



Mito y vecindad: del *hijo de vecino* colonial al vecino de centros clandestinos Un acercamiento al cosmos vecinal

Mauro Ignacio Greco

UBA-IIGG-CONICET

Universidad Nacional de La Pampa

La Pampa - Argentina

1. Introducción.

Para intentar pensar el *mito del vecino* me valdré de una, junto a las de Sorel, Gramsci y Benjamin (123), teorizaciones clásicas del mito del siglo XX: Levi-Strauss y aquel como aquello que opera con lo anterior y no con lo nuevo (1964: 37), y el mito como “transformación más o menos profunda de otros mitos” (Levi-Strauss, 1968:12). Por otro lado, dado que la conceptualización levistraussiana del mito no es pura potencia, retomaré las limitaciones señaladas por Ricoeur en un libro de diversos autores dedicado al antropólogo. Escribió aquél: “La conciencia de validez de un método, decía al comenzar el trabajo, es inseparable de la conciencia de sus límites” (129). El presente trabajo también apuntará a problematizar, a partir de su conceptualización como mito así como de la recapitulación de diferentes investigaciones relacionadas, una *noción* tan presente como la de *vecino*. En esta dirección, y no tanto en la de las clásicas definiciones del *mytho* como relato, dominio de la naturaleza o—levistraussianamente—solución en lo imaginario de lo irresoluble en lo real —lo cual comporta determinadas concepciones de *lo imaginario* y *lo real*—, se dirige este trabajo.

2. Mito y vecindad.

Levi-Strauss, en su clásico *El pensamiento salvaje*, puntualmente en el apartado “La ciencia de lo concreto”, luego de su crítica de la separación tajante entre el



pensamiento *primitivo* y nuestro *pensamiento científico* (1964:30), define al mito como “modo de observación y reflexión”: como “ciencia de lo concreto” (id:35). Es a partir de esta *concretitud* que tomará la figura del *bricoleur* como metáfora del pensamiento mítico, el cual, a diferencia del ingeniero como símbolo del pensamiento científico, se expresa “con ayuda de un conjunto cuya composición es heteróclita” (id:36). Es decir, no materias primas a elección sino “lo que uno tenga” (id. ant.) *a la mano* (Heidegger, 117), con un pragmatismo funcional al “resultado contingente” del conjunto con el que opera. El mito trabaja con lo anterior, no con lo nuevo: “de algo habrá de servir” (id. ant.) es el espíritu del mito. La metodología que Levi-Strauss adopta como acercamiento a estos *conjuntos heteróclitos* es a partir de sus “unidades constitutivas” (id:38). Las combinaciones posibles de estas son ilimitadas ya que fueron tomadas en préstamo del lenguaje en el que significaban. Sin embargo, esta libertad no es absoluta, sino que, como toda libertad, posee sus límites que la definen: las unidades constitutivas del mito ya poseían un sentido en el lenguaje en que se expresaban, de forma que, si bien se trata de “lo que uno tenga” y que esto “de algo habrá de servir”, no se puede hacer cualquier cosa con cualquier cosa. Las unidades constitutivas del mito, dice Levi-Strauss, están “constreñidas” (id:39). En la misma dirección, la elección de una u otra dependerá de una “función vacante” existente, lo cual implicará una “reorganización completa de la estructura” en la que se inserta. Ahora, ¿cuál es la utilidad de lo esto para una problematización de la *mitología vecinal*?

2.1. El mito del vecino.

Primero, lo sabido: *vecino* en la colonia, con anterioridad a la declaración de independencia y revolución de mayo, eran los propietarios, los minoritarios –y por ende distinguidos- *dueños de casa* que, así como varones adultos en la polis griega en desmedro de mujeres, jóvenes y esclavos, formaban parte de la cosa común y cabildeaban en el centro administrativo -por entonces de la colonia- donde se tomaban las decisiones trascendentes que no sólo allí afectaban sino también a los sitios que de allí dependían. De esta manera, *ser vecino* era ser



propietario y votante –o viceversa: sólo dueños y voces autorizadas eran *vecinos*-, un signo de distinción en razón de su minoría. Sin embargo, no es esta la acentuación o *el sentido* con el que vemos reaparecer, sobre inicios del siglo XX, la figura del *vecino* de la mano del cooperativismo y –fundamentalmente- el fomentismo como forma de resaltar la pertenencia a la comunidad (barrial) y la pre-ocupación por los problemas inmediatos del entorno inmediato: allí *el vecino* no es el distinguido propietario de levita y bastón sino aquel que *está cerca*, con el que *se puede contar*, aquel al que *no puede dejar de interesarle* lo que a mí me interesa porque compartimos espacio de vida, de modo que lo que me favorece a mí –iluminación, pavimento, cloacas- le favorece a él. Sin ir más lejos, y no siendo un fenómeno exclusivo de Buenos Aires, no suele faltar en las ciudades una calle cuyo nombre homenajee a los *hombres comunes* que, podría decirse, en lugar de desear cambiar el mundo motivados por las noticias que barcos y diarios traían transoceánicamente, se ocupaban de *la comunidad local*, los acuciantes problemas cercanos que aquejaban a quienes los rodeaban: en Ciudad de Bs. As. una de estas calle es Av. de los Fomentistas, barrio de Chacarita, conectando Villa Crespo y Colegiales. De esta manera, podría ensayarse que en el siglo XIX, en razón de las guerras civiles interburguesas y la construcción iniciática del estado-nación argentino, la abstracción predominante –porque dos cosas: 1) el derecho burgués opera por abstracciones y 2) *vecino* es una abstracción de una relación que comprende otros elementos- era la de *habitante*, la de -a tono con constituciones monárquicoconstitucionales, luego republicanas y finalmente declaraciones *universales* de derechos del *hombre*- todo aquel *habitante* nativo o extranjero dispuesto a habitar estas tierras. De esta forma, si no podemos dejar de remitir a *vecino* a la hora de hablar de la colonia, vemos la inadecuación de pensar las guerras civiles, la conquista del *desierto* y el fraude electoral en términos de *vecinos votantes*.

