

“Acá hay que hacerse el muerto para poder vivir”. La producción de la *presencia* en el espacio social local de una pequeña ciudad correntina

*“Here You Have to Play Dead in Order to Live”.
The Production of the Presence in the Local Social
Area of a Small City of Corrientes Province*

*“Aqui temos que fingir de morto para sobreviver”.
A produção da presença no espaço social local
de uma pequena cidade em corrientes*

Valeria Ré*

Recibido: 25 de septiembre del 2019

Aprobado: 21 de abril del 2020

<https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.8270>

Para citar este artículo:

Ré, V. (2021). “Acá hay que hacerse el muerto para poder vivir”. La producción de la *presencia* en el espacio social local de una pequeña ciudad correntina. *Territorios*, (44), 185-209. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.8270>

* Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), CONICET. Correo electrónico: valeriare@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9059-1814>

Palabras clave

Diferencias sociales; espacio social local; legitimidad; pequeña ciudad; presencia.

Keywords

Legitimacy; local social area; presence; small city; social differences.

Palavras-chave

Presença; espaço social local; pequena cidade; diferenças sociais; legitimidade.

RESUMEN

El artículo indaga en las significaciones que adquieren las prácticas de invisibilización en las dinámicas locales de la pequeña ciudad de Curuzú Cuatiá, ubicada en la región del litoral argentino, en el centro sur de la provincia de Corrientes. Analiza la elaboración de la *presencia*, el efecto que esta tiene en la producción de diferencias y la reproducción de desigualdades sociales. El desarrollo de este trabajo muestra algunos rituales de conmemoración del aniversario de su fundación y, particularmente, de los festejos extraordinarios de su Bicentenario. Tiene como eje central establecer relaciones entre la elaboración de la *presencia* y las instancias de legitimación de visiones culturales dominantes a nivel local.

ABSTRACT

The article explores the meanings of the practices of in-visibility in local dynamics of the small city of Curuzú Cuatiá, located in the region of the Argentine coast, in the southern center of the province of Corrientes. It analyzes the elaboration of the *presence* and its effects on the production of differences and the reproduction of social inequalities. This work describes some rituals commemorating the anniversary of its foundation and particularly the extraordinary celebrations for its Bicentennial. The central axis is to establish relationships between the elaboration of the *presence* and the instances of legitimization of dominant visions at a local level.

RESUMO

O artigo indaga as significações adquiridas nas práticas de in(visibilização) nas dinâmicas locais da pequena cidade de Curuzú Cuatiá. A cidade está localizada na região litorânea da Argentina, no centro-sul da província de Corrientes. Se analisa a elaboração da *presença* e seu efeito na produção de diferenças e reprodução de desigualdades sociais. O desenvolvimento deste trabalho mostra alguns rituais de comemoração do aniversário de sua fundação e, particularmente, das festas extraordinárias por ocasião de seu Bicentenário. Tem como eixo central estabelecer relações entre a elaboração da *presença* e das instâncias de legitimação de visões culturais dominantes à nível local.

*Pero qué iba á hacerles yo
Charavón en el desierto;
más bien me daba por muerto
pa no verme más fundido
y me les hacía el dormido
aunque soy medio despierto*
Fragmento de *Martín Fierro*
(Hernández, 1965, p. 795).

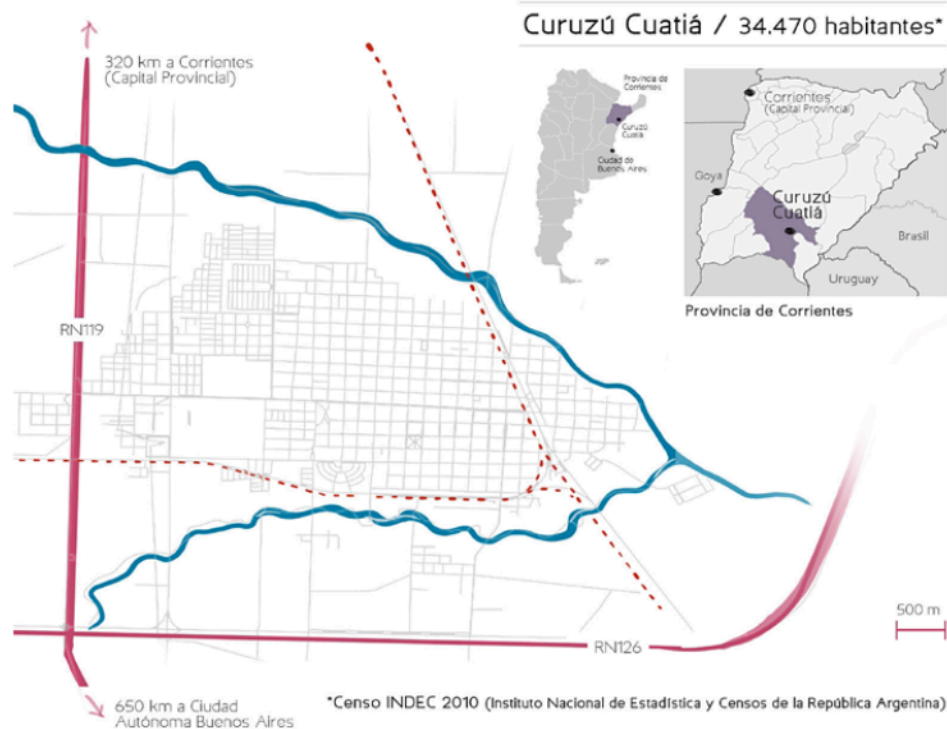
Un día en Curuzú Cuatiá (figura 1) en una charla informal, Pedro parafraseando al *Martín Fierro*¹ me dijo: “Acá tenés que hacerte el muerto para poder vivir”. Esa

frase me quedó resonando, sugería indicios sobre cómo actúan las personas en el espacio social que configura la localidad en una pequeña ciudad. Pensaba en las dinámicas de posicionamiento, en cómo las habilidades de ocultarse o invisibilizarse se volvían allí una necesidad estratégica, sobre todo cuando la persona sentía que contaba con algún rasgo diferencial. Pero, ¿por qué mantenerse al margen, quieto, sin crear novedades podría ser una manera?, ¿si en el trabajo de campo notaba más bien cómo las prácticas de los vecinos y las

¹ *Poema nacional argentino de género gauchesco, escrito por José Hernández en 1872.*

² *Agradezco la colaboración en el diseño de las figuras 1, 2 y 3 a la Arquitecta Claudia Jakszyn. <http://claudiajakszyn.com.ar/>*

Figura 1. Ubicación de la localidad de Curuzú Cuatiá y caracterización cartográfica



Fuente: elaboración propia (2020).²

“ACÁ HAY QUE HACERSE EL MUERTO PARA PODER VIVIR”

³ La etnografía se realizó en el periodo del 2008 al 2013. Se basó principalmente en la observación de eventos culturales relativos a los festejos del aniversario de la localidad y la realización de entrevistas en profundidad a vecinos y actores culturales vinculados a los eventos. En las citas de las entrevistas se optó por no referir la identidad de los informantes más que en forma general, no se mencionan sus nombres.

