

La oikonización de la ciudadanía urbana¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n38.14>

BÁRBARA GALARZA

<https://orcid.org/0000-0001-7608-0674>

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina

bgalarza@soc.unicen.edu.ar

Cómo citar este artículo: Galarza, B. (2021). La oikonización de la ciudadanía urbana. *Tabula Rasa*, 38, 303-325. : <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.14>

Recibido: 16 de noviembre de 2020

Aceptado: 07 de enero de 2021

Resumen:

El trabajo aborda antropológicamente la ciudadanía urbana combinando la explicación histórico-estructural de la constitución urbana del oikos y de la polis, junto a una comprensión asentada en la experiencia vivida por actores al realizar *sus mandados* como tareas de aprovisionamiento. El objetivo de la investigación consiste en describir la circulación de amas de casa por espacialidades cotidianas en sus prácticas de abastecimiento. La observación etnográfica de las prácticas y representaciones de las mujeres de una urbanización de perfil minero-industrial señala dos momentos significativos al hacer mandados, el *salir a la calle* y el *volver a encerrarse*, remitiendo a la *vita activa* arendtiana. Estos movimientos por el espacio urbano son analizados como una dinámica sociocultural que llamo *oikonización*.

Palabras clave: ciudadanía urbana, oikonización, oikos, mandados.

Oikonizing urban citizenship

Abstract:

This article addresses urban citizenship from an anthropological perspective by combining the historical-structural account of *oikos* and *polis* as urban formations, along with an understanding relying upon the experience lived by actors who run errands and provide their household with supplies. This research aims to describe how housewives move around daily spatialities in their stocking practices. The ethnographic observation of women's practices and representations in a mining-industrial urban development marks to significant moments when running errands —*going out* and *coming back to lock*

¹ Este artículo se elaboró en el marco del Proyecto de Jóvenes Investigadores 2019/2020 «Aportes de la etnografía de lo urbano al estudio de la oikonización vernacular y su incidencia sobre la construcción de ciudadanía en la urbanización de escala media» financiado por la Secretaría de Ciencia, Arte y Tecnología de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.



Bainela y Hassan
Leonardo Montenegro

themselves in—, which reminds us of Arendt's *vita activa*. These movements around urban space are analyzed as a sociocultural dynamic that I have called *oikonization*.

Keywords: urban citizenship, oikonization, oikos, errands.

A oikonização da cidadania urbana

Resumo:

O texto trata antropológicamente a cidadania urbana articulando a explicação histórico-estrutural da constituição urbana do oikos e da polis, com uma compreensão baseada na experiência vivida pelos atores ao realizar seus mandados, isto é, tarefas de abastecimento. O objetivo da pesquisa consiste em descrever a circulação das donas de casa por espacialidades cotidianas em suas práticas de abastecimento. A observação etnográfica das práticas e representações das mulheres de uma urbanização de perfil mineiro-industrial indica dois momentos significativos no momento de fazer os mandados – por exemplo: sair à rua e voltar para encerrar-se –, o que lembra a *vita activa* segundo Arendt. Esses movimentos pelo espaço urbano são analisados como uma dinâmica sociocultural que nomeio oikonização.

Palavras chave: cidadania urbana, oikonização, oikos, mandados.

Introducción

La pandemia mundial del COVID-19 nos encuentra domésticos y oikonizados. En el interior de nuestros hogares, las pantallas de la computadora, del celular y del televisor nos conectan y desconectan. En el contexto de la vida pandémica, lo urbano parece haberse reducido al comercio minorista de proximidad para el abastecimiento de víveres. El temor al virus volvió ubicua la experiencia de lo doméstico en nuestra vida cotidiana. Pero ¿es esta vida con sus típicos ámbitos y actividades un fenómeno nuevo? ¿Es la oikonización –con su expansión de la domesticidad– un efecto de la pandemia?

La respuesta que estructuraré a lo largo del texto propone, con una visión de antropología urbana influenciada por la filosofía política de Aristóteles y Hannah Arendt, describir y analizar la oikonización como un proceso socio-cultural subsidiario al proceso de urbanización. Lo urbano surge en la historia de la humanidad junto con las primeras ciudades hace aproximadamente 5.000 años de manera simultánea a la consolidación de la ciudad antigua y al modo de producción esclavista. Así como la urbanización posee características diferentes en la sociedad antigua, la sociedad medieval y la sociedad moderna, la oikonización también se caracteriza por ajustarse en cada período histórico a una particular manera de producir y transferir la riqueza social, es decir, el excedente urbano.

