

Hacer y estar en “minga”. Esfuerzos y afectos en experiencias de autoconstrucción de viviendas por ayuda mutua

Por Ana Lucía Cervio¹

Introducción

Como régimen estructurador de sensibilidades, el capitalismo nunca “cierra”. Tal como advirtiera Marx en el siglo XIX, el capital no es un objeto, sino relaciones sociales cuya lógica es la indeterminación. De allí que sondear los espacios intersticiales que surgen y se alojan justo donde la estructura social no alcanza a suturar, es un camino analítico posible para pensar en las formas de “resistencias” que desafían a la resignación y la impotencia como maneras de visibilización y aceptación inexorable del mundo.

En este contexto, las llamadas “prácticas intersticiales” adquieren importancia para la indagación de las sociedades del siglo XXI, en tanto surgen y se (re)configuran en los pliegues y repliegues de la estructura capitalista, inscribiéndose en coordenadas indeterminadas que, sin ser antisistémicas, ponen en “entredicho” la normatividad instituida. Comunidades autosustentables, cooperativas de trabajadores, comedores comunitarios, redes de comercio justo, festejos populares y programas informáticos libres, son sólo algunos ejemplos. En términos generales, se trata de prácticas que se localizan entre lo individual y lo colectivo, y cuya presencia/acción “ruptura” la naturalización de las relaciones de dominación establecidas.

En clave teórica, las prácticas intersticiales suspenden (momentáneamente) la lógica mercantil capitalista. Si bien no subvierten el orden social naturalizado/naturalizante, su potencia radica en que ofrecen/construyen una oportunidad colectiva para pensar maneras alternativas de lo social. Además, al ser prácticas que activan –esperanzadas– la recuperación de la capacidad del hacer con otros y para otros en espacios próximos/cercanos, la afectividad es un nodo central tanto para el nacimiento como para el despliegue de estas iniciativas.

Como en toda práctica social, cuerpos y emociones intervienen activamente en la estructuración de espacios intersticiales. En ellos, los afectos y la proximidad entre los sujetos ocupan un lugar privilegiado, de allí que la noción centroamericana de “acuerpamiento” advenga un ejemplo válido para esbozar un acercamiento introductorio a las prácticas aludidas. En efecto, según la Real Academia Española (RAE), en países como Guatemala, Ecuador y Costa Rica, el verbo “acuerpar” es utilizado frecuentemente como sinónimo de “apoyar”, “respaldar”. De acuerdo con esta definición, se trata de apuntalar al otro poniendo el propio cuerpo. Ahora bien, echando un vistazo sobre el uso “popular y corriente” de la palabra, el acuerpamiento es la acción de apoyar a un otro [próximo/cercano/querido/amado]. Es decir, se trata de un abrazar y poner el cuerpo (¿es que acaso es posible abrazar sin poner el cuerpo?).

1 Doctora en Ciencias Sociales. CONICET-CICLOP-UBA/ CIES E-Mail de contacto: anacervio@hotmail.com.



En estos términos, el acuerpamiento hace referencia a una acción que es individual y colectiva. Señala el apoyo y el acercamiento al otro desde la afectividad comprometida en una cercanía que une/ensambla, frente a un mundo desigual que separa/individualiza. En suma, es una acción afectiva y política que, como tal, requiere de energías vitales y sociales para (ex)poner el cuerpo junto a otros y, desde allí, vislumbrar la posibilidad de construir “otras” formas de lo social, más justas.

En este contexto de entendimiento, el presente artículo se propone analizar un conjunto de prácticas intersticiales que surgen en el marco de procesos sociales ligados a la producción de las condiciones de habitabilidad por parte de sectores populares: las “mingas” autoconstructivas. Particularmente, interesa indagar el lugar que ocupan tanto los afectos como las energías (sociales y corporales) en dichos procesos comunitarios. Para alcanzar el propósito mencionado se ha elaborado el siguiente recorrido expositivo. En primer lugar, se efectúa una aproximación teórica a la noción de “prácticas intersticiales”. En segundo lugar, se define la acción de “hacer la minga” como práctica intersticial. En base a material empírico colectado, se particulariza en algunas experiencias de autoconstrucción de viviendas por ayuda mutua que tuvieron lugar en la ciudad de Córdoba (Argentina) durante los años 90. Finalmente, a modo de cierre, se retoman las principales consideraciones analíticas trabajadas en el escrito y se presentan algunas viñetas que fundamentan que el hacer y el estar en minga son momentos, acciones y disposiciones socio-corporales y emocionales inescindibles en el marco de la aludida práctica intersticial.

Intersticialidades sociales: un repaso teórico posible

Para comenzar, algunas definiciones. Según la RAE, un intersticio es: 1) *“Hendidura o espacio, por lo común pequeño, que media entre dos cuerpos o entre dos partes de un mismo cuerpo”*. Según esta acepción, se trata de un hiato, una grieta, una [pequeña] filtración entre dos cosas, o entre partes de una misma cosa. Pero también es definido como 2) un “intervalo”, o sea, como una distancia entre dos tiempos o dos lugares; lo que señalaría la acción y el efecto de un paréntesis, de una tregua, o la suspensión producida entre dos situaciones, espacios y/o tiempos.

Llevado al plano societal, la segunda acepción establecida por la RAE indicaría que el intersticio adviene como producto de la suspensión o pausa indeterminada de ciertos procesos y relaciones sociales normalizadas por y para la reproducción social. Por lo tanto, una de las consecuencias de tal emergencia intersticial es la “iluminación” (potente y/o desapercibida) de “otros” espacios, tiempos, prácticas, saberes y sensibilidades que se producen en y desde los resquicios del sistema social². Tal “excepcionalidad” (por más pequeña e ínfima que sea en extensión e intención) podría constituir una oportunidad para el cambio social. Sin embargo, las llamadas “prácticas intersticiales” que pueden identificarse en el cotidiano de una organización, de una institución o de un barrio, no necesariamente persiguen objetivos de transformación social radical.

² En clave de la “luminiscencia” que puedan alcanzar ciertas prácticas intersticiales en un momento histórico dado, basta recordar la visibilidad que obtuvieron en Argentina los comedores y roperos comunitarios durante los años 90, los clubes de trueque y las huertas comunitarias que se multiplicaron en el país post-diciembre 2001, o el impacto mundial que actualmente “cosecha” la enciclopedia online Wikipedia. En contraste, cientos de miles de voluntariados y decenas de festividades que se celebran en distintos pueblos y ciudades del interior del país, son otros ejemplos que anuncian la existencia (más desapercibida) de estos tipos de mecanismos intersticiales.