vecinas curuzucuateñas, frecuentemente, estaban orientadas a darse visibilidad?³

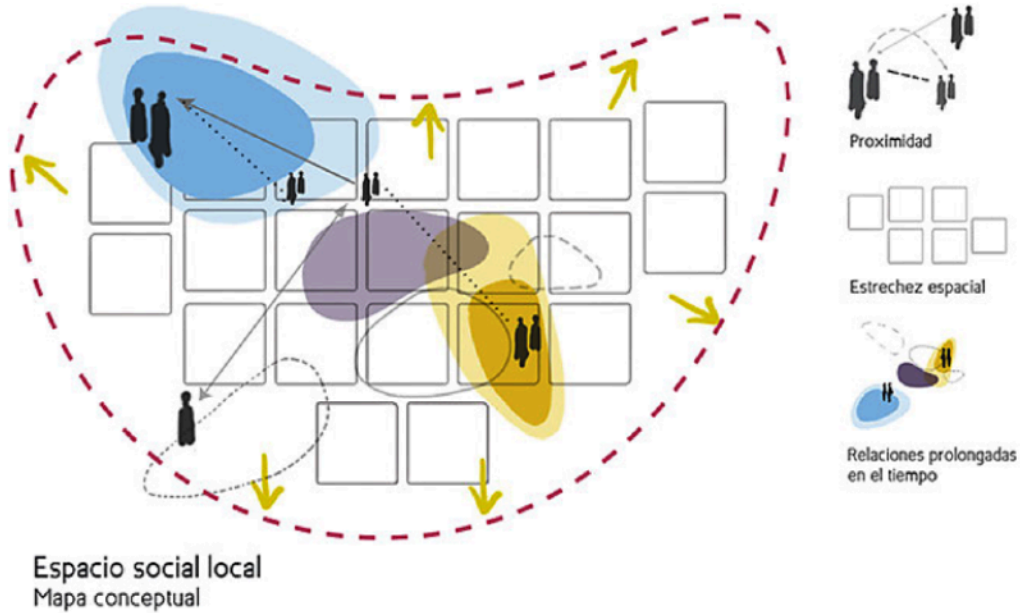
Se abría allí un juego de apariencias interesante para analizar en relación a las prácticas en el *espacio social local* (Ré, 2019). En ciudades de pequeña escala, el espacio social configura un escenario de intersecciones (Haesbaert, 2010; Santos, 2006; Lefebvre, 1978), que promueve una serie de entrecruzamientos que no son ni unívocos, ni completamente estables (De Certeau, 1996). Son lugares donde priman algunas características urbanas como la proximidad, la estrechez del espacio y las relaciones prolongadas en el tiempo, dimensiones que se analizarán a lo largo de este texto. En Curuzú Cuatía las organizaciones y prácticas vinculadas al mundo de un poblado rural, así como la existencia de servicios públicos, instituciones diversas y formas de organización política, moldeaban un carácter particular en su vida social. Allí pude observar que la producción de disputas por posiciones engendraba diversas formas de fragmentación y heterogeneidad, que activaban procesos en los que se entablaban distintos lazos de pertenencia a la localidad.

El *espacio social local* se organiza prácticamente alrededor de una idea de totalidad (figura 2), que establecía una serie de categorizaciones hegemónicas, en las cuales se distinguía el centro de los barrios, así como se diferenciaba lo urbano de lo rural (Ré, 2019). Allí, los procesos de diferenciación social se gestionaban en relación a estas clasificaciones que cobraban

significación en las prácticas que establecían algún tipo de lazo con la comunidad. Es decir, las significaciones surgían de la preservación de lo compartido, lo que condicionaba los efectos de heterogeneidad que podían ocasionar sin anularlos completamente. En efecto, todas las relaciones en el *espacio social local* adquirirían un carácter fuertemente intersubjetivo. Por consiguiente, erigirse como *un otro* significativo, ser reconocido o valorado en un contexto de alta visibilidad, pendulaba entre una forma de preservación de la individualidad y altos niveles de exposición social. En consecuencia, la misma copresencia provocaba un juego relacional en el cual las identidades individuales remitían permanentemente a las pertenencias sociales.

En el marco descrito, Pedro se sentía “distinto”, encarnaba una voz crítica, analítica y, a veces, hasta “rebelde” para el canon local. Esta era una actitud auto percibida y resaltada por él en varios de nuestros encuentros, pero también enfatizada por quienes lo conocían. Superaba los setenta años de edad y tenía una larga trayectoria de trabajo social en los barrios periféricos y en las zonas rurales de la región del litoral argentino. Cuando había un tema por el cual debatir, solía ser convocado por los medios de comunicación locales para dar su opinión. Me lo presentaron como uno de los llamados “referentes sociales” de la comunidad, identificado así por su discurso de tono reflexivo. En aquel momento pensé que la

Figura 2. Mapa conceptual del *espacio social local*



Fuente: elaboración propia (2020).

metáfora “hacerse el muerto para poder vivir” daba cuenta de una estrategia de salvación, una forma de sobrevivencia del que se concibe “distinto” en el *espacio social local*. La frase había surgido en el marco de un desfile que se realizaba anualmente en conmemoración del aniversario de la ciudad de Curuzú Cuatiá. También se refería a una actividad extraordinaria que fue parte de los festejos del Bicentenario de la fundación de la ciudad: la “Marcha del Reencuentro” (desfile de carrozas). Puntualmente, aludía al Bicentenario de Curuzú Cuatiá, evento en el que hubo una participación masiva del pueblo porque según él: “La

gente quiere tener identidad, decir que ‘soy de tal barrio’ o ‘soy de tal cooperativa’. Hay entusiasmo porque se va a mostrar” (Pedro, comunicación personal, 14 de noviembre del 2010).

Con el tiempo entendí que “hacerse el muerto para poder vivir” era un acto de *presencia* sujeto a una modalidad de *reserva*, en un contexto donde se generaban eventos o espacios para “mostrarse”. En relación a esto, propongo revisar aquella tensión propia de la vida urbana en la metrópoli de Simmel (2002), para contraponerla al contexto del *espacio social local* de la pequeña ciudad. Para ello, se parte de la idea de que esta tiene

“ACÁ HAY QUE HACERSE EL MUERTO PARA PODER VIVIR”

una configuración espacial compleja, de intersección, donde las diferencias sociales se despliegan creando y recreando el espacio social, siempre atravesado por significaciones cuyos límites se encuentran en la pertenencia a la comunidad. Es decir, la localidad pequeña se presenta como un escenario disputado y en tensión. Para su comprensión, se deben indagar los motivos, intereses y proyectos de los actores, asumiendo que estos también buscan ganancias particulares que tienen efectos sobre la configuración espacial. Por lo cual, considero que el estado de *reserva* del urbanita cobra un sentido algo más ambiguo en este tipo de contextos:

La actitud de los habitantes de la metrópoli entre sí, puede caracterizarse desde una perspectiva formal como de *reserva*. Si al contacto constantemente externo con innumerables personas debieran responder tantas reacciones internas como en la pequeña ciudad, en la que se conoce a todo el mundo con el que uno se tropieza y se tiene una relación positiva con cada uno, entonces uno se atomizaría internamente por completo y caería en una constitución anímica completamente inimaginable. En parte esta circunstancia psicológica, en parte el derecho a la desconfianza que tenemos frente a los elementos de la vida de la gran ciudad que nos rozan ligeramente en efímero contacto, nos obligan a esta reserva, a consecuencia de la cual a menudo ni siquiera conocemos de vista a vecinos de años y que tan a menudo nos hace parecer

a los ojos de los habitantes de las ciudades pequeñas como fríos y sin sentimientos (Simmel, 2002, p. 395).

En el *espacio social local* el estado de *reserva* implica una forma de resguardo de la libertad personal. Mientras que la desconfianza es un sentimiento que emerge de las consecuencias de pensar o hacer algo diferente a las ideas y valores que dominan en la cultura local, la ambigüedad de la que hablamos se manifestaba en la experiencia de Pedro —quien origina la frase—, un interlocutor activo en el ámbito de la comunidad, interpelado por los medios locales, con un alta y respetada visibilidad; pero que, sin embargo, en sus prácticas buscaba el gesto huidizo que denotaba salvaguarda por cierta sensación de “persecución” a lo diferente, crítico, disruptivo o, al pensamiento que distaba del canon local dominante.

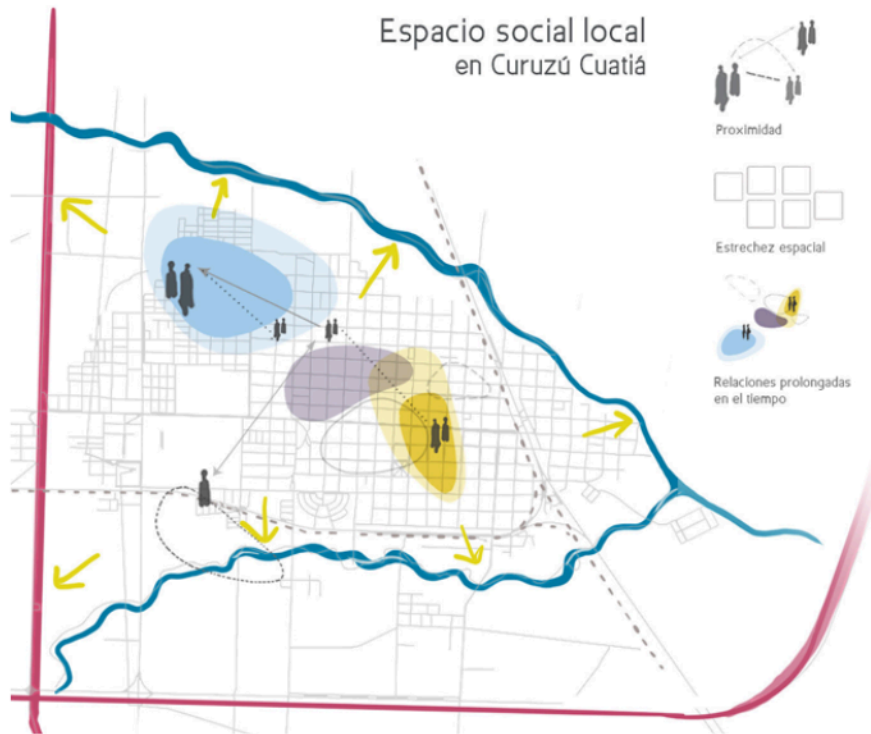
En el sentido planteado por Simmel (2002), el individuo crea un órgano de defensa en la metrópoli, protector contra aquellas corrientes y discrepancias de su medio, que amenazan con desubicarlo y desarraigarlo. De esta manera, en lugar de actuar con el corazón lo hace con el entendimiento, distanciándose de su personalidad. El “carácter intelectualista de la vida urbana” (Simmel, 2002, p. 389), se oponía a lo que sucedería en la pequeña ciudad, donde dominaba el sentimiento y las relaciones conforme a la sensibilidad. Si en la metrópoli el individuo desarrollaba una forma de preservar

