar que se contrapone con el estar en la ciudad:

Cuando llego a la ciudad para cobrar mi pensión, para comprar alimentos, empiezo a extrañar. Me acuerdo de mis animalitos, de cuando me levanto a la mañana, me tomo un mate y están las gallinas, ahora con sus pichoncitos. Cuando hace calor me siento afuera, al aire libre en la sombra y están todos por ahí conmigo, los tres gatitos meta jugar porque son chiquititos, mi perro también. ¡Tengo una vista desde mi casita! pasa un arroyo, al otro lado hay un mallín largo, con maitén, chacay, varias plantas y tiene lindas sombras. (Gaucho, abril del 2023).

Muchos de estos sentidos en torno a sus vidas en el campo están asociados a ciertas representaciones, experiencias y prácticas sociales. Para Gaucho, el campo es esa morada de apego afectiva que cuando se repliega en sus memorias produce sentidos familiares de identificación (Grossberg, 1996; Ramos, 2016). En otros casos, esa postura se nutre para subrayar que la ciudad no ha sido el mejor lugar de acogida:

P: Sí, el campo es lo más sano que hay. Sí, yo acá vuelta a vuelta estoy engripado. También, lo que pasa es el cambio de clima y el pueblo tiene mucho...

Yo: ¿Contaminación?

P: Exactamente, y en el campo no, el aire es puro, puro. Claro, como que vayas vos y te quedaras dos o tres días y ya te vas a engripar. Porque desconoces el tiempo, o sea que te enfermas. Te causa la gripe, dolor de garganta. Lo que pasa es que el viento...el viento se desparrama. No sé...el campo es muy lindo, muy lindo [...] la gente que se cría en la ciudad es otra historia. (Pato, febrero del 2023).

Para los antiguos, la vida en el campo visibiliza su cara contraria: la vida en la ciudad, que es, muchas veces, resultado de sus experiencias de desigualdad y exclusión social. A su vez, y en el marco de estas representaciones, la clásica dicotomía campo–ciudad (Williams, 2001) es algo que ha estado presente en muchos discursos públicos y de sentido común. A lo largo de la historia, esta dicotomía cumplió un rol particular por haber operado como parte de la matriz simbólica en el proceso de construcción de la nación, puesto que marcó los términos desiguales con los cuales la población rural –e indígena–, junto con sus estilos de vida, han funcionado como símbolo a partir del cual se podía criticar y/o celebrar el contexto urbano. En la Patagonia, por ejemplo, los pobladores de este espacio rural fueron concebidos como portadores de una tradición que se contradecía con el modelo de nación a conformar: una con impulso en el progreso y la civilización. Para este modelo, “campo” y “ciudad” aparecen como dos realidades separadas, contrapuestas y excluyentes cuyas entidades refieren a dos estilos de vida fundamentalmente distintos que perduran en la actualidad (Williams 2001). Sin embargo, esta dicotomía se complejiza al indagar en las historias de vida de los muchachos y en la heterogeneidad y ambigüedad de experiencias vividas en torno a cada lugar.

Algo recurrente en las conversaciones con los muchachos fue el hecho de que sus relatos presentaban ciertas imprecisiones o desconocimientos a la hora de especificar sus lugares de orígenes. Solía suceder que, ante mi insistencia en preguntar sobre esos orígenes familiares, mis interlocutores no me los podían detallar o precisar. El “campo” aparecía entonces como un espacio generalizado de referencia de origen –e incluso en

trayectorias más periurbanas– que no podía ser localizado o referenciado con un nombre o sitio específico. Con el tiempo comprendí que esta omisión, desconocimiento y/ o silenciamiento tenía que ver algunas veces con cierto dolor o tristeza que esa referencia les producía. Si bien –como señalé– el campo cobra sentidos, sitios y experiencias positivas en comparación a la vida en la ciudad, refiere también a memorias tristes y situaciones de precariedad.

Ya sea por experiencias de corrimientos forzados –como despojos del territorio o desplazamientos productos de la pobreza–, por la pérdida de algún familiar o por la necesidad de una salida laboral, decir que “uno viene del campo” implica una multiplicidad de vivencias atravesadas por sufrimientos y esfuerzos.

Yo bruto nomás, no conocía el pueblo. Mis hermanos habían ido pero yo nunca había querido venir al pueblo. Éramos once hermanos en total. El tema fue cuando volví al campo, una lástima me dio mi tío, ya no podía, ya se estaba fundiendo cuando llegué. Murió la abuela y se largó al alcohol nomás. Eran huelles, caballos, de todo pero cuando yo volví ya no quedaban casi. Ya después fue la historia mía de más grande. Ahí me tuve que armar de caballos y salir a rebuscarme yo, conseguía por mi conducta. (Basco, abril del 2023).

La historia relatada por Basco da cuenta de un proceso de transformación que excede su propia biografía y nos remite a dinámicas estructurales más amplias. La pérdida del campo y la desaparición progresiva de los animales no solo representan un empobrecimiento “material”, sino también la erosión de un modo de vida vinculado a la ruralidad, al trabajo con la tierra y a formas tradicionales de su familia de subsistir. A esta precarización o pérdida de oportunidades en el espacio rural se le suma el peso de ciertos imaginarios urbanos hegemónicos que asocian el “venir del campo” con una supuesta ignorancia o falta de conocimiento sobre las dinámicas de la ciudad. Dicho estigma no solo define cómo son percibidos quienes migran de ámbitos rurales a urbanos, sino que también, como se observa en el relato, influye en la autopercepción de los propios actores sociales que transitan ese desplazamiento, quienes muchas veces se conciben a sí mismos como “brutos” o ajenos a lo urbano, tal como expresa Basco: “Yo bruto nomás, no conocía el pueblo”.

Así, la frontera entre el campo y la ciudad no es solo geográfica, sino profundamente simbólica, marcando posiciones desiguales en la jerarquía social y cultural. Por

momentos, los énfasis están puestos en el campo vinculado con la salud (como es el caso de Pato) o con la belleza y la familia (como es el caso de Gaucho) o, en otras ocasiones, con la internalización de un sentimiento de inferioridad (como es el caso de Basco) que puede llevar a los migrantes rurales a verse a sí mismos como inferiores o ajenos a la urbanidad. Así, los muchachos, como migrantes rurales, no se enfrentaron solo a barreras materiales, sino también a barreras socioculturales.

La migración del campo a la ciudad también aparece como una experiencia heredada de las familias. Para los antiguos que nacieron y se criaron en los contextos periurbanos de Bariloche u otra localidad, el desplazamiento forzado es una memoria que refiere a experiencias que sufrieron los padres/madres o abuelos y abuelas:

No nací acá sino en Chile, en Puerto Varas. Es un pueblo muy lindo, muy parecido a Bariloche que tiene cerros, volcanes, está el lago; es hermosa mi ciudad donde nací. Mi finada abuelita María Delgado Vera me quería mucho, me trajo [a Bariloche] los doce o trece años [...] Ella era del campo [...] Vine también con mi mamá Esterlina Calbucán viuda de Ojeda. [...] Nosotros fuimos muy humildes pero vinimos con orgullo; éramos siete hermanos, mi padre murió, luego falleció mi mamá y mirá, lo único de lujo que teníamos en el hogar era una radio. (Walterín, marzo del 2024).

La migración del campo a la ciudad, como se refleja en la experiencia de Walterín, no solo es un fenómeno individual, sino también una memoria colectiva que se hereda a través de generaciones. En este caso, el desplazamiento de su abuela y su madre marca un ciclo de movilidad que se transmite generacionalmente, configurando una narrativa familiar que atraviesa los procesos históricos y sociales de migración, desarraigo y adaptación a nuevos entornos urbanos. Esta historia refleja las dinámicas sociales más amplias, como la reconfiguración de identidades en contextos de exclusión y pobreza – “nosotros fuimos muy humildes pero vinimos con orgullo”. Así, el desplazamiento se convierte en una relación colectiva que, aunque personal, se inserta en un proceso histórico de transformaciones socioeconómicas que marcan a las movilidades de un lugar a otro.

Ya sea de origen trasandino, de la línea sur, de provincias vecinas o de lo que hoy se denomina como comarca andina, la mayoría de las trayectorias familiares y personales comparten lo que Benclowicz (2012) destaca como una característica común en la

población migrante de Bariloche de la década del 70/80. Todas esas familias provienen de diversos territorios rurales, de los que fueron expulsadas por fuerzas económicas o extraeconómicas, y se vieron atraídas por la demanda estacional de fuerza de trabajo en Bariloche (2012: 87). Otra característica en común en las historias de migraciones o desplazamientos de estos muchachos es que no solo eran fuerza de trabajo migrante – desocupada o subocupada– sometida a condiciones de superexplotación– sino, además, sujetos privados de cualquier derecho y acceso a la vivienda²⁶ (Benclowicz, 2012: 92).

En el contexto histórico de estos procesos de pérdida de la tierra o de “acumulación por desposesión” (Harvey, 1998), el movimiento de los muchachos representa, además de la privación de condiciones materiales “objetivas” (la tierra, las herramientas de trabajo, incluso los animales), la pérdida de las relaciones sociales, afectivas y de parentesco. Como ejemplifica Basco en la cita anterior, este proceso de acumulación por desposesión abonó a la conformación de los denominados “otros internos” (Briones, 2004) y “ciudadanos marginales” (Bauman, 2008). De este modo, ya en las ciudades, aquellas familias que habían logrado acceder a una porción de tierra de forma precaria – estableciéndose en lotes fiscales o privados desocupados y agrupados en distintas zonas periféricas o periurbanas– con el tiempo volvieron a sufrir nuevos desplazamientos o movimientos ya sea por desalojos o traslados forzados (Benclowicz, 2012).

Es en estos términos que las trayectorias de mis interlocutores contrarrestan el estereotipo adjudicado a las personas en situación de calle como carentes de responsabilidades y “rumbos” en sus vidas, y muestran que su condición de “andar” constantemente circulando se corresponde con ciertas decisiones –aún en los márgenes acotados de sus desplazamientos. Parafraseando a Di Noto, las personas en la calle saben constantemente por dónde, con quiénes y cuándo circular:

Fueron experiencias conociendo gente, otra gente. En Santiago [Chile] era siempre lo mismo, buscar en la supervivencia maneras. Superviven los flacos ahí [...] Vas averiguando como es cada uno, te quedabas solo o con un compañero. Nosotros éramos cuatro y no sabes tantas experiencias que tuve que pasar. [...] ¡Y ahí conocí unos personajes! Y aprendí a pedir, después me fui a hacienda para supervivir. Yo lo que hacía era juntar latas en la playa, latas de aluminio y las iba a vender. Cuando no sabía pedir hacía eso. [...] Así

²⁶ Por el carácter especulativo del mercado turístico y de la política de tierras a nivel local.

estuve en la calle allá en Chile y en Argentina también. Allá un año, acá dos o tres años en Neuquén y al final en Bariloche [...] me vine caminando y son varios kilómetros. En el camino me fui encontrando cosas. [...] y empecé a conocer la gente de acá. (Claudio, mayo del 2023).

Como parte de las estrategias de subsistencia –o en palabras de Claudio “la búsqueda de una alternativa mejor”–, fueron varias las referencias de los muchachos a la realización de trabajos temporarios denominados como “changas”. Así, y en contraposición a la imagen de estos sujetos como “vagos”, han sido varias las actividades laborales que los muchachos han hecho a lo largo de sus vidas. Desde el trabajo en la construcción, la recolección de basura hasta el “cirujear” fueron todos trabajos “precarizados” justamente por su condición de informalidad y temporalidad:

Yo me tocó ocho meses [la Colimba] ahí me vine, hice pareja y después estuve como ocho años en el camión de recolector de residuos, por eso me conozco todo. (Pato, febrero del 2023).

Como a los diez años, empecé a lustrar botas y, a la misma vez, vendía diarios. ¡Laburé mucho! A los muchachos de los diarios todavía los veo, con la misma edad mía. Algunos están bien, otros más o menos. Estuve en gastronomía mucho, después en construcción, de todo un poco y ahora cocino y vendo alfajores de maicena. (Tatay, marzo del 2023).

El hogar que se conoce hoy, es como decir una segunda casa para mí. Agradezco que me podía bañar, dormir, compartir la comida aunque de borracho uno come poquito. Igual, ¡siempre con changas yo! aunque estuviera en el hogar salía [a trabajar]. (Walterín, enero del 2023).

Considero, entonces, que “el peso del movimiento” ha sido central en la configuración de los lugares de marginalidad en las vidas de mis interlocutores. Sin embargo, el “peso del movimiento” también fue una instancia de aprendizaje. En el “andar” se aprende a “supervivir”, a pedir y a buscar distintas estrategias según las disponibilidades y relaciones de cada contexto. En la medida en que fui escuchando cada relato, fui identificando ciertos anudamientos –producto de encontrarse en sitios como el campo, los trabajos, la calle, el hogar– como consecuencia misma de estos desplazamientos:

¡Sí! Al Basco lo conocí en el campo, antes de Emaús. Allá donde vive Julio El Gaucho, por aquel lado bajando por Pichileufu. ¡El Basco ese era jinete! Sí, sí, bueno para los caballos. Muy bueno. [...] Sí, sí, y ¡después todo se descarriló! (Pato, febrero del 2023).

A lo largo de sus trayectorias, estos movimientos generaron vínculos y pertenencias que, como explican mis interlocutores, algunos incluso fueron previos a sus pasos por el Hogar Emaús. Estas redes migratorias (Silva, 2011) conformaron los anudamientos en el contexto de vida de los muchachos que, a su vez, son los tópicos (Ingold, 2011) de un pasado común.

2.3 De infancias *humildes*

Mi nombre es Eduardo Enrique Huichaleo, pero me dicen Huicha. Mi historia empieza desde que era chico; éramos gente de clase humilde nosotros. (Huicha, marzo del 2023).

Frases como “no alcanzaba para vivir”, “se pasaba frío”, “aprender a pedir”, “rebuscarte” o “tener calle” son algunos recuerdos que aparecen en los relatos de los antiguos asociados a sus infancias como “humildes”.

La categoría humilde engloba una serie de atributos y experiencias que, aun heterogéneas, articulan sentidos y condicionamientos comunes. Uno de estos sentidos es el que relaciona sus infancias y/o juventudes ligadas a la calle o al “estar en la calle”.

El contexto de “calle” en el que se enmarcan las historias de mis interlocutores fue cambiando a lo largo de los años y de las trayectorias de los muchachos. Las calles de lo que hoy es el centro de Bariloche difieren notablemente de los paisajes y sitios del Bariloche de la década del '70 y '80. Como ya fue explicado en el apartado anterior, este periodo se caracterizó por ser el momento en que comenzó un vertiginoso proceso de aumento de la población producto de varios flujos migratorios (rural/urbano y desde países limítrofes). En el marco de este proceso, el territorio de lo que hoy es Bariloche, y las concepciones productivas en torno al él, fueron mutando (Matossian, 2010). Como lo señalan varios trabajos (Fuentes, Kropff y Tissot, 2007; Benclowicz, 2012; Matossian, 2010), esta evolución demográfica produjo un crecimiento de las áreas o cinturones de pobreza, conformando el espacio socioterritorial actual y las propias divisiones internas en la ciudad. A su vez, la fuerte impronta rural que caracterizó a la

migración de aquellos años también influyó en las representaciones y sentidos sobre las relaciones sociales que rigieron las vidas de las personas antes y después de vivir en la ciudad (Benclowicz, 2012). Para Benclowicz, por ejemplo, estas representaciones indican la persistencia de un imaginario social diferente al de la sociedad capitalista contemporánea, en el que destaco aquí sentidos particulares en torno al paisaje y a sus prácticas relacionadas con lo periurbano y rural.

Kelo, por ejemplo, define a esos tiempos como cuando “todo era monte”. Walterín y Esteban, por su parte, me mostraron algunos de los “caminitos” o los senderos que conectaban los barrios o casas en el alto de la ciudad de Bariloche.

Al respecto, Kelo suele recordar el accidente que tuvo a sus 12 años como la experiencia significativa de su vida. Al caer de un caballo, y al no contar con la continuidad del tratamiento médico, quedó con un condicionamiento físico irreversible:

Me caí a caballo. Hace años, tenía como doce años. Y anduve un par de meses largos internado, como nueve meses. Y ya andaba en la calle, así que andaba con muletas en la calle. (Kelo, abril del 2024).