La siguiente ocasión en que podríamos haberla hallado como modus general de interpelación/construcción de la *sociedad civil*, como de hecho lo hacemos de poco más de un lustro a esta parte, es con la parcial democratización de la vida política argentina mediante la sanción del voto *universal* y ob-ligatorio: sin



embargo, verdad de Perogrullo, la abstracción que aquí se *im-pone* es la de ciudadano, el nativo de la ciudad que realiza sus aportes pecuniarios al ente que lo protege en razón -ficción contratista mediante- de la autoprotección desistida de realizar *por mano propia*. Pero, en razón misma de la monumental abstracción bajo la cual es prácticamente más difícil no estar incluido que estar excluido, vemos aparecer contemporáneamente, de la mano de gramáticas fundamentalmente fomentistas, constantes remisiones al ámbito local, como si la precaria -comparada con la actual- mundialización de la experiencia cotidiana mareara y fueran imprescindibles barandillas locales de las que sujetarse. Lo que se dice de la memoria en relación con actuales tiempos hiperveloces (Huysen, 270). De esta manera, asistimos mediante poco menos de un siglo a la convivencia pacífica entre una abstracción dislocante –incluso ceñida al ámbito nacional- como la de ciudadano y otra, entre otras y abigarradamente, que intenta *bajar a tierra* mediante vínculos cercanos y proximidades físicas la abstracción *enloquecedora* anterior: el *vecino*. Podría considerarse un ejemplo de esto la proliferación de partidos *vecinalistas*, sobre todo a partir de los '70's, los cuales, excluyendo la discusión y el disenso, se presentan *a favor de los vecinos y nada más que eso* –yo sólo soy *vecino* podría decir un Micky Vainilla vecinalista-, sólo preocupados, *pacífica* y *aconflictivamente*, por el bienestar de quienes los rodean: una *familia* ampliada. Están claras las operaciones instrumentadas: neutralización de la propia parcialidad a partir de la autopresentación como representación de la generalidad –vecinal-, y demonización de toda oposición bajo la estigmatizadora acusación *política*, como si lo propio no fuera tal, motivo por el cual, además de estigmatización demonizadora, contamos también mala fe invisibilizadora de la propia posición. Esto resulta de interés porque son precisamente estas, entre otras, algunas de las características de los sectores que se sirven de la categoría de *vecino* ya no como compensación localista de abstracciones deslocalizadas sino como interpelación de los destinatarios (políticos) de sus mensajes (políticos).

El segundo elemento, además de la definición colonial de vecino, descrito como “unidad constitutiva” del *mito del vecino*, fue la revolución *neoconservadora*



ochentista. El prefijo *neo* pre-sume novedad pero al mismo tiempo una novedad no radicalmente nueva –en caso que esta exista- sino algo nuevo que establece una relación muy precisa con el pasado: la novedad o re-versión de lo que resulta tal está explicitada, viene luego del cuerpo del pre-fijo. De esta manera, el prefijo combina la novedad que su misma existencia implica con la explicitación de aquello no-nuevo de lo que resulta una novedad o reversión. Con neoconservadurismo referimos el ascenso de gobiernos conservadores de las dos potencias mundiales (Estados Unidos y Gran Bretaña) en un movimiento histórico-político que contempló la invención del *posfordismo*, en la década inmediatamente anterior, como forma de contrarrestar la amanzante populosa obrera y el por consiguiente creciente peso que los sindicatos, como formales o efectivos representantes de aquellos, adquirirían en la arena social como actores políticos de peso. De esta manera, el *neoconservadurismo*, por gobiernos conservadores como Reagan y Thatcher sin embargo no idénticos a los antecedentes de la tradición en la que se insertaban, se une con el neoliberalismo como novedosa forma de control social y respuesta no tradicional a los *peligros* que la formación hegemónica anterior del capitalismo había engendrado: organización por la concentración, rebelión ante represión, etc. El neoliberalismo, allí donde el fordismo concentraba y sobreexplotaba, descentraliza y terceriza incluso los costes (económicos, humanos, morales) de la explotación. Allí donde el fordismo reprimía –palos y gases, pelos y ropas- el neoliberalismo, sin dejar de hacer lo primero cuando lo necesita, produce e *invita*: oferta personalizada, estilo para cada uno, no hay nicho de mercado que no contemple un posible consumidor. Aún sin estar de acuerdo con la visión totalitaria –por total y sin resquicios- y apocalíptica que Adorno y Horkheimer (135, 139, 140, 151, 157) dan de la situación a mediados de los '40, el neoliberalismo encontró una forma de dar respuestas a las *contradicciones inherentes* que la anterior forma de producción capitalista producía. Estas respuestas, sin embargo, no fueron exclusivamente macroeconómicas (descentralización, precarización sistemática, financierización *productiva*) sino, como se atisba en la anécdota no meramente anecdótica de que ya no se trata de cortar el pelo en la comisaría y prohibir el uso de minifaldas sino



de producir cortes de pelo y modelos de polleras que hasta *los rebeldes* quieran vestir, asimismo psicológico-subjetivas. Luego de lo dicho -la descentralización que impide el aglutinamiento que construye lazos de confianza dado que el presente es el mismo y muy seguramente el futuro, la precarización constante que establece el trabajo como contingencia estrechando lazos (ya no de solidaridad sino) de competencia entre compañeros y aumentando (también al interior del mundo trabajador) la presión del ejército reservista sobre los que se encuentran en el frente laboral, una oferta consumista que *individualiza* allí donde las instituciones disciplinarias pretendían homogeneizar y producir en serie-, no resulta *fuera de lugar* la rehabilitación más que invención de una figura individual/ista como la de vecino. Si bien es cierto que la palabra contempla su plural, lo cual podría relativizar su caracterización de *individual e individualista*, su criterio de conjunción es una relación de cercanía –no necesariamente contigüidad- mediada por el vector propietario, mientras que, más allá de su generalidad e indiscriminación, la palabra *pueblo* está dada por una vaga pertenencia al mundo de *los de abajo, la gente común y corriente, los de a pie*, aquellos dominados (sin poder) y no dominadores (poderosos) aún cuando la filiación no estuviera atravesada por la gramática dominación-poder. De esta forma, incluso populistamente, *pueblo* es una figura de la inclusión, mientras que, aún míticamente, vecino es una figuración excluyente.