Las definiciones ofrecidas por la RAE constituyen un buen punto de partida para una conceptualización posible, en tanto plantean al menos tres aspectos clave de las prácticas intersticiales que aquí interesa destacar:

- a) surgen en las *grietas del sistema social*, dando visibilidad a aquellos nodos y momentos en los que el sistema –con todos sus mecanismos de resolución de conflictos instituidos– no consigue cerrarse, soldarse³;
- b) se despliegan en *pequeña escala*, por lo que la *afectividad y proximidad* se instituyen como vectores definitorios de los contenidos y propósitos que persiguen estas prácticas;
- c) al apropiarse de los espacios abiertos e indeterminados de la estructura capitalista, tratan de construir otras formas de relaciones sociales, sin desafiar (necesariamente) el orden de las cosas. En otras palabras, las prácticas intersticiales son “*excepcionalidades*” que no persiguen constituirse en “regla”.

En su libro “*Construyendo utopías reales*” (2014), Erik Olin Wright distingue las “estrategias intersticiales” como una alternativa que coadyuva a una transformación social emancipadora. Al analizar distintos enfoques sobre el problema de la transformación, el cambio y la emancipación social en la actual fase de desarrollo capitalista, Wright propone una teoría de la acción colectiva que hunde sus raíces en tres lógicas básicas de transformación: la rupturista, la simbiótica y la intersticial. En particular, la transformación intersticial –asociada genéricamente con la tradición política del anarquismo y los movimientos sociales que buscan construir alternativas al margen del Estado y de las burguesías– propulsa el cambio como una metamorfosis que amplía progresivamente los márgenes de acción y autonomía de los sujetos. En palabras del autor:

Si uno cree que no es probable que triunfen las estrategias rupturistas sistémicas de la transformación emancipadora, al menos en las condiciones históricas existentes, entonces la única alternativa real es algún tipo de estrategia que entienda la transformación, en gran medida, como un proceso de metamorfosis en el que la acumulación de pequeñas transformaciones genere un cambio cualitativo en la dinámica y la lógica del sistema social (Wright, 2104: 329).

En este marco de pensamiento se sitúan las “estrategias intersticiales”. Éstas son comprendidas por el autor como iniciativas que se dan en los espacios/grietas de la estructura social, en tanto no están controladas por las relaciones y principios de poder establecidos. Dichas relaciones sociales, en ocasiones convertidas en proyectos y programas de acción puntuales (por ejemplo, cooperativas de trabajadores, redes de comercio justo, software libres, etc.), *no plantean amenaza grave alguna a las relaciones existentes de poder y dominación. Precisamente porque son ‘intersticiales’, solo pueden ocupar espacios ‘permitidos’ por el capitalismo* (Wright, 2014: 334). Sin embargo, su presencia denuncia lo que hay “por debajo” y “por fuera” de las estructuras de dominación establecidas, haciendo posibles prácticas y experiencias sociales alternativas en el aquí-ahora las cuales, potencialmente, abrirán otras oportunidades en las condiciones contingentes del futuro. En efecto, tal como señala el autor: *Las estrategias intersticiales, desde luego, pueden ser callejones sin salida y encontrarse permanentemente encajonadas entre límites estrechos, pero también es posible que, en ciertas circunstancias, tengan una función positiva en una trayectoria a largo plazo de transformación social emancipadora* (Wright, 2104: 335).

3 Aquí se recuerda la noción de “límite de compatibilidad sistémica” propuesta por Alberto Melucci en sus estudios sobre acciones colectivas y movimientos sociales (1996).



En suma, las “estrategias intersticiales” son formas de organización social que se diferencian/distancian de las estructuras del poder, soslayando la participación del Estado en la persecución de sus objetivos particulares. Lejos de plantearse como un eslabón necesario para la transformación social radical, los proyectos y prácticas intersticiales hacen la vida “un poco más llevadera” para la gente en el mundo tal cual es. De esta forma, no suponen una amenaza sistémica, pero sí una construcción colectiva que promueve la emergencia de nuevas formas de “habilitación social” ligadas a la ampliación de los horizontes de autonomía de los sujetos.

Desde otro lugar, Adrián Scribano aborda las prácticas intersticiales como un elemento central para comprender las políticas de las sensibilidades en la actual fase de acumulación. Poniéndolas en tensión, entre otros vectores, con las diversas formas y contenidos que asume el dolor, la impotencia y la resignación como lógicas de apreciación y aceptación de lo social, las prácticas intersticiales son relaciones sociales que se apropian de los espacios abiertos e indeterminados de la estructura capitalista. En este marco, son conceptualizadas como prácticas que surgen y se inscriben en las rupturas y resquicios del sistema, objetando el régimen de verdad consagrado por la economía política de la moral.

De acuerdo con este autor: *Las prácticas intersticiales que recorren el día-a-día de la vida implican a familiares, amigos, vecinos y allegados, constituyen esas localizaciones entre lo individual/colectivo donde se desmienten las sensibilidades aceptadas/aceptables, pero no son revolucionarias o anti-sistémicas* (Scribano, 2015: 33).

En esta línea, las aludidas relaciones sociales no “desafían” la estabilidad de las estructuras de poder, si es que por “desafío” se entiende una acción de tipo disruptiva, provocativa, ofensiva. Por el contrario, la potencialidad de estas construcciones colectivas radica en poner, al menos, en tensión las relaciones sociales y principios dominantes de la organización social, trasluciendo lo que hay (y puede llegar a haber) *por fuera* de la imagen de mundo normativizada por el capital.

En este sentido, las prácticas intersticiales son entendidas como “disrupciones” en el contexto de normatividad. Disrupciones que se producen y “toman cuerpo(s)” en la cotidianeidad de millones de sujetos, activándose a partir de energías sociales y corporales que no han sido incautadas por la depredación capitalista. Tales excedentes energéticos son precisamente los que posibilitan la emergencia de pliegues intersticiales desde donde “objetar”/ “desdecir”/ “poner en entredicho” las maneras en que la dominación se ha vuelto forma de sentir y hacer en la vida de todos los días.

Y precisamente porque actuar en los intersticios de lo social supone apropiarse de ciertos resquicios y fisuras del sistema para contrarrestar sus efectos expropiatorios, construyendo “otros” horizontes posibles, *la afectividad y el cuidado de los vínculos* establecidos en la relación *yo-tú-nosotros* ocupa un lugar central en la configuración de estas prácticas (Scribano, 2017).

Recapitulando los aportes presentados, puede afirmarse que las prácticas intersticiales:

- Adquieren visibilidad e importancia para la indagación de las sociedades, en tanto surgen y se (re)configuran en los pliegues y repliegues de la estructura capitalista, alojándose en coordenadas indeterminadas que –sin ser antisistémicas– quebrantan la normatividad instituida (Scribano, 2009a; Wright, 2014).
- Son “puntos de fuga” respecto del sistema de regulación social establecido que,



por lo general, compromete e involucra a familiares, amigos o conocidos. En este marco, se trata de interacciones sociales configuradas en torno a una *proximia afectiva* (Lindon, 2011; Cervio y De Sena, 2017) que opera como garantía, pero también como fondo y contenido de la acción intersticial. De allí que la afectividad (asociada con el amor y el compromiso con-el-otro) sea un vector central en la estructuración de estas prácticas y sus potencialidades.