Como lo explica en su cita, el contexto de vida de Kelo a sus 12 años ya era marginal. Me contaba que el sueldo de su papá, cuando él era pequeño, alcanzaba “para lo justo” en alimentos y solo excepcionalmente para comprar un par de zapatillas o una campera –cuyos usos se la turnaban entre los hermanos para ir a la escuela. No recuerda un momento en que todos hayan podido escolarizarse al mismo tiempo. De “muy pibe” los hermanos mayores le enseñaron a pedir y a robar, y tiene el recuerdo de sentirse muchas veces “a la deriva”. En el marco de esta situación personal y familiar, poder cumplir con el tratamiento médico para su pierna era algo bastante difícil de poder llevar a cabo. Esta situación le produjo como consecuencia una discapacidad que, en la actualidad, le impide caminar con facilidad.

Por su parte, Tatay y Walterín también caracterizan a sus infancias como asociadas al “estar mucho en la calle”:

Con distintos laburos y salir tanto empecé a conocer la calle y la gente de la calle. Así, laburaba pero siempre anduve mucho en la calle, desde pibe. (Tatay, marzo del 2024).

Para mí...viste que yo prácticamente no nací en la calle pero mi vida era andar en la calle nomás viste. (Walterín, marzo del 2024).

La calle, a lo largo de sus vidas, se fue transformando en un espacio de múltiples y ambiguos significados. Por momentos, compuesta de sitios de acogida, lugares donde no estar solos, encontrarse con otros, compartir y habitar:

K: Bueno y festejábamos...eran todos seguiditos los cumpleaños [ríe].

M: Claro son cuatro o cinco que cumplen 18, 19, 20 de septiembre

K: Era juntar plata, que lo hacíamos a lo último nomás.

M: Claro en el último festejaban todos

K: ¡Claro! Todos juntos, en una lata de esas de tomate, papa hervida, ensaladas, de todo.

M: ¡Terrible fiesta se hacían! ¿La pescadería de Onelli?

K: Sí, ahí estaba la ranchada.

M: En plena onelli

Yo: ¿Y cuánto tiempo te acordás que estuviste así ahí?

K: Yo estuve muchos años, sí. Bocha de años. Siempre estaban mis compañeros. (Kelo y Mari, marzo del 2024).

En otros momentos, la calle evidenciaba sus condiciones de desigualdad, la pobreza y la precariedad. La calle, parafraseando a Lefebvre (1973), fue tanto el lugar de lo imaginado, de los anhelos y deseos, como el lugar de la realidad más dura, la de la pobreza y la frustración. Gustavo, por ejemplo, me acompañó a visitar las “ranchadas” principales de la ciudad de Bariloche donde, en cada una, me mostraba los envases vacíos como: “flores que crecen en los rincones de esta ciudad”²⁷.

²⁷ Gustavo vive en el Hogar Emaús desde hace más de diez años. Allí es reconocido y apreciado por su talento como poeta. Desde mi primera visita al Hogar, mostró interés por el trabajo que quería comenzar. Con el tiempo, nuestra relación se fue fortaleciendo a medida que compartíamos espacios y actividades. Esa cercanía adquirió un significado especial, hasta el punto de que Gustavo se convirtió en el autor del prólogo del libro “Detrás de la postal”. Fue uno de los principales en acompañarme y mostrarme “las ranchadas principales” o los vestigios de las mismas, con Esteban y Gallito.

Coincido con Di Noto quien propone entender a la calle no solo como espacios condicionados por las estructuras de desigualdad y diferencia, sino, además, como sitios de los que las personas hacen uso y desde donde toman decisiones dentro de los rincones que deja el constreñimiento (2022: 18). Acuerdo que, para los muchachos, la calle como tópico de sus infancias o juventudes humildes está recurrentemente asociada a los espacios de sociabilización y aprendizaje del mundo adulto en contextos de precariedad:

Y lo que vos aprendes en la calle es el respeto ¿no? [...] esto se aprende. Se aprende mucho a valorizar las cosas, a entender lo que es la vida, lo que es el alcohol, lo que te hace el alcohol, lo que te hace ser. (Walterín, enero del 2024).

Como se destaca en varias de las citas, el consumo de alcohol en edades muy tempranas es otro de los tópicos recurrentes en las historias de los muchachos. El alcohol es un tema complejo de abordar puesto que no solo implica hablar de problemáticas y adicciones vinculadas a su consumo, sino también a experiencias de descuido, desamparo o abandono. En estas últimas, la bebida suele ser asociada a “la compañía” necesaria para sobrellevar situaciones de soledad y precariedad:

Yo me largué a tomar muy joven. Tendría ocho o nueve años cuando iba tomando. Aprendí de mi abuelo. Mi abuelo llegaba... mi papá se iba a trabajar y mi abuelo era alcohólico. Y él llegaba y decía “¿quién de mis nietos va a ir a comprarme vino?”. Y dice, “¿quién de mis nietos me va a acompañar a tomar vino?”. Yo. “¿Quién de mis nietos me va a ir a comprar cigarros?”. Y en todas iba yo. (Kelo, marzo del 2024).

El consumo de alcohol, en mayor o menor medida, fue una experiencia común en las narrativas de mis interlocutores. Como se ve en la cita de Kelo, la práctica de tomar alcohol fue una enseñanza compartida, una forma de vincularse y hacerse compañía entre pares o entre parientes.

Cuando falleció mi abuela, mi tío, el que me crío [...] Bueno con él igual aprendí a tomar mucho, pero bueno, ahí anduvimos y fue la historia que tuve. (Basco, enero del 2023).

Esta práctica no siempre fue percibida como problemática, en la mayoría de sus relatos, el tópico del consumo fue cambiando de sentidos en la medida en que se transformó el vínculo con la bebida.

Era el más chico de todos. Pero siempre me junté con gente más grande, todos alcohólicos. Todos los que conocí, todos tomaban. Desde chiquito. De chiquito me junté con esa gente, sí. (Kelo, marzo del 2024).

Al igual que la calle, el alcohol también tiene diversas representaciones y resignificaciones en base a contextos, experiencias y situaciones diversas. En algunas ocasiones, el alcohol y la calle fueron tópicos que, en sus infancias y/o adolescencias, se articularon con el uso de ciertas estrategias de “supervivencia” para sobrellevar el padecimiento de las condiciones de pobreza. De este modo me lo contaba Kelo:

¿Viste los cartones que son bien grandes? Te cubrías con esos, porque no estaba el Emaús. Y por ahí con la misma borrachera no lo sentías tanto. Porque llegabas y directamente te...vos andabas caminando y decías “ah, voy a la ranchada de fulano”... la ranchada de fulano viste, la más cerca que te quedaba y caminabas hasta llegar. Llegabas y te tapabas con cartón nomás. Una vez se agarra el calor pones cartón abajo, cartón arriba y el nailon arriba. Pero por ahí si no podías dormir, porque sentís chuk chuk chuk...la gotera ¿viste? Por ahí te levantas a la mañana, no me acuerdo la hora que te levantabas a la mañana y daba vuelta el cartón con el nailon y ¡una capa de nieve! Con la nieve es más calentito porque como que te abraza la nieve viste? Yo por ahí prefería que no llueva tanto y que nieve, porque te pesa y te queda más. Encima la lluvia te hace el chuk chuk a las tres de la madrugada... y ahí te mandas otro trago para ver si se pasa más rápido. (Kelo, noviembre del 2023).

Así como los estudios antropológicos permitieron problematizar los sentidos en torno a la “violencia”²⁸ (Zucal, 2005), al “robo” y/o a las “drogas” (Bourgois, 2000) en contextos de precariedad y desigualdad, para romper con los “automatismos morales”

²⁸ Uno de los principales aportes de la Antropología al estudio de la violencia consistió en atribuir a la “violencia” un carácter paradójico: construye a la vez que destruye, cimenta el lazo social a la vez que lo amenaza, es pérdida y regeneración. En definitiva, la Antropología plantea analizar ese carácter paradójico en sus propios sentidos, esto es, en el contexto específico donde los criterios para entender qué es destructivo y qué es constructivo están siendo disputados (Zucal y Noel, 2010).

(Zucal y Noel, 2010), propongo un enfoque similar para el análisis del consumo del alcohol. Un modo de hacerlo es entendiendo las prácticas de consumo como constructivas del lazo social (Girad, Bloch en Zucal y Noel, 2010). En nuestro caso, se trataría de considerar el vínculo con el alcohol en su aspecto relacional, y preguntarse sobre su función como “criterio de vinculación y práctica social” (Jaramillo, 2012) en trayectorias enmarcadas en contextos sumamente asimétricos y marginales. Estas prácticas, además de reproducir ciertos sentidos de masculinidad heredados (Zucal, 2005), también operan como estructuradores del orden y de las dinámicas sociales asociadas a la calle. Tener competencias y conocimiento sobre estas experiencias y sentidos es un capital (Bourdieu, 1997) necesario para socializar y habitar aquel espacio social:

Viste que el borracho por sí siempre tiene mochila. Siempre un borracho va a tener mochila que anda trayendo... tu mercadería: la comida, el alcohol. Algunos tomaban cerveza, otros tinto, otros blanco, algunos no sé... dejaban la mochila así paradita y... si tenés ganas de tomar algo ahí está en la mochila. (Ligamento, marzo del 2023).

Por lo tanto, para los muchachos, el consumo de alcohol es una práctica temprana, asociada a un contexto de marginalidad compartido, cuyos sentidos han sido heterogéneos y cambiantes a lo largo de sus vidas. En la actualidad, por ejemplo, el alcohol no está tan presente como en otros momentos de sus trayectorias. Sin embargo, y sin querer romantizar una problemática social, sí considero que la bebida aparece en sus memorias como uno de los tantos modos alternativos de socialización y supervivencia. Para los muchachos, en situaciones familiares y de pares muy parecidas, el consumo de alcohol puso en juego una serie de hábitos, destrezas y representaciones de género y de clase²⁹ que les permitió integrarse y sobrellevar el devenir de la vida social en contextos marginales.

Además del consumo temprano de alcohol, otro tópico en el que se entran sus experiencias de infancias o juventudes humildes es el que refiere a la falta de o poca

²⁹ Garriga Zucal (2010) analiza cómo las prácticas y representaciones corporales de los hinchas de fútbol configuran un modelo de cuerpo vinculado a la masculinidad. Acciones como pelearse en estadios, consumir alcohol o drogas, y valorar la gordura reflejan una corporalidad que define su identidad social. Según el autor, cuerpo y masculinidad son dispositivos que permiten a los grupos construir parámetros de pertenencia y diferenciación social. Este enfoque resalta cómo prácticas y conductas físicas, moldeadas por lo social, se expresan en discursos, memorias y experiencias compartidas, donde por ejemplo el consumo de alcohol, en este caso, ocupa un papel central en las relaciones del grupo de los muchachos.

escolaridad. Los sentidos en torno a las experiencias de escolarización en las infancias de los muchachos se presentan, muchas veces, como asociados a una carencia en sus vidas. Casi todos mis interlocutores no pudieron terminar la primaria. Y, los que lo lograron, lo hicieron ya de adultos. En sus relatos, las causas atribuidas a esta falta de escolarización son variadas, pero todas, de alguna u otra manera, están asociadas al contexto de pobreza y desigualdad social. Kelo, por ejemplo, me explicaba:

Yo decía que iba a la escuela pero las pelotas iba... mi papá trabajaba todo el día. Mi mamá por ahí nos daba bola, por ahí no nos daba bola. [...] No había nada. Yo fui a... es gracioso porque fui a varias escuelas, pero llegué a tercer grado nomás. (Kelo, marzo 2024).

El relato de Kelo sobre su escasa experiencia escolar como producto de “un descuido familiar” –“mi mamá no nos daba bola”– toma otros sentidos cuando, luego de dos horas de conversación, me señaló por lo bajo que, en realidad, de su familia solo “iban a la escuela los hermanos que tenían zapatillas”. Esta aclaración, casi de forma vergonzosa, marca dos aspectos importantes para comprender o comenzar a enmarcar estas infancias. Por un lado, las múltiples estrategias a las que debieron recurrir las familias en contextos de pobreza, como la de tener que rotar el uso de las zapatillas y los útiles, en una dinámica de turnos, para poder asistir a la escuela. Por el otro, la aclaración de Kelo no solo evidenció los condicionamientos propios de los contextos de precariedad en los que vivían, sino también los sentidos diversos asociados a ella. Muchas veces son los silencios, omisiones o pausas en los relatos de los muchachos los que devienen en formas propias de narrar experiencias que les producen dolor, vergüenza y/o enojo. Ciertas experiencias del pasado, como le pasó a Kelo, pasan de silencios a susurros porque, en el contexto de estas “sociedades de individuos” (Castel, 2010), son los propios sujetos (y sus familias) los interpelados como los responsables de su condición de pobreza, de su falta de escolarización y de sus adicciones.

En varias de las conversaciones con los muchachos, la escuela ni siquiera salía como opción posible, porque primero siempre estuvo la obligación de tener que salir trabajar:

Yo no aprendí a leer porque mi abuela falleció y mi tío, el que me crio, me sacó de la escuela para cuidarle a las ovejas, las chivas. Estuve hasta los 18 años cuidándole las ovejas a mi tío. (Basco, febrero del 2023).

Al igual que para Kelo, la poca experiencia escolar fue, para Basco, producto de las condiciones materiales de desigualdad en sus infancias, pero destaca el la necesidad de tener que “salir a trabajar”. Como lo venimos señalando, la mayoría de las infancias de mis interlocutores se sucedieron en contextos rurales y/ o periurbanos. En estos contextos –ya sea por las distancias, ya sea por la dinámica económica familiar– la práctica temprana de tener que “salir a trabajar” fue, también, una experiencia común entre los antiguos:

De antes me acuerdo que cuando tenía diez u once años me mandaron a una escuela en Villa Llanquín. Fui quince días a la escuela, a caballo. Mi viejo dijo: “éste está en la misma, no conviene mandarlo a la escuela”. Y ahí bajó a la Villa y fue a decirle a la directora “al Julio no lo mando más porque no ha aprendido nada, no sabe ni firmar”. Así que no aprendí nada, si no sabía ni firmar. Mi viejo me enseñó a firmar. De ahí trabajé tiempo en una estancia. (Gaucho, febrero del 2023).

De chico fui a la primaria en Las Quintas. Al principio iba a la mañana, pero después empecé a laburar en el center, salía ocho y media para llegar a las nueve así que en quinto grado fui a la nocturna. Igual no terminé, no alcancé el diploma, pasa que tenía necesidad. Mi vieja estaba sola, éramos cinco hermanos y los que traíamos el pan éramos yo y mi mamá. (Tatay, marzo del 2024).

Aun cuando en la ciudad el asistir a la escuela era una posibilidad un poco más accesible que en contextos rurales, también fue una obligación difícil de cumplir cuando, como explica Tatay, “había necesidad”.

La precariedad, en los sentidos que aparecen en los relatos sobre sus infancias, se asocia, también, a la sensación siempre presente de inestabilidad. La inestabilidad en las vidas de los muchachos fue producto de muchas carencias: la falta de alimento, de abrigo, de salud, de trabajo estable, de vivienda. Recordemos, además, que el contexto de Bariloche en el marco de las infancias y/o adolescencias de mis interlocutores era un territorio social con mayor porcentaje de población con las necesidades básicas insatisfechas (Benclowicz, 2012).

Huicha, por ejemplo, me explicó que las muertes de sus familiares cercanos –de su hermana y padre– fue el inicio de una serie de carencias familiares que lo obligó a tener que buscar formas de resolver las necesidades y tener que pausar³⁰ la escuela por un tiempo:

Nací en el Bolsón y me trajeron a Bariloche cuando era chiquito, con unos seis años. Tenía una hermanita, María Luisa, pero ella falleció porque nació enfermita. Mi mamá estaba casada con un hombre que trabajaba en Vialidad Nacional, mi papá. Fui a la escuela, una que estaba bien arriba. Hasta los siete años fui, pero después mi viejo falleció también y quedamos solos con mi mamá. Nos tuvimos que mover porque esa era una entidad nacional de la provincia. Ahí cambió nuestra historia. (Huicha, marzo del 2024).

Como se ve, los tópicos “falta de escolaridad” y el tener que “salir a trabajar” en el marco de “tener necesidades” se relacionan con la idea, muy presente, de que sus vidas iniciaron en contextos de obligaciones y responsabilidades tempranas.

Y se juntaban con los vecinos y se iban para Río Chico y ahí quedábamos con los hijos de ellos, nos criamos casi juntos. Ellos se iban a tomar y nosotros quedábamos cuidando el campo, las haciendas, la parición. Hacía un poco de escuela cuando empezaba marzo pero en mayo ya era tiempo de invierno... así que así fue mi vida. (Basco, febrero del 2023).

Los procesos de subjetificación (Rose, 2003) compartidos por “los antiguos” y articulados en relato de la memoria, incorporan también el tópico de la “no crianza” como otro de los anudamientos constitutivos de sus infancias humildes. Sin embargo, la “no crianza” condensa una gran heterogeneidad de sentidos de sufrimiento, precariedad y abandono.