¿Por qué míticamente, por qué excluyente, por qué *propietaria* y no propietaria? Míticamente porque, según vimos con Levi-Strauss, el mito opera con un pasado que resulta al mismo tiempo condición de posibilidad como limitación de las operaciones que pueden ejercerse con él (1964, 39). No resulta arriesgado afirmar entonces que el actual mito del vecino, como forma de interpelación/construcción de la *sociedad civil*, bebe parte de sus aguas del vecino consumidor ochentista, como individualización aislante postdisciplinaria contestataria de homogenizaciones de formaciones sociales anteriores, tanto como del vecino colonial como propietario votante. Sin embargo, si recordamos que vecino en la Colonia era el propietario, avizoramos rápidamente un posible desfasaje, ya no en la hipotética suplantación de *vecino* por sobre *pueblo* o *gente*, sino en la relativa



indiscriminación con la que hoy día -pero en rigor hace al menos un lustro- se califica a otro de *vecino* o se lo des-califica como extranjero. Si bien pareciera estarse hablando de lo mismo –*vecinos* en lugar de *gente* o *pueblo* y el ascenso a puestos ejecutivos de gobiernos reanudadores de la reanudación ochentista del neoliberalismo conservador-, pudiendo entonces ligarse la visibilización vecinal a la consolidación de regímenes municipalistas que toman lo apolítico como una de sus piedras de toque, consideramos que existe una diferencia en cuanto lo segundo, la institucionalización ejecutiva neoliberal de la retórica vecinal, podría considerarse una nueva reanudación, ya no de gobiernos neoconservadores liberales, sino del *sentido común*. Y con este no se entiende, según versiones más o menos críticas, a los sentidos comunes que podemos habitar en *la academia*, sino al sentido común ciudadano y *civil*. El cual, como una de sus dos palabras lo indica, se (nos) dice, como el ser, en el lenguaje. Por lo cual, teniendo en cuenta que este, según la definición levistraussiana que hemos tomado como base, es la unidad constitutiva del mito, acercarnos al sentido común vecinal es una forma de intentar hacerlo para con su propio mito.

Levi-Strauss define al mito como una estructura que “opera con lo anterior” (1964, 36) y que sin embargo no es soberano ya que se encuentra “constreñido” (id:39) por el lenguaje del que toma en préstamo las “unidades constitutivas” -componendas del mito- de las que se sirve para la construcción de la estructura mítica a partir de acontecimientos desperdigados, a diferencia de la ciencia que opera en dirección inversa. De esta manera todo nuevo mito, operador a base de paralelos y analogías, realiza un “ordenamiento nuevo de elementos cuya naturaleza no se ve modificada” (id:41), lo cual condiciona la distancia entre la intención inicial y el resultado final (id:42). Por este motivo todo origen es mítico, infinita remisión al pasado que de todos modos no puede atrapar lo que, como el espejismo en la ruta, está siempre un poco más lejos. Por este motivo también es mítica toda objetivación –por ejemplo bajo la expresión *revolución francesa*- de una experiencia que desborda por sus costados el corsé palabrero con el que se intenta dar cuenta de su experiencia, ya que, cuando nos alejamos de ella “temporalmente o por el pensamiento” (id:370), lo que aparecía claro y preciso,



resulta fragmentario y difuso. De esta forma, strictu sensu, ningún acontecimiento sucedió tal como míticamente se cuenta –todo mito cuenta una historia-, ya que es caótico dar cuenta de él desde todos sus puntos *de vista*, desde el *punto de vista* del jacobino y el aristócrata en el caso de la *revolución francesa*, y desde los puntos de vista heterogéneos al interior de ambos conjuntos ya que no hay porqué suponer apriorísticamente que por compartir ciertos elementos –la condición *nobiliaria*, el deseo de que no sea esta sino el *mérito* económico y personal el que ordene la sociedad- se comparten los puntos de vista respectivos: de esta manera, lo que leemos, o lo que contamos, es siempre un esbozo de lo que podríamos contar. La verdad única a la que –geometralmente- sólo accedemos a uno de sus lados según Kafka, la casa que –aún desde un avión- sólo vemos desde uno de sus costados según Merleau-Ponty.

La actual interpelación, por parte de determinadas fuerzas, de la *sociedad civil* en términos de *vecino* es un mito -al menos en sentido levistraussiano- por lo pronto por dos motivos: por un lado, porque aquella construcción, en caso que algo opere de esta manera más allá de las teorías de la creación que *le dan la derecha* a esta interpretación (por ejemplo Agustín de Hipona), no nació ex nihilo, sino que se sirvió de construcciones previas: sobras, restos, “escombros de un antiguo discurso social” (id:42). Por otro lado, en razón de lo anterior, es mítico ya que, pragmática-funcionalmente, en lugar de poner-se a crear un nuevo modo de *levantar las cabezas de atención* y generar identificación por parte de los interpelados, se sirve de lo ya existente, de lo que se tiene a la mano en la historia colectiva del acervo cultural en el que pretende insertarse: el *vecino colonial*, votante y minoritario, el *vecino vecinalista*, ya no *tan* distinguido pero sí abocado a lo local y *esencialmente* reticente de grandes gramáticas que exceden los límites del barrio y aledaños, y el consumidor ochentista, incipiente pero a la vez reanudadora individualización de una civilización hasta entonces caracterizada por homogenizaciones y *grandes relatos*, aparecen como “unidades constitutivas” (id:39) del mito. Ya que si este, según Levi-Strauss, opera a base de generalizaciones, analogías y paralelos (id:41), el *vecino* como modo contemporanísimo de dar cuenta de lo que anteriormente se intentaba objetivar



–también generalizadamente– como *pueblo* o *gente* opera analogías con al menos dos de las acentuaciones principales de la palabra *vecino*: la Colonia prerpublicana y el vecinalismo localista. Sin embargo, en razón misma de este echar mano de lo a la mano y de que todo trazado de una analogía vierte a los costados lo que no cuaja en el trazado, el paralelo implica selección y límite –podría decirse, un doble límite–: por un lado, no se retoma *todo* aquello que pertenece a lo que es retomado sino –en un marco pragmatista– lo que resulta funcional a los presentes fines: de esta manera, el criterio de lo seleccionado no está dado por el acervo de lo rehabilitado sino por la intención presente del seleccionador. Por otro lado, hecha la selección, barrido y limpieza, lo seleccionado, en razón misma de pertenecer al pasado y no ser la maleable materia prima que manipulamos a gusto, posee sus constricciones: segundo límite, ab-solutamente heredero del primero.