- Localizados entre lo individual y lo colectivo, estos espacios intersticiales buscan “resolver” demandas comunes, cuidar y/o asistir a otros conocidos/amados, o simplemente “celebrar” la vida (Scribano, Magallanes y Boito, 2012). Y es allí donde puede observarse con rigor cómo estas prácticas intersticiales (por ejemplo, la reciprocidad, el gasto festivo y la confiabilidad) desmienten, con su “excepcionalidad”, los mandatos de la religión neo-colonial (consumo mimético, solidarismo y resignación) (Scribano, 2009b).
- Suelen ser prácticas “creativas”⁴ y “novedosas”, elaboradas sobre la base de saberes, conocimientos y destrezas adquiridas, o pasibles de ser transmitidas en forma recíproca por otros integrantes de la comunidad involucrados en el proyecto. Las cadenas de préstamos, las comunidades de permacultura y vida sustentable, e incluso las experiencias de autoconstrucción de viviendas por ayuda mutua que se abordan en el próximo apartado, son algunos ejemplos en esta dirección.
- Com-prometerse y com-partir espacios intersticiales requiere la inversión de energías. En efecto, las prácticas estudiadas surgen, se despliegan y se nutren de flujos energéticos (corporales y sociales) que han logrado abstraerse de la lógica depredatoria del capital. El *plus* de creatividad y esfuerzo (por y para otros) que demandan espacios sociales de este tipo, supone concretas inversiones energéticas (individuales y colectivas) que son a-preciadas por los sujetos involucrados en un doble sentido: a) como condición necesaria tanto para el presente como para el devenir de la práctica, y b) como “potencia” corporal y afectiva requerida por los sujetos para ocupar junto-a-otros esas pequeñas “trincheras” cotidianas que desafían los límites de la normatividad instituida como día-a-día.

En el apartado siguiente se analiza la “minga” como práctica intersticial y se retoman algunas características asumidas por los procesos de ayuda mutua para la autoconstrucción de viviendas.

“Hacer la minga”. Aproximaciones a los procesos de ayuda mutua como práctica intersticial

La *minga* o *mink'a*⁵ es un sistema de trabajo comunitario de origen precolombino. Consiste en participar en tareas colectivas en beneficio de la comunidad, o a favor de un particular que costea la comida y bebida de sus convidados, quienes trabajan voluntariamente. El término proviene del quechua *minccacuni*, que significa “solicitar

4 En algún sentido, la creatividad opera como una pauta de acción que contribuye a sostener en el tiempo el carácter excepcional de la práctica y sus “efectos” sociales. En su referencia inmediata, crear indica el “nacimiento” de algo nuevo/novedoso; un resultado “inesperado” (Corominas y Pascual, 1984). Atendiendo a esta definición, la acción de crear supone también la consideración de las bases que operan en dicho acto, y de cuya combinación particular surge “la cosa creada”. Así, la creación implica la articulación entre presente y pasado, es decir, entre el contexto de producción de la práctica creativa/creadora y las bases previas (recursos, impresiones, percepciones, saberes, etc.) que hacen posible el acto creativo que “nace” en el aquí y ahora como hecho social. Para una profundización de la noción de creatividad que aquí subyace, véase: Vigotsky, 2003.

5 El diccionario Quechua Katari Online define la *mink'a* como: “Trabajo que se realiza en reciprocidad, el beneficiario paga con un trabajo igual. Alquiler de servicios personales”. Véase: <http://www.katari.org>



ayuda prometiéndolo algo a cambio". Por su parte, para la RAE, la *minga* o *mingaco* hace referencia a la "reunión de amigos y vecinos que solidariamente realizan un trabajo en beneficio de alguno de ellos".

Según la tradición incaica, la *minga* era el trabajo comunitario que se realizaba en favor del *ayllu* (comuna) y del *Inti* (Sol). Se trataba de un trabajo por turno que beneficiaba al Estado, y al cual concurrían las familias portando sus propias herramientas y alimentos. *De esta manera se construyeron los caminos del Inca, los puentes y las fortalezas, se edificaron templos y palacios; en igual forma se cultivaron los campos del dios Sol y las tierras del humilde soldado que marchó a la guerra* (Sarmiento, 2005: 139).

Actualmente, en distintos países latinoamericanos pueden identificarse diversas experiencias de *mingas* dedicadas a construir y mantener huertas, edificar viviendas o infraestructuras comunitarias, faenar animales, sembrar y levantar las cosechas, entre otras. Las *mingas* pueden tener distintas finalidades de utilidad comunitaria, sin embargo un aspecto central que caracteriza a estas prácticas son los acuerdos de retribución para quienes participan en ellas, al punto que la reciprocidad se erige como uno de sus principios fundamentales. En esta línea, el *compromiso* con el otro y la promesa de una retribución futura es lo que moviliza los esfuerzos y afectividades que convergen en estas experiencias.

En clave de las relaciones de reciprocidad sobre las que se funda, la *minga* es un *hacer circular* en el que toda fuerza corporal y social allí reunida confluye como recurso y resultado de la práctica en sí misma. Es circular porque se solicita ayuda prometiéndolo algo a cambio, de allí que no sólo son cuerpos y emociones que se com-prometen en una tarea que redituará en beneficios colectivos sino que, en simultáneo, dicho hacer implica una promesa, un compromiso, una obligación moral de retribuir el beneficio recibido, un "estar-en-deuda" que anuda presente y futuro como una madeja. Y es precisamente este círculo [*dar-(com)prometer-deber-dar*] el que alimenta la rueda de la *minga*, poniendo en circulación prácticas, compromisos y deudas.

En su *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* ([1925] 2010), Marcel Mauss analiza cómo el don instaure relaciones sociales al emitir obligaciones que se posan sobre el donatario. Definido como la transferencia obligatoria de objetos o servicios entre partes relacionadas y mutuamente dependientes, el don es una práctica social que excede al intercambio. Y esto es así en tanto establece el esquema *dar-recibir-retribuir* como cimiento para la creación del lazo social basado en la reciprocidad.