[Hablando de Basco]...éste se crio casi parecido a mí, porque dice que su tío se lo llevó y dice que su tío le pegaba mucho...lo agarraba con un palo dice...muy dañino. [...] Sí era así. Y sí. Lo agarraban con el rebenque [...] porque el tío te dice que tenía chivada allá en... ¿cómo es este paraje?... bueno, por allá, dice que sabía dormir con las chivas...donde dormían las

³⁰ Actualmente, Huicha retomó escuela para adultos y dedica tiempo a aprender carpintería.

chivas por la noche ahí se quedaba. Porque si llegaba a perder una chiva tenía que aparecer con una chiva. (Pato, febrero del 2023).

Frases como “yo casi que no me crie nunca”, “nos criamos juntos”, “se iban a tomar y nos quedábamos cuidando”, “no nos daba bola” son representativas de una serie de vivencias que, en la actualidad, se anudan en recuerdos de “descuidos”.

Si bien considero que las nociones de “cuidado” y “descuido” son heterogéneos conceptos de uso, atravesados por dinámicas de producción y reproducción de la desigualdad en el marco de determinados y diversos procesos socioculturales (Hernández, 2019), me interesan aquí como lentes analíticos para leer los sentidos actuales atribuidos por parte de los muchachos a sus propias experiencias en la niñez. Laura Santillan (2018) define al cuidado como una manifestación sociocultural constituida por un conjunto de actividades y bienes que se estructuran en función del sostenimiento, la reproducción y producción de los sujetos. Como proceso sociocultural, atañe también a aquellas prácticas materiales y relaciones afectivas, morales y emocionales entre personas. En esta línea, entiendo a las prácticas de descuido referidas por mis interlocutores como aquellas actividades, vínculos, relaciones y acciones que, en el marco de una determinada manifestación sociocultural, son referidas como en contraposición a lo que hoy entienden como “cuidado”. Me pregunto, entonces, cómo reconstruyen sus trayectorias en función de lo que identifican como prácticas de descuido en su pasado, y cómo estas interpretaciones inciden en sus expectativas y proyectos actuales:

Y esta en particular es una meta por mi hijo, porque ahí van a dormir chicos que están metidos en consumos, va a ser como un Hogar Emaús pero para menores. Cosa de que no lleguen a mi edad como yo, y si tienen adicciones que lleguen mejor: que puedan salir antes, porque son muy poco los que han salido de estas cosas. Es muy bueno un lugar así, para jóvenes, porque en Emaús no hay jóvenes, es para mayores. Además, va a ser mixto. Y hay personas que han salido y han vuelto, entonces hay que sostenerlo. Hay que estar muy fuerte, porque puede volver y volver peor. María Pía [trabajadora del Hogar Emaús] tenía razón de que con la adicción hay que tener cuidado, cuidado para uno mismo. (Claudio, enero del 2024).

En este caso, la referencia de Claudio a la importancia de un espacio para menores de edad (18 años) en situación de consumo problemático demuestra una preocupación por el cuidado entendido como sostenimiento y acompañamiento en contextos de vulnerabilidad. Él destaca la necesidad de evitar la cronificación de situaciones de marginalidad y consumo problemático, así como el riesgo de recaídas, lo que resuena con la advertencia de “tener cuidado” con la adicción. En este sentido, considero que las palabras de Claudio ejemplifican cómo las nociones de cuidado y descuido operan en la construcción de sentido de las experiencias de los muchachos: el descuido aparece en la falta de espacios adecuados para jóvenes en situación de consumo, mientras que el cuidado se configura como la posibilidad de generar estos espacios para prevenir recorridos marcados por la exclusión y la repetición de ciclos de prácticas problemáticas. Así, la demanda de espacios de cuidado no solo responde a necesidades individuales, sino que también pone en evidencia la ausencia de políticas y redes de apoyo capaces de sostener procesos de recuperación y reinserción social a largo plazo (Bachiller, 2008).

A partir de estas experiencias compartidas de sus infancias humildes, atravesadas por “descuidos”, los muchachos han desplegado una variedad heterogénea de estrategias de cuidado y reciprocidad, las que, a su vez, fueron conformando las bases de las moradas de apego necesarias para habitar los espacios sociales de la marginalidad o rehabilitar algunos de los lugares de los que fueron expulsados. Si bien estos agenciamientos serán el tema que abordaré en el capítulo tres, quisiera destacar aquí que las representaciones y los sentidos en torno a las prácticas de cuidado entre los antiguos fueron producto de una resignificación de sus experiencias de vida. Como señala Fabienne Brugère (2011), el cuidado apunta a restaurar el núcleo del mundo social, porque cuidarse implica no solo velar por los otros, sino además el reconocimiento de una interdependencia humana (Butler, 2001). En este camino, el trabajo de memoria emprendido junto con los muchachos (ver apartado 3.2 del capítulo III) también produjo una relación de cuidado que buscó la comprensión del propio pasado para ubicarlo en términos de una afectación en el presente.

2.4 Memorias marginadas

Recuerdo la primera vez que ingresé al Emaús. Allí me encontré con cuerpos y rostros que, parafraseando a Rita Segato (2007), daban cuenta del color de la marginalidad.

Frases como “miranos las caras, somos todos pobres” (e.p. Esteban, marzo del 2023) o “¡Qué cara marginal tiene!” (e.p. con voluntaria del Hogar Emaús, octubre del 2023) evidencian que los procesos de racialización y etnización (Briones, 2003) definen, en gran parte, la marginalidad en la región patagónica.

Como señala Claudia Briones (2003), a lo largo de la historia, la etnización y racialización conformaron el nudo fundacional a partir del cual el racismo constitutivo del Estado Nación argentino estructuró las subjetividades de muchas de las personas y, particularmente, de las personas indígenas. Para el caso de los muchachos, los imaginarios, historias y discursos racializados aparecen y se ponen en evidencia cotidianamente como un telón de fondo implícito en sus vidas y en el escenario social de la ciudad de Bariloche.

Son varios los trabajos que analizan las campañas militares contra las poblaciones originarias de fines del SXIX como un evento crítico (Das, 2008) desestructurante, violento y disruptivo en las trayectorias de los grupos indígenas. Este genocidio (Delrio, Escolar, Lenton y Malvestitti, 2018; Pérez, 2024) implicó un proceso de corta y larga duración a partir del cual se impuso la prohibición, la estigmatización y clandestinización de las prácticas ancestrales y de las propias epistemologías y ontologías indígenas. Las familias, los grupos y los *lof* (comunidades) fueron desmembrados y desplazados de sus territorios. Después de ser trasladados a campos de concentración (Delrio, 2005; Papazian y Nagy; 2010; Lenton 2014), se convirtieron en mano de obra semiesclava, y/o fueron reubicados en tierras marginales (Briones y Delrio, 2002). Además, finalizadas las campañas militares, diversas instituciones estatales funcionaron como dispositivos de control de los ciudadanos y –en consonancia con los discursos dominantes– fueron forjando el imaginario de la “extinción” de los indígenas como parte de la construcción de un Estado como nación (Briones, 1996).

Así, los procesos de diferenciación y estratificación en la Argentina conformaron una matriz de alteridad en base a ciertas ideologías de mestizaje, blanqueamiento y “asimilación” del indígena al “ciudadano argentino”. Como señala Briones (2003), a partir de estas matrices de alteridad, la imagen del “mestizo” se asoció cada vez a una marca estigmatizante, siempre más cercana al componente “indígena” que al “no indígena”. A la par, este “no indígena” se transformó en el operador metonímico por excelencia del signo “argentino tipo” (Briones, 2002), y el blanqueamiento, asimilación

y desaparición del indígena implicaron un proceso unidireccional e irreversible. Por lo tanto, el mestizaje marcó dos direcciones: o el mestizo no formaba parte del “nosotros desmarcado” de la nación o, si entraba, era bajo la imagen o categoría del “cabecita negra” (Ratier, 1986). El cabecita negra fue, en todas sus reconfiguraciones históricas, la categoría que, hasta la actualidad, opera tanto en base a una etnicización de ciertos marcadores de pobreza, como a una racialización selectiva de las relaciones de clase (Briones, 1998b; Margulis, Urresti et al., 1998).

Es a partir de esta configuración hegemónica del Estado nación argentino que me interesa trabajar en este apartado lo que considero como el tercer tópico compartido en las trayectorias de marginalidad de los muchachos. Este nodo en común está compuesto por aquellas memorias asociadas al pueblo mapuche y tehuelche que forman parte de tramas significativas en las historias de vida de mis interlocutores. No obstante la recurrencia significativa de estos recuerdos en sus relatos, aquellos índices, experiencias y/o saberes en torno a “lo mapuche” aparecen como “desconectados” o desligados de una identidad propia como indígena.

En otras palabras, si bien en sus narrativas los muchachos no se posicionan explícitamente desde adscripciones mapuche, puesto que no suelen marcar alguna experiencia como clivaje étnico de pertenencia, sí aparecen fragmentos de recuerdos o imágenes que refieren a vivencias, trayectorias, conocimientos heredados y formas de ser, conocer y estar en el mundo como mapuche y/o tehuelche. Denominé a estos fragmentos como memorias marginadas, puesto que no encuentran una historicidad de pueblo que los junte, ni un texto disponible o un lugar de enunciación como mapuche en las trayectorias de los antiguos. Lo que caracteriza a estas memorias marginadas son los procesos de etnicización y racialización que las atravesaron, donde las construcciones implícitas de raza y etnicidad nos permiten reflexionar las formas particulares de inscribir ciertas diferencias sociológicas en sus trayectorias de marginalidad (Briones, 1999). Estas memorias no solo aportan información significativa sobre el pasado de muchas familias indígenas y sus relaciones con el presente –teniendo en cuenta que en el proceso de traer el pasado al presente no todos los actores sociales poseen la misma capacidad de fijar sentidos y de narrar una historia como Pueblo–, sino que también permiten entender las razones históricas que desintegraron mundos y produjeron ausencias, desconocimientos y desconexiones con las pertenencias e identificaciones indígenas entre los muchachos.

En la medida que fuimos conversando, y me compartían relatos más privados acerca de sus familias, fueron emergiendo ciertas asociaciones en torno a lo indígena, como fragmentos desconectados o estallados de una historia de violencia y discriminación – estatal y social– hacia los pueblos mapuche y tehuelche. Utilizo como herramienta de análisis la idea de fragmentos de memoria (Ramos y Rodríguez, 2020) debido a que, si bien considero que son retazos, index o imágenes que no encuentran lugar en una narrativa de subjetivación colectiva como mapuche, sí forman parte de una historia de marginalidad que está atravesada por lo étnico y lo racial. En este sentido, también me resulta pertinente recuperar la noción de “memorias de silencios” propuesta por Carolina Crespo (2014), en tanto enfoque que permite pensar cómo se gestionan recuerdos y omisiones entre sectores subalternizados y alterizados (Crespo, Tozzini y Ramos, 2016), invitando a pensar cómo esta dinámica se vincula con sus trayectorias históricas y se articula con procesos de construcción y disputa por la hegemonía (2014: 182).

Me pregunto, entonces, ¿cómo la marginalidad va también objetivando de forma particular sentidos de identidad y de pertenencia hacia un pueblo? ¿De qué maneras esas objetivaciones, enunciadas desde la marginalidad, están fuertemente atravesadas por procesos de racialización y etnización? Porque, en definitiva, el abordaje de las identidades indígenas no puede estar desligado de la historia de la marginalidad –y sus correlatos de racismo y discriminación–, puesto que es esa historia la que ha condicionado el modo en que se fueron articulando discursos, prácticas, coyunturas y representaciones de sí mismos (Hall, 1986). Las subjetividades, por lo tanto, son tanto un plegamiento (Deleuze, 1987) hacia adentro de las experiencias externas –discursos y dispositivos que derivan de las fuerzas del poder y de los límites del saber– como la forma en que los pliegues asocian, conectan y articulan esas experiencias del afuera, organizando las profundidades y las superficies de la memoria, en el relato de una trayectoria de vida (Ramos, 2017). Pensando en torno a los procesos de identificación de los antiguos como un juego de marcación y desmarcación con “lo mapuche”, considero que la metáfora del pliegue me permite dar cuenta de sus recuerdos, como replegamientos, entre texturas y recovecos, de experiencias propias y heredadas en el devenir marginal de sus “movilidades estructuradas”:

Yo: ¿Te sabía hablar en palabras ella? en mapudungun [la abuela]

P: Nunca le gustó. Porque ella perdió la mamá y el papá. Se los mataron a ella
[Silencio prolongado]

Yo: ¿Con todo lo que fue la historia acá...?

P: Claro. Pero la historia de los mapuches... todos ellos [silencio prolongado]
Sí, y ella se salvó. Ella era de acá [...] Sí, la gente, los mapu, son muy o sea
que ellos tengan otro idioma por asunto de hablar. Porque ellos están
acostumbrados a hablar en su lengua (Pato, febrero del 2023).

No fueron aisladas las situaciones en las que los muchachos, como Pato, me mencionaron historias de abuelos y abuelas atravesadas por la violencia o la discriminación por ser indígenas. Denominé a este conjunto de memorias marginadas como las del genocidio; es decir como aquellas historias, recuerdos o imágenes que remiten o hablan de asesinatos, de prohibiciones o persecución hacia sus familias indígenas.

Mi viejo, Justino Flores, antes tenía como 300 ovejas, ¡un buen capital! Él nació en Pichileufu. Después, mi finada abuela Paulina Antunao se instaló ahí donde estoy ahora porque a mi abuelo lo mataron allá. Mi finado papá tenía diez años más o menos, se acordaba un poco. Mi finada abuela se asustó, habló con los de tierras, con los que estaban a cargo del campo, y pidió un lugar llevando todos los animales para ahí. Todos se criaron en el campo pero ya no quedan muchos, solo yo y mi prima que está en el campo del finado tío de ella. Yo ahora vivo solo. (Gaucho, febrero del 2023).

Las memorias de matanzas no solo evocan hechos del pasado, sino también la continuidad de la violencia estructural que afecta a las poblaciones y a sus descendientes. El relato de Gaucho, por ejemplo, muestra cómo el asesinato de su abuelo no solo representó una pérdida personal, sino que tuvo implicaciones más amplias en la reorganización del espacio y la vida comunitaria. El desplazamiento de su abuela y la necesidad de negociar un nuevo territorio con “los de tierras” reflejan el impacto de las políticas de colonización y apropiación de territorios indígenas en las historias familiares. La referencia de Gaucho al despoblamiento en el campo evidencia el modo en que los muchachos suelen entramar sus experiencias de infancia con relatos sobre procesos más amplios de migración forzada hacia contextos urbanos. Pero

también muestran el modo en que sus vivencias personales se insertan en una historia continua de discriminación, marginalidad y reproducción de la exclusión histórica. La historia de Justino y su familia resuena con lo que Rita Segato (2007) denomina la continuidad del colonialismo en las estructuras actuales de poder, donde la violencia contra los pueblos indígenas persiste bajo nuevas formas, como la precarización laboral, el racismo y la invisibilización de sus derechos.

Es sabido que los resultados de aquel proceso de violencia estatal que se inició con las campañas militares del siglo XIX fueron la desestructuración social y la subordinación de una población que pasó a estar mayormente subsumida en la pobreza, la discriminación y la exclusión. El genocidio, además de desestructurar a las familias mapuche y tehuelche, configuró un escenario racista y asimétrico donde las personas y descendientes indígenas han tenido poco margen de maniobra para la reconstrucción de sus pertenencias y memorias como Pueblo. Como lo señalan los fragmentos de memoria de mis interlocutores, sus antepasados tuvieron que negar, olvidar y silenciar identidades, conocimientos y prácticas mapuche puesto que, hasta no hace mucho, el Estado y gran parte de la sociedad los despreciaba y perseguía.

Al compartirme estas reflexiones o recuerdos familiares asociados al genocidio, los muchachos también fueron repensando sus propias subjetividades. Fueron apareciendo otros plegamientos de experiencias y, con estos, un nuevo conjunto de memorias marginadas, a las que denominé memorias “de cruza” o “de mestizaje”:

P: Mi mamá era hija de un cacique, de un cacique mapuche.

Yo: ¡Ah! ¿Vos también sos mapuche?

P: Cruza. Porque mi papá era gallego. (Pato, marzo del 2024).