De esta forma, cuando hace poco más de un lustro comenzamos a escuchar *vecino* como esfuerzo interpelatorio de lo que antaño y contemporáneamente se intenta(ba) llamar de otra manera, vemos una tenue rehabilitación de lo que aquel significaba de cara a la distinción, una relación *consumista* de cara a *derechos* que podrían re-clamarse en condición de ciudadanos y no de responsables contribuyentes que pagan sus impuestos y por ende *tienen derecho* a una gestión *eficaz* que les asegure *el servicio seguridad* y, ya no tan tenuemente, a ocuparse sólo de los problemas inmediatos que aquejan a *aquellos como yo*, pero ya no –en razón de la historia y la selección– leemos exclusivo derecho a voto y que esté dado por la propiedad. Al menos no de este modo que, a ojos actuales, resultaría ob-sceno, aunque quizá sí de otras formas que reponen otra clase de distinción.

De esta manera, el actual mito del vecino, como sustitución para sectores del anacrónicamente populista *pueblo* y de la excesivamente asociada a desprestigiadas décadas *gente*, retoma una palabra clásica de la predemocracia –incluso cuando fuera restringidísima durante ciento cincuenta años–, la pertenencia a lo local a ella asociada, la aconflictividad vinculada a quienes sólo se pre-ocupan por *el bien de los vecinos* y la comunidad que *se hace fuerte* ante un mundo cada vez más transnacionalizado que de otro modo *se la lleva puesta*, y



la individualización consumista de un mercado expansible a velocidades supersónicas, pero, por un lado u otro, *no puede* retomar otras potenciales unidades constitutivas que podrían haberlo compuesto: que vecino era el propietario mientras el mito actual excede la sola interpelación a propietarios, y que, aún dentro de la equivalencia vecindad=propiedad, aquel vecino *se metía* en lo común, *se acercaba* al Cabildo y deliberaba, mientras la mayoría de los sectores contemporáneos que echan mano de aquella palabra no interpretan la política como deliberación y puja sino como consumo –de *buena gestión*- y administración –*eficiente, no corrupta*-. De esta forma, lo que se retoma por un lado debe ser invisibilizado por el otro, tal como sostiene Levi-Strauss cuando afirma que el mito se sirve de lo anterior pero, dado que toma en préstamo del lenguaje sus unidades constitutivas, “no puede hacer lo que le de la gana” (1964:39). Sin embargo, estas son -consideramos- algunas de las potencias de la concepción levistraussiana del mito para intentar pensar este fenómeno actual, ahora ¿cuáles son algunos de sus límites?

3. El mito del mito levistraussiano.

Paul Ricoeur (115) confronta el estructuralismo levistraussiano “a la hermenéutica entendida como interpretación filosófica de los contenidos míticos tal como se los encuentra en el interior de una tradición viviente”. Mientras “el estructuralismo habla en términos de sincronía y diacronía, la hermenéutica [lo hace] en términos de tradición, herencia, repetición (o de “renacimiento”) de un sentido viejo en sentido nuevo” (id. ant.)

El pensamiento hermenéutico, a diferencia del estructuralismo, “se cierra en lo que se ha podido llamar ‘círculo hermenéutico’ del comprender y del creer” (id:116). Asimismo, lo caracteriza como “forma de comprensión” (id:125), de la misma forma que Levi-Strauss lo hace para con los mitos. La hermenéutica aparece entonces como “una fase de apropiación del sentido” siendo el deseo de Ricoeur el de conducirla de “una comprensión ingenua a una comprensión madura” (id.:116). Sostiene así que el verdadero punto crítico en la confrontación



–no oposición (id:115)- entre estructuralismo y hermenéutica se dará “cuando estemos frente a una verdadera tradición, es decir frente a una serie de reconsideraciones o de sucesivos replanteos interpretativos, que ya no puedan ser considerados como la intervención del desorden en un estado del sistema” (id:118).

Esta explicitación de conflicto viene a colación de la triple influencia que Ricoeur detecta de la lingüística saussureana –y puntualmente de su orientación “específicamente fonológica” (id:117) de Troubetzkoy, Jakobson y Martinet- en el estructuralismo levistraussiano: la idea de sistema, la relación entre diacronía y sincronía, y el “inconsciente kantiano” de las leyes lingüísticas saussureanas, un “inconsciente categorial combinatorio” (id:119) más que freudiano-pulsional. *Inconsciente categorial combinatorio* ya que “es un orden concluido, finalizado, o la finalización de un orden, pero de una forma tal que es ignorado” (id. ant). Será esta *ignorancia de su propia cerrazón*, sumada a la ausencia de “referencia a un sujeto pensante”, el que hará del estructuralismo, según Ricoeur, un “intelectualismo profundamente antireflexivo, antiidealista, antifenomenológico” (id ant.). Antireflexivo, antiidealista y antifenomenológico en la medida en que no vuelve sobre sí, no reconoce el ente mediante que realiza esta vuelta y positiviza el momento sincrónico sobre la *larga duración* diacrónica de las relecturas de una misma *durée*.