la vida subjetiva ante el poder avasallador de la vida urbana en una forma de indiferencia: ¿Qué ocurre en la pequeña urbe? Si la *reserva* no es más que el producto de la desconfianza o indiferencia ante la multiplicidad y velocidad de los contactos en la gran urbe: ¿Cómo se podría decir que opera el gesto de *reserva* —“hacerse el muerto” — de Pedro en el *espacio social local*, menos heterogéneo, de contactos cercanos y prolongados en el tiempo?

Por lo anterior, se indaga cómo se produce la *presencia* individual en el

espacio social local (figura 3), y en la línea teórica de Simmel, se apunta a observar las dificultades para hacer valer la propia personalidad en la dimensión de la vida urbana de la pequeña ciudad. En la metrópoli, las formas de hacerse notar, destacar y ser diferente, aumentan los niveles de heterogeneidad, diversidad y extravagancia, por el hecho de la brevedad y la rareza de los contactos. En cambio, si bien en el *espacio social local* la forma de darse un lugar se gestiona de una manera similar a la metrópoli —a través

Figura 3. El *espacio social local* en Curuzú Cuatía



Fuente: elaboración propia (2020).

“ACÁ HAY QUE HACERSE EL MUERTO PARA PODER VIVIR”

de mecanismos de diferenciación—, la frecuencia y regularidad de los encuentros causada por la estrechez del espacio y la proximidad de los vínculos, hace que la diversidad sea menos probable. Allí, lo diferente se vuelve más incómodo y menos frecuente.

Pensar una ciudad pequeña como Curuzú Cuatiá desde las prácticas de los actores locales, supone al “entendimiento” como un recurso que genera relaciones, produce y resignifica vínculos en el *espacio social local*. En los próximos apartados, se proyecta discutir la idea de que las relaciones sociales en espacios locales se dan meramente condicionadas por tramas familiares o afectivas; se procurará demostrarlo a partir de la descripción de instancias estratégicas, en las que los actores muestran saber jugar sus propias posiciones racional e interesadamente.

La clave de la proximidad

En algunos textos clásicos de la sociología urbana, la ciudad se caracteriza por establecer un marco en el que los contactos interpersonales eran secundarios antes que primarios, como podía encontrarse en un pequeño poblado rural (Simmel, 2002; Park, 1999; Wirth, 2005). En tal sentido, en la ciudad los encuentros podían ser cara a cara, pero más impersonales, superficiales, segmentados y transitorios. De ahí que los sentimientos de *reserva* e indiferencia de los sujetos urbanos de la metrópoli, pudieran ser considerados

como recursos de autoinmunización contra las exigencias personales y las expectativas de los otros. Por el contrario, en una ciudad como Curuzú Cuatiá, las relaciones cara a cara adquieren otros sentidos, primando los mecanismos de diferenciación sobre los de indiferencia.

El carácter urbano en la pequeña ciudad, acentúa el reconocimiento visual sin lograr autonomía respecto de los controles emocionales o personales de los grupos entre sí. En efecto, es posible identificar quién pertenece a qué y quién está asociado con quién. Por esa razón, participar o estar presente implica ceder parte de la individualidad en pos de establecer un vínculo de pertenencia con la comunidad. En consecuencia, la participación en el *espacio social local* se expresa en formas de visibilizar posiciones en las que se juegan permanentemente la marcación de diferencias que serían determinantes en toda puesta de valor social de esa *presencia*.

Acá nos conocemos todos, yo te puedo cruzar en la calle con un montón de gente que no sé cómo se llama, pero yo sé que son de acá. Después te veo en otro lado, y sé que sos de Curuzú porque nos vemos todo el tiempo (Vecino curuzucuateño, comunicación personal, 7 de noviembre del 2011).

La proximidad no solamente involucra la mirada en las situaciones cara a cara, sino que también es performativa de

las valoraciones entre los actores sociales. Un ejemplo emergente en mi trabajo de campo serviría como muestra, sucedió en una de las actividades de homenaje realizadas en el Bicentenario, durante los primeros meses del 2010 se lanzó una convocatoria a la comunidad para distinguir a los “200 hombres y mujeres del Bicentenario”. Esto consistía en postular personas acercando su “currículo” a la municipalidad, para que un jurado presidido por 15 personas “honorables”⁴ pudiera decidir en función de sus trayectorias. En la organización del jurado, las mujeres elegirían a los varones y los varones a las mujeres —aunque a su pesar, al comienzo se habían negado a elegir solo mujeres—. La convocatoria establecía una serie de categorías organizadas así: *post mortem*, mayores de 60 años y, menores de 60 años que fueran artistas, deportistas, emprendedores, empleados ejemplares, artesanos, docentes, funcionarios públicos, solidarios, empresarios, profesionales y dirigentes. La comunidad podía postular vecinos en las distintas categorías. En el transcurso, la municipalidad evaluó que muchas personalidades que consideraban debían ser reconocidas, no habían sido presentadas, por lo que se acercaron a familiares o conocidos para ayudarlos a hacer la postulación.

“Ey, fulana, ¿no vas a presentar?”, tenían que ir mis empleados, la gente que trabajaba conmigo a buscarlos, a preguntarles, para llenar una fichita. Sabíamos que los

eligieron, pero no los presentaban. Por envidia, por celos. Y en los varones, por vidas anteriores mal habidas, que los parientes no querían que se desencadene [...] (Referente de equipo municipal, comunicación personal, 18 de noviembre del 2011).

Una de las organizadoras de la convocatoria contó en una entrevista que, en el marco del concurso, un día se le acercó un señor mayor diciéndole:

Usted es la señora [...], me manda de allá la Intendente que hable con usted. “Yo quiero dar datos sobre [...]” ¡Ah! Porque salían publicados todos los que estaban postulados, “yo quiero darle datos”. Te cuento esto, porque fue muy particular, muy de Corrientes. “Fulano de tal, pero cómo va estar si él le embromó,⁵ yo estuve en la cooperativa de acá, toda la plata ese le embromó a los que habíamos puesto toda la plata. Ese no puede estar acá”, “Fulano de tal, no, no, ese comerciante no era muy honesto, eh. Porque él ponía en el mostrador, por ejemplo en la época de navidad, ponía los pan dulces, ta, ta, ta, como que estaba mostrando, pero venía el del campo, le compraban y por ahí le facturaban, este, este y este”. Y bueno, y así me fue diciendo [...] (Referente de equipo municipal, comunicación personal, 18 de noviembre del 2011).