La categoría nativa de “cruza” hace referencia a lo que anteriormente señalamos como la idea de mestizo, poniendo de relieve el imaginario social sobre el proceso de homogenización propio de la construcción de alteridad en la Argentina. El mestizo representaría el mandato hegemónico del blanqueamiento –siempre inconcluso–, como aquel proceso unidireccional que, como bien señala Briones (2003), no admite vuelta atrás. La idea de cruza o el mestizaje evidencia un doble prejuicio: por un lado, el blanqueamiento imposible que los construye como mestizos, en el sentido implícito de

“cabecitas negras”; el blanqueamiento irreversible que los define negativamente como inauténticos o como “indígenas impuros”.

Si bien en los relatos de los muchachos la idea de “cruza” señala las frecuentes relaciones entre familias pertenecientes a pueblos o culturas de orígenes diversos (por ejemplo, entre indígenas, migrantes europeos o turcos), también evidencia el poder performativo de ciertos discursos asimilacionistas que han abonado al imaginario social de la desaparición de lo indígena. En los relatos de los antiguos, lo mapuche o lo tehuelche queda diluido y, en todo caso, asociado a un pasado familiar o a ciertos contextos de ruralidad. Walterín, por ejemplo, apela a la lógica de asociación indígena-rural en sus narrativas parentales:

W: Del campo éramos... Me trajo mi abuela para este lado, cuando era bien pibe todavía. Ella era del campo, era mapuche ella. (Walterín, abril del 2024).

Recuerdo una conversación con Gaucho en la que le pregunté si su abuela, Paulina Antunao, era mapuche. Su respuesta fue “ellos eran los de antes [silencio prolongado]” (Gaucho, abril del 2023). Esperé un momento y volví a preguntarle a quiénes se refería con “los de antes”, pero no respondió. En cambio, desvió la conversación hacia otro tema, como si aquella pregunta hubiera tocado un límite.

Por otro lado, no es dato menor que muchos de estos abuelos/as, madres, padres y/o tíos/a mapuche fueron quienes, en la mayor parte de los casos, criaron y educaron a los muchachos en sus infancias. Las prácticas de crianza y educación por parte de sus parientes indígenas son también recuerdos compartidos entre mis interlocutores. Estos, a su vez, se vuelven fragmentos de memorias significativos que, al traerlos al presente, van construyendo las “imágenes dialécticas” (Hillach, 2014) que conectan las experiencias familiares mapuche con las propias.

Mi mamá nos sabía dar consejos. Nos juntaba y “tienen que ser así, no hay que ser malos con los grandes”. (Pato, marzo del 2024).

Como lo he escuchado en otras experiencias de trabajo de campo³¹, el “respeto” a los mayores y el “hacer bien las cosas” son algunos de los mandatos y enseñanzas que

³¹ A lo largo de estos años, y en el marco de diferentes trabajos en colaboración con el grupo GEMAS, he tenido la posibilidad de realizar trabajo de campo en varias comunidades mapuche en la provincia de Chubut y Neuquén, así como también en el marco de la realización de *trawün* (parlamentos).

forman parte de los procesos mapuche de sociabilización. En el marco de esta transmisión de conocimientos, los consejos son una práctica representativa del arte verbal mapuche donde las personas transmiten de formas creativas aquellos aprendizajes, saberes y mandatos a las generaciones siguientes. Como señala Lucia Golluscio (2006), el *nglam* (consejos) es una pieza discursiva que dirige un adulto o anciano a otra persona a quien lo unen lazos familiares, de crianza o comunitarios muy estrechos y muchas veces fuertemente afectivos.

Recuerdo, por ejemplo, una conversación con Walterín en la que le pregunté sobre la fotografía de una mujer anciana que tenía en el centro de mesa. Me dijo: “Ella es mi abuela, la que te mencioné” (refiriéndose a la abuela que venía del campo y era mapuche). A partir de ahí, le pregunté si recordaba algún consejo que le hubiera dado su abuela o su mamá, y su respuesta se construyó en torno a recuerdos de gestos y acciones. No evocó frases transmitidas directamente, sino una performatividad inscrita en enseñanzas que aprendió mediante la observación y la repetición:

Me gusta, mantener la casa limpia, barrer, coser, hacerme una bermuda, y todas esas cosas que aprendí mirando hacer a mi mamá. (Walterín, abril del 2024).

Para Walterín, estas actividades parecen representar una continuidad con su historia familiar, una manera de sostener la memoria de su madre y abuela y de reproducir un orden que, más allá de lo material, tiene un valor afectivo y simbólico. Hacerse sus bermudas trasciende lo funcional para volverse un lazo con una historia familiar, un modo de traer al presente esas enseñanzas silenciosas de sus parientes mapuche que siguen marcando su vida cotidiana.

Además, como parte de una pieza del arte comunicacional mapuche, estos consejos, mandatos o asuntos son transmitidos de formas particulares a través de, por ejemplo, ciertas expresiones formulaicas. Al contarme o recordar alguno de estos consejos o mandatos de sus abuelos o abuelas mapuche, los muchachos iniciaban el relato con la frase: “me sabía dar consejo” o “me sabía decir”. Estas expresiones formulaicas propias de la performatividad oral mapuche son, como señala Malena Pell Richards (2022), frases que indexicalizan (señalar) marcos de interpretación asociados con sentidos históricos de pertenencia a un mismo pueblo. Coincido con la autora en que a través de estas expresiones, se actualiza una memoria sin necesidad de grandes narrativas,

permitiendo comprender las formas implícitas o subterráneas de transmitir conocimientos y saberes (Ramos, 2005) entre familias.

Entre estos conocimientos y saberes de sus antepasados fueron recurrentes las referencias acerca de cómo actuar frente a determinadas situaciones y/o cómo interpretar algunos eventos o acontecimientos. Denomino a estos recuerdos como las “memorias de las interexistencias”.

Recuerdo la primera vez que conocí a Gaucho y a su historia. Llegó al Hogar Emaús porque, entre otras situaciones personales, se encontraba como “perdido”. Desde la institución, entonces, gestionaron para que un médico lo revisara, lo cual terminó en un diagnóstico psiquiátrico de esquizofrenia.

Fui a Bariloche, a Emaús, un año y cinco meses, porque me habían hecho un daño y andaba mal de la cabeza. No sé bien cómo me lo hicieron pero quedé todo ese tiempo perdido. Fue después del año del diluvio, del 2004, que quedé mal y me encontraba perseguido todo el día. En la ciudad, me dieron pastillas y me hablaban de una esquizofrenia, pero todo eso me daba sueño y no me componía. (Gaucho, febrero del 2023).

Desde la institución habían asegurado que fue gracias a la medicación que Gaucho había empezado a mejorar: “le pegamos a la medicación para estar tan avanzada su enfermedad” (registro en diario de campo de las palabras del coordinador de Emaús). Sin embargo, al tiempo de comenzar a tomar las pastillas, Gaucho decidió dejarlas porque no se sentía bien.

En ese momento que me sentí mal, me vine para la ciudad. Estuve en una salita de primeros auxilios en la villa dos veces. Me quería volver al campo, pero había algo que me hacía sentir mal y no podía, ¡no me animaba a ir a mi casa! No sentía mejoras y por más que tuviese compañía, me sentía solo. Andaba todos los días triste. Veía que las pastillas no me hacían nada así que un amigo me dice “yo tuve un problema también y tengo un curandero, te llevo”. Cuando te hacen un mal, te sentís perseguido, ¡como si alguien te estuviera siguiendo! Con el curandero me di cuenta que fue una parienta la que me lo hizo, una que vivía cerquita mío. Se quería quedar con todo el campo parece, entonces me hizo eso para volverme loco. El curandero me dijo que dejaba

pasar un mes más y me iba a volver completamente loco. Me dijo que me iba a tirar al río y me iba a matar solo. El curandero te hace preguntas y va escribiendo, y después te manda un mensajero, todos los curanderos tienen eso, es como un pajarito. Entonces te vas callao a tu casa y si va bien, te saca el mal. Yo me compuse así. (Gaucho, febrero del 2023).

El término “curandero” fue ampliamente usado para menospreciar o deslegitimar formas no occidentales de curar o sanar. Como señala Kaia Santisteban (2019), por muchos años, las instituciones religiosas junto con el Estado prohibieron y persiguieron a las personas mapuche con roles especializados en el arte de sanar (machi). Esta persecución, banalización y prohibición de prácticas tradicionales mapuche fueron, además, enmarcando los vocabularios hegemónicos con los cuáles se podía hablar de la medicina mapuche (curanderos, yuyeros, hechicería, brujería). Por eso, como señala la autora, el uso de estos términos para referirse a las personas que curan malestares o enfermedades evidencia una historia de imposiciones y traducciones simplistas del mapuzugun (lengua mapuche) al castellano (Golluscio y Ramos, 2020). No obstante estos términos, las prácticas tradicionales de sanar continuaron siendo formas valoradas y recurridas por las personas para curarse de alguna enfermedad o malestar. La historia de Gaucho sobre un curandero, alguien que hizo un mal, y él mismo como al borde de una locura impuesta, muestra que estos conocimientos de medicina mapuche nunca fueron olvidados ni perdidos, por el contrario, continúan practicándose y transmitiéndose de forma silenciada, clandestina o traducida en otros términos como “mensajeros” o “curanderos”.

Otra de las memorias de interexistencias que también es contada desde la marginalidad del fragmento breve y casi desapercibido, es la que refiere a los conocimientos heredados sobre las formas correctas de actuar. Fueron varias las frases que escuché en relación con ciertas formas de interactuar con el territorio, con el cerro y/o con otros existentes que eran señalados en las caminatas que hacíamos por los barrios, por el campo o por algunas zonas alejadas de la ciudad. Los antiguos, por ejemplo, comparten la bebida con la *mapu, pacha* o “madre tierra”:

El primero [trago de bebida alcohólica] a la pacha. (Basco, febrero del 2023).

Compartir, pedir permiso o escuchar las señales de la *mapu* forman parte de la reciprocidad mapuche (Tereucán y Olivera, 2016; Ramos y Cañuqueo, 2018; Beltrán,

2021). Como se ha señalado en varios trabajos (Richards, 2019, 2022; Ramos, 2016, 2020), las personas mapuche solicitan permiso a los “dueños/genh” de los lagos, de los bosques, de los cerros, porque esas fuerzas no humanas son de ese territorio e imponen sus reglas. El desconocimiento sobre las formas correctas de interactuar con ellos puede causar daños o malestares a las personas y/o al entorno. Pato, por ejemplo, en varias ocasiones me señaló que su mamá le enseñó a respetar y tener reciprocidad con la naturaleza:

El cerro es celoso (Pato, febrero del 2024).

De esta manera, Pato resaltaba la importancia de escuchar los sonidos que provienen de las montañas, porque son indicadores. Si algunas cosas se hacen mal, se podrían producir tormentas, fuertes vientos o situaciones climáticas desfavorables para los y las vivientes del territorio.

Cada una de estas memorias marginadas –por estar casi ocultas o parecerse más a los silencios (Crespo, 2014) y fragmentos (Crespo, Tozzini y Ramos, 2016).que a los relatos– da cuenta de los procesos de racialización y etnización que atravesaron las trayectorias de los antiguos. Las posibilidades de identificación y de agencia de mis interlocutores en relación con su historia son el resultado de esas prácticas de violencia, discriminación y exclusión. Sus memorias marginadas, más que una negación explícita de pertenencia a un Pueblo, parecen evidenciar un proceso histórico de desarticulaciones, al mismo tiempo que resguardan pistas significativas –aunque borroneadas– de identidad mapuche. Se trata de recuerdos persistentes –la más de las veces dispersos e implícitos– que señalan algo sin llegar a inscribirse en una narrativa colectiva.

2.5 Sobre las trayectorias

Este capítulo sobre las trayectorias de marginalidad, se centró en los relatos de la memoria –y sus inscripciones en algunos patrones de acción– que cuentan cómo los muchachos se fueron encontrando (a través de lugares narrados o al hablar desde ciertos lugares narrativos). Estos encuentros o anudamientos –entre sentidos producidos en distintas trayectorias– devienen tópicos comunes y compartidos: las migraciones constantes, las infancias “humildes” y las identidades mapuche.

Hasta aquí hemos visto cómo los muchachos –durante sus movilidades estructuradas– reacentúan juntos algunos de los elementos de los entornos cotidianos e identifican ciertos patrones comunes de movimiento; y cómo, al hacer ambas cosas, se reconocen como miembros del mismo grupo de “los antiguos”. Este capítulo reflexionó sobre cómo estos muchachos relatan sus recorridos, mientras construyen sus entornos condicionantes como marginalidad; o, en otras palabras, acerca de cómo los anudamientos entre sus trayectorias pasadas se identifican como vivencias compartidas de una historia de marginalidad en Bariloche. Cada relato nos muestra cómo las estructuras moldean sus experiencias y condicionan –sin ser determinantes– sus posibilidades de acción y movimiento. Por eso, las trayectorias de los antiguos, tal como las fui escuchando y transcribiendo en esta tesina, adquieren su potencial restaurador tanto en ser repetitivas entre sí como en ser creativas en su singularidad. Retomando la cita de Trouillot (1995) con el que iniciamos este segundo capítulo de la tesina, los muchachos son contemporáneos de su pasado, porque al volverlo a recorrer en la memoria, este los constituye como un tipo determinado de sujeto (personas en situación de calle) a la vez que crea su condición de precariedad (una marginalidad situada en Bariloche).

Capítulo III: *Conseguís tu lugar donde no era lugar*. Sentidos de pertenencia y de dignidad

Y sí, éramos todos del mismo gremio.

Kelo.

¿Cuáles son esos sentidos de pertenencia que construyen a “los muchachos de antes” como un “nosotros” o grupo generacional? Como ya fue señalado, esa grupidad no sólo se configura en torno a la experiencia compartida de haber transitado por una institución destinada a PSRC en Bariloche, sino que también se fue produciendo a partir de ciertos anudamientos entre sus trayectorias relatadas, como se mostró en el capítulo anterior. Ahora bien, en este capítulo, analizo aquellas prácticas y experiencias que se expresan en términos de una generación particular, cuyas dinámicas y significados los diferencian de otras cohortes que han pasado por la misma institución.

De forma particular, indago cómo estos sentidos de pertenencia generan un “nosotros” que, articulándose con procesos específicos de comunalización (Brow 1990) y agencia (Grossberg, 1992; Durham, 2011) resignifican sus trayectorias de vida. En este marco, profundizo en torno a las formas de practicar el “ser juntos” que le permitieron a los muchachos anudar experiencias comunes y crear “reductos de dignidad” (Das, 2008).

3.1 La generación de “los antiguos”

Como mencioné al inicio de la tesina, los muchachos se autodenominan “los muchachos de antes”, “los antiguos” o “el gremio”, términos que generan un sentido de pertenencia grupal que va más allá de la experiencia de ser “los muchachos egresados del Hogar Emaús”. En este apartado, quisiera resaltar cómo las experiencias compartidas, al tiempo que generan sentidos de grupidad entre los antiguos, también crean distinciones respecto de otros grupos, como los que actualmente habitan el Hogar Emaús:

Ahora no es lo mismo que antes. Los de ahora, muchos, se dan [“se drogan” o “consumen”] con lo que encuentran, es otra cosa. (Gallito, septiembre 2024).

Los análisis de Laura Kropff (2009) me resultan apropiados para reflexionar sobre la construcción de grupidad de los muchachos de antes como la configuración de diacríticos de edad a partir de experiencias compartidas. Ahora bien, puesto que varias generaciones pueden convivir y compartir vivencias similares y significativas, también es cierto que para devenir un grupo generacional, esa vivencia, compartida como diferencia, debe percibirse como una experiencia social “originaria” (Lewkowicz, 2003 en Kropff, 2009: 181)³². Es decir, experiencias fundantes a partir de las cuales esa generación es reconocida por otros, y que, en tanto articulaciones específicas de agencia, le otorgan entidad como actor social:

[...] la dinámica de las generaciones produce sentido en torno al flujo de la experiencia social, otorgando interpretaciones que fijan coordenadas temporales para marcar continuidad y rupturas en los sentidos de devenir a partir de la inscripción de las experiencias originarias como mojones en el flujo del tiempo. (Kropff, 2009: 181).

³² Los trabajos de Laura Kropff (2009 y 2010) han abordado, por un lado, los significados en torno a la generación y la vinculación con lo etario (Charles y Laughlin 1974; Gracier, 1976; Kertzer en Kropff, 2010) y, por el otro, las experiencias históricas compartidas que diferencian a unos de otros (Svampa, 2001 en Kropff, 2009: 180).

Además de los anudamientos entre trayectorias relatadas que fuimos describiendo anteriormente (capítulo II), hay otras experiencias originarias que marcan a los “antiguos” en tanto generación. Estas suelen ser referidas por los mismos muchachos o por lxs trabajadorxs del hogar.