Un segundo señalamiento ricoeureano fundamental es su sorpresa de que los ejemplos míticos levistraussianos pertenezcan exclusivamente al mundo totémico y no, por caso, al pensamiento semítico, prehelénico o indoeuropeo, preguntándose entonces si esta selectividad (no) ejemplar no restringe la heterogeneidad del “pensamiento salvaje” y, por otro lado, no retoma exclusivamente aquel material etnográfico donde efectivamente “los ordenamientos importan más que los contenidos” (id:126) y no viceversa: en otras palabras, si el autor no eligió la ejemplificación de su teoría de acuerdo a su concordancia con ella –y, por ende, por su valor probatorio-, y no, inversamente, como se supone que procede la ciencia “científica” *incluso* sociohumanística, *extrayendo* de los datos –que nunca son *datos* espontáneamente *brotados* de (*la*)



realidad- aquello que, en la combinación entre su inmanencia significativa y la lectura trascendente del interpretador, de ellos puede obtenerse. Es decir, si no invirtió el camino, si no empezó por el final –la teoría- para seleccionar el principio –*los datos*-, aunque también es common sense etnográfico que *nadie sale al campo desnudo*, sin el ropaje direccionador de la mirada que todo marco teórico resulta: “esos trajes de confección que son nuestros conceptos ya hechos” (Bergson, 54). Con estos fines Ricoeur retoma ejemplos del mundo hebraico para comprobar si la comprensión estructural, centrada en la sintaxis, resulta igualmente pertinente para su interpretación, y si no requiere de la “comprensión hermenéutica que se aplique a interpretar los contenidos mismos a fin de prolongar en ellos la vida y de incorporar la eficacia de la reflexión filosófica” (127). De esta forma, pregunta si el totemismo resulta ejemplar o excepcional como ejemplo sobre el cual sostener la teorización del *pensamiento salvaje* (id:129). Una posible respuesta la encuentra sumergiéndose en el mundo hebraico, puntualmente en la teología de Hexateuco: a partir de ella, y de las sagas/leyendas de Abraham, Jacob, Joseph y las contingencias por ellas relatadas, sostiene (id:131):

“el trabajo teológico sobre estos acontecimientos es, en efecto, el mismo una historia ordenada, una tradición que se interpreta a sí misma. La reinterpretación para cada generación del orden de las tradiciones, confiere a esta comprensión de la historia un carácter histórico y suscita un desarrollo que tiene una unidad significativa imposible de proyectar en un sistema”.

De esta forma, “la tradición se corrige ella misma por adiciones” y, por ejemplo, es por la “reinterpretación de sus propias tradiciones que Israel se ha dado una identidad que es en sí misma histórica: la crítica demuestra que no ha habido probablemente unidad en Israel antes del reagrupamiento de clanes en una suerte de confederación posterior a la instalación” (id ant.). Es decir, la unidad, la comunión, la historia en común es un trabajo postfáctico, retrospectivo, fruto del regreso sobre la tradición común y sus relecturas no siempre afines sino en oportunidades encontradas. Ricoeur, retomando a Gerhard von Rad, señala así



que “la Entfaltung (desplegamiento) del hermeneuta es la repetición de la Entfaltung que ha precedido la elaboración de las tradiciones” (id:132), esto es, la primera historicidad (id:131) o acontecimientos fundadores, en el caso de la tradición hebraica la “liberación del yugo egipcio, pasaje del Mar Rojo, revelación del Sinaí, vida errante en el desierto, cumplimiento de la promesa de la Tierra, etc.” (id:130). Son estos acontecimientos los que, lejos de ser producidos por una estructura como la ciencia según Levi-Strauss, o de hacer las veces de condiciones de producción del mito, permiten, a través de (re)lecturas, la conformación de un pasado común. Es este “excedente inicial de sentido lo que motiva la tradición y la interpretación” (id:133) ya que ni esta ni aquella lo agotan en sus solidificaciones respectivas, sino que siempre tiene *algo más para dar* con respecto a lo que de él se puede transmitir o interpretar: “un contenido sobre-determinado que no cesa de hacer pensar” (id:135). Es a partir de estas problematizaciones, y de su oposición con el estructuralismo antropológico en su versión levistraussiana, que Ricoeur, parafraseando lo que Levi-Strauss escribió para con el *pensamiento salvaje*, sostiene que “el pensamiento estructural queda como un pensamiento que no se piensa. Depende en cambio de una filosofía reflexiva que se comprende ella misma como hermenéutica” (id:136). En otras palabras, en razón del acento en la sincronía y su organización sintáctica y no así sobre la *larga duración* y sus contenidos nutriéndose de ellos mismos, el estructuralismo no hace del (eterno) retorno sobre sus bases la posibilidad misma de su reproducción, necesitando entonces, según Ricoeur, del reflexivismo (del reflexivismo) de la hermenéutica para ese repliegue -contratara de la Entfaltung- para regresar sobre lo que no por estar atrás deja de pervivir en el presente. Sin este retorno sobre sí, de acuerdo con aquel, el estructuralismo oscila entre “un kantismo sin sujeto trascendental, hasta un formalismo absoluto que fundaría la correlación entre naturaleza y cultura” (id:137).

De esta forma, concluye Ricoeur, la interpretación, a diferencia de la explicación, se apoya en “la repetición consciente (...) de un fondo simbólico predeterminado (...) por un intérprete que se ubica en el mismo campo semántico que trata de comprender” (id:139). Por un lado, la consabida copertenencia, en ciencias



sociohumanísticas, del *sujeto* de estudio al campo del *objeto* de estudio; por el otro, las contraposiciones fundamentales, en dos renglones, con las que considera las características fundamentales del estructuralismo: inconsciente categorial kantiano y ausencia de un sujeto en torno al cual giren las combinaciones categoriales. Cabe la pregunta quizá, a la hermenéutica en este caso representada por Ricoeur, si el “círculo hermenéutico” (id. ant.) -*volviendo* al comienzo del apartado- penetrado por la comprensión resulta *necesariamente* un círculo virtuoso y no tal vez viscoso-vicioso: ¿cuál es el límite -así como el estructuralismo posee los suyos- a este ininterrumpido repliegue sobre sí fundado en la excedencia significativa de la tradición? Al fin y al cabo, luego de señalar la dependencia del estructuralismo de la hermenéutica a la hora de comprender los excesos de sentido de ciertas categorías –alto, bajo- (id:141), Ricoeur afirma todo lo contrario: no hay tampoco comprensión hermenéutica “sin el reemplazo de una economía, de un orden, en los cuales la simbolística signifique” (id:144). Es decir, la dependencia es mutua, la necesidad del otro-contrario para señalar las propias faltas y carencias recíproca: nadie puede verse la propia espalda. Ahora, ¿qué implicancias para el *mito del vecino* trae aparejada esta crítica hermenéutica del estructuralismo?