El trabajo de Pitt-Rivers (1994) sobre Grazalema,⁶ planteaba que la localidad totalizaba las relaciones humanas en una

⁴ *Los jurados eran abogados, escribanos y contadores, casi todas personas adultas mayores. En general, este grupo de personas se presenta como referentes culturales y sociales en Curuzú Cuatiá, convocados a participar en casi todas las actividades que apuntan a la participación de la sociedad civil.*

⁵ *Embromó/Embromar: palabra de uso coloquial que se refiere a la idea de un engaño que implica algún tipo de daño moral (RAE, 2020).*

⁶ *Grazalema es una localidad española de la región de Andalucía. Rodeada de montañas con una economía principalmente rural, contaba con una población de 2045 habitantes. Allí, Pitt-Rivers realizó una etnografía (1949-1952) sobre la estructura social de esta comunidad rural, desde una perspectiva relacional e interdependiente.*

⁷ Para De Certeau (1996), la táctica representa el arte del débil y es un tipo de práctica que busca sacar provecho de lo que le resulta ajeno, como una forma de aprovechar una ocasión que depende del tiempo; mientras que la estrategia deviene del poder darse un lugar propio, lo que es posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y poder es susceptible de aislarse de un ambiente (depende del lugar). Ambas son formas de actuar, maneras de usar el orden demarcado, que circulan socialmente en forma silenciosa.

unidad moral. Esta se alcanzaba a través de una opinión pública viva y altamente articulada, efecto de la proximidad física y moral del pueblo. El autor advertía que los valores no eran uniformes y variaban según la posición del individuo en la estructura social. Afirmaba también, que era una comunidad altamente centralizada tanto estructural como emocionalmente. A diferencia de lo que Pitt-Rivers veía en Grazalema, en Curuzú Cuatiá las relaciones de proximidad engendraban otras tensiones entre las ideas de totalidad y orden, promovidas por una palpable heterogeneidad. Mi argumento relativiza toda noción de totalidad que promueva una unidad estática e invariante en este tipo de localidades percibidas como comunidades urbanas, cerradas y centralizadas, para resignificarlas como configuraciones variables, dinámicas y contradictorias. Por lo que considero que la expresión de una unidad moral centralizada, limita las posibilidades de aproximarse al carácter flexible y situacional de lo que para Pitt-Rivers se presentaba como una opinión pública altamente articulada.

Por lo anterior, se propone pensar en una totalidad de márgenes difusos o flexibles que configuren un tipo de orden cambiante y situacionalmente condicionado, cuyas consecuencias pueden ser percibidas materialmente. En efecto, el tipo de proximidad que compone el lugar incide en las prácticas y repercute en una permanente necesidad de reestablecimiento

de un orden que está lejos de poder ser entendido como una totalidad esencializada. En la pequeña ciudad, los actores sociales se mueven en un *espacio social local* demarcado por relaciones de poder históricas, desplegando estrategias y tácticas en el sentido de De Certeau (1996).⁷ En las maneras de utilizar ese orden, se juega su visibilización, valoración y reconocimiento, por tanto, se deben observar las relaciones a través de las cuales los agentes van creando posiciones en el espacio social como lo hace el anciano con sus señalamientos morales, o lo hace Pedro en el gesto de “hacerse el muerto”. Enfatizando en aquellas prácticas que dan relieve a la necesidad de pertenencia, reconocimiento y valoración, al mismo tiempo que identifican las jerarquías de valor sobre las cuales las posiciones se organizan y proyectan.

Como se viene planteando, la interacción social en Curuzú Cuatiá está condicionada por la proximidad corporal y la estrechez del espacio, así como por relaciones sostenidas en un tiempo prolongado. En consecuencia, la relevancia de las relaciones intersubjetivas en el *espacio social local*, da cuenta de una dinámica que proyecta una imagen donde las localidades pequeñas proponen una vida que fluye de manera más tranquila, homogénea y de acuerdo con los patrones establecidos. Pero en la que también, la producción de indiferencias que conectan sensibilidad, afectividad y racionalidad

—o entendimiento—, son indicadores de una vitalidad creativa silenciada.

Por tanto, mostrarse, hacerse presente u ocultarse, hace parte de un modo de vida pequeño urbano, en tanto formas de sociabilidad marcadas por la preeminencia de la cultura subjetiva (Blanc, 2016). Son prácticas que activan mecanismos de visibilidad, enmarcados en relaciones intersubjetivas, establecidas en un entorno donde lo otro del anonimato es la búsqueda de notoriedad en un espacio de visibilización constante. Es decir, la proximidad y las situaciones de copresencia implican grados proporcionalmente variables de distanciamiento y proximidad que son subjetivos (Blanc, 2013). Así, la actitud de *reserva* muestra su centralidad como modo de conducta pública en la ciudad pequeña, en tanto estrategia racionalmente clasificatoria. De esta manera, el *espacio social local* arma las condiciones o los límites que veladamente se interponen en las prácticas y valoraciones de los actores locales. Ahí, situarse supone la elaboración de algún tipo de reputación producto de la exposición. Las modalidades de estas prácticas reflejan mecanismos de legitimación y reproducción de formas culturales y sociales, que se pueden observar en algunos rituales locales.

El ritual del desfile

En Curuzú Cuatiá los desfiles de la comunidad son rituales locales que funcionan

como puntos de encuentro. Se vienen realizando cada año desde mediados de la década del ochenta. Empezaron con el gobierno de Quique Sorribes⁸ (1985-1987), a propósito de generar espacios de participación de la comunidad:

[...] el pueblo quiere tener su identidad y la expresa. Eso nace con Quique Sorribes, él es el inventor de esa fiesta. Porque antes eran las Fuerzas Vivas de la ciudad, los clásicos, el Ejército, los bomberos, las escuelas y punto. Entonces, con Quique Sorribes yo trabajaba a nivel de la Secretaría de Cultura, con dos más, y entonces dijimos: pero la gente lo que quiere es tener identidad. Quieren sentirse “yo soy esto”. Porque lo que vimos con Menem⁹ es cómo todo el mundo empezó a hablar en términos del pasado, “yo era ferroviario”, “yo era del teléfono”, “yo era del correo”. La gente perdió la identidad porque no tenía trabajo, quedó de balde. Entonces, cómo le das identidad hoy. Bueno, soy de tal comunidad, soy de tal barrio, pertenezco a esta institución de fútbol, por más modesta que sea [...]. Bueno, todo nace para darle identidad y participación, identidad para que tengan. Entonces, dijimos vamos a hacer un desfile para que el pueblo vaya expresándose desde su identidad y tenga derecho al protagonismo en la fiesta de Curuzú. Y así nace, y ahora eso ya quedó (Exfuncionario del gobierno de Sorribes, comunicación personal, 16 de noviembre del 2011).

⁸ Juan Pedro “Quique” Sorribes (1952-1990). Nacido en Curuzú Cuatiá, agrimensor y músico popular. Ocupó un lugar destacado en el Festival “Canción Nueva Correntina” en Corrientes en 1975, militante de la Unión Cívica Radical, intendente de Curuzú Cuatiá (1985-1987) y diputado provincial en 1989 y 1990.

⁹ Se refiere al gobierno de Carlos Saúl Menem, presidente de la Nación Argentina (Partido Justicialista, 1989-1999). Su gestión se caracterizó por una reforma del Estado que implicó una serie de privatizaciones de empresas estatales y la desregulación de la economía, reduciendo cupos, aranceles y prohibiciones de importaciones, también estableció la libertad de precios. Todo derivó en un profundo proceso de desindustrialización y flexibilización del trabajo que transformó la estructura social argentina.

¹⁰ Ninguno de los desfiles analizados tiene carácter obligatorio ni sagrado para la comunidad.

Los desfiles observados durante el 2010 y el 2011, me permitieron indagar cómo individuos pertenecientes a grupos sociales concretos, definían desde allí sus posiciones en el *espacio social local*, elaborando algún tipo de *presencia*. Estas prácticas locales configuraban un tipo de escena en la que los actores sociales disputaban visibilidad en dinámicas intersubjetivas. La mirada del otro completaba la posición que cada uno buscaba fijar en el ritual. El aniversario de la fundación de la ciudad mostraba una sociabilidad donde, estar presente, implicaba la exposición que alimentaba una reputación. Situarse en relación a los desfiles, movilizaba prácticas e intenciones que reflejaban la incidencia de la proximidad y las relaciones intersubjetivas como marco configurativo de las posiciones sociales adoptadas. El ritual ampliaba, acentuaba y sublimaba lo que era común en la sociedad (Peirano, 2002). Precisamente, en

este caso, me permitió descubrir algunos aspectos dinámicos y creativos de la vida en la localidad, así como mecanismos de reproducción de formas culturales dominantes.¹⁰

Las celebraciones rituales pueden analizarse, según Turner (1988), como fases de los procesos sociales en los que los grupos ajustan sus cambios internos y se adaptan a su medio ambiente. El autor proponía un análisis basado en captar lo que cambia y lo que permanece, tomando el símbolo como unidad en su dimensión emotiva, social y cultural. Es decir, como entidad dinámica que impulsa a las personas y a los grupos a la acción y, que refiere a una serie de valores que son considerados como fines en sí mismos. Desde una posición determinada por la estructura social, los sujetos desempeñan un papel concreto en el ritual y esa posición está vinculada a sus sentimientos e intereses. La configuración simbólica

Figura 4. El ritual del desfile



Nota: fotografía 1 y 2, “Marcha de la Comunidad” por el Bicentenario de la fundación de la ciudad en el 2010. Fotografía 3, “Marcha del Reencuentro”. Fuente: elaboración propia (2010).

que plantea Turner está constituida por fuerzas opuestas que le permiten en el acto hablar de unión y provocar separación/fragmentación. Por lo que el ritual reafirma la validez de ciertas normas, separándolas de los contextos en los que se producen pugnas y conflictos en conexión con ellas.