Como lo señala Gallito, la problemática del consumo de otro tipo de sustancias, además del alcohol, es una práctica que no representa las experiencias compartidas de los antiguos, sino que, en su inversión (“no consumir otras sustancias adictivas”), se utiliza como marca para distinguirse de la generación “de ahora”. Sin embargo, no solo es el tipo de sustancias consumidas el que distingue un grupo de otro, sino también los sentidos en torno al modo de consumirlas.

Como fue señalado en el capítulo anterior (Capítulo II, apartado 2.3), el consumo de bebidas alcohólicas fue una práctica temprana en la mayoría de las trayectorias, puesto que ha sido enseñada en sus niñeces, por alguien del entorno más cercano, como una forma de compañía; y/o como una manera de vincularse con otros/as en contextos precarios de socialización. En continuidad, para los antiguos, la bebida ha sido un recurso o sostén frente a situaciones de frío extremo, o al dolor que les producía la soledad. En contraposición a “los de ahora”, los antiguos otorgan otros sentidos a sus consumos: “los de ahora, muchos, se dan con lo que encuentran, es otra cosa”.

La otra de las experiencias originarias que opera como un índice para señalar diferencias generacionales, son ciertas actividades estrechamente vinculadas a determinadas valorizaciones, “códigos” y “moralidades”.

Para entender la valoración moral que hacen los antiguos de las experiencias y actitudes de los “de ahora”, me baso en la relectura que hace Didier Fassin (2009) de la noción de “economía moral” de Eduard Thompson (1995)³³, como la producción, distribución, circulación y uso de los sentimientos morales, emociones y valores, normas y obligaciones en el espacio social. Tales valoraciones morales son actualizadas por los acontecimientos que se desarrollan en los contextos específicos, por lo que son cambiantes e históricas, y deben ser analizadas en sus dinamismos particulares dentro

³³ El concepto de “economía moral” fue planteado por Eduard P. Thompson (1995), primero, y James Scott (2000) después, para reflexionar sobre los sentidos compartidos sobre el bien y la justicia, que producen entre sí los dominados para diferenciarse de los dominadores. Para Thompson (1995), entonces, la economía moral se corresponde con un sistema de normas y obligaciones que guían las decisiones y las acciones, de acuerdo con ciertas distinciones acerca de lo que debe o no hacerse y de determinados principios de justicia, dignidad, respeto y reconocimiento.

de una sociedad, de un colectivo o de un grupo (Fassin, 2009; Stella, 2016). Así, en el marco de las valoraciones morales en torno a las prácticas y códigos de los “de ahora”, los antiguos fueron construyendo sus propias economías morales, o perspectivas de lo que consideran “correcto” e “incorrecto”.

Los muchachos usan ciertas economías morales como claves para construir diferencias generacionales de acuerdo con los aprendizajes, los códigos de la “calle” y las prácticas adecuadas de la marginalidad. Así como la apelación al consumo desmedido deviene índice, también lo hace la falta de respeto o ciertas actitudes consideradas violentas. Estos dos últimos casos evidencian discrepancias en torno a valores y moralidades que no se corresponden con las prácticas de los “de antes”.

No respetan a los mayores, incluso a los que tienen más inviernos vividos en calle. (Kelo, octubre del 2024).

El respeto, como experiencia distintiva entre los de antes y los de ahora, es entendido como el reconocimiento hacia “los mayores” a partir de la puesta en práctica de un protocolo de cortesía. Estas reglas de trato fueron, en parte, enseñadas a partir de la transmisión de familiares y referentes, particularmente de sus abuelos y abuelas mapuche; pero, en la actualidad, es un tema recurrente entre ellos. Los mayores, para los muchachos, son aquellos que ganaron un prestigio en base a la acumulación de experiencias y conocimientos, tienen mucho que enseñar en contextos de marginalidad y esperan ser valorados por esas razones. Es en este sentido que, sorprendido y disgustado, Kelo me comentaba: “ni siquiera respetan a los que tienen más inviernos vividos en calle”.

La otra distinción en la economía moral de los muchachos es la se usa para impugnar el comportamiento de “los de ahora” como un uso innecesario de la violencia para dirimir conflictos, o como expresión excesiva de un código de convivencia³⁴. En el código “de la calle”, la violencia siempre ha sido un canal expresivo, sin embargo, es la asociación

³⁴ Gran parte de estas actitudes “violentas” que caracterizan a “los de ahora” resultan de la misma problemática de consumo de nuevas y “más nocivas” drogas que vimos más arriba.

con una moralidad diferente la que la hace un nuevo diacrítico de distinción para los muchachos³⁵.

Ellos van siempre a las manos, fíjate que hay mucha más violencia. (Gallito, septiembre del 2024).

Parafraseando a Sergio Visacovsky (2008) cuando plantea que la definición de “clase media” suele ser una categoría emic que solo se puede comprender en sus usos situados y comparativos, entiendo que “los antiguos” es una categoría de autoadcripción y adscripción por otros, para referir a una generación diferenciada de “los de ahora” según algunos sentidos, experiencias y representaciones con las que se arraigan a determinado momento y lugar. La generación de los antiguos no solo refleja las dinámicas propias de los muchachos “de antes”, sino que también, al interactuar con los “de ahora”, se constituye en oposición a las formas que adquieren estos últimos, a los ojos de los primeros, de estar en calle.

Ser “de antes” o “los antiguos” no solo señala una temporalidad pasada, también refuerza una conexión entre quienes vivieron las “experiencias originarias”. Esta grupidad no tiene criterios etarios objetivos (edades límites), sino trayectorias con relatos similares que, al ponerlos en común, producen códigos de significados y valores compartidos. Con estos marcos comunes se interpretan los sentidos de las prácticas propias y ajenas, y se construyen los posicionamientos socioculturales que definen y distinguen al grupo de los antiguos. A continuación, entonces, analizo esas significaciones como resultado de procesos afectivos, orientados a recuperar el potencial político de la identidad (el sí mismo) como un trabajo con otros, para habilitar ciertos recovecos como espacios de dignidad.

3.2 El potencial político de los recovecos de dignidad

Como sostiene Veena Das (2008:24), no se trata de definir o encontrar “el subalterno” o a “la subalternidad” –en este caso “el marginal” o “la marginalidad”–, sino de entender el repertorio de acciones que resultan posibles para ciertos actores sociales en un campo de fuerzas, y, en relación con ello, el inventario de vocabularios, pensamientos y emociones que están disponibles para expresar críticamente esas experiencias de

³⁵ Considero, al igual que Karandinis et.al (2014), que una acción de violencia no implican meramente un cambio en los modos de interacción, también se vincula a transformaciones más amplias en las estructuras capitalistas de desigualdad y consumo.

desigualdad y exclusión social. Considero que, así como las “víctimas” de Veena Das (2008) solo pueden ser reconocidas como tales en procesos históricos de violencia y en contextos asimétricos de subordinación, la experiencia marginal también se explica en una historicidad más amplia de Pueblo Mapuche y en los contextos específicos de desigualdad que caracterizan la subordinación en Bariloche. Sin embargo, y también siguiendo a esta autora, el reconocimiento como “nosotros-los antiguos” puede resultar un espacio restaurado, un lugar de encuentros o una morada de vínculos, locus de puesta en valor de las propias trayectorias y un posicionamiento de dignidad.

Desde este punto de partida, el interés del apartado consiste en reflexionar sobre una serie de acciones y agencias llevadas a cabo por los muchachos de antes que, al profundizar en los sentidos que ellos les fueron otorgando, comencé a identificar lo que Veena Das (2008) denomina como los “reductos de dignidad” en sus vidas. Con este concepto, la autora refiere a aquellos espacios íntimos y cotidianos donde las personas – especialmente aquellas que han atravesado situaciones de desigualdad y violencia– se encuentran y expresan su dignidad. A través de estas prácticas, los actores sociales responden, resisten y resignifican la asimetría y el despojo simbólico y material que enfrentan o enfrentaron, generando formas novedosas de cuidado(s), solidaridad(es) y tejido(s) de una memoria colectiva (Das, 2008). Así, a lo largo de estos años de compartir conversaciones y encuentros con los muchachos, fueron apareciendo varias experiencias de solidaridad y proyectos comunitarios, cuyo potencial político lo enmarco en la posibilidad de habilitar los recovecos de dignidad en sus trayectorias³⁶. Trayectorias que, como lo venimos señalando, han estado atravesadas por la discriminación, la marginalidad y el menosprecio social.

Para tal fin, retomo el siguiente registro de mi diario de campo. Una tarde, entre mates y “conversa”, Kelo, junto a su pareja y su pequeña hija, me expresó su preocupación por los pibes de su barrio: “de aquellos que deambulan cuando cae el sol, sin un techo seguro donde guardarse”. En ese contexto, me comentaban que los consumos, la violencia o la inseguridad los empujan a merodear por la noche, buscando un rincón de descanso o de fuga. Ante esta realidad, Kelo y su compañera Mari tomaron la decisión de “abrir las puertas de su casa”. Así, hoy en día, una de las habitaciones de su hogar

³⁶ Incluso, considero que se trata de un potencial político que trasciende sus trayectorias y se entrelaza con la propia del Hogar Emaús y de quienes participamos en el mismo desde distintos lugares produciendo, también, nuevos sentidos de política y de horizontes de acción colectiva posibles.

siempre está preparada con una cama cucheta “a la espera del que la necesite”. Mari, además, suele cocinar de más para que, aunque sea por un momento, “el mundo deje de pesar tanto para alguien”. De esta manera, sin preguntar ni exigir nada a cambio, tejen formas silenciosas pero firmes de resistencia contra la precariedad; una resistencia que se lleva a cabo con el simple acto de “hacerle un lugar a alguien que lo necesite”.

En el contexto de sus movilidades estructuradas –y de la historia de sus circulaciones por ciertos lugares disponibles–, los muchachos obtuvieron cierto poder. Este poder, basado en la adquisición de experiencias y conocimientos (Grossberg, 1992), permitió a Kelo y a Mary redefinir el uso de su propio hogar, y encontrar un modo de ejercer mayor control sobre sus propias historias. Ambos diseñaron su propio proyecto para brindar apoyo y acompañar a otros/as.

Walterín, por su parte, decidió dedicar varios años de su vida a participar del Hogar Emaús, colaborando en preparar y servir el desayuno diario a quienes se encontraban en la institución:

[...] estuve haciendo el mate cocido para los muchachos estando fuera del hogar, por ejemplo, me iba de mi casa y a las seis de la mañana ya estaba ahí preparando el mate cocido. Más después vino la pandemia y como yo ya tengo sesenta y seis años, desde ese tiempo no fui más. (Walterín, marzo del 2024).

No obstante estas experiencias de empoderamiento y solidaridad para con otros, coincido con Grossberg (1996) en que tener cierto control sobre las propias vidas cotidianas no es siempre equivalente a cambiar las propias condiciones de existencia. Así como tampoco cambiar las condiciones cotidianas de existencia revierte los condicionamientos que producen la desigualdad. Sin embargo, estas pequeñas, medianas y/o grandes acciones y decisiones cotidianas fueron construyendo a los antiguos como agentes de su propia dignidad:

A la noche, cuando uno está en la calle, se ve gente, criaturitas, familias, se ven familias completas pidiendo comida y revolviendo tachos. Uno lo ve y como uno vivía en la calle se lo... ¿Para qué va a llevar comida? ¿A dónde lo va a llevar? Se lo da a la gente. Como uno conoce los restaurantes y uno por ahí pide por, para caminar, para hacer algo bueno, voy allá a la Fonda del Tío. Te dan una bolsa de asado. ¡Es tanto! Uno por ser borracho come poquito

y qué haces con tanta comida? El perro ya está, no te lo va a comer, porque el perro ya está lleno. Así que vos encontrás una familia y le decís ¿no te ofende si yo te doy esto? Y a ellos les corre una lágrima agradeciendo. Porque ellos están revolviendo tachos. Uno pide. En la noche se ve mucho. Y cuando uno está tirado en la calle ves más. (Kelo, octubre del 2023).

En la escuela [que se dicta dentro del Emaús] conocí este proyecto de un nuevo hogar en Bariloche. Se comunicaron conmigo y me ofrecieron quedar como encargado para empezar a hacer la obra. Yo ya había laburado y ya me había comprado mis cosas, lo básico para hacer una casa. Ahora me siento mejor, más fuerte; la capacidad siempre la tuve, pasa que en algunos momentos no pensaba en lo que puedo producir. Y esta en particular es una meta por mi hijo³⁷, porque ahí van a dormir chicos que están metidos en consumos, va a ser como un Hogar Emaús pero para menores. (Claudio, enero del 2024).

Estas acciones son solo algunas de las distintas instancias de solidaridad y apoyo que van emergiendo espontáneamente entre pares. Acciones que me contaron, que observé y que, en algunos casos, también acompañé. Reconocer y valorar estas prácticas solidarias y de acompañamiento implicó registrar cómo, desde diferentes estrategias y acciones concretas, los muchachos tejen redes de cuidado y proyectos compartidos. De esta forma, los muchachos me enseñaron durante este tiempo que, incluso en contextos hostiles y de precariedad, es posible habitar la marginalidad y sobrellevar la vida con ternura y en solidaridad.

Considero, además, que estas acciones –aun cuando parezcan aisladas o mínimas– poseen un gran potencial político. En él, la resignificación de sus propios lugares, abona la conformación de un “nosotros” particular con el que empezar a desafiar las imposiciones de los contextos de pobreza y a redefinir sus propias agencias. Desde estas prácticas casi invisibles en el contexto de las políticas más amplias, los antiguos no solo buscan reivindicar sus trayectorias, sino también revertir parte de las narrativas estigmatizantes que suelen asociarse a las PSRC (ver capítulo II, apartado 2.1).

³⁷ En relación a la memoria de su hijo, Claudio compartió en su relato: *mi hijo se parecía a mí, tenía mi misma chispa, para hablar, para relacionarse con las personas, pero también las mismas adicciones [...] Ya estaba avisado hace rato y cada vez que lo internaban se escapaba. Cuando uno es alcohólico no te dan mucha pelota porque ya saben que uno puede tener eso de escaparse, y luego de volver. Es difícil pero el sistema es bastante jodido también y de alguna forma te dejan morir [...].*

Como veremos a continuación, “Detrás de la postal” –el libro colectivo que produjimos junto con los muchachos– forma parte de estas experiencias de empoderamiento y lucha para revertir prejuicios y estereotipos sociales.

3.3 Articulando agencias desde la juntura: la experiencia de “Detrás de la postal”

Esta experiencia de co-producir un libro sobre la historia de los antiguos –que aún continúa con el proceso de edición– se convirtió no solo en la posibilidad de crear un espacio de escucha y valoración hacia sus historias de vida, sino también una forma de crear un lugar de pertenencia y dignidad. En sus palabras, la producción del libro tiene el propósito de visibilizar “que básicamente somos personas” (en palabras de Tatay) –contraponiéndose a los estigmas que las consideran vidas que valen menos (Butler, 2010).

Desde este ángulo, la creación del libro fue, siguiendo a Das (2008), un “sitio” desde el cual poder acompañar el proceso de reparación del lazo social. En palabras de Walterín: “Un libro de palabras sencillas sobre lo que sentimos, de las vivencias que quizás si es que no sólo les hace reír o llorar, les sirva a otros para saber”.

A su vez, el título “Detrás de la postal” fue elegido en conjunto para denunciar lo que queda oculto detrás de la imagen de Bariloche como una “postal turística”. Este detrás de la postal refiere a aquellas historias, paisajes y voces bajas (Guha, 2002) que quedan relegados frente al imaginario social hegemónico de la ciudad.

Con el propósito de mostrar a la sociedad la realidad ocultada “detrás de la postal”, la experiencia de la creación del libro fue dando lugar a otras prácticas y agencias. La “cocina del libro” habilitó el encuentro colectivo y el ejercicio de reflexividad por parte de los protagonistas. Lejos de querer romantizar una realidad social, la posibilidad de contar con un espacio donde son sus propias experiencias el objeto valorado de reflexión, contribuyó a la realización de sus autobiografías y a la aparición de nuevas reinscripciones de esas propias experiencias en encuadres controlados por ellos mismos. Los encuentros, la escucha atenta y el intercambio de saberes y anécdotas, dieron lugar a la acción de recordar colectivamente, y, al hacerlo, el libro resultó la resignificación de las trayectorias atravesadas por la precariedad y la puesta en valor de los vínculos afectivos, de cuidado y de amor, como las principales armas de resistencia en contextos

adversos. A continuación, me centro en el proceso específico de producción del libro “Detrás de la Postal”.