3.1. Aproximación a una hermeneusis vecinal.

Quizá habría que dejar de hablar de *mito del* (buen) *vecino*. En caso de seguir haciéndolo, de modo que una fértil crítica de la categoría de mito no obture su utilización en lo que de fructífero ofrece para pensar determinado fenómeno, tal vez haya que buscar el modo de in-corporar la señalización hermenéutica al estructuralismo del *mito del vecino*. Por ejemplo, resaltar que apelamos a él como intento de dar cuenta parcialmente de una *realidad* política que posee poco más de un lustro y, si bien puede remontar sus fundamentos dos siglos atrás, se relaciona fuertemente con lo sucedido hace tres décadas: modificación parcial del sistema de producción capitalista mundial, ascenso de gobiernos conservadores, implosión del bloque imperialista antinorteamericano, derrotero de las utopías



insurgentes armadas. En este marco, donde *pueblo* desentona y *gente*, como forma hegemónica de interpelación social, hace su entrada estelar, encontramos la presencia de la figura del *consumidor*, la cual vimos como matriz de la relación que *el vecino* típico y tradicional, despolitizado y aconflictivo, establece con aquellos que considera sus derechos pero no enunciados como tales sino como productos por los que pagó (impuestos): relación de con-sumición. En este contexto, en Estados Unidos y Gran Bretaña, en el marco de una fuerte crítica –por derechas- del Estado de Bienestar y de creciente hegemonía del mercado –holdings que superan en capital los productos brutos internos de países eternamente *subdesarrollados*-, se crean los planes de neighborhood wacht como forma civil de *hacerse cargo* de una de las responsabilidades desatendidas por Estados en franco redireccionamiento: la seguridad. Son estos planes los que, sobre mediados de los '90 en nuestro país, en el marco de la profundización neoliberal democrática de lo iniciado durante Rodrigazo peronista pero *sellada a sangre y fuego* por la dictadura, *vecinos* de barrios porteños, con eje en Saavedra, comenzaron a organizar(se) como forma de autoprotegerse de la inseguridad. Es esta, la in-seguridad, la seguridad interior de otro status que la reprimida durante los '70`s, el principal argumento de fuerzas (políticas, sociales, morales) que harán de *el vecino* el sujeto de su interpelación. Ahora, ¿cómo entender esta brevísima genealogía a partir de las ricoeurianas críticas hermenéuticas al estructuralismo levistraussiano?

Entiendo que una forma posible de hacerlo sería prestando menos atención a la sincronía sintáctica en la cual se inserta aquella hegemónica interpelación *vecinal* que a la larga serie de prestamos y de-voluciones dentro de la que se enmarca. De esta forma, importaría menos *la función* de la retórica vecinalista como reemplazo de *big words* como *pueblo* y *gente*, que el modo en que lidia con la tradición que reanuda, reinterpreta y por ende reinventa. De este modo, cualquier hipotética genealogía futura de la figura *del vecino* no podrá dejar de tener en cuenta la forma en que los sujetos contemporáneos que reabrieron su tradición tramitaron esta y sus herencias.



Herencia, tradición, repetición (“renacimiento”) de un sentido viejo en uno nuevo, son algunas palabras fundamentales de la hermenéutica. Interpretación (no *explicación*), sujeto meditante (no *estructura*) y duración (no *sincronía* y *diacronía*), otras. En esta dirección, el *mito del vecino*, perseverando en su utilización pero atentos a la crítica hermenéutica, deberá entender la colonialidad, el cooperativismo y fomentismo y el ascenso del consumidor ochentista como legados que hereda problemáticamente y no sólo como unidades constitutivas que lo componen. Como tradición en la que se inserta y relee y no como estructura sincrónica que se sirve de aquellos contenidos para afirmar su sintaxis. Como larga duración que posee sus sujetos que la seleccionan y entienden y no como suma de vivos momentos contemporáneos sirviéndose de inertes contenidos pasados.

En este sentido, una introductoria hermenéusis tentativa *del vecino*, deberá entenderlo –entendemos- como tradición viviente desplegada y reanudada en cada oportunidad histórica donde sujetos al mismo tiempo pertenecientes a ella la retomaban y recreaban rehabilitándola. En esta dirección, el vecino colonial cabildeante, el fomentismo y el individualismo consumidor neoliberal quizá deban ser entendidos como reinterpretación de un fondo vecinal/cultural común, relejándose -y por ende reentendiéndose- a sí mismo. Y a cada una de sus interpretaciones como necesitada de la siguiente, indeterminable en el tiempo, como de la precedente de la que bebió para crearse. Que, hermenéuticamente, es un modo de recrear el plato en el que posa sus pies. No hay forma de *sacar los pies del plato* cuando lo que uno reanuda, a partir de determinada palabra, porta cierta tradición a sus espaldas. Se debe lidiar, no sólo con lo que de ella se pueda hacer en el presente, sino también con su pasado como fondo común desplegado. Esa quizá sea una de las diferencias notorias entre estructuralismo –al menos levistraussiano- y *hermerneutismo* –al menos ricoeuriano-, en los introductorios marcos en que fueron vistos en este trabajo: mientras el primero, si bien explícito en que es del pasado de donde el mito tomará los contenidos para su cristalización sintáctica, argumenta que estas unidades constitutivas posibilitan como limitan ya que aquel no puede hacer con ellas lo que se le antoje, la



hermenéutica, resaltando que su método es volver sobre ayer como forma de imaginar mañana, sitúa el acento en el despliegue –doble: de los acontecimientos fundadores y de su interpretación revivificante- más que sobre el repliegue –el segundo momento de la tradición cristalizada por los grandes autores.