En el caso estudiado, la estructura del ritual generaba situaciones de acción y tenía un papel político de integración. En la Marcha de la Comunidad (figura 4), los curuzucuateños se movilizaron siguiendo las reglas sin llevar a extremo las diferencias que los distanciaba en la vida cotidiana. Más bien, participaron en forma mancomunada sin expresar conflictos dentro del entorno del ritual. Sin embargo, también el ritual jerarquizaba, clasificaba y normatizaba. En verdad, definía roles y lugares al mismo tiempo que visibilizaba y diferenciaba posiciones. En este sentido, Goffman (2009) proponía observar los rituales como dispositivos de autorregulación, como actos que sirven de medios simbólicos para que el actor muestre cuán digno es de respeto, o cuán dignos son los otros de respeto. En el *espacio social local* de la pequeña ciudad, no bastaba con poseer determinados atributos, sino que había que demostrarlos ante los demás en la vida cotidiana. Allí era donde cobraba relevancia la producción de la *presencia*.

La noción de *fachada social* de Goffman (2009) refería al proceso de institucionalización. Es un tipo de

representación colectiva, más seleccionada que creada, que integra lo que el autor denominó como “dotación de signos” utilizados por los individuos para elaborar una presentación de sí. Esa selección adoptaba una significación y estabilidad, al margen de las tareas específicas que en ese momento se realizaran a su nombre. En esta línea, un lugar social o el mismo status no era algo material para ser poseído y luego exhibido, sino que era una pauta de conducta apropiada, coherente, embellecida y bien articulada. Era algo capaz de ser representado, retratado y llevado a efecto. De ahí que la definición de una posición social involucrara un marco de apariencias que era necesario mantener.

En el caso que se viene trabajando, el objetivo era conocer la propia confianza del individuo en la impresión de realidad que intentaba engendrar en aquellos entre quienes se encontraba. Cuando aparecía ante otros, proyectaba, consciente o inconscientemente, una definición de la situación en la cual el concepto de sí mismo constituía una parte esencial. Y así mismo, al presentarse tendía a incorporar y ejemplificar los valores oficialmente acreditados de la sociedad, tanto más de lo que lo hacía en su conducta general.

En los desfiles observados, algunos marchaban con la mirada al frente, otros un poco relajados o tímidos y unos más, sonreían. Algunos obligados y otros eligiendo dónde estar. La gente saludaba y esperaba ver pasar a sus allegados

o conocidos para gritar más fuerte. El desfile era un ritual donde se afirmaba la pertenencia al espacio comunitario, en tanto espacio que habilitaba mostrar-se, ver-se y confirmar-se. Reforzaba reglas y papeles sociales vigentes. Era un tipo de ritual de interacción donde se plasmaba la exposición pública, estableciendo que aquel que pasa, se deja ver y observa (Blanc, 2013). Era una práctica de construcción de apariencias entre los actores locales que se daba intersubjetivamente. De esta forma, mirar y ser mirado, era parte de un ritual de interacción en el que todos eran discriminados. La exposición pública era el elemento central de la interacción, ya que allí se ponía en juego la existencia por vía de la identificación y el reconocimiento. En realidad, la eficacia de la *presencia*, en el marco del *espacio social local*, se entramaba en un doble movimiento: circular (pasar) para fijar (estar) (Blanc, 2013).

La *presencia* como inversión

En el marco de los festejos del Bicentenario hubo por lo menos dos desfiles. El primero, llamado Marcha del Reencuentro, se realizó por única vez con motivo extraordinario por los doscientos años. El otro, el desfile cívico, luego denominado Marcha de la Comunidad, se realizaba anualmente todos los 16 de noviembre. De este último, participé en el 2010 y el 2011.

Sábado 14/11/2010. La cita para la Marcha del Reencuentro era en la plaza San Martín, para luego entrar al parque Mitre. Un recorrido transversal que iba de sur a oeste, dentro del perímetro urbano demarcado por las plazas más importantes de la ciudad. Desde la perspectiva del gobierno municipal, quien había convocado a todas las instituciones de la ciudad —escuelas, clubes, centros deportivos, instituciones artísticas, grupos de danzas, barrios, entre otras—, se buscaba reencontrar con “las cosas anteriores”, tanto para que los jóvenes que no lo vivieron las conocieran, como para que la gente grande volviera a encontrarse con su propia historia. El *reencuentro* promovía una proyección hacia el futuro, para pensarse y dar el ejemplo a las próximas generaciones. La Marcha era la última etapa de una serie de encuentros barrio por barrio, realizados durante todo ese año. En esos eventos, los vecinos habían recopilado información y objetos que expresaban lo que “se hacía antes, que hoy ya no existe”. Así me lo mencionaron varias veces, en entrevistas informales los organizadores del ámbito municipal.

Pedro estaba enojado con la idea del *reencuentro*, específicamente con los términos en los que se realizó la convocatoria: “La idea de *reencuentro* es un invento: ¿Qué sentido tiene?, ¿cuándo estuvimos desencontrados?, ¿y después qué? No hay meta”, —dijo preocupado—. Agregó: “La gente a todo nivel busca algún momento para salirse de la

chatura¹¹ cotidiana”, y en tono convencido y seguro, afirmó: “[...] pero para eso es necesaria una meta, establecer alguna meta para aprovechar la disposición de la gente” (Pedro, comunicación personal, 14 de noviembre del 2010). ¿Por qué el *reencuentro* como actividad que pretendía contar la historia de las vivencias cotidianas en la localidad no era, en la lectura crítica de este vecino, una actividad capaz de alterar la “chatura cotidiana”? El entusiasmo de los vecinos se volvía alegría efímera en su planteo. Sin embargo, la amplia participación de la comunidad era un indicio de que la idea había generado identificación entre estos. Sobre todo, esto se notaba en el sentido que le daban a su participación. Como escuché decir a un vecino del barrio la Vieja Estación en un medio local por esos días: “queremos quedar en la historia”.

Lo que empezaba a notar, era que la *presencia* entendida como participación creativa, implicaba un tipo de inversión, una estrategia de los actores, una forma de estar ahí y ser parte. El evento, en este caso, era la arena que habilitaba la posibilidad de la trascendencia por vía de la participación. Esto que Ortner (1993) llamó “marchas tácticas de corto plazo” (p. 17),¹² en los desfiles del aniversario de Curuzú Cuatiá se analiza con la categoría *presencia como inversión*. Este tipo de *presencia* supone una modalidad de agencia en la que los actores buscaban ganancias particulares en contextos cuyos desarrollos de largo

plazo los excluían o invisibilizaban. Por tal motivo, creaban lazos de pertenencia al *espacio social local* y se involucraban en un juego donde no había solo un punto de vista. Se notaba una proyección más activa de sí mismo hacia un fin deseado: dejar la huella al ser mirado. En este escenario, *invertir en presencia* implicaba no solo la posibilidad de ser visto aquí y ahora, sino también en otro tiempo, participar de una experiencia que podía ser recuperada por la historia. La Marcha del Reencuentro era una ocasión para aprovechar. Lo cotidiano se presentaba como fuerza naturalizadora —que “achata”— y el Bicentenario como ocasión extraordinaria, una aventura que permitía la relocalización controlada mediada por las instituciones locales. El Bicentenario era un contexto de lo excepcional, donde las posiciones se jugaban un papel en la historia, distinto del que les tocaba de ordinario, acumulando más instancias de participación y nuevos escenarios. Allí, los actores intervinieron a través del montaje de sus carrozas —artilugios mecánicos o tecnológicos, que llamaran la atención de los espectadores— o con pequeños detalles que aumentaron su visibilidad —remeras con insignia, disfraces—, buscando trascender los límites de tiempo y espacio determinados institucionalmente.

Al analizar las representaciones sobre lo *curuzucuateño* desplegadas en la Marcha del Reencuentro, se observaba una fórmula recurrente que fortalecía una narrativa propia de la identidad local. Allí,

¹¹ *Chatura*: refiere a un estado intelectualmente pobre, que puede tener una persona, una institución o un país (RAE, 2020).