Desde la constitución de la ciudad-Estado en la antigüedad clásica, ser ciudadano ha supuesto y significado participar de la polis debatiendo sus asuntos. La filosofía política liberal republicana ha consolidado una concepción de la ciudadanía, especialmente a través del contractualismo del siglo XVIII, que la define como un estatus del individuo. Sobre la presuposición de este sujeto político soberano individual se asientan los documentos constituyentes de los Estados-nación modernos. La distinción kantiana y hegeliana entre la sociedad civil y el Estado ha explicado parte de los fundamentos filosóficos y políticos de la ciudadanía urbana moderna. Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, consideramos que tal distinción ha de complementarse observando su dinámica en la práctica cotidiana de espacios, actividades y personas que suelen asociarse con la vida privada, íntima y *doméstica*. La oikonización es un proceso socio-cultural que forma parte de la matriz urbana histórico-estructural de lo público (Gravano 2021). Ésta es vivenciada por las personas al practicar la ciudadanía urbana en las ciudades modernas con la circulación de sus cuerpos por espacios cerrados y abiertos.

A lo largo del siglo XX, diversos estudios de antropología política han conseguido diversificar, desafiar y pluralizar la noción de ciudadanía liberal universal y homogénea sobre la que se asientan los Estados-nación modernos (Girola, 2017; Little, 2002; Yubal-Davis, 1997). Uno de los principales hallazgos de este campo ha sido el de mostrar cómo la ciudadanía se constituye de prácticas concretas colectivas más que de esencias monádicas ideales individuales. Desde el punto de vista antropológico, entonces, la ciudadanía no se ejerce ni se otorga ni se arrebatada en soledad o en forma apriorística a partir de definiciones abstractas. Por el contrario, supone un trabajo social que es a un mismo tiempo material y simbólico.

Se ha estudiado parte de ese trabajo social prestando atención a la conformación, mantenimiento y transformación de las comunidades políticas, siendo el Estado-nación una de las principales comunidades políticas existentes. Si en un sentido político restringido la ciudadanía se define por el acceso a comunidades de acción que se organizan a partir de intereses explícitos en común (como los partidos y los sindicatos), en un sentido político amplio podría decirse que la ciudadanía moderna organiza comunidades identitarias que exceden los intereses de los diversos grupos o segmentos sociales que las conforman, tal como se enuncia en el 1º artículo de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano².

A diferencia de otros referentes empíricos, más frecuentemente estudiados en el campo de la antropología política, tales como sindicatos, movimientos sociales, organizaciones sociales, cooperativas, etc., el grupo que aquí me ocupa no es ni nativa ni teóricamente un incuestionable actor político. Por el contrario, sus

² «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales solo pueden fundarse en la utilidad común» (Asamblea Nacional Constituyente francesa, 26 de agosto de 1789).

actores suelen auto-adscribirse como *anti-políticos*³ y ser señalados también de ese modo por otros actores que se auto-consideran *comprometidos* o *activistas*. Me refiero a *la señora de la esquina que no entiende nada (de política), que se la pasa chusmeando, que se queda en la casa mirando tele todo el día, encerrada en la cocina, sin hacer nada (político)*⁴. Tratar de comprender la ciudadanía a través de su circulación urbana por la ciudad, nos sirve para comprender al grupo en cuestión

³ Utilizo cursivas para referir al discurso de los actores registrado en campo y las comillas para las referencias bibliográficas.

⁴ Los enunciados en cursiva pertenecen a actores cuyos discursos fueron recogidos en instancias de la vida cotidiana y del trabajo de campo.

como «personas que son ciudadanas completas pero que no son reconocidas como sujetos políticos» (Sassen, 2003, p.12-15). A este respecto, la ciudadanía del dominio oikoniano que investigo parece, en principio, conformarse por

personas «autorizadas pero no reconocidas» (“authorized yet unrecognized”, en el original), en el sentido que Saskia Sassen le da al estatus de la ciudadanía del ama de casa (Sassen, 2003, p.14).