Teniendo por base sus propias observaciones etnográficas realizadas en comunidades de la Polinesia, Melanesia y el noroeste americano, Mauss se pregunta por qué lo recibido debe ser obligatoriamente devuelto, y *qué fuerza tiene la cosa recibida* que exige al donatario a devolverla. La respuesta del autor se circunscribe a la *naturaleza misma del don*, en tanto el *hau* (el "espíritu de las cosas") es lo que obliga a los objetos de valor intercambiados a regresar a su dador. De esta manera, la obligación de reciprocitar es inherente al don como práctica social, y no hacerlo es un acto al menos "peligroso" para quien retiene lo recibido. *El hau, de hecho, incorpora también algo del donante, lo que se pasa al que recibe el don: el poder que el hau tiene sobre el que recibe hace muy peligroso el hecho de que éste lo retenga y, por lo tanto, debe pasarlo a alguien más. En otras palabras, nos dice Mauss, la razón de reciprocitar se debe a que el don tiene vida propia* (Ferraro, 2004: 23).

Así, la mera recepción del don obliga (moralmente) a retribuirlo, pues retener



el objeto significa no regresar el *hau* de la otra persona, lo cual engendra el peligro/conflicto que se deriva de quedarse con parte de la naturaleza de otro. En este marco, los desarrollos de Mauss muestran que el carácter voluntario y desinteresado de esta práctica, en realidad, es obligatorio e interesado, en tanto el *hau* se convierte en la piedra basal de la reciprocidad (Ferraro, 2004).

Ahora bien, si el *hau* es el “alma” de la cosa o servicio “donado”, y su retribución es un momento impostergerable, en tanto moralmente obligatorio dentro de la circularidad instituida por el don, puede apreciarse cómo en esta práctica social se entretajan emociones y corporalidades que agudizan (aún más) el compromiso con el otro como acto moral.

Por ejemplo, cuando alguien participa en una minga para que un vecino levante su cosecha o edifique su vivienda, está donado fuerzas, saberes, tiempo y emociones para que ello ocurra. En otras palabras: está invirtiendo parte de sí en pos de un propósito que es de *otro*. El acto de “dar” instituye la obligación del otro a retribuir lo recibido como forma de “saldar” la deuda moral que inauguró el don, so pena de poner en “riesgo” el lazo social (re)creado. En el caso de la minga, el círculo *dar-(com)prometer-deber-dar* se funda en un compromiso que obliga al otro a devolver el *hau* recibido. De esta forma, el otro queda en deuda, y el pago es la retribución de lo recibido, es decir, un plus de fuerzas, saberes, tiempo y emociones que reiniciará el ciclo de compromisos y reciprocidades que hacen de la minga una práctica intersticial.

Como afirma Scribano: (...) *para encontrar la fuerza del don como práctica intersticial, debemos observar los ingentes esfuerzos de las relaciones capitalistas por ‘perderlo’ en sus propias redes de resignificación. Perder el don significa extraviar una coordinación de la acción basada en la reciprocidad* (Scribano, 2014: 79).

La autoconstrucción de viviendas a través del sistema de ayuda mutua es una forma de “hacer y estar en minga”. Denominado formalmente “Esfuerzo Propio y Ayuda Mutua” (EPAM), este sistema se basa en la participación de los futuros moradores en la construcción de sus viviendas, generalmente aportando su mano de obra los fines de semana o en horas libres. Usualmente, quienes participan en estos procesos se organizan en grupos de trabajo y cuentan con la asistencia de alguna entidad (estatal y/o civil) que –en ocasiones financiados por organismos multilaterales de crédito o agencias de cooperación internacional– suministra las tierras, los materiales y herramientas necesarias, al tiempo que ofrece asesoramiento técnico, legal y social.

Además, la puesta en marcha de una minga autoconstructiva supone la socialización de saberes y conocimientos previos disponibles por los participantes, a fin de lograr una distribución “eficiente” de los roles y tareas previstas. Así, quienes tienen conocimientos de albañilería, plomería, electricidad, etc. son tan “necesarios” y sus esfuerzos son tan “requeridos” como aquellos que, sin disponer de tales conocimientos, se encargan de limpiar los terrenos, organizar el cuidado y mantenimiento de las herramientas, garantizar el suministro de los materiales, preparar la comida para la hora del descanso, cuidar a los hijos de los participantes, hacer trámites administrativos, entre otras tareas indispensables.

Con periodos de mayor y menor intensidad, en Argentina el EPAM ha sido una de las modalidades más extendidas para la construcción de viviendas en las periferias urbanas y, en menor medida, en escenarios rurales. No sólo porque ha sido fomentada por programas habitacionales estatales⁶, sino también porque la ayuda mutua ha sido un estilo

⁶ Algunos ejemplos: Programa de Ayuda Mutua del Instituto Provincial de la Vivienda de Mendoza (1960-1975); Programa de Realojamiento Definitivo de Habitantes de Villas de Emergencia, ejecutado por la Municipalidad de Córdoba (1984-1991); Programa



de práctica comunitaria impulsada en forma sostenida por organizaciones de la sociedad civil encargadas de acompañar procesos socio-territoriales ligados al hábitat social⁷.

Un capítulo especial en este sentido ocupan las experiencias de autoconstrucción que tuvieron lugar en la ciudad de Córdoba (Argentina) durante la década del 90, a través del impulso de mutuales y cooperativas de vivienda nucleadas en la Unión de Organizaciones de Base por los Derechos Sociales (UOBDS)⁸. En los “contornos” de estas experiencias se inscribe el presente análisis, bajo el supuesto de que las mingas que se llevaron adelante en Córdoba por esos años, y que promovieron la construcción de distintos barrios periféricos destinados a habitantes de villas de emergencia, barrios precarios y ocupantes inquilinos de la ciudad, son un buen ejemplo de intersticialidades que ponen (momentáneamente) en entredicho los dictum del habitar popular que impone y estabiliza la economía política de la moral.

Consultados acerca de los procesos socio-organizativos por los que transitaban para acceder a la “vivienda propia”, integrantes de distintas organizaciones comunitarias cordobesas⁹ mencionaron el “valor estratégico” que adquirió la ayuda mutua, en un doble sentido: por un lado, al constituirse en un medio *eficiente* para la edificación, tanto en relación a la optimización de los tiempos como en lo que hace a la reducción de los costos de construcción; por otro lado, mencionaron la incidencia de esta práctica para la integración comunitaria de “los vecinos que estaban haciendo su propio barrio”.

De esta manera, hacer “mingas” para levantar las viviendas son momentos colectivos que los entrevistados¹⁰ recuerdan con la alegría que coronó aquellos días de esfuerzo y (re)unión entre los vecinos (en los que buena parte de la “vida” y de lo “cotidiano” no se concebía por fuera de lo colectivo/organizativo), pero también con la nostalgia de saberlo como un tiempo pasado, signado por una construcción comunitaria que contrasta fuertemente con los actuales procesos de fragmentación e individualización que desde hace algunos años impregnan los territorios.

“Hago mi casa”, de la Municipalidad de Gualaguaychú, Entre Ríos (actualmente en ejecución).