El acto de narrar esas experiencias surge como respuesta a la necesidad concreta de ser vistos y reconocidos como parte constitutiva de la historia de la ciudad. La producción de estas historias espera cumplir una función testimonial, devenir herramienta de interpelación hacia el resto de la sociedad. La coproducción de este escrito fue un proceso que se desplegó a lo largo de distintos encuentros, tanto en conversaciones personales con los muchachos como en conversaciones grupales que realizamos durante el año 2023.

Al inicio de cada taller, nos tomábamos el tiempo para presentarnos, para saber quiénes éramos y qué traía cada uno a estos espacios. En una de nuestras primeras reuniones, uno de los muchachos propuso trabajar con la idea de un libro, y esa propuesta se eligió como veleta y punto de partida para cualquier proyecto que pudiese pensarse después. El proyecto se fue nutriendo con el aporte colectivo, y en ese camino se sumó también la colaboración de la fotógrafa profesional Eugenia Neme quien, con su mirada artística y comprometida, aportó a la construcción de una representación visual que dialogara con los relatos escritos, los cuales estuve a cargo de coordinar y acompañar.

Los talleres fueron espacios de intercambio, de recordar momentos, recorridos, historias y anécdotas colectivas e individuales; relatos que emergían de manera espontánea a veces, otras a partir de preguntas guiadas o incluso de inquietudes e iniciativas propias de los protagonistas del libro. Hubo talleres más formales en el marco del Hogar Emaús y otros más informales, en los que, por ejemplo, quedaba en verme con uno de ellos y terminaban llegando uno o dos más, lo que daba lugar a conversaciones sobre el libro y las distintas formas de contar sus historias de vida. En algunas etapas trabajamos con más continuidad, mientras que en otras el proceso se ralentizaba por cuestiones burocráticas o por las dinámicas propias del grupo.

La realización de los talleres no solo era una excusa para volver a juntarse, también estuvieron motivados, desde sus inicios, en la creación de un espacio colectivo para actualizar memorias de sus experiencias y trayectorias de vida atravesadas por la marginalidad. Se trata de un proceso en zigzag, interrumpido por detenciones significativas, en las que me centraré a continuación.

En varias ocasiones, me llevaron a lugares significativos para ellos. Visitamos ranchadas muy conocidas –y otras no tanto–, a veces planificadas con la fotógrafa del libro, quien se encargó de narrar visualmente esos lugares y memorias. Por ejemplo, recorrimos el sitio donde uno de los muchachos se quemó las piernas luego de hacer una fogata, un lugar que quedó marcado para siempre en sus memorias de la calle. En otras ocasiones, nos encontramos con Claudio en las orillas del río Limay que se encuentra a unos kilómetros antes de llegar a la ciudad de Bariloche. Allí, Claudio me contó que ese lugar fue donde paró a descansar y bañarse al llegar la primera vez a Bariloche, caminando desde Neuquén. Ese lugar a orillas del río, que lo acogió entonces, hoy representa para él un lugar de memoria en el encuadre de su propia biografía. Las palabras fluyeron de una maneras distintas: algunas veces con la nostalgia de lo vivido, otras con la crudeza de las experiencias aún latentes, y, en otras ocasiones, con una risa que aligeraba el peso de los recuerdos.

Otro de esos momentos significativos fue la pre-presentación del libro, en octubre del 2023, en la “Fiesta de la Palabra” –una fiesta organizada y promovida por la subsecretaría de Cultura de la Municipalidad de San Carlos de Bariloche. Sobre el escenario, los muchachos contaron al público presente su experiencia de producir el libro, poniendo el énfasis en lo siguiente: ellos habían buscado visibilizar sus presencias en una ciudad que los ha considerado esa parte de la “postal” que se podía ignorar o que se tenía que esconder. Al finalizar el evento, desde la organización y el apoyo de Emaús se planificó una salida para celebrar tan importante acontecimiento. La salida consistió en un paseo en catamarán por el lago, al que asistió la mayoría de quienes participaron en el libro. Este acontecimiento fue un momento particularmente emocionante, ya que para algunos de ellos era la primera vez que subían a un barco y que podían acceder a un consumo característico de una ciudad turística.

Basándome en el trabajo de Ayelén Fiori (2023)³⁸, la acción grupal de traer el pasado al presente configuró también los marcos desde donde interpretar de otros modos sus experiencias de vida. Coincidió con la autora, entonces, en que la actualización colectiva de memorias subalternas en estos talleres o encuentros grupales con los muchachos

³⁸ En su tesis doctoral, la autora analiza y reflexiona sobre las metodologías y los marcos epistémicos con los que la comunidad de Boquete Nahuelpan emprendió sus trabajos colectivos de reconstrucción de memorias, en el marco de un trabajo colaborativo llevado a cabo a través de, entre otras cosas, la realización de talleres. Fiori retoma distintos aportes teórico-metodológicos para abordar la cuestión de las colaboraciones y/o co-producciones comprometidas (Fiori, 2023).

habilitó formas de desujeción (Butler, 2008), dándole nuevos sentidos y significados a los recuerdos. Como lo señala Jorge Linquiman en la contratapa del libro, la importancia de contar historias:

Es una necesidad de las personas, de las comunidades, el contar, dejar registros de nuestro andar por este mundo, y desde siempre hemos dejado nuestras pinturas en las cuevas y los que vinieron después también plantaron sus marcas y nos contamos historias que viajan por el tiempo.

¿Por qué tenemos esta necesidad de contar?

Tal vez porque contando me conecto con lo que fui, con lo que soy, con lo que seremos.

Contando busco estar más cerca de los demás, somos del mismo vellón y atravesamos los mismos colores y el agua nos pega en la cara, a veces nos enfría las patas y otras nos limpia. (Linquiman, octubre del 2023).

Al “hacer memoria juntos” los muchachos fueron narrando e interpretando sus vidas moldeadas por la precariedad, al tiempo que fueron posicionándose como agentes de la historia (Trouillot, 1995); una historia contada desde sus voces bajas (Guha, 2002), desde una marginalidad que también forma parte de la historia de la ciudad.

Asimismo, el valor político de la memoria (Wolin, 1994) en estos encuentros grupales resulta también de recordar a los que “ya no están”, inaugurando configuraciones emotivas para la crítica social. Es sabido que el promedio de vida de las personas que han vivido en situación de calle o en contextos de precariedad es mucho menor al promedio de vida del resto de la población que tiene las necesidades básicas satisfechas (Escudero, 2020; Sapey y Di Iorio, 2023; Di Noto, 2022). Las condiciones desfavorables, la poca posibilidad de atención médica, los climas hostiles, la mala alimentación y el consumo problemático –entre otros factores– llevó a que muchos de los muchachos de la generación de los antiguos mueran a edades tempranas. Entre mis interlocutores, este hecho es parte de una realidad que los atraviesa cotidianamente y, como tal, pasó a ser uno de esos temas sobre los que urgía conversar entre todos. La realidad de los condicionamientos dejó de ser algo naturalizado, para convertirse en objeto de incipientes denuncias o críticas:

Es tristeza cuando se te va un amigo. Es dolor y angustia. Nuestros amigos con los que por ejemplo yo compartí día y noche, hambre, frío, borracheras eh...a veces discusiones pero sanas y bueno ya no está, ya no lo vez más. No lo ves nunca más, pero quedan sus recuerdos. Sus nombres, su forma ser, cómo eran, uno vive constantemente con esas historias. (Walterín, marzo del 2023).

Al “hacer memoria” se van nombrando los sentimientos (dolor, angustia), se seleccionan los recuerdos significativos (frío, hambre, borracheras) y se producen las coherencias en que estos adquieren su propia trascendencia. El valor político de recordar a los que ya no están reside, en parte, en la configuración de las memorias como homenajes³⁹.

Pero hay algo más en estas formas cotidianas de hacer presentes a “los que ya no están”. Sus presencias se sintieron de manera constante en las conversaciones y en la repetición de gestos cotidianos. Sus nombres y anécdotas fueron apareciendo una y otra vez desde las primeras entrevistas:

Somos varios para el libro, pero como digo varios se fueron, éramos muchos. La mayoría por suerte conoció Emaús [...] En la calle nunca estuve solo, siempre en grupo, siempre con los muchachos. A otros les gusta más la soledad, como al Gaucho que no te hablaba mucho. Cada uno con su libertad. Yo tenía dos compañeros, dos amigos y ellos murieron. Bueno varios murieron, pero nosotros éramos siempre tres y después quedé con el recuerdo nomás. (Tatay, febrero del 2024).

En la práctica de constelar experiencias en claves de lectura compartidas (Fiori 2023), mis interlocutores también seleccionan y encuadran un pasado común, el cual inicia con la reelaboración de las experiencias de sufrimiento padecidas por quienes “ya no están”, y de los sentimientos de pérdida que genera el recordarlos.

A veces me acuerdo de mis compañeros. Me acuerdo mucho de los que ya no están y los extraño. Extraño la sonrisa de Lechón, el canto de Zorzalito, ver a

³⁹ Recuerdo una conversación con una de las voluntarias del hogar, cuyas palabras resonaron en mí: “Estás con quienes salieron adelante” (María, registro de campo, marzo del 2023). Su comentario me llevó a pensar en la noción de egreso que la institución promueve, en la idea de haber atravesado una experiencia y salir de ella con algo más. De alguna manera, esa imagen me ofreció un punto de anclaje, una forma de mirar la trayectoria de los muchachos desde un lugar que también deja lugar para la esperanza.

Luchito en el ropero, cuidando y compartiendo la ropa. Lechón, el cocinero de las ranchadas. Pasan los años, pasa y hay que tratar de pasarla bien, dentro de lo que la vida nos da y lo que se puede hacer. (Walterín, abril del 2023).

En contraposición a la tendencia invisibilizadora de la postal, los relatos de memoria construyen sus propios antepasados, los nombran y les otorgan distinción (el que cantaba, compartía, cocinaba...). Contra el olvido estructural de una sociedad que nunca los ha nombrado, estas memorias hacen de la identificación personal un ritual de anécdotas propias, sobrenombres, lugares y objetos.

De la calle tengo muchos recuerdos. Del Walterín todavía tengo un gorrito de lana que lo tengo guardado, tendrá como 18 años. El enano me lo regaló, y hoy es un recuerdo. Está desteñido mal, tiene años. ¡Calle tiene! También, al Tata hace años que lo conozco. Ahí donde vivía, me acuerdo que era monte eso también y estaba la cortada para ir. (Kelo, abril del 2023).

Ahora que uno, más o menos, está más rescatado dan ganas de hacer algo al respecto. Antes no sabía escuchar bien a los demás, pero ahora sí escucho y es lindo. Me gusta hablar también. Veo a los chicos que están ahí en la calle ¡y yo estuve ahí! Pero yo no los distingo, para mí son iguales, siempre los voy a ver y fijarme en ellos. Cuando los veo en la calle siento lástima, y uno que la pasó ya sabe que se puede estar mejor, entonces digo ojalá sigan adelante y se recuperen. (Tatay, abril del 2023).

“Los voy a ver y fijarme en ellos”, dice Tatay sobre las nuevas generaciones. El trabajo de memoria, emprendido colectivamente, expandido a distintos encuentros más o menos informales, consistió en traer al presente a los que ya no están, poner en valor las historias de vida de los muchachos, y prestar atención a las nuevas generaciones. De este modo, se fue creando el encuadre para conectar las experiencias comunes en coherencias significativas para ellos mismos como narradores. La nostalgia puso en valor los lazos afectivos que ellos mismos producen en la calle, la singularidad de sus vidas, los esfuerzos cotidianos por “pasarla bien” y las prácticas propias de cuidado.

Para finalizar, quisiera señalar que el proyecto de elaboración del libro, a través de la construcción biográfica y fotográfica de estas historias, fue una apuesta política de quienes formamos parte del proceso. El libro ofrece al resto de la población la

posibilidad de un acercamiento a la cotidianidad de la marginalidad entendida y vivenciada por sus propios protagonistas, al tiempo que se convierte en un acto político; es decir una manera de denunciar y disputar las representaciones sobre la marginalidad relacionada con instituciones y personas que a menudo son reducidas a estereotipos. En palabras de Walterín:

En mi opinión un libro relatado con cosas que el lector comprenda. Hablar de lo que es alcohol, la borrachera, las ranchadas, el convivir. El taparse con cartón, muchas veces sucios, tiznados; lo que realmente pasa en la ranchada porque vos no vas a ir y vas a encontrar un tipo con corbata. Va, hoy día como está la vida capaz que sí, pero no, nosotros ni radio teníamos. (Walterín, marzo 2023).

En otras palabras, y como señala Veena Das (2007), en contextos de extrema vulnerabilidad, las personas no son meramente víctimas pasivas de la exclusión, también pueden ser agentes dentro de los márgenes acotados del sistema.

3.4 El “ser juntos” en las trayectorias de los muchachos

Para finalizar el capítulo, me gustaría retomar la noción de recovecos de dignidad, después de haberla usado para dar cuenta de las prácticas de los muchachos, y dar cuenta de los sentidos específicos que adquiere en esos contextos específicos de marginalidad.

En primer lugar, la práctica de dar testimonio sobre sus recuerdos en imágenes y anécdotas permitió a los muchachos re-posicionarse como sujetos afectivos y políticos (Jimeno, 2007). Los “muchachos de antes”, nombrados a sí mismos como “los antiguos”, compartieron sus trayectorias durante la vida, y hoy lo hacen a través de la reconstrucción conjunta de un relato. En esta tarea, reconocieron ciertas “experiencias originarias” como constitutivas de “su generación”, y crearon con ellas un incipiente encuadre moral, acerca de lo bueno, lo malo, lo esperable, lo justo. Ellos ponen en valor los conocimientos aprendidos, a ellos mismos como portadores de esos saberes adquiridos y a su función como transmisores. Este posicionamiento colectivo, atravesado por la generación etaria y la experiencia de marginalidad, se hizo explícito cuando los muchachos tuvieron la posibilidad de encontrarse: ellos quisieron hacer un libro porque tienen algo para decir y a quiénes decírselo.

En segundo lugar, estos encuentros entre las trayectorias de los muchachos fueron organizando un proceso que no había sido contado desde el punto de vista de esas trayectorias. El hecho de reconocer sus propios espacios de juntura como “eventos-lugar” (Massey, 2005) significativos es en sí mismo un acto de poder, porque ese “juntos” que no tenía por qué existir como “nosotros”, se volvió un lugar de enunciación y de resignificación de subjetividades, así como un escenario habitable. En este nuevo posicionamiento, los muchachos se reinsertan en el devenir de las personas en situación de calle, participando como agentes de cambio, con soluciones propias como compartir comida, una habitación o una casa. Me detengo brevemente en esas soluciones propias, para subrayar otro aspecto central de lo que entiendo aquí por recovecos de dignidad: puesto que, como hemos visto, la precariedad se asocia con la una experiencia social desintegrada –que se manifiesta en la falta de vínculos sociales y redes de reciprocidad y cuidado–, los recovecos producidos como soluciones propias buscan llenar los vacíos en ese sentido. Lo que aquí quiero destacar es la forma en que se piensa ese “llenado” desde una lógica propia de circulación. Para restaurar los vínculos sociales, los muchachos ponen a disponibilidad sus casas actuales, las que están cerca de los trayectos habituales. Una cercanía que no necesariamente es geográfica, sino afectiva y social; un estar suficientemente cerca como para respetar los tiempos y ritmos de quienes hoy circulan las calles. Dicho de manera sencilla, el recoveco de dignidad es, para los muchachos, saber que alguien está muy dispuesto a recibirlos en su propia casa con calor, comida, y tranquilidad para dormir.

Finalmente, este “ser juntos” habilitó otros procesos de agencia y empoderamiento (Grossberg, 1992), en particular, la posibilidad de emprender colectivamente la tarea de reconstruir una memoria. En este proceso dinámico, en constante movimiento, los muchachos se entrelazan a través de sus trayectorias y experiencias compartidas, para generar nuevas narrativas y significados. Aquí encuentro el tercer punto a destacar acerca de cómo los muchachos entienden los recovecos de dignidad. La juntura entre los que ya no están, los antiguos y las nuevas generaciones es el punto de partida; la selección de experiencias y la identificación de asociaciones significativas entre ellas, es el resto del proceso. La puesta en valor o empoderamiento del “nosotros-los muchachos” reside en asumir el control sobre el curso de la propia historia, tomarse en serio la responsabilidad de contarse, contra los olvidos impuestos y las amnesias estructurales.

Retomando las palabras de Kelo con las que iniciamos este capítulo, “éramos todos del mismo gremio”, personas que ejercían el mismo “oficio” para sobrevivir y compartían las mismas normativas (hábitos y saberes prácticos) al hacerlo. Agrega Kelo después: “Si el finado Zorzal le había puesto a la agrupación, Cirrosis, éramos como 15 o 18”. (Kelo, abril del 2023).