¹² Ortner (1993) analiza un sistema desde los tipos de lazos que crea para los actores. Procura entenderlo como el contexto que permite abordar los motivos de los actores y los tipos de proyectos que estos construyen para proceder ante situaciones. La noción de *marchas tácticas a corto plazo*, apunta precisamente a entender el interés de los actores, sobre todo aquel que los moviliza a buscar ganancias particulares en condiciones estructuralmente dadas.

estaban presentes la distinción entre el centro y los barrios, las representaciones patrias, religiosas y camperas. La producción de sentido en la puesta en escena del desfile no modificaba necesariamente el espacio social de origen. El desfile era otra instancia en la que se legitimaba y fortalecía la representación hegemónica de lo *curuzucuateño*. Al mismo tiempo, este generó un espacio donde los actores locales expresaron sus posiciones *ad hoc*, definiendo formas de *presencia* con un componente creativo —elaboración de carrozas para el desfile: barco de inmigrantes, máquina de tren, símbolos religiosos como la imagen de una virgen e imágenes gauchescas—. La *presencia* se desarrollaba en un marco que permanecía y circulaba, con un repertorio de creencias e ideas que reproducían y legitimaban un relato que organizaba las posiciones. Primero, la banda militar y los bomberos; segundo, las escuelas y otras instituciones como las colectividades; y, por último, los barrios. La agencia contenía el lugar común y, con pequeños artilugios, buscaba lograr la diferencia que llamara la atención y captara las miradas. En el montaje de la *presencia*, la forma de estar se vinculaba a alguna fibra del relato legítimo de la identidad local. No tuvieron lugar en este contexto, rebeliones que intentaran configurar un nuevo relato, que provocara una trasposición de lo establecido.

Lo importante era que la Marcha del Reencuentro exponía y hacía eficaz la *presencia* que buscaba captar las miradas,

por vía de una emoción que era producto de lo común y compartido. El lazo de pertenencia a la localidad, era condición necesaria para la definición de las *presencias*, lo que hizo que fueran pocas las instancias de desencuentro. Las instancias se gestionaron sobre sentidos que confirmaban su lugar en el relato dominante, que describían la vida de la comunidad. Por tanto, lo común y compartido primaba preservado en la elaboración de todo tipo de *presencias*. Se dejaba poco lugar a las transgresiones o a las diferencias en los procesos de individualización. El trabajo conjunto era un medio para alcanzar la visibilidad necesaria que permitiera sostener el recuerdo. Las prácticas de tipo comunitaria, como fueron la elaboración trasnochada de las carrozas en la casa, o el galpón de algún vecino para la Marcha del Reencuentro, efectivamente consolidaron dinámicas de diferenciación, reproduciendo la fragmentación preexistente en el *espacio social local*. Lo que se buscaba eran las miradas, tener los ojos encima; esa era la vía para entrar en la historia detrás de toda intención. Una participación que se concebía como forma de publicitar sus escenarios particulares, ordinariamente marginados.

En suma, la *presencia como inversión* era una forma de producción de reconocimiento de las posiciones conseguidas en el *espacio social local* o de búsqueda de notoriedad en el marco de un régimen de visibilidad no elegido y estructuralmente organizado. Como se describió antes, en

la Marcha del Reencuentro se reprodujeron posiciones sociales preexistentes con base en mecanismos de legitimación, que utilizaban este tipo de eventos como vitrinas del lugar común. El *reencuentro* se expresó como instancia confirmatoria, ya que no hubo disonancia que permitiera romper ese orden establecido. El juego se desplegó en torno a otro sentido, se buscaron ganancias particulares de corto plazo, anclando la participación en un punto de referencia: la localidad. Así fue que, la provocación o el des-encuentro no tuvo lugar, o era tan marginal, que fue casi imperceptible. En realidad, esta dinámica puso límite a la posibilidad de reposicionamiento en el relato dominante y, sobre todo, al aumento de la heterogeneidad existente. La diferencia quedó oprimida, suspendida, en las tramas de la proximidad.

La institucionalidad en la producción de la *presencia*

Martes 16/11/2010. Era el gran día, núcleo de los festejos del Bicentenario de la ciudad. Desde temprano se podían ver los preparativos de la Marcha de la Comunidad. Había un sol intenso, pero de temperatura agradable, lindo para disfrutar al aire libre. Después de la siesta, los vecinos empezaron a movilizarse hacia la avenida principal. Se los veía andar con sus silletas y ubicarse alrededor del recorrido propuesto. Se podían ver también sillones de *living* y sillas de comedor

ubicadas sobre el cordón de la vereda. Las casas abrían sus puertas y ventanas para observar el movimiento de los preparativos. Pizzerías, kioscos y heladerías, disponían sus mesas en el exterior.

El desfile empezó a las 17:00 h, con un recorrido de seis cuadras. La calle se llenó de familias, jóvenes y niños vestidos con uniforme escolar. A lo largo de la tarde el palco oficial fue llenándose de diversas autoridades: Gobernador de la provincia, intendentes de municipios vecinos, senadores y diputados provinciales, secretarios nacionales, jefes de policía, jefes del Regimiento Local y párroco de la Iglesia Matriz. A medida que avanzaba el desfile, la cantidad de gente se multiplicaba, al igual que los niños inquietos y las silletas. El sonido se prolongaba en todo el recorrido, había dispuestas cajas amplificadoras por toda la avenida (una por cuadra). El locutor hablaba continuamente, daba datos e información sobre las instituciones que desfilaban, leía un guion, pero agregaba comentarios que iban llenando los espacios de silencio. Ya me había comentado una vecina en una conversación informal: “Es impensable un desfile sin la voz de Coco”. Todo se asemejaba a una forma fija que se reiteraba, que era conocida. La gente rodeaba la calle, se podían ver asomados en los balcones y las terrazas. Parecía que todo el pueblo estaba allí. Se escuchaba a la gente preguntar: “Fulano, ¿ya pasó?” Varios desfilaron más de una vez porque formaban parte de más de

¹³ *Remiseros: conductores de automóviles que se alquilan para transporte de pasajeros. Suplen el servicio de taxi en las ciudades de menor escala como Curuzú Cuatiá, suelen manejar tarifas fijas según la distancia. Es un medio muy utilizado en este tipo de ciudades, donde tampoco hay servicio de transporte urbano local (Nota de autora).*

¹⁴ *Soderos: distribuyen en forma periódica sifones retornables de soda casa por casa a sus clientes (Nota de autora).*

una institución. Por ejemplo, el nieto de Pedro desfiló con “el Club” y con su grupo de Taekwondo.

El desfile duró tres horas y media. Entre los que marcharon: clubes deportivos, Rotary, Club de Leones, institutos de inglés, iglesias evangélicas, excombatientes de Malvinas —fueron los más aplaudidos—, comparsas, barrios, colectividades, bomberos voluntarios, remiseros,¹³ ambulancias, soderos¹⁴ y centros tradicionalistas —los últimos en pasar montados en caballos y arreando tropillas—. Otro momento de intensos aplausos fue el paso de un viejo carruaje de asistencia médica, tirado por caballos, dirigido por tres viejos y afamados médicos de la comunidad. La gente gritaba enfebrorizada: “¡Doctor Martínez Grossi!”, como si fuera una estrella del espectáculo. El desfile llegó al final con la despedida de la Virgen del Pilar —patrona de la ciudad—, imagen que había acompañado toda la actividad.

El desfile, como fenómeno, producía una visibilidad delimitada por un marco de relaciones condicionadas por un tipo de espacio social fragmentado y desigual, ritualizado y naturalizado. Era una ocasión para mostrar el lugar desde donde se quería ser visto. De alguna manera, daba cuenta de su existencia para la comunidad, y esta era mediada institucionalmente. La posición social se expresaba en una institución de referencia, capaz de ubicar al actor en el espectro conocido del *espacio social local*.

Por ende, como ritual, era un momento especial en la convivencia social, compatible con la vida cotidiana. Desplegaba de una manera diferente formas de percibir, representar e interpretar aquello que se buscaba construir como “realidad social”, configurando una gramática propia que escondía y revelaba, que servía para eludir y clasificar (Da Matta, 1997). En este sentido, elegir con quién desfilarse, si desfilarse o no desfilarse, si desfilarse dos veces, si desfilarse por obligación, todo era configurativo de una gramática del ritual compatible con el mundo de la vida diaria.