El propósito de este trabajo es contribuir al estudio de la ciudadanía urbana que forma parte del proceso de oikonización de la urbanización capitalista. Lo haremos describiendo y analizando una de las prácticas más frecuentes del ámbito doméstico: el hacer mandados. Esta necesidad analítica proviene de mi interés metodológico en realizar una etnografía urbana de las polis contemporáneas a través de los ojos de actores cuya politicidad no suele ser evidente ni reconocida socialmente. Así, busco profundizar el conocimiento antropológico de la ciudadanía urbana efectivamente existente en instancias de la vida cotidiana que no son las de la representación republicana liberal. Para muchas ciencias sociales, entre las que se encuentra la antropología, la concepción individual de la ciudadanía como un status formal y legal es difícil de sostener empírica y conceptualmente. Los ciudadanos provienen de la ciudad, es decir, de practicar sus espacios cotidianamente. Esas prácticas raramente son individuales, pues la ciudad no es ni una mera representación ni una inerte infraestructura solitaria. Es por esto que propongo el concepto de oikonización para analizar el proceso por el que cotidianamente se pone en marcha y se impide la aparición ciudadana del ama de casa. En consecuencia, el eje de este trabajo es la descripción del encierro y de la apertura en la experiencia ciudadana de mujeres que tienen el papel urbano de reproducir unidades domésticas habitadas por hombres que se insertan en el sistema productivo local.

Con la intención de comprender este tipo de ciudadanía y el papel particular que juega en su constitución cotidiana la práctica de *hacer mandados*, organizo el texto que sigue en cuatro partes. En primer lugar, sitúo el concepto oikos, tanto en la ciudad antigua como en la moderna. En segundo lugar, planteo la importancia de estudiar la oikonización de la ciudadanía urbana. En tercer lugar, describo etnográficamente en la voz de Marta y sus vecinas, amas de casas

chismosas y pueblerinas, la práctica reproductiva de «hacer los mandados», como una salida del oikos a la polis. En cuarto lugar, continuo la descripción hasta identificar el momento en que se produce el mandato vernacular de regresar al oikos. Finalmente, desarrollo un eje interpretativo por el que propongo que la práctica de *hacer los mandados* produce vernacularmente la oikonización de la ciudadanía urbana.

Metodología y trabajo de campo

El corpus documental que produjo el material de análisis ha sido efectuado a partir de un trabajo etnográfico (Hammersley & Atkinson, 1994; Guber, 2011), realizado en varias etapas durante un total de 14 meses entre 2014-2018, que combinó entrevistas en profundidad, abiertas y semiestructuradas y registros de observación (in situ, ampliado del tomado in situ y reconstruido a posteriori), con el objetivo de estudiar los modos en que la atención del malestar en las ciudades de rango medio influye en prácticas cotidianas vernaculares de ciudadanía urbana.

El ámbito de indagación fue Villa Caliza, un poblado de perfil industrial dedicado a la extracción primaria minera y a la fabricación del cemento. Las más frecuentes ocupaciones de los varones del pueblo son la de camionero, mecánico, chofer de transporte privado (para llevar a los obreros a las canteras y a las fábricas), comerciantes y policías. Las más frecuentes ocupaciones de las mujeres son las de maestra, profesora, portera de escuela y empleada doméstica; también las hay comerciantes y/o ayudante de comerciante. La mayoría de las mujeres de la villa obrera dicen no trabajar y ser *solamente amas de casa*. Conduje 11 entrevistas en profundidad a 8 mujeres de entre 32-64 años que se auto-adscribían como amas de casa. También realicé 34 horas de observación participante y participación observante siguiendo a las mismas mujeres en sus quehaceres cotidianos. En estos recorridos, me esforcé particularmente por registrar dos variables: su circulación por diferentes espacios al aprovisionarse y los sentidos subjetivos que iban desplegando en estos recorridos.

El oikos: de la antigüedad a la modernidad

En *La Política*, Aristóteles describe al oikos como una «comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas» (Aristóteles 1988, Libro I: 48). En la Grecia antigua, los términos de oikos y oikia se utilizaban para designar una entidad, que como sujetos modernos de derecho nos cuesta mucho entender, pues solemos aprehender separadamente su sustancia como familia, propiedad de la familia y vivienda (Jenofonte, 1993, p.36). Al dividir la casa en sectores masculino y femenino, los griegos organizaban las tareas en públicas (las habitaciones masculinas y aquellas destinadas a las visitas) y privadas (las habitaciones femeninas y para la familia). Los hombres eran responsables

de representar el interés de su oikos ante la polis. Las mujeres, que en cambio solo podían participar del oikos, se diferenciaban no obstante de la clase de los esclavos –los «otros» también excluidos de la ciudadanía griega–. Su carácter de seres ligadas a la satisfacción de necesidades, las mantenía excluidas del reino de la polis. La responsabilidad no ciudadana de la mujer consistía en ocuparse de su oikos, esto es, de los esclavos y de sus hijos, cuidar de los ancianos y de los enfermos, cocinar, limpiar y hacer ropa.