7 Algunos ejemplos son el Programa de Autoconstrucción asistida y participativa por esfuerzo propio y ayuda mutua, impulsado desde 2004 por Cáritas Argentina en convenio con el gobierno de la Nación; los distintos proyectos autoconstructivos y voluntariados promovidos en el país por la organización TECHOS; el Programa de Autoconstrucción por Ayuda Mutua “Un Techo Para Mi Hermano”, dependiente de la Diócesis del Alto Valle de la Provincia de Río Negro, entre otros.

8 Organización de segundo grado formalizada en septiembre de 1992. Hasta fines de la década del 90, la UOBDS fue el principal referente de las luchas por el hábitat social de Córdoba, congregando a más de 60 organizaciones villeras y barriales de la ciudad, inicialmente nucleadas en cuatro redes de organizaciones de base: “Encuentro de Comunidades Populares en Marcha”, “Comisión de Hábitat Popular”, “Coordinadora de Villas y Barrios” y “Coordinadora de Loteos Indexados”. Con el apoyo técnico de cuatro ONG de hábitat social de la ciudad, en 1992 la UOBDS impulsa el surgimiento de la Mesa de Concertación de Políticas Sociales, un espacio de diálogo y negociación con los gobiernos provincial y municipal que llegó a ser referenciado en el orden latinoamericano como una experiencia “original” y “significativa” en términos de la participación activa de sectores populares en el diseño e implementación de políticas sociales (Cervio, 2012; Aquín y González, 1998; Buthet, 1996).

9 En el marco del proyecto “De la ‘ciudad democrática’ a las ‘ciudades-barrios’. Sensibilidades y experiencias del habitar en la ciudad de Córdoba durante los años ‘80 y ‘2000” (CONICET), se realizaron entrevistas en profundidad a dirigentes comunitarios cordobeses que tuvieron activa participación en procesos colectivos ligados a la tierra y la vivienda durante la década de 1980, al tiempo que fueron partícipes de las dinámicas organizacionales que impulsaron la conformación de la UOBDS. Algunos testimonios extraídos de dicho corpus forman parte del presente análisis.

10 Los fragmentos de entrevistas que se presentan en este apartado van acompañados de los siguientes datos de los informantes: género, edad al momento de la entrevista y barrio en el que participó en jornadas de ayuda mutua. Para preservar su anonimato, se los identifica con una letra seleccionada al azar.



D: Habíamos logrado, me acuerdo, un proyecto con la agencia XX, que era canadiense, no me acuerdo, para comprar cemento para hacer plateas. Toda la limpieza del terreno, la cosa de... lo que fue la red de agua, se estuvo más de 12 o 13 años laburando por ayuda mutua, todos los fines de semana, todos los fines de semana. Era una multiplicidad de reuniones: reuniones de la comisión, los miércoles; con el grupo... porque hacíamos grupos de 20 que laburaban el sábado, 20 laburaban el domingo y 20 descansaban ese fin de semana, y así. A ver, años, y años, y años, y años que se unificó tanto la gente. A ver, hubo quilombos, era difícil, había de todo, pero era una experiencia desarrollada colectivamente que hay pocas, te digo, que se pueden contar que existen. Hoy vos vas a la [nombre de la Cooperativa] y, si vos querés discutir esas cosas del pasado, todo el mundo ahora aquellas épocas por todo lo que dejó, o sea, ¿viste? Era un proceso ya tan vertiginoso, que no teníamos vida. Porque entre reuniones y laburo, todo el mundo vivía reunido casi de manera permanente (Varón, 57 años, Los Boulevares).

Si algo destacan los entrevistados es que la gente participaba en estos eventos de autoconstrucción movido por un particular sentido de *compromiso*. Tal sentido ubicaba la ayuda a los otros como parte de una estrategia colectiva que también originaba beneficios individuales. Es decir, al cavar los cimientos de la casa del vecino, el sujeto no sólo colaboraba en el avance de la obra, y por tanto en el disfrute de la vivienda (futura) de ese vecino, sino que, en el mismo momento, participaba de un proceso colectivo del que él mismo podía esperar un *disfrute material* (su propia casa) y *afectivo* (lazos de vecindad, amistad), tanto en el presente como en el futuro. En efecto, casi todos los testimonios señalan cómo las ayudas mutuas profundizaron lazos de vecindad que persisten hasta hoy como uno de los “saldos” más añorados de los tiempos de “la Unión” (UOBDS).

N: (...) Yo he ido a hacer de peón para los otros vecinos, hasta que me... Porque me apreciaba mucho esa gente. Y ellos mismo me dijeron: “No vengás, N. Si vos no das más”. Si yo trabajaba y cuidaba a mis hijas. Entonces ellos a mí me dijeron que no fuera porque yo ya había hecho mi cuotita de cosas. Los hombres mismos me ayudaban. Y a mi casa fue un señor, que era el plomero, que a él le dieron también para arreglar su casa y él aportaba lo que sabía. Y él vino, el plomero, y me puso el coso del baño (Mujer, 63 años, Parque Liceo III Sección).

El relato anterior muestra la articulación entre compromiso, cuidados y afectos que circulaban en las jornadas de ayuda mutua como un esquema de vecindad que se prolongaba como parte del barrio que se estaba construyendo. Manos colectivas que intercambian esfuerzos y conocimientos para la edificación, pero que también cuidaban y ayudaban a re-poner las energías de esos cuerpos que, producto de sucesivas expropiaciones, “ya no daban más”. Así, construir el barrio y la casa (también) implicaba cuidar de los otros, ayudando a los más des-poseídos a *restaurar las fuerzas físicas y sociales* que se necesitan para poder participar en la producción de un habitar colectivo¹¹.

Según los integrantes de organizaciones comunitarias consultados, las jornadas de ayuda mutua suponían una planificación del trabajo que debía realizarse en un tiempo dado; una distribución equitativa de los esfuerzos invertidos; una diagramación de las tareas de acuerdo a las posibilidades de los participantes, y una precisa definición de los términos de reciprocidad que sustentaban al programa autoconstructivo. En su conjunto, “hacer la minga” exigía invertir *energía corporal* en un proyecto que, en tanto práctica

11 En este análisis se suscribe la propuesta de Henri Lefebvre (1978), para quien habitar no es simplemente alojarse. No es una función accidental del ser humano, sino una de sus manifestaciones esenciales. Habitar es una práctica creativa, en tanto reafirma la ilimitada potencialidad humana al reconocerse en la obra creada. En tal sentido, para este autor, “obra” no significa un objeto de arte sino la actividad de un grupo que se apodera y se hace cargo de su papel y destino social; en definitiva, una autogestión creativa. (Cervio, 2017).



intersticial, se inscribía entre lo individual y lo colectivo para “objetar” las formas en que las estructuras de poder se habían estabilizado y naturalizado como forma de sentir y hacer en la vida de todos los días de estos sujetos. Y esa inversión energética, indudablemente, no sólo se tradujo en logros comunitarios sino que también marcó los cuerpos para siempre. Así lo ponen en evidencia dos entrevistadas quienes, al recordar su participación en las jornadas de ayuda mutua, evocan las “huellas corporales” del esfuerzo realizado:

G: Veníamos sábados y domingos (...) Eso era realmente...Eso era trabajar... Duro era, no?