Sí me gustó muchísimo el tema de la participación de la gente, porque cada cual buscaba con quién quería desfilarse. Vos a lo mejor desfilabas con el club de tenis en el que habías jugado cuando eras chica, en lugar de desfilarse con tu colegio. Esta cosa de que la gente grande buscara participar, me pareció muy interesante (Referente de ONG local, comunicación personal, 18 de noviembre del 2011).

La producción de la *presencia* interpelaba lo local como ambiente donde las posiciones de los actores sociales cobraban sentido. Se configuraba un mecanismo mediado por procesos de diferenciación, en los cuales los actores sociales manejaban distintos niveles de visibilidad o *reserva*. Esta dinámica social se daba en un marco institucional y entre clasificaciones históricamente establecidas. La agencia se organizaba con base en los efectos

de visibilidad que se podían producir en el *espacio social local*. La Marcha de la Comunidad operaba legitimando un cierto estado de las cosas en el pasado, reforzando reglas y papeles sociales vigentes. Fue un evento “donde la sociedad se daba a sí misma el espectáculo de su origen” (García Canclini, 1989, p. 159). Pero también, se evidenciaron las formas de clasificación que tramaban el *espacio social local* y confirmaban un modo de vida, en el que mostrarse o crear algún tipo de *presencia* en el espacio público era una práctica significativa (Blanc, 2013; Da Matta, 1997).

Cada año, la municipalidad organizaba un desfile con motivo del aniversario de su fundación, presionaba sobre lo que se volvía visible, normatizaba y legitimaba, sin dejar lugar a otras imágenes o interpretaciones. Lo estatal municipal intervenía poderosamente, porque contaba con los recursos simbólicos para imponer las categorías y los esquemas clasificatorios.

La frase apuntada al comienzo: “Aquí hay que hacerse el muerto para poder vivir”, introduce opacidad a la posibilidad de disfrute en el hecho de tomar la calle en una producción visible, desde una posición de divergencia. Aparentemente, lo heterodoxo aparecía en una forma velada, no encontraba un lugar posible, frente a lo que estaba institucionalmente estereotipado, se disimulaba y recluía. En general, era una legitimidad normatizada la que organiza las diferencias. Era efecto

de una lógica disputada internamente, en la que se imponían las visiones de algunos referentes sociales como individuos o instituciones. Esto se podía notar cuando se participaba “para entrar en la historia”. La posibilidad de alcanzar la trascendencia, si bien se daba en un marco institucionalizado, también se jugaba en el campo de lo intersubjetivo. Esto era así porque, en primera instancia, lo que se buscaba era fijar la existencia actual: remiseros, soderos, evangelistas, entre otros.

En suma, en el *espacio social local* la producción de la *presencia* sirve para dar cuenta de la existencia social y está mediada institucionalmente. Pero también, es producto de las relaciones y significaciones que los actores locales dan a las clasificaciones y sentidos dominantes. El reconocimiento se monta sobre las instituciones, cuya valoración se sostiene en el paso del tiempo por su tradición —médicos adultos mayores, instituciones centenarias, tradición gauchesca y religiosa—. Del mismo modo que se gestiona en las formas de exposición social, que se crean en el marco del ritual de interacción que ofrecen las marchas analizadas.

Re-conocer para pertenecer

Las relaciones de proximidad condicionan y median las interpretaciones posibles respecto a la producción de la *presencia* en la pequeña ciudad. Los actores se encuentran en diferentes momentos de la vida cotidiana y comparten sus

¹⁵ “En pueblos pequeños donde ‘creerse alguien’, o distinguirse por la expresión de pensamientos o sentimientos personales no es algo bien visto. Y donde, hoy todavía, la afirmación de una singularidad no es algo evidente. [...] Los lectores que entrevistamos eran un poco ‘tránsfugas’. Leer les permitía escaparse, viajar por poder, abrirse a lo lejano [...] La lectura era la ocasión de salirse de la raya. De escapar de un vínculo social donde el grupo tenía poder sobre cada uno. Y de pensar que es posible inventar una manera de decir propia, en vez de tener siempre que remitirse a los demás” (Petit, 2009, pp. 106-107).

historias personales, armando series de interpretaciones acerca de la *presencia* de los otros y de sí mismos. Lo hacen en clave de “hacerse el muerto” o, en forma transparente, al desfilar y remitir a una posición institucionalmente legitimada y establecida por filiación, posición social u organización de la sociedad civil. La producción de la *presencia* implica una relación intersubjetiva, porque siempre hay algún tipo de agencia de los actores que asumen la mirada del otro y que desde allí actúan. En Curuzú Cuatiá, la exposición pública es el elemento central del ritual de interacción en el *espacio social local* y circular (pasar, observar y dejarse ver), una práctica de construcción de apariencias entre los actores locales. En eso se va construyendo lo que Blanc (2013) denomina *reputación pública*, cuya valoración depende de una escala de referencias comunes atravesadas por relaciones e instituciones comunes.

[...] a medida que uno iba creciendo y empezaba a manejarse en el ambiente y el hecho de salir a trabajar y tratar de concretar cosas [...], ya uno empezó a tener otro tipo de visiones en el pueblo y a mí me ayudó mucho la inserción y el hecho de que la gente me reconozca o empiece a notar mi *presencia* (Artista plástico curuzucuateño, comunicación personal, 17 de noviembre del 2011).

Miércoles 16/11/2011. Después del desfile realizado como el año anterior,

era la hora de la cena y Ángela, que me alojaba en su casa, me invitó a cenar con su hija Laura. Ella acababa de volver de EE. UU., después de estar viviendo allí durante 12 años. Cenamos en su casa, un lugar amplio, con sala de juegos, pileta y una gran biblioteca de uso compartido por el matrimonio. César, marido de Laura, de profesión farmacéutico o bioquímico, trabajó durante los últimos 20 años para un laboratorio importante. En Curuzú Cuatiá era docente en escuelas secundarias. Según su familia era “fanático” de la lectura, lo describían como un lector compulsivo porque “lee hasta de camino cuando va a buscar a su hija al colegio”. En la dinámica social de la ciudad, esta práctica constituía algún tipo de “transgresión” que podía tener repercusiones. Exhibir en pleno día la preocupación por sí mismo, podía ser considerado incongruente y grosero, en un medio que valoraba las actividades compartidas (Petit, 2009). La imagen de César, en relación a su práctica de lectura, lo ubicaba de alguna manera en ese límite, en esa línea en la que, sumergido en un libro, podía quedar desvinculado, fuera de la trama de miradas que lo constituían.¹⁵

Durante la cena, Laura comentó cuánto había disfrutado del desfile “saludando”. Si bien remarcó que la habían obligado a ir, además de que le dolían los pies de estar tanto tiempo parada y que habían sido muchas cuadras de trayecto, señaló que disfrutó “ver a la gente reencontrarse”. Lo mejor —decía ella—, fue

el “sentimiento de pertenencia” que se generó, hablaba de “sentir pertenencia al espacio”. Agregó que era el primer desfile de su hija, para quien la vida curuzucuateña era una novedad. La niña había decidido desfilarse junto a su grupo de danza y, no con el de inglés. Esa noche estaba cansada, pero dijo haberlo disfrutado. César se resistía al ritual, formaba parte de la rueda de la conversación —estábamos en su casa—, pero desoía la charla remarcando “lo aburrido” del evento. Con la misma actitud, había mostrado su malestar respecto del permanente intento de “ubicar a las personas”, saber dónde viven, quiénes son los padres. Él dijo que no le interesaban esas cosas, menos cuando quienes lo rodean siempre tienden a incluirlo buscando o forzando las filiaciones hasta encontrar la referencia indicada. Sin embargo, a pesar de su resistencia, llegó el momento en que, a lo largo de la cena, describió una situación mencionando con quién se había encontrado usando aquellas redes filiatorias o espaciales que antes había criticado: “la hermana de *tal*, que estaba en la carnicería el otro día, que viste en la puerta de la escuela” (César, comunicación personal, 16 de noviembre del 2011).