La esclavitud era una parte fundamental de la ciudadanía griega. Tener esclavos y familia (oikos) era un requisito para acceder a ella ya que «la utilidad de los esclavos y de los animales domésticos es casi la misma; unos y otros nos ayudan igualmente a satisfacer las necesidades primordiales de la vida» (Aristóteles 1988, Libro I, p.58). En el oikos, la administración de los asuntos cotidianos es ejercida por el hombre, cuya autoridad es triplemente reconocida como «autoridad del amo [...]; autoridad del padre; autoridad del esposo. La triple autoridad se extiende a la mujer y a los hijos, pero considerados éstos y aquella como seres libres» (Aristóteles, 1988, Libro 1º, 78). La administración del oikos, se organizaba en la ciudad antigua alrededor de la distinción virtuosa entre alma y cuerpo, libre y esclavo, gobernante y gobernado, entre quienes sobresalía la naturaleza distinguida del primer conjunto: « El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado » (Aristóteles, 1988, Libro 1º, p. 57).

Jenofonte, por su parte, afirma que la actividad agrícola en la que se basa el funcionamiento del oikos es reconocida como una contribución a la prosperidad de la polis (Jenofonte, 1993, p. 235). Este *reconocimiento* es una forma de agradecer al campo la producción del excedente de alimentos que hizo posible el surgimiento de la ciudad-Estado en Grecia sobre la que teorizan los filósofos clásicos. El comportamiento global del hombre griego que se deriva de este entendimiento de la política y la economía no expresa, sin embargo, una escisión entre ambas. De hecho, el *lógos oikonomikós* consiste en establecer una continuidad entre la virtuosa gestión del oikos y la de los asuntos públicos. La mujer no sólo contribuye a la administración del primero (Jenofonte, 1993) sino que además corresponde al Estado el cultivo de su virtud y la de su prole:

Porque como toda casa es una parte de la ciudad, y estos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte (mujeres y niños) debe examinarse en relación con la virtud del todo (ciudad), es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política (Aristóteles, 1988, Libro 1º, p. 84-85).

La categoría oikos ha sido de utilidad en el pensamiento social y político del siglo XX. Max Weber se ocupa de ella al describir a la «gran hacienda de la Antigüedad, cuya característica era la autarquía –en principio– en la cobertura de las necesidades por obra de dependientes de la casa o de mano de obra perteneciente a la casa, a la disposición de los cuales se ponían, sin cambio alguno, los medios materiales de producción» (Weber, 2002 [1922], p.96). Pero si bien por momentos traza una línea de desarrollo entre el patrimonio feudal y la riqueza económica moderna, en su reconstrucción clasificatoria del proceso social e histórico la lógica del oikos aparece como lo opuesto a la lógica del «cálculo de capital» (Weber, 2002 [1922], p.124):

Un oikos no es, en sentido técnico, toda «gran» comunidad doméstica o toda la que obtiene por sí misma productos industriales y agrícolas, sino la gran hacienda doméstica, autoritariamente dirigida, de un príncipe, señor territorial, patricio, cuyo motivo último no reside en la adquisición capitalista de dinero, sino en la cobertura natural y organizada de las necesidades del señor. Para ello puede servirse de todos los medios en amplísima medida, sin descuidar el cambio con el exterior. Lo decisivo es que para él el principio informador es el «aprovechamiento del patrimonio» y no la «valorización del capital». (Weber, 2002 [1922], p.311)