T: Y porque tenían que trabajar... Mirá, suponete, las mujeres que trabajaban en el servicio doméstico, también los hombres con sus changas, se venían el sábado después del mediodía hasta que no veíamos más nada y nos íbamos. Y los domingos, tenías que venir a la mañana, y almorzábamos acá, y hasta la tarde.

M: Hasta las 4 de la tarde.

Entrevistadora: ¿Y durante la semana?

G: Sí, hubo épocas que veníamos a armar las estructuras para hacer loza.

E: ¿Mujeres y hombres?

M: Sí, por eso estamos tan atrofiadas (risas).

T: Ella fue la que replanteó [las casas]... 10 solamente las hizo el arquitecto. Todas las otras las replanteó ella (Mujeres, 70 y 62 años, Los Boulevares).

Tal como lo señala el siguiente relato, además de lazos sociales, hacer la “minga” ofrecía un *plus de eficiencia económica* que abría posibilidades materiales para construir mejores condiciones de habitabilidad. Por lo tanto, la autoconstrucción por ayuda mutua no entraba en discusión: era una práctica que las comunidades llevaban adelante, aprovechando –además de los saberes y conocimientos disponibles– las capacitaciones técnicas ofrecidas por los programas estatales de los que eran beneficiarios, o bien por las ONG que brindaban su asesoramiento desde hacía algunos años.

L: (...) Y la autoconstrucción en nuestra cooperativa fue magnífica. Porque nosotros teníamos que cumplimentar no solamente un tiempo de trabajo, sino un tipo de construcción, con una cantidad de cosas: la casa tenía que quedar con contrapiso, y con cerámico en el baño, y con sombrilla en el techo, y esas cosas. Y nosotros le pusimos tejas, le pusimos piso a toda la casa.

Entrevistadora: *¿Todo eso con lo que ahorraron en la mano de obra?*

L: Y en los materiales. En la compra. Me acuerdo que le compramos los bloques de muy buena calidad a XX, que es una de las más grandes en Córdoba, pero fuimos allá y nosotros nos hacíamos como que fuéramos a comprar no sé qué cosa, y los tipos estaban acostumbrados a vender en grandes cantidades. “Nosotros necesitamos que nos hagan precio porque les vamos a comprar para tantas casas”; éramos un montón: 37 casas. Y sí, nos hicieron precio, nos hicieron muy bien. Y ahorrábamos.

Entrevistadora: *Por eso pudieron poner todo lo otro. ¿Y las 37 casas iguales, tenían todas lo mismo?*



L: Las 37 casas iguales. Es más, todas hasta con mueble de cocina. Que no venía el mueble de cocina, venía una piletita (Varón, 57 años, Villa Costa Canal).

Comprometerse a participar en la construcción de las viviendas de los vecinos requería –además de esfuerzo y tiempo– dedicar un momento a diagramar las tareas y definir aquellas actividades cuya tercerización podía prescindirse, a fin de disminuir costos y ahorrar recursos que podían ser re-direccionados para la construcción de infraestructuras “no previstas” por la obra original. Como se afirmó, en esta definición influían los conocimientos previos de los participantes, las horas-mujeres/hombres disponibles para dedicar al trabajo, la posibilidad de contar con asistencia técnica (gratuita), como así también las “expectativas” sociales sobre el entorno barrial que deseaba construirse como producción colectiva:

Entrevistadora: ¿Acá hicieron ayuda mutua?

S: Nosotros sí, nosotros sí. Nosotros hicimos ayuda mutua, trabajamos.

Entrevistadora: ¿Y el P17 les daba los materiales?

S: Los materiales.

Entrevistadora: ¿La mano de obra era de ustedes o también puso mano de obra?

S: No, puso plata para mano de obra. Pero nosotros, para hacer más grande la casa o para poder hacer más cosas, se hizo. El cavado de cimientos no se pagó, lo hicimos nosotros; las veredas perimetrales no se pagaron, las hicimos nosotros. Muchas cosas que hicimos.

Entrevistadora: ¿Venían los fines de semana a trabajar?

S: Sí. La limpieza del terreno, o sea, voltear los árboles, sacar la mugre, todo eso lo hicimos nosotros (Mujer, 51 años, Villa Bustos).

Como indican los entrevistados, gracias al esfuerzo de “muchos” pudieron ahorrar e invertir parte de los subsidios provistos por el Estado para ampliar las viviendas iniciales, o bien para incorporar infraestructuras no previstas en el diseño inicial (veredas, muebles de cocina, tejas, cerámicos, etc.) Este ejemplo permite comprender que la minga es una práctica intersticial, pues “desafía” lo consagrado desde el centro como régimen de verdad, único y total. En efecto, a diferencia de un plan de vivienda que sigue la lógica “llave en mano” –y que al menos en la ciudad de Córdoba es la modalidad que se ha venido implementando sostenidamente desde los años 2000 a esta parte¹²– participar en la construcción del barrio y la casa era una tarea que com-prometía el esfuerzo de muchos, porque principalmente suponía poner el cuerpo para obtener un “plus” colectivo que, tal vez, no podría haberse obtenido de otra forma. Es decir, se trataba de “sortear”, con el esfuerzo comunitario, los límites que imponía el propio sistema social al disponer/decidir cuáles debían ser las condiciones del hábitat (mínimas) para los sectores populares, en tanto política de los cuerpos y las emociones (Cervio, 2015).

Tal como deja en evidencia el siguiente relato, participar en una experiencia de autoconstrucción era una manera de “hacerle minga”¹³ (al menos por un rato) a las

12 El programa de “Emergencia para la Rehabilitación Habitacional de Grupos Vulnerables Afectados por las Inundaciones en la Ciudad de Córdoba”, conocido como Programa Nuevos Barrios- Mi casa, mi Vida, ejecutado desde el 2003 por el gobierno de la provincia de Córdoba, constituye el paroxismo de esta tendencia (Véase: Cervio, 2015).

13 Aquí se “juega” metafóricamente con una expresión popular argentina según la cual –a diferencia de la definición quechua anteriormente presentada– “minga” significa “nada”. Es la pala-



relaciones y principios de poder que sustentan y reproducen al régimen de acumulación capitalista, promoviendo la individualización y atomización de los sujetos, es decir, dislocando el valor de lo colectivo:

D: (...) La idea de la llave en mano nació porque cargan a la gente en los camiones, como vacas, les dicen “van a tal lado”. Mucha gente ni siquiera conocía dónde iba: no conocía. Y les decían: “tome, ésta es su casa”. Llave en mano. Lo que defendíamos tanto era que en todo ese proceso la gente participara.