En este sentido, el actual *mito del vecino*, como nomos interpelatorio supletorio de otros modos de entender lo social, tal vez *deba* entenderse menos de acuerdo a las funciones sincrónicas que -en determinada relación entre *cultura y naturaleza*- cumple como forma de relatar una historia, que a la historia misma que su existencia -con independencia de las intenciones de lejanos creadores y contemporáneos reanudadores- comporta. En esta dirección, estudiar la forma en que la interpelación general al *vecino* convive con otras (re)interpretaciones de su tradición quizá sea una forma de hacerlo. Lo cual debería contemplar el modo en que generalmente analizamos al *vecino* en recintos académicos: negativizadamente. Es decir, mientras la selección de la tradición a la que pertenece –de la que es *juez y parte*- del mito del vecino contemporáneo realiza un consabido recorte de las interpretaciones negativas de *la vecindad*, algunos sectores universitarios abocados a su estudio cometen una reducción exactamente inversa: una pura negativización, no viendo en aquel más que el votante minoritario, el sólo pre-ocupado por lo inmediato y el consumidor de demandas securitarias. De esta forma, mientras *académicamente* solemos demonizar *el vecino*, buena parte de su tradición civil realiza operación idénticamente inversa: ¿no son dinamitados los puentes entre dos posiciones diametralmente opuestas?

4. Palabras finales.

Adorno y Horkheimer, analizando la industria cinematográfica estadounidense de principios de siglo pasado, refieren la *intolerancia* que manifestaba respecto del apellido: de allí la elección de hablar y ser nombrado en términos de “Bob y Harry” (179). La cultura norteamericana contemporánea, analizaban Adorno y Horkheimer, no *tolera* –límite último de la convivencia- el nombre burgués del



apellido que, a diferencia de Bob o Harry, o *Mauricio* o *Cristina*, individualiza al portador al referir su historia, la genealogía de su apellidación desde la formación de los burgos en el pasaje del tadofeudalismo al temprano capitalismo. Los nombres de pila, en cambio, son “residuos arcaicos” utilizados como “marcas publicitarias” y “estandarizaciones colectivas”, sostienen *Theodor* y *Max*. Desde que, con posterioridad al 19 y 20 del 2001 y Crogmañon, *vecino/s* se instaló ya no sólo como propiedad de pequeños partidos vecinalistas o parte de la *jerga* periodística sino como la palabra con la que una fuerza disputante del centro político-económico del país pre-tendía seducir a ciudadanos-votantes, es decir: interpelarlos y lograr su identificación para con ellos, comenzamos a preguntarnos si aquella palabra, en lugar de –*anacrónicas*- otras como *clase obrera*, *pueblo* o –incluso- *gente*, no pretendía, como Bob y Harry, o Cristina o Mauricio, crear similar efecto de cercanía y proximidad, es decir, tranquilidad o reconciliación. Así como se dice que la TV –o las grandes estrellas del cine, o éste desde el invento de aquella y la transmisión de él por televisión- *entra en el hogar familiar para formar parte de ella* –Bob o Harry como los parientes ricos *a los que les fue bien en la vida*, *Mirta* y *Susana* como otros comensales a la mesa familiar-, su traducción y capitalización política a partir del hallazgo y explotación *-tricks* publicitarios mediante- de otra figura de la familiaridad -además de los nombres de pila-, como aquel que está cerca e incluso más cerca que propia familia ya que vive al lado. Sin referir al tradicional hábito de familias endogámicas, también dictado por apremios económicos generalmente en clases populares, de varias *unidades familiares* viviendo en misma unidad inmobiliaria –en el piso de arriba, en los fondos, a los dos costados-: familia(r) y vecino a la vez. De esta forma, *clase obrera*, *pueblo* y –en menor medida- *gente* –en orden decreciente y comportando cada una de ellas dificultades de construcción y empleo que no serán aquí mencionadas- serían a *vecino* lo que los nombres de pila al nombre burgués del apellido: si este comporta distancia y hasta solemnidad en su don o requerimiento, aquel, al igual que *vecino*, todo lo contrario: cercanía tranquilizadora, proximidad segura, familiaridad y confianza. Aunque sepamos que esta no habita, necesariamente, la familia, ni que esta, como la vecindad, es el



reino de paz y armonía que se autopublicita tal.

Agamben, volviendo al resumen, retoma la “enumeración escolástica de los trascendentales (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, cualquiera ente es uno, verdadero, bueno o perfecto)” (7), afirmando que el término, a *pesar* de permanecer impensando, que condiciona los demás es el adjetivo *quodlibet*, el cual, escribió el filósofo, suele ser traducido como “no importa cual, indiferentemente” -o como “el ser, no importa cuál”-, pero que su traducción formal es exactamente lo contrario: “el ser tal que, sea cual sea, importa”. Ya que, sostiene Agamben, el término contiene un “reenvío a la voluntad (*libet*)” (id. ant.), el ser *cualse-quiera* en relación original con el deseo. Esta problematización y nuestra breve recapitulación resultan útiles para retomar las relaciones entre minoría y distinción o masividad e indistinción en torno del mítico vecino colonial y su degradada versión contemporánea. ¿Por qué *degradada*? Porque, hoy, vecino es cualquiera. No *cualse-quiera* de la voluntad asociada al deseo de distinción, sino cualquiera que cumpla los mínimos requisitos para hacerlo: no hace falta *ser* propietario, con *ser* inquilino pero desear lo primero basta. Es cierto, como ha sido analizado y hemos citado, en determinadas circunstancias, como los casos del Parque Indoamericano, Club Albariños o -más en general- cualquier escenario de tomas en donde *vecinos* de lo ocupado resienten su sensibilidad nativa ante la atemorizante aparición de extraños desconocidos, aquella distinción asociada a la vecindad que pensábamos desaparecida al no estar ligada a la propiedad y el voto exclusivo como en la era colonial reaparece no idéntica a sí, metamorfoseada, tomando elementos de lo antiguo pero también adicionándole nuevos componentes. De esta forma, el vecino actual se bambolea a mitad de camino entre los –como mínimo- dos sentidos del término cualquiera/*quodlibet* discriminadas por Agamben: “no importa cual, indiferentemente” o “el ser [vecino], no importa cual”, con las nada desdeñables circunstancias en donde *los vecinos* requieren de la oposición excluyente para autoconstituirse como tal(es), y “el ser tal que, sea cual sea, importa”: ¿qué es lo que importa?: “*ser-tal*, respecto de la pertenencia misma” (id:8). Porque, consideramos, este bambolearse entre la indiferencia del