A pesar –o a través– de la ironía y el tono de broma –que tienen un lugar central en los encuadres interpretativos de los muchachos–, ellos se piensan a sí mismos como un gremio o agrupación porque sus conocimientos compartidos surgen de las actividades comunes. En definitiva, el hecho mismo de reconocerse y nombrarse como grupo es un recoveco de dignidad.

Reflexiones finales

A lo largo de esta tesina, me propuse aproximarme, desde una perspectiva antropológica y un enfoque etnográfico (Mendizábal, 2006; Guber, 2011), a una realidad social que forma parte de la historia de la marginalidad en San Carlos de Bariloche. En particular, centré la mirada en las trayectorias de un grupo de varones que, en distintos momentos de sus vidas, pasaron por hogares destinados a personas en situación o riesgo de estar en calle (PSRC), siendo el Hogar Emaús un espacio especialmente significativo en sus recorridos.

A lo largo de las páginas de este trabajo, mostré el proceso de formación de un grupo de pertenencia, autodenominado como “los antiguos”, “los muchachos de antes” o “el gremio”, donde mis interlocutores fueron compartiendo experiencias de vida que van más allá del hecho de haber transitado por un hogar para PSRC. A partir de relatos y prácticas, los muchachos fueron conformando un ser juntos particular que, además de dar cuenta de una historia común atravesada por la desigualdad y la precariedad, refleja la construcción de vínculos afectivos y memorias colectivas en un proceso de constante reconfiguración y movimiento. A pesar de haber enfrentado –y seguir enfrentando– múltiples formas de exclusión, violencias o vulneración de derechos, los antiguos encuentran en la juntura de sus trayectorias sentidos de grupidad, de generación y de dignidad.

A través de sus voces, me propuse reconstruir fragmentos de sus memorias (Ramos y Rodríguez, 2020), atendiendo no solo a los hechos que las componen, sino también a los sentidos que ellas adquieren para quienes las vivieron. En este marco, comprendí que la marginalidad no puede entenderse únicamente como una condición social impuesta, sino también como un proceso dinámico en el que intervienen múltiples factores y significados. Por ello, en lugar de indagar en esta problemática únicamente desde categorías predefinidas, opté por centrarme en las formas en que los propios protagonistas la narran, la resignifican y la enfrentan en su cotidiano (Malinowski, [1922] 2001; Geertz, 1987; Grossberg, 1992). Analizar los sentidos que adquiere en sus prácticas y experiencias tuvo como propósito profundizar en el entendimiento de la marginalidad desde sus propios protagonistas, para aportar así a la construcción de políticas públicas más comprensivas de la realidad social (Bachiller, 2022). Espero, en este camino, que esta tesina colabore en el arduo trabajo de abordar las problemáticas que padecen las PRSC de maneras más efectivas, reconociendo las estrategias, vínculos y significados que emergen desde quienes transitan condiciones de precariedad.

Así, en el Capítulo I, expuse la construcción del campo de la investigación. En él, desarrollé las preguntas que orientaron el trabajo, el proceso de construcción de las relaciones con mis interlocutores y las herramientas metodológicas utilizadas para producir materiales de forma conjunta. A lo largo de este recorrido, fue fundamental reconocer las maneras en que mi posicionamiento incidió en la forma en que se configuraron los vínculos dentro del campo etnográfico y, luego, en la producción del conocimiento (Guber, 2004; Rockwell, 2009). Uno de los aspectos a destacar, fue la exploración de mi “doble rol intersectado” (Guiñazú y Navarro, 2024) como investigadora y pasante en el Hogar Emaús. Esta doble experiencia me llevó a reflexionar sobre los límites, desafíos y compromisos que implica investigar desde esa posición. El trabajo como pasante me llevó a acompañar con compromiso la producción colectiva de un libro de los relatos de las historias de vida de los antiguos, un proyecto que habilitó relaciones de cercanía y confianza y que impregnó con otros significados mi lugar como investigadora. Terminando la tesina, encuentro que la idea de “investigadora ciudadana” (Jimeno 2019) describe con bastante exactitud, mi inserción en el tema de esta investigación. Mi compromiso vinculante, definido desde este lugar de investigadora ciudadana, reside en terminar una tesina en Antropología para dar visibilidad a la narrativa testimonial de mis interlocutores, y destacar el modo en que un

grupo de personas con trayectorias similares de marginalidad, sopesan injusticias sociales, experiencias de desigualdad, y expectativas, con el fin de contribuir a la producción de conocimientos que puedan aportar a la conformación de ciudadanías más inclusivas. Para tal fin, estructuré la parte II de la tesina en dos capítulos.

El capítulo II estuvo dedicado a la reconstrucción y análisis del mapa social de circulación de los antiguos, explorando las experiencias compartidas que han moldeado sus trayectorias de vida. A partir de sus relatos y vivencias, busqué comprender el modo en que se configuró el escenario social de precariedad en el que transitaban, atendiendo a las conexiones entre sus historias personales, los espacios que han habitado y las relaciones que han construido a lo largo del tiempo. En este proceso, fue clave la noción de movilidades estructuradas (Grossberg, 1996) puesto que, por un lado, permitió dar cuenta de los recorridos de los muchachos no como trayectorias individuales aisladas, sino como parte de un mapa social mayor que articula exclusiones, desigualdades y contextos marginales. Por el otro, permitió comprender también cómo, a través de sus desplazamientos –atravesados por estructuras sociales que condicionan sus posibilidades (Benclowicz, 2012; Grossberg, 1992)–, fueron tejiendo estrategias y vínculos que les han permitido sostenerse, vivir y resistir (Rose, 2003). Para ello, ordené el capítulo en tres apartados: “El peso del movimiento”, en el cual abordé principalmente los sentidos asignados a los distintos desplazamientos vividos tanto por ellos como por sus familias. En el segundo apartado, “De infancias *humildes*”, indagué en temáticas recurrentes que mis interlocutores asociaban al hablar de sus infancias y juventudes como atravesadas por la pobreza y la precariedad. Así, actividades laborales tempranas, el consumo del alcohol, la poca o escasa escolarización fueron algunos de los tópicos con los que sus memorias entramaron recuerdos compartidos. Por último, en el apartado “Memorias marginadas” exploré aquello que denominé como los fragmentos de memorias etnizadas y racializadas (Briones, 2003) que comparten mis interlocutores y que forman parte de una historia más amplia de genocidio hacia las poblaciones originarias de la Patagonia. En este sentido, uno de los aspectos centrales de este capítulo fue la identificación de lo que considero memorias colectivas en contextos de marginalidad. Estas memorias no solo permiten reconstruir parte de sus historias de vida, sino que también operan como formas de identidad y pertenencia dentro del grupo. Comprender estas memorias colectivas fue fundamental tanto para repensar los modos en que se construye e historiza la marginalidad en la ciudad, como para reconocer las

formas situadas de transitar y dar sentido a esa marginalidad. Estas páginas se centraron en identificar cómo los muchachos resignifican sus experiencias de marginalidad desde la perspectiva que fueron construyendo como su lugar en el mundo.

En el capítulo III, reflexioné en torno a los sentidos de pertenencia con los que se construye el “nosotros-los muchachos de antes”, y cómo desde estos se construyen marcos interpretativos más amplios donde adquiere valor un “nosotros-personas en situación de calle en Bariloche”. Me interesó el modo en que los muchachos, en tanto el grupo de “los antiguos”, se diferencian de otros. Como un grupo generacional, los antiguos se distinguen de “los de ahora” a partir de ciertas prácticas –el consumo problemático, códigos de violencia en la calle, trato con los mayores, entre otros. Al respecto, encuentro relevante el modo en que estos trabajos de encuadre –historicidades específicas y estructuras de coherencia particulares– van produciendo los marcos interpretativos con los que se revierten estigmas, se producen nuevas moralidades y se proponen soluciones.

Para ahondar en este propósito investigativo, ha sido central identificar cómo los mismos muchachos, al hacer memoria juntos, crearon también sus propios “reductos de dignidad” (Das 2008). Espacios y momentos en los que, a pesar de las condiciones de precariedad (Butler, 2001), se intenta recomponer identidades valoradas, el control de la propia historia y lazos afectivos. En términos estrictos, estos son espacios de resistencia solo si nos parece transformador el hecho de que los muchachos se propongan objetivar las condiciones propias de marginalidad con el fin de explorar, de maneras significativas para el grupo, sus implicancias en los lazos de solidaridad e integración social. Hacer memoria juntos, escribir un libro, subir a un escenario, son maneras de habitar esos márgenes sin quedar completamente absorbidos o limitados por los condicionamientos que producen tales contextos. A través de sus relatos y prácticas, los muchachos identifican en la marginalidad ciertas posibilidades de agencia y dignidad, y, lo que destaca esta investigación, es que, al identificar esos intersticios, están mostrando qué es la precariedad para ellos y cuáles son los caminos para revertirla.

En esa línea, la tesina también reflexiona sobre la importancia de recordar las vidas de “los que ya no están”. Para mis interlocutores, la desigualdad se hace aún más profunda y notoria cuando la muerte –siempre presente– “se va llevando” a sus compañeros. A principios del corriente año, tras el fallecimiento de uno de los muchachos, uno de mis

interlocutores me dijo: “Cada vez me voy quedando más solito”. Considero, por lo tanto, que la acción de recordar juntos permite seguir sosteniendo los vínculos, al tiempo que evidencia con crudeza la precariedad de sus trayectorias ante la desigualdad estructural.

En el marco de estas historias y contextos, ha sido importante reconocer mis propios límites dentro de la investigación. Tanto por cuestiones íntimas como por ser temas muy dolorosos, hubo tópicos –consumos, pérdida de relaciones, fallecimiento de seres queridos, entre otros– que me fueron difíciles de abordar. Opté, entonces, por centrarme en las trayectorias de los antiguos con el propósito de mostrar los sentidos situados que adquieren las experiencias de marginalidad.

En el marco de un tema complejo como la marginalidad, mi propuesta residió en abordarlo desde una etnografía participativa, para elaborar materiales de análisis junto con las personas que estuvieron en “riesgo o situación de calle” en Bariloche. Esta decisión me permitió ser consciente de las relaciones de poder y desigualdad que atraviesan cualquier proceso colaborativo (Rappaport 2018), y en particular uno en el que ser ciudadana Barilochense no implica, en absoluto, algún tipo de horizontalidad *per se* en el trabajo de campo y en la investigación. Por el contrario, fue un proceso de construcción constante que exigió prestar atención a las agendas locales, a las metodologías comunitarias –muchas veces no reconocidas por la academia– y a los saberes que emergen fuera del ámbito universitario (Rappaport, 2018). En ese sentido, el proyecto de coproducción de “Detrás de la postal” fue una apuesta artística y de divulgación, cuyo propósito se centró en abrir caminos más afines a las formas de expresión de quienes han sido históricamente subalternizados. A través de este proyecto, no solo buscamos con los muchachos visibilizar sus voces y experiencias, sino también mostrar otras maneras de narrar, resistir y generar impacto en la sociedad desde los propios protagonistas.

Considero, por lo tanto, que la capacidad restaurativa de la memoria (Ramos, 2016) reside en el hecho de habilitar narrativas que emerjan en y desde los márgenes. Estas, a su vez, abonan a la construcción de una subjetividad política (Jimeno, 2007) que permita resistir las estructuras asimétricas y de poder dominantes. El trabajo de profundizar en las memorias de los muchachos me permitió preguntarme en las formas en que mis interlocutores continúan configurando sus identidades y relaciones,

habilitando a la reflexión sobre cómo los grupos en situación de precariedad crean sus propios relatos de resistencia, pertenencia y dignidad.

La marginalidad es, para los muchachos, una experiencia muy intensa de precariedad en los vínculos sociales. Este sentido compartido por ellos se desprende de las formas en que construyen sus propios reductos de dignidad. Estos últimos nos muestran las relaciones intrínsecas entre la carencia de lazos y las identidades silenciadas o desvalorizadas; entre la falta de vínculos y los olvidos estructurales de la pobreza; entre la escasez de compromisos vinculantes y los pequeños rituales de cuidado y reciprocidad. Entre los condicionamientos vividos y las prácticas para sobrevivirlos, los muchachos fueron contando qué es la marginalidad para quienes habitan las calles bariloenses, y por dónde orientar las formas de revertirla.

Al finalizar este trabajo, reafirmo la idea de que la antropología no solo observa y describe, sino que también construye vínculos, genera tensiones y abre nuevas preguntas. Estos compromisos con los muchachos me permiten, al llegar al punto final de esta tesina, preguntarme cómo ir profundizando mi propio proceso etnográfico, para que sea en sí mismo una forma de producir conocimiento en la interdependencia y la juntura, entre lazos afectivos y promesas de cuidado.

Con esta tesina espero abrir caminos para seguir reflexionando sobre la exclusión y las posibilidades de reconstrucción de lazos sociales, para abordar de maneras más efectivas los contextos signados por una diversa y profunda desigualdad.

Para concluir, quisiera señalar que los procesos de grupidad y de conformación de memorias colectivas de personas en contextos de precariedad y marginalidad sigue siendo un amplio campo a profundizar. Mis interlocutores se encuentran en constante movimiento, moldeando su presente y su relación con los otros. Uno de los aspectos que me quedó sin profundizar y quisiera, en un futuro, indagar es el relacionado con las trayectorias de las mujeres que acompañan o acompañaron a mis interlocutores y cuyas vidas también están atravesadas por experiencias de marginalidad y precariedad. Muchas de ellas, fueron destinatarias de hogares o de instituciones que acompañan a mujeres en riesgo de estar situación de calle, que padecen violencia de género u otras problemáticas sociales. En el marco de acercamientos incipientes en el Hogar Betania, y a partir de la presente investigación, tuve la oportunidad de hablar con algunas mujeres que se encuentran o encontraron en estas condiciones. En esas primeras conversaciones

me fueron surgiendo los siguientes interrogantes a indagar: ¿Cómo se configuran las trayectorias, memorias y recorridos de las mujeres en contextos de exclusión similares? ¿Qué tipo de movilidades posibles tienen, tanto en términos de desplazamientos físicos como simbólicos, y cómo estas se entrelazan con las memorias colectivas de los varones en situación de calle? Indagar sobre las vivencias de las mujeres en los hogares destinados a PSRC podría arrojar nuevas perspectivas sobre las estructuras de poder y las matrices de exclusión, al incorporar las experiencias de desigualdad de género desde las agendas y relatos de las mujeres.

Referencias bibliográficas

- Abalerón, C. A. (1992). *Tendencias de crecimiento poblacional y espacial en San Carlos de Bariloche con énfasis en el sector marginal*. Informe Final. Fundación Bariloche.
- Bachiller, S. (2008). *Exclusión social, desafiliación y usos de espacio. Una etnografía con personas sin hogar en Madrid* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid].
- Bachiller, S. (2009). Significados del espacio público y exclusión de las personas sin hogar como un proceso de movilidad forzada. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)*, 128(1), 125-137.
- Bachiller, S. (2013). Un análisis etnográfico sobre las personas en situación de calle y los sentidos de hogar. *Sociedade e cultura*, 16(1), 81-90.
- Bachiller, S., & Cabrera, P. J. C. (2022). Desafíos pendientes en las políticas públicas para personas en situación de calle en América Latina: Un análisis desde la experiencia del proyecto Red de Calle. En *Perspectiva social y psicológica de la situación sin hogar: vidas de calle y sueños rotos* (pp. 239-261). Pirámide.
- Bachiller, S., Baeza, B., Vázquez, L., Freddo, B., Usach, N., Kaminker, S., & Laztra, C. (2015). *Toma de tierras y dificultades de acceso al suelo urbano en la Patagonia central*. Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2008). *Múltiples culturas, una sola humanidad* (Vol. 8). Editores Katz.
- Bauman, R., & Briggs, C. L. (1990). Poetics and performances as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, 19(1), 59-88.
- Benjamin, W. (2008). *El narrador* (pp. 57-97). Ediciones Metales Pesados.
- Bialet Massé, J. (1904). *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la república, I*.
- Bolvin, M., Rosato, A., & Arrivas, V. (2004 [1999]). *Constructores de otredad. Antropofagia*.
- Bonvillani, A. (2017). Emocionalidad y espacio público: detenciones arbitrarias de jóvenes de sectores populares de Córdoba (Argentina). *Cuaderno urbano*, 23(23), 1-10.