Entrevistadora: ¿Por qué? ¿Qué hay cuando uno construye la casa o participa en eso?, ¿qué pensás vos que se gesta ahí?

D: Sencillamente, elegir: elegir qué quiero, dónde quiero, cómo me gustaría. Yo me acuerdo que hicimos unas experiencias en varias organizaciones, que la habíamos hecho en XX [nombre de la Organización], que producía una cosa muy linda entre la gente, que era diseñar su vivienda. O sea, era, a ver, juntarse en una reunión. Había maquetas sueltas, tipo para hacer un rompecabezas, y por ejemplo rescatar qué queríamos: que fueran más amplios, menos amplios los espacios al fondo, bla bla, bla. Que en XX [nombre de la Organización] era muy particular porque la gente, acostumbrada a tener espacios amplios para tomar mate y cosas por el estilo, que parecen boludeces, pero era entrarle a... La idea central era participación en un proceso donde hay cosas que te pueden cambiar tu vida (Varón, 57 años, Los Boulevares).

En las jornadas de minga el tiempo era una variable muy importante. No sólo porque el compartir tareas y unificar esfuerzos posibilitaba alcanzar los resultados esperados más rápidamente, sino también porque el tiempo que insumía la ayuda mutua aportaba a los sujetos un excedente experiencial ligado a estar con otros y para otros, en tanto acto político. Así, pasar (el) tiempo con los vecinos (cavando, pintando, tomando un vino, cuidando los niños, haciendo el asado, etc.) se instituía como una práctica del compartir que, cada fin de semana, venía a desmentir a la soledad como única sensibilidad aceptada y aceptable para el acceso a la “casa propia”.

Entrevistadora: ¿Había ayuda mutua en esa época?

M: No, no. Era la ayuda mutua tradicional que decías: “che, hay un vecino”, “ah, mirá”, y el vecino de al lado o del fondo: “che, voy a hacer la loza el sábado que viene, ¿me das una manito?” Y bueno, y comíamos un asadito después de la loza. Ésa era la tradicional...

Entrevistadora: ¿A vos te ayudaron así, también?

O: Así me ayudaron a mí los vecinos de al lado. “Che, loco, mirá, vos sabés que...” A lo mejor hacía poquito que los conocía y me cruzaba y le decía: “che, loco, mirá, vos sabés que el sábado tengo ganas de techar una pieza”; “ah, dale, contá conmigo, ¿a qué hora vas a largar?”, “a tal hora”. Y después nos comíamos un asadito. Ése era el compromiso del guaso que techaba, ¿viste?, pagarse el asado y los vecinos venían y participaban. Pero... Que tiene algo de comunitario eso también, ¿no?, pero que bueno, con el tiempo se fue perdiendo eso. (Varón, 59 años, Parque Liceo III Sección).

Tal como se desprende del testimonio anterior, el esfuerzo que involucra participar

bra que se utiliza, en forma despectiva, cuando una persona se niega a hacer algo, la cual suele ir acompañada de un gesto con la mano (puño cerrado con el dedo pulgar quebrado o flexionado).



en la construcción de las viviendas se traduce (vuelve como) una “celebración”, una reivindicación del encuentro con el otro, una verdadera fiesta de vecindad, compañerismo y amor. Es por ello que hoy la “minga” se añora como una experiencia colectiva entrañable, arrebatada como consecuencia del avance de lo individual por sobre lo colectivo que se ha venido profundizando con el correr de los años¹⁴. Y ésta es otra de las grandes expropiaciones del capital que los entrevistados evocan, nostálgicamente, como una de sus más grandes y sentidas “derrotas”.

4. Apertura final

La minga enfatiza la potencia del estar y el hacer con otros como una posibilidad de lo social que (se) abre (en) espacios cotidianos, familiares, conocidos. En el marco de un hacer circular vinculado con el principio de reciprocidad, esta práctica pone momentáneamente en suspenso la soledad y el individualismo que promulga el capitalismo en nombre del poder de las cosas.

Sin perseguir objetivos de transformación social radical, las cientos de mingas que acontecen a diario en distintos rincones del país y la región –con sus matices, dimensiones y propósitos diversos – de un modo u otro consiguen trocar la relación yo-tú por un nosotros que produce sujetos, experiencias y sensibilidades. Un nosotros que adviene como resultado de esfuerzos y afectos que nutren y reinician un ciclo de compromisos y reciprocidades con los otros. Un nosotros que se apropia de los resquicios del sistema para construir otros modos de hacer, de ver y de estar que (sólo) se constituyen en relación a otros.

“Estar con otros” y “para otros” es una manera de objetar la soledad, la desconfianza y la resignación como sensibilidades sociales que impregnan el día a día. Es intentar “vencer” las distancias intersubjetivas que imponen las pérdidas acumuladas, elaborando una experiencia colectiva que “aliviane” el flujo de tribulaciones que se anteponen como parte del escenario de negaciones en que se vive. Finalmente, “estar con otros” y “para otros” en situación de “minga” es resistir(se) a la resignación y la impotencia como lógicas de visibilización y aceptación ineludible de la sociedad. Y es precisamente en la fuerza que emana de lo afectivo y de lo “no esperado” donde radica el poder disruptivo y, por lo tanto, con-movedor de estas “pequeñas” prácticas. De allí su centralidad para el análisis de la estructuración y el cambio social.

Si algo dejan en claro las experiencias autoconstructivas analizadas es que en ellas el hacer y el estar no se escinden ni como momentos, ni como acciones, ni como disposiciones socio-corporales y emocionales. Como fenómeno intersticial, la minga es un hacer/estar que trasciende la duración del evento mismo, en tanto son “conexiones-perdurables-hechas-carne” las que motivan el compromiso y la participación” (Scribano, 2015: 248). Ello explica que el amor y los afectos sean emociones fundantes para este tipo de prácticas de “excepcionalidad” que hacen del “acuerpamiento” un mecanismo de coordinación de la acción.