cualquiera y la importancia del ser tal cual-se-quiera es otra forma de aproximarse a las dos acentuaciones *del vecino* vistas: este como reemplazo de grandes palabras –pueblo, *gente*, etc.- en donde no importan demasiado los predicados de lo llamado y aquella interpelación se realiza *más o menos* indiferentemente, y *el vecino*, deudor de una rica tradición frondosa en herencias y legados, como aquel que debe ser reivindicado o criticado en atención a su “singularidad cualsea: la singularidad expuesta como tal es *cual-se-quiera*, esto es, amable” (id. ant.). ¿Cuál es la singularidad par excellence por lo general asociada al vecino?: la distinción, la discriminación del otro otro, la alta estima de sí en función –colonialmente- de la propiedad y el voto, poscolonialmente, actualmente, en razón no menos de la propiedad pero también en atención de factores – el lugar de procedencia, la nacionalidad, el color de la piel- no necesariamente propietariastas. Así, siendo –contigua e ingenuamente- *vecinos* de quien no consideramos *nuestros vecinos*, podemos, simbólicamente, no ser *vecinos* de quien tenemos al lado y deseamos tal de quienes no están próximos a nosotros –no sólo en un sentido geográfico-, aunque estos vecinos de quien deseáramos ser *vecinos*, en lugar de *los vecinos realmente existentes* que *padecemos*, no quisieran saber nada con ser *vecinos nuestros*.

A veces, investigando –en cine, literatura y campo- las vecindades de excentros clandestinos de la última dictadura, y deteniéndome a problematizar una de las palabras –*vecindades*, *vecinos*- habitante del enunciado mediante el cual uno explica el proyecto de investigación, me he preguntado si lo descrito en la última oración del pasado párrafo no sucedería en caso de un imaginario encuentro entre un minoritario vecino colonial votante y un contemporáneo vecino interpelado por ese *significante* desde hace más de un lustro: una historia, al mismo tiempo, de encuentros y desencuentros, así como el encuentro con la historia y sus vaivenes y derroteros de por medio.



Bibliografía

- ADORNO, Theodor y Max HORKHEIMER, *Dialéctica de la ilustración* [*Gesammelte Schriften, 3.Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1981], Madrid, Ed. Akal, 2007, impreso.
- AGAMBEN, Giorgio, *La comunidad que viene* [*La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1980], Editora Nacional, Madrid, 2003, impreso.
- BENJAMIN, Walter, "Para una crítica de la violencia" [Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1955], en *Ensayos escogidos*, México, Ed. Coyoacán, 2º ed. 2001 [1º ed.:1967], impreso.
- BERGSON, Henri, *La evolución creadora* [*L'évolution Créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1907], Barcelona-España, Planeta-De Agostini, 1985, trad.: María Luisa Pérez Torres, impreso.
- COLECTIVO HACER CIUDAD, *Vecinocracia*, Bs. As., Editorial Retazos + Tinta Limón, 2011, impreso.
- DAROQUI, Alcira, "Una lectura crítica sobre la 'clase media militante de la seguridad'", Revista *Argumentos*, n° 4, septiembre 2004. Web, 17 de marzo de 2012.
- FINQUELIEVICH, Susana, María Lidia SAGUIER, y VERCELLI, Ariel Hernán, *Internet y redes ciudadanas para la seguridad urbana: El Plan Alerta del barrio Saavedra*, Documentos de Trabajo n° 42, IIGG, Fac. de Cs. Soc., UBA, Argentina, noviembre 2001. Web, 17/03/2012.
- GRÜNER, Eduardo, "¿Cuál bicentenario? Sobre el 'olvido' de una revolución fundacional: Haití?" (38-57), *La Biblioteca*, n° 8 primavera 2009, Bs. As, impreso.
- HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo* [*Sein und Zeit*, Tübingen (vormals, Halle), Max Niemeyer Verlag, 1927], México, FCE, 1977, trad.: José Gaos, impreso.
- HERNÁNDEZ, Silvia, "La construcción del vecino" (138-165), 'Esto ya no era un parque'. *Notas sobre la conflictividad en torno del espacio público en la Ciudad de Buenos Aires. Casos-ejemplo: Parque Rivadavia/Rosedal Palermo*, tesina de grado de la carrera Cs. de la Com. de la Fac. de Cs. Soc. de la UBA, tutor: Sergio Caletti, Bs. As., 2009. Web, 17 de marzo de 2012.
- HUYSEN, Andreas, "Recuerdos de la utopía" (247-272), *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Bs. As., FCE, 2007 [2001], pero también "Pretéritos presentes: medios, política, amnesia" (13-39), "Monumentos y memoria del Holocausto en la era de los medios" (143-159), impreso.
- LEVI-STRAUSS, Claude, "Obertura" (11-40), en *Mitológicas (I): Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1968, impreso.
- , "Cap. I. La ciencia de lo concreto" y "IV. Historia y dialéctica", *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964, impreso.
- RICOEUR, Paul, "Estructura y hermenéutica", en *VVAA: Problemas del Estructuralismo*, Córdoba, Eudecor, 1970, impreso.
- TUFRÓ, Manuel, "El a priori histórico del dispositivo de vigilancia vecinal", *V Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Bs. As., 2010. Web, 17/03/2012.



-----, "Apolicitismo y antipolitico en el reclamo por seguridad. Un acercamiento discursivo-comunicacional", Revista *Argumentos*, N° 8, octubre 2007. Web, 17/03/2012.