- Bourdieu, P. (1997). Bourdieu, P. (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Siglo xxi.
- Bourgois, P. (2000). Disciplina de las adicciones: La biopolítica de la metadona y la heroína en Estados Unidos. *Cultura, medicina y psiquiatría*, 24(2), 165-195.
- Briggs, Ch. (1986). *Learning how to ask: A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge University Press.
- Briones, C. (1994). “Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos”: usos del pasado e invención de la tradición. *Runa*, XXI, 99-129.
- Briones, C. (1996). *Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde las producciones del cuarto mundo*.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Briones, C. (1998b). (Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad. *Série Antropologia*, 244.
- Briones, C. (2004). Construcciones de Aboriginalidad en Argentina. En *Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-gesellschaft*, 68, 73-90.
- Briones, C., & Carrasco, M. (2003). Neoindigenismo estatal y producciones indígenas en Argentina (1985-1999). *Anuario Antropológico*, 147-167.
- Briones, C., & Delrio, W. (2002). Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En A. Teruel, M. Lacarrieu & O. Jerez (comps.), *Fronteras, ciudades y estados*, Tomo I. (pp. 45-78). Alción Editora.
- Briones, C., & Siffredi, A. (1989). Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico. *Cuadernos de Antropología*, 3, 5-24.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6.
- Brugère, F. (2009). Por una teoría general del “cuidado”.
- Brugère, F. (2011). Arqueología de una órbita. El cuidado al descubierto. *Ciudades*, 4748(3), 319-324.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción* (Vol. 68). Universitat de València.
- Judith. (2001). “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”. En D. Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Basil Blackwell.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J., & Trouble, G. (1990). Feminismo y la subversión de la identidad. *Problemas de género*, 3(1), 3-17.
- Cabrapán, M., Kropff, L., Sendyk, S., & Stella, V. (2014). Travestismos comparados. Una aproximación etnográfica desde la perspectiva de Judith Butler. *Revista Identidades*, 7(4), 1-15.
- Candau, J. (2006). “El campo de la antropología de la memoria”. En *Antropología de la Memoria*. Nueva Visión. Pp. 87-121.
- Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Blackwell.

- Castel, R. (2010). El ascenso de las incertidumbres. *Trabajo, protecciones, estatuto del.*
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Siglo del Hombre Editores.
- Chakrabarty, D. (2009). *Provincializando Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica.* Nueva edición.
- Clifford, J. (1990). Notas sobre Notas de campo. En *Notas de campo: los ingredientes de Antropología* (pp. 47-70). Cornell University Press.
- Connerton, P. (1993). "Introduction" y "Social Memory" (cap. 1). En *How Societies Remember.* Cambridge University Press. 1-5 y 6-40.
- Crespo, C. (2014). *Memorias de silencios en el marco de reclamos étnico-territoriales: Experiencias de despojo y violencia en la primera mitad del siglo XX en el Parque Nacional Lago Puelo (Patagonia, Argentina).* Cuicuilco, 21(61), 165–187. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Crespo, C., Tozzini, M. A., & Ramos, A. M. (2016). Capítulo 1. En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder. En A. M. Ramos, C. Crespo, & M. A. Tozzini (Eds.), *Memorias en lucha* (pp.13-49). Editorial UNRN.
- Da Matta, R., Boivin, M., Rosato, A., & Arribas, V. (1999). *Constructores de otredad, una introducción a la antropología social y cultural.*
- Da Matta, R. (1999). El oficio del etnólogo o cómo tener "Anthropological Blues". *Constructores de otredad*, 172-178.
- Das, V. (2007). Comentario: Trauma y testimonio: Entre el derecho y la disciplina. *Ethos*, 35(3), 330-335.
- Das, V., & Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes: Etnografías comparadas. *Cuadernos de antropología social*, 27, 19-52.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. I Artes de Hacer.* Universidad Iberoamericana.
- De la Aldea, E., & Lewkowicz, I. (1999). *La subjetividad heroica. Un obstáculo en las prácticas comunitarias de la salud.* Recuperado de <http://lobosuelto.com/wp-content/uploads/2019/09/la-subjetividad-heroica-escrito-por-elena-de-la-aldea.pdf>
- Deleuze, G. (1987). "Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)". En *Foucault* (pp. 125-158). Paidós.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943.* Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D., & Malvestitti, M. (Eds.). (2018). *En el país de nomeacuerdo: Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950.* Editorial UNRN.
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A., & Pérez, P. (2010). Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria*, 28-30.
- Di Noto, M. (2022). *Somos de acá. Varones en Situación de Calle en Bariloche.* Tesina, Universidad Nacional de Río Negro.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro.* Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, 1.
- Durham, D. (2011). Los jóvenes y la imaginación social en África: introducción. *Cuadernos de antropología social*, 33, 53-69.

- Dwyer, L. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp. 113-146).
- Escobar, A. (2005). Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia. *Bogotá, Colombia*.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de antropología social*, 21, 23-62.
- Fassin, D. (2009). Revisión de las economías morales. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 64(6), 1237-1266.
- Fiori, A., Pell Richards, M., Ramos, A. M., & Santisteban, K. M. (2023). Un trabajo de reconstrucción del pasado: la historia del territorio de la lofche Pichiñan.
- Fuentes, R. D., Kropff, L., Alejandro, A., & Tissot, A. (2007). *Sectores Populares: identidad cultural e historia en Bariloche*. Núcleo Patagónico.
- Garriga Zucal, J. A. (2005). Lomo de macho: Cuerpo, masculinidad y violencia de un grupo de simpatizantes del fútbol. *Cuadernos de antropología social*, 22, 201-216.
- Garriga Zucal, J. A., & Noel, G. D. (2010). Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso.
- Geertz, C. (1972). *Myth, symbol, and culture*. Norton.
- Geertz, C. (1987). Religion als kulturelles System. *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 696, 44-95.
- Golluscio, L. (2006). *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Editorial Biblos.
- Golluscio, L., & Ramos, A. M. (2020). El “hablar bien” mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. International Publishers.
- Grossberg, L. (1992). “Power and Daily Life”. En *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Routledge.
- Grossberg, L. (1996). Identidad y estudios culturales: ¿eso es todo lo que hay? En S. Hall y P. Du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity*.
- Grossberg, L. (2010). Teorización del Contexto. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 9.
- Guber, R. (2004). "El trabajo de campo como instancia reflexiva del conocimiento". En *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo* (pp. 37-54). Paidós.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.
- Guha, R. (2002). *La historia en el límite de la historia mundial*. Columbia University Press.
- Halbwachs, M. (2004 [1950]). “Memoria colectiva y memoria individual” (Cap. 1). En *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hall, S. (1986). El problema de la ideología: el marxismo sin garantías. *Revista de investigación en comunicación*, 10(2), 28-44.
- Hall, S. (1986). La relevancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), 5-27.

- Hall, S. (1992). Identidades culturales en un mundo posmoderno. En *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-36). Amorrortu Editores.
- Hall, S. (2010). Sobre posmodernismo y articulación. En *Stuart Hall Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 75-94). Envi3n Editores.
- Harvey, D. (1998). *La condici3n de la posmodernidad. Investigaci3n sobre los or3genes del cambio cultural*. Amorrortu.
- Hillach, A. (2014). Imagen dial3ctica. *Conceptos de Walter Benjamin*, 643-708.
- Ingold, T. (2011). *Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.
- Ingold, T. (2015). *La vida de las l3neas*. Routledge.
- Jaramillo, O. (2012). La formaci3n ciudadana, dinamizadora de procesos de transformaci3n social desde la biblioteca p3blica. *Revista interamericana de bibliotecolog3a*, 35(1), 63-72.
- Jelin, E. (2001). "De qu3 hablamos cuando hablamos de memorias?". *Los trabajos de la memoria* (pp. 17-38). Siglo XXI.
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de la Violencia. *Ant3poda*, 5, 169-190.
- Karandinos, G., Hart, L. K., Montero Castrillo, F., & Bourgois, P. (2014). The moral economy of violence in the US inner city. *Current Anthropology*, 55(1), 1-22.
- Knapp, M. (1982). *La comunicaci3n no verbal: El cuerpo y el entorno*. Paid3s Mexicana.
- Kropff, L. (2001). *De c3mo paisanos y chilotes devienen vecinos. Migraci3n, identidad y estado en San Carlos de Bariloche* [Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires].
- Kropff, L. (2005). Activismo mapuche en Argentina: trayectoria hist3rica y nuevas propuestas. *Pueblos ind3genas, estado y democracia*, 103-132.
- Kropff, L. (2009). J3venes mapuche en recuperaciones territoriales contempor3neas: la posici3n etaria entre la genealog3a familiar y la genealog3a pol3tica. En *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Universidad Nacional del Comahue.
- Kropff, L. (2010). Apuntes conceptuales para una antropolog3a de la edad. *Av3*, 16, 1-1.
- Kropff, L., & Stella, V. (2017). Abordajes te3ricos sobre las juventudes ind3genas en Latinoam3rica. *Limina R. Estudios Sociales y Human3sticos*, 15(1), 15-28.
- Lefebvre, H. (1974). La producci3n del espacio. *Papers: revista de sociolog3a*, 3, 219-229.
- Lenton, D. (2014). Memorias y silencios en torno a la trayectoria de dirigentes ind3genas en tiempos represivos. *Revista Tefros*, 12(2), 190-211.
- Lenton, D. (2017). Pol3ticas del Estado indigenista y pol3ticas de representaci3n ind3gena: propuestas de an3lisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo. *Sociedades de Paisajes 3ridos y Semi3ridos*.
- Lewis, O. (1961). *Los hijos de S3nchez: autobiograf3a de una familia mexicana*. M3xico DF: Grijalbo.
- Lewis, O. (1967). La cultura de la pobreza. *Pensamiento cr3tico*, 7, 52-66.
- Lewis, O. (1969). *La vida: una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza: San Juan y Nueva York*. Mortiz.

- Linquiman, J. (2018). *Hogar Emaús El amanecer al cabo de la noche*. San Carlos de Bariloche.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-117.
- Malinowski, B. (2001 [1922]). "Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación". En *Los argonautas del Pacífico occidental* (pp. 19-42). Ediciones Península.
- Marcus, G. (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal." *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Margulis, M., & Urresti, M. (1998). La construcción social de la condición de juventud. *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, 1, 3-21.
- Márquez Porras, R. (2005). Desorden, barbarie y peligro: la construcción de la marginalidad del favelado en Brasil. *Gaceta de Antropología*.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Sage Publications.
- Matossian, B. (2010). Expansión urbana y migración. El caso de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche como actores destacados en la conformación de barrios populares. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 14(331), 76.
- Matossian, B. (2011). *Migración chilena y segregación urbana: el caso de San Carlos de Bariloche* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Cuyo].
- Matossian, B. (2015). División social del espacio residencial y migraciones: el caso de San Carlos de Bariloche, Argentina. *EURE (Santiago)*, 41(124), 163-184.
- Méndez, L., & Iwanow, W. (2001). *Bariloche: las caras del pasado*. Manuscritos.
- Mendizábal, N. (2006). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. *Estrategias de investigación cualitativa*, 1, 65-106.
- Morais, B. M. (2022). O Pêndulo Guarani: território, memória e história no tekoha Apyka'i. En R. Verдум & A. M. Ramos (Eds.), *Memórias, violências e investigação colaborativa: Contribuições teóricas, metodológicas e éticas ao fazer etnográfico*. Museu Nacional / UFRJ.
- Navarro, C., & Guñazú, S. (2024). Reflexiones metodológicas a partir del diálogo desde (y entre) quehaceres: interpelaciones y ámbitos disciplinares diversos. *Antropologías del sur*, 11(22), 13-35.
- NORA, Pierre. (1989). "Entre la Memoria y la Historia: Los lugares de la Memoria". *Representations*, 26, 7-24.
- Ortner, S. B. (1972). ¿Es la mujer respecto al hombre lo que la naturaleza respecto a la cultura? *Estudios feministas*, 1(2), 5-31.
- Ortner, S. B. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-165.
- Pell Richards, M. (2019). *Las subjetividades políticas mapuche y la interculturalidad: lenguajes y contendas en el contexto de San Martín de los Andes* [Tesis doctoral].
- Pell Richards, M. (2022). El proyecto político-espiritual del Pillan Mawiza Lanín como Sitio Sagrado Mapuche.
- Pell Richards, M. (2022). El (casi) reconocimiento por parte de la Administración de Parques Nacionales del Volcán Lanín como Sitio Sagrado del Pueblo Mapuche.

- Pérez, P. (2024). *Historia social de la Patagonia (1870-2001)*. Editorial UNRN.
- Ramos, A. (2011). "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad / desigualdad". *Alteridades*, 21(42), 131-148.
- Ramos, A. (2015). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En M. O. Ruiz (Ed.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Ramos, A. M. (2005). *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*.
- Ramos, A. M. (2016). La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento.
- Ramos, A. M. (2017). *Los pliegues del linaje: Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento* (Vol. 1). Eudeba.
- Ramos, A. M. (2020). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En *Memórias, Violências e Investigação Colaborativa* (pp. 327-344). E-papers.
- Ramos, A. M., & Cañuqueo, L. (2018). "Para que el winka sepa que este territorio lo llamamos de otra forma": Producción de memorias y experiencias de territorio entre los mapuche de Norpatagonia. *Runa*, 39(1), 23-40.
- Ramos, A. M., & Delrio, W. M. (2011). *Mapas y narrativas de desplazamiento: memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia*.
- Ramos, A. M., Rodríguez, M. E., Crespo, C., Stella, V., San Martín, C., Nahuelquir, F., ... & Barría Oyarzo, C. (2020). *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*. Teseo.
- Ramos, Alcida Rita. (1992). "Sobre la utilidad social del conocimiento antropológico". *Antropológicas*, 3, 51-59.
- Ratier, H. (1971). *Villeros y Villas Miserias*. Centro Editor de América Latina.
- Ratier, H. (1986). *El cabecita negra*. Editorial de Belgrano.
- Ratier, H. (2010). La antropología social argentina: su desarrollo. *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales*, 9, 17-46.
- Restrepo, E. (2017). Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia. En E. Restrepo, A. Rojas, & M. Saade, *Antropología hecha en Colombia* (pp. 493-528).
- Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ribeiro, G. L. (2007). *El sistema mundial no-hegemónico y la globalización popular* (Vol. 410). Universidade de Brasília.
- Rockwell, E. (1986). Cómo observar la reproducción. *Revista Colombiana de Educación*, 17.
- Rockwell, E. (2009). La relevancia de la etnografía y La etnografía en el archivo. En *La Experiencia Etnográfica* (pp. 17-39; 157-182). Paidós.
- Rocca, A. V. (2008). Zygmunt Bauman: modernidad líquida y fragilidad humana. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 19(3).
- Rose, N. (2003 [1996]). "Identidad, genealogía, historia". En *Cuestiones de Identidad*. Amorrortu.

- Salles Silva, S. S. (2016). *Caminantes: aproximaciones etnográficas a personas en situación de calle en Montevideo* [Tesis de grado].
- Santisteban, K. M. (2019). Cómo la resignificación del lawen se abre camino en contextos de disenso en torno a las diferentes concepciones sobre territorialidad. *Tefros*, 17(2), 97-123.
- Sapey, M., & Di Iorio, J. (2023). Entre la subsistencia y la supervivencia: intersecciones entre situación de calle y salud mental en la ciudad autónoma de Buenos Aires.
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros.
- SILVA, Renán. (2012). "Memoria e historia: entrevista a Francois Hartog". *Historia Crítica*, 48, 208-214.
- Stella, V. (2014). Subjetividades mapuche-tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut).
- Stella, V. (2016). ¿Quién fue el verdadero salvaje en todo esto?: Las dimensiones morales en torno a la restitución de restos humanos indígenas. *Runa*, 37(2), 61-78.
- Stella, V. (2018). *Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas. Un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires].
- Svampa, M. (2001). "Identidades astilladas. De la patria metalúrgica al heavy metal". En *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Biblos.
- Tereucán-Angulo, J., Briceño-Olivera, C., & Gálvez-Nieto, J. (2016). Equivalencia y valor en procesos de reciprocidad e intercambio entre los mapuches. *Convergencia*, 23(72), 199-220.
- Trouillot, M. (1995). *El poder en la historia. Silencing the past power and the production of history* (pp. 1-30).
- Visacovsky, S. (2008). Estudios sobre "clase media" en la antropología social: una agenda para la Argentina. *Avá*, 13, 1-1.
- Walsh, C. (2010). Estudios (inter)culturales en clave decolonial. *Tabula Rasa*, 12, 209-227.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. *Construyendo interculturalidad crítica*, 75(96), 167-181.
- Williams, R. (1997). *Marxism and literature*. Oxford University Press.
- Williams, R. (2001 [1973]). *El campo y la ciudad*. Paidós.
- Wolin, R. (1994). *Walter Benjamin: an aesthetic of redemption* (Vol. 7). University of California Press.
- Zapata, L. (2005). *La mano que acaricia la pobreza. Etnografía del voluntariado católico*. Antropofagia.