A modo de cierre, y retomando algunas consideraciones analíticas elaboradas en este

14 Un aspecto sintomático de esta creciente individualización se materializa en una expresión vertida por varios entrevistados quienes, a la hora de compartir sus vivencias sobre las relaciones que mantienen con sus vecinos en la actualidad, afirman: “la loza les ha hecho mal”. En alusión al fuerte proceso de reclusión al ámbito de lo privado que se produjo a mediados y fines de los 90, luego de concluidos los proyectos constructivos, y que en términos macrosociales coincide con una profundización del régimen neoliberal en todas las esferas del tejido social.



trabajo, puede sostenerse que hacer/estar en minga:

- Es quedar a disposición de otros próximos/cercanos, colaborando en la atención de sus necesidades a través de interacciones sociales que se constituyen en situación de co-presencia. Es estar “a mano”, dando una mano. Pero también es reconocer que el apoyo de los otros es necesario y único para poder resolver demandas individuales y comunitarias.
- Implica un compromiso con el otro (compañero, vecino, amigo, familiar), así como el respeto por sus saberes, su historia, sus demandas, sus tiempos.
- Significa confiar en la palabra del otro. (Re)constituir a la palabra como el principal aval requerido para entregarse a la colaboración, el trabajo y el esfuerzo colectivo.
- Es recobrar la capacidad de afectarnos los unos a los otros como hecho experiencial y político. Es con-mover y ser con-movido por lo colectivo que se construye en ese tiempo-espacio, y que perdura como marca bio-gráfica sobre los sujetos que participan en este tipo de prácticas.
- Supone la puesta en suspenso de lo cotidiano. No porque sea una práctica disruptiva que invierta el orden de las cosas (al día siguiente se sigue trabajando “para poner algo sobre la mesa”, se sigue padeciendo la falta de transporte, se siguen sufriendo las sanciones sociales y punitivas por “portación de rostro”, se sigue, se sigue...). Lo característico de la ayuda mutua como práctica intersticial es que promueve una triple ruptura asociada con: a) la cotidianeidad del tiempo y la rutinización de la vida; b) las energías físicas y sociales que se colectivizan para cumplir con las tareas com-prometidas; y c) los entramados afectivos que se (re)generan como producto y resultado del proyecto com-partido.
- Es reemplazar la relación “yo-tú” por la construcción de un “nosotros” que posibilita procesos organizativos y hace de la reciprocidad la piedra angular de las interacciones sociales.

Sin embargo, hacer/estar en minga también implica “velar” por las construcciones sociales que allí se gestan, protegiéndolas del desgaste que supone el paso del tiempo y, sobre todo, resguardándolas del “eterno retorno del capital” que, asusto para corroer lo colectivo, elaborará distintas estrategias para precipitarse sobre lo comunitario imponiendo la “tiranía del consumo” que individualiza al extremo, e incluso diseminando la desconfianza como base de interacciones sociales hasta entonces fundadas en la confianza y el afecto.

En esta línea, hacer/estar en minga es estar alerta frente al romanticismo [“militante”, “académico”, “político”] que sobrevuela sobre estas prácticas comunitarias, socavando su potencial transformador. Es custodiar en forma “creativa” el componente disruptivo que se aloja en la “excepcionalidad” de estas prácticas intersticiales, sin caer en un “enamoramiento enceguecido” que obture la posibilidad de miradas críticas y favorezca posiciones de autoculpabilización y responsabilización frente a eventuales “derrotas”.

En suma, hacer/estar en minga es “hacerle minga” (con el dedo pulgar flexionado) a las relaciones y principios de poder naturalizados como formas de sentir y hacer en la vida de todos los días. Es tender pequeños puentes colectivos que reactualicen –en clave geocultural– los márgenes de autonomía de los sujetos, abriendo “otros” posibles, pintando “otros” horizontes, tarareando “otras” melodías.



Referencias

- AQUÍN, N. y GONZÁLEZ, C. (1998). Mesa de Concertación de Políticas Sociales, ¿modelo para replicar?, Espacio Editorial, Buenos Aires.
- BUTHET, C. (1996). La Mesa de Concertación de Políticas Sociales de la ciudad de Córdoba, Argentina. Seminario Internacional. Programa Encuentros (Vesper-IDE-Banco Mundial-IAF-FICONG), Washington, D.C. (Octubre).
- CERVIO, A. L. (2017). Memorias del habitar (en) la segregación: una exploración desde los sentidos corporales. Ponencia presentada en XII Jornadas de Sociología de la UBA. Buenos Aires, 22-25 agosto.
- _____ (2015). “Del ‘barrio social’ a las ‘ciudades-barrios’. Programas habitacionales y elaboración de sensibilidades en la ciudad de Córdoba (Argentina) durante las décadas del ’80 y ‘2000”. *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 3, N°2, pp. 175-191.
- _____ (2012). Los sentidos de ciudad desde organizaciones de base territorial. Córdoba: 1983-1992. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, tesis Doctoral (inédito).
- CERVIO, A. L. y DE SENA, A. (2017). Desconfianza y programas sociales en contextos urbanos. Algunas ‘escenas’ en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en Camarena Lhurs, Margarita (coord.), *Vida y vivencia en las ciudades hoy*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., pp. 95-132.
- COROMINAS, J. y PASCUAL, J. A. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (Tomo II), Gredos, Madrid.
- FERRARO, E. (2004). Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos. La comunidad de Pesillo, FLACSO/ Abya- Yala, Quito.
- LEFEBVRE, H. (1978). *El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona.
- LINDON, A. (2011). Cotidaneidades territorializadas entre la proxemia y la diastemia: ritmos espacio-temporales en un contexto de aceleración, *Educación Física y Ciencia*, N° 13, pp. 15-34.
- MAUSS, M. (2010). Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas, Katz, Buenos Aires.
- MELUCCI, A. (1996). *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2018). *Diccionario de la Lengua Española*, online. Disponible en: <http://www.rae.es/> fecha de consulta: 01/04/2018.
- SARMIENTO, A. J. (2005). El derecho solidario: ¿una rama autónoma?. En Katime Orcasita, Abraham y Sarmiento, Antonio José, *Hacia la construcción del Derecho Solidario en Colombia*, Universidad Cooperativa de Colombia, Bogotá.
- SCRIBANO, A. (2017). Amor y acción colectiva: una mirada desde las prácticas intersticiales en Argentina, *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, N°74, pp. 241-280.
- _____ (2015). Acción colectiva y conflicto social en contexto de normalización. *Boletín Onteaiken*, N° 20, pp. 31- 42.



_____ (2014). El don: entre las prácticas intersticiales y el solidarismo, *Sociologías*, Año 16, N° 36, pp. 74-103

_____ (2009b). A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?. En Scribano, Adrián y Figari, Carlos (Ed.) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, CLACSO-CICCUS, Buenos Aires, pp. 141-151.

_____ (2009a). *Sociología de la felicidad: el gasto festivo como práctica intersticial*. Yuyaykusun, N°2, Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma, pp. 173-189.

SCRIBANO, A., MAGALLANES, G. y BOITO, E. (Comp.) (2012) *La fiesta y la vida. Estudios desde una sociología de las prácticas intersticiales*, CICCUS, Buenos Aires.

VIGOTSKY, L. (2003). *La imaginación y el arte en la infancia*, Akal, Madrid.

WRIGHT, E. O. (2014). *Construyendo utopías reales*, Akal, Buenos Aires.