En estos contextos sociales, la proximidad impone un juego relacional donde las identidades individuales remiten a las pertenencias sociales en una forma complementaria. En efecto, ser reconocido en el *espacio social local* movilizaba referencias a clasificaciones instaladas

históricamente y, a los tipos de posicionamiento que los actores definían en relación a estas. Allí, las redes de parentesco señalaban los lazos entre sujetos como relaciones estables. Estos conectaban personas simbólicas y eran un medio para convertirse en un otro significativo en el contexto público de la sociabilidad. La exposición era la forma primordial de hacerse conocer. No bastaba con ser, como solían decir varios vecinos en conversaciones informales: “hijo de aquel”. La circulación era el mecanismo habitual que se utilizaba para conseguir notoriedad o sobrevaloración de las personalidades individuales, sin limitar sus posibilidades de expresión (Blanc, 2013; 2016). Por ejemplo, la frase de Pedro, “es necesario hacerse el muerto para poder vivir”, remitía a una forma de preservar la individualidad frente al cercenamiento de la autonomía que implicaba la vida entre lo previsible y conocido. Lo mismo César, cuando procuraba librarse de los prejuicios que performaban las individualidades en el *espacio social local*. Aunque, no toda la experiencia se presentaba en esos términos “opresivos”. Laura participaba y disfrutaba del desfile con alegría, como espacio donde la exposición le permitía fortalecer su vínculo de pertenencia a lo local y la definía en lo que ella *era* con y en la localidad.

En lo expuesto, en general se identifica una figura omnipresente asociada a una idea de comunidad que se organiza en la creencia subjetiva de una historia

común. Como diría Weber (1983), una imagen que adquiere un carácter vigilante o policial que establece el marco configurador de la *presencia* en tanto que limita la acción:

Acá también en Curuzú creen que si sos intelectual y vas a una reunión vos le vas a estar de acuerdo. Yo me voy a ver qué cosas dicen, la libertad esa existirá en algún lado, pero acá si vos sos peronista no vayas a ir a la reunión de un radical, porque es que te pasaste al otro lado. Como no se forma la gente, se da como un sistema policial. Como no se forma la gente, se le vigila de los cuatro costados, es así (Vecino curuzucuateño, comunicación personal, 10 de noviembre del 2010).

Como planteaba Simmel (2002), las relaciones prolongadas y frecuentes, propias de las ciudades pequeñas, garantizan la personalidad con una imagen de sí mismo frente a otros sin ambigüedades: “Son lo que ves y lo que otros dicen que son. Cuanto más pequeño es el círculo que forma nuestro medio, y más restringidas las relaciones con elementos extraños al grupo que pudieran contribuir a la disolución de sus fronteras, mayor era la ansiedad con que el grupo vigilaría los logros, la conducta y las opiniones del individuo” (p. 396).

En Curuzú hay que cambiar la actitud [...] Acá te preguntan toda tu vida para sentarse a comer con vos. Acá el “hijo de”

o “trabajar con” tiene un peso, te puede abrir como cerrar puertas (Vecino curuzucuateño, comunicación personal, 10 de noviembre del 2010).

Cuando César utilizó la misma técnica para ubicar a las personas, confirmó la variabilidad de los posicionamientos. Aquí cabe rescatar a Mary Douglas (1998) cuando reflexionaba acerca de la fuerza configurativa de la comunidad en el consumo. En esa ocasión, planteaba las ambivalencias en las visiones sobre la comunidad, donde conviven idealizaciones sentimentales y características despóticas o tiránicas. Su pregunta apuntaba a indagar sobre los costos de vivir en comunidad, algo que en sus términos se asemejaba a una especie de impuesto que se paga con formas de *presencia* que hacían visible cierta solidaridad comunitaria. La creencia compartida de lo que los une, es lo que provocaba este comportamiento conservador. En los términos de Douglas (1998) *estar presente* era una exigencia que canalizaba las ganancias de sus miembros hacia la comunidad misma. Tanto es así, que planteaba que cualquiera que haya sido miembro de una comunidad de este tipo, sabría que, hacía falta más valentía para apartarse de las normas que para permanecer fiel a ellas.

Las prácticas de sociabilidad en el marco de una escasa oferta, propician encuentros que progresivamente hacen al re-conocimiento entre actores. En consecuencia, la *presencia* se produce

en este marco performado y controlado que, promueve la preservación de la historia común, compartida. Sin embargo, no se funde allí el individuo, sino que este moviliza procesos de diferenciación que se articulan con dinámicas sociales de visibilización o gestos de *reserva*. Allí transitan sentimientos y sensibilidades, que organizan la vida pública. Pero también circula un sentido de racionalidad, que organiza posiciones estratégicas en distintas situaciones sociales. En síntesis, la experiencia del re-conocimiento, que en un caso produce un sentimiento de estabilidad y seguridad, en otro, puede ser un peso o presión que desestabiliza la trayectoria individual. La persona que lee mientras camina, sin mirar quién lo mira, promueve esta tensión.

Comentarios finales

La producción de *presencias* en el *espacio social local* de una pequeña ciudad, está atravesada por un régimen de visibilidad, instaurado con base en la configuración de una experiencia colectiva que organiza las posiciones. La necesidad de ubicar a las personas, implica un ejercicio de vinculación a la historia común que organiza el espacio compartido. El barrio o la institución, la actividad de referencia elegida para marchar en el desfile, son espacios normativos que definen posiciones a partir del lazo de pertenencia a la localidad. Se han presentado situaciones

sociales donde la proximidad y la familiaridad —como régimen de conocimiento de los actores entre sí—, llevan a que las reputaciones individuales estén atravesadas por instancias exteriores que van conformando un marco de destacadas referencias. En efecto, la *presencia* es una construcción intersubjetiva que se define en un marco estructurado y fragmentado, diferencialmente valorado y siempre reconocido por un otro.

La mirada se organiza de acuerdo con estándares institucionalizados. El reconocimiento producto de las *presencias* tácticas y estratégicas, que montan y fijan los actores en circulación, se alcanza cuando se tiene la mirada del otro, una mirada constitutiva. “Hacerse el muerto” o “entrar en la historia”, son prácticas que llevan intenciones que dan cuenta de la existencia de ese marco institucionalizado del que, a veces se intenta desviar o escapar, o al que se pretende pertenecer. Pero también, revela la figura de un observador, de alguien que está mirando ese hecho trascendente o el gesto huidizo. En efecto, son formas de invertir en *presencia*, variables y situacionalmente definidas. La supervivencia en este tipo de espacios sociales requiere de actores atentos y activos que, en un contexto muy estructurado, jueguen tácticamente su visibilidad. En las ciudades pequeñas, el manejo de la exposición pública es una herramienta vital.

Referencias

- Blanc, M. (2016). "Para além das suas fronteiras": personalidade, conduta pública e trajetórias pequeno-urbanas. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 15(45), 96-110. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RBSEv15.n.45.dez2016completa.pdf#page=98>
- Blanc, M. (2013, septiembre). Aonde ninguém é Zé Ninguém: a experiência cidadina na pequena cidade, a notoriedade compartilhada e suas as repercussões sobre um modo de vida "urbano" (ponencia). 37º *Encontro Anual da ANPOCS*. Águas de Lindóia. <https://n9.cl/0y3o0>
- Da Matta, R. (1997). *Carnavais, malandros y heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rocco.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Douglas, M. (1998). *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto*. Gedisa.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Goffman, I. (2009). *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (2da Ed.). Amorrortu Editores.
- Haesbaert, R. (2010). *Regional-Global, Dilemas da Região e da Regionalização na Geografia Contemporânea*. Bertrand Brasil.
- Hernández, J. (1965). *Martín Fierro*. Editorial Kapelusz.
- Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad*. Península.
- Ortner, S. (1993). "Teoría antropológica de los años 60". *Cuadernos de antropología*. Universidad de Guadalajara.
- Park, R. (1999). La ciudad: sugerencias para la investigación del comportamiento humano en el medio urbano. En *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana* (pp. 49-84). Ediciones del Serbal.
- Peirano, M. (2002). O dito e o feito: ensaios de Antropología dos Rituais. *Horizontes Antropológicos*, 8(17), 266-268. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832002000100015>
- Petit, M. (2009). *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*. Fondo de Cultura Económica. Colección Espacios para la lectura.
- Pitt-Rivers, J. (1994). *Un pueblo de la sierra: Grazalema*. Alianza editorial.
- Ré, V. (2019). Espacio social local: una herramienta para explorar la pequeña ciudad de Curuzú Cuatiá como una configuración social y cultural de intersecciones. *Quid 16: Revista del Área de Estudios Urbanos*, (11), 175-200. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/quid16/article/view/3136>
- Santos, M. (2006). *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. Editora da Universidade de São Paulo.
- Simmel, G. (2002). *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Universidad Nacional de Quilmes.

- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Taurus.
- Weber, M. (1983). *Economía y Sociedad*.
Fondo de Cultura Económica.
- Wirth, L. (2005). El urbanismo como modo de vida. *Bifurcaciones*, (2). www.bifurcaciones.cl/002/reserva.htm