Llama la atención en esta definición weberiana, que la importancia política que Aristóteles atribuía a los niños y a sus cultivadoras libres –las mujeres– al ser «miembros de la comunidad política», está ausente. El cultivo de la virtud y la capacidad de decidir sobre la asociación y la forma de vida que se da la comunidad de ciudadanos no tiene lugar en esta sociología de las formas de dominación. Los tipos ideales weberianos y sus formas de gobierno, en este sentido, parecen construirse excluyentemente sobre las «necesidades del señor». El aprovechamiento del patrimonio que permite la administración del oikos, tal como lo indica Weber, parece sustentarse sobre el principio económico regido por el poder del señor y su capacidad de usar este poder. Esta concepción del oikos unilateralmente patrimonial y económica presenta una concepción más positivista que dialéctica del devenir social. Fundamentándose en los principios de la economía liberal, utiliza al oikos (feudal) para construir el contraste con la polis moderna capitalista. En este esquema, el oikos es descrito en su carácter de organización social pre-capitalista, paternalista y patrimonial, oponiéndose dicotómicamente a la ciudad racional y despersonalizada de la modernidad.

Por su parte, Hannah Arendt nos advierte que, en la modernidad, al hablar de ciudadanos, ligamos lo social y lo político con un sentido muy distinto al que tenía en la polis griega en la que se habló por primera vez de ellos. A pesar de que solemos creer que la política es la que guía el destino de los hombres y que tenemos en la democracia la mejor forma de gobierno posible, Arendt sostiene que cuando nos comportamos como «una familia cuyos asuntos cotidianos

han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional [...] ya no es ciencia política (lo que nos rige), sino *economía nacional* o *economía social*» (Arendt, 2009, p.42). Así, la vanagloriada ciudad racional o polis moderna, escindida por Weber de la lógica patrimonial, no sería más que un gran oikos expandido mucho más allá de la unidad doméstica. Lo que llamamos *sociedad*, no es más que «el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia superhumana» (Arendt, 2009, p.42).

Aristóteles definía a la ciudadanía como la participación en el gobierno, esto es, en la toma de decisiones que afectan nuestra vida. Con el concepto de *vita activa* como dimensión clave de la condición humana, la filósofa recupera tres tipos de actividades vitales: la labor, el trabajo y la acción. Mientras que con la labor el ser humano se ocupa de los procesos biológicos necesarios para la supervivencia de la especie, con el trabajo éste produce el mundo «no natural» de las cosas que fabrica. Pero es sólo con la acción que el hombre produce la vida política. Esta es la más humana de las condiciones humanas, pues «la acción, hasta donde se compromete en establecer y preservar los cuerpos políticos, crea la condición para el recuerdo, esto es, para la historia» (Arendt, 2009, p.22).

Como resultado, Arendt diferencia entre vida contemplativa (*bios theoretikos*) y vida activa (*bios politicos*). En la ciudad-Estado griega, la *vita activa* se concebía de acuerdo con la concepción aristotélica del bios politikos. Se trataba ésta de una vida dedicada a los asuntos públicos de la polis, que se mantenía apartada de los asuntos privados-familiares del oikos, pues «ni la labor ni el trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para constituir un bios» (Arendt, 2009, p. 26). Además, la más elevada de las actividades es la acción porque si con el trabajo nace «algo», sólo con la acción, nace «alguien». Esa acción consigue que lo privado se haga público, y entre al mundo. La *vita activa* entonces se halla profundamente comprometida en hacer algo, y ese algo sólo se puede hacer con otros:

Con palabra y acto nos insertamos en el mundo humano, y esta inserción es como un segundo nacimiento (al que) no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad como es el caso del trabajo. (Arendt, 2009, p.201)

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de «quién» junto al «qué» es alguien – sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta– está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace. (Arendt, 2009, p.203)

El argumento que Arendt construye en torno a la vida activa resulta de utilidad para indagar en los procesos socio-culturales que conforman la ciudadanía urbana para aquella clase social que trabaja y acciona en las ciudades contemporáneas realizando a diario la actividad de aprovisionamiento nativamente llamada *mandados*⁵. En el modo de producción capitalista, diferente al antiguo esclavista que fue contexto de los escritos de Aristóteles, y que Arendt revisara, las prácticas de ciudadanía

⁵ El uso de esta expresión es generalizado en la región centro bonaerense donde se realizó la etnografía y en todo el territorio de la República Argentina.

necesariamente se desarrollan en la esfera del trabajo, tanto público como doméstico. Si como afirma ésta las tareas «de administración de la casa (y

de) la esfera privada familiar» que se producen en la *oikia* se han convertido en interés «colectivo» (Arendt, 2009, p.459), resulta perentorio describir la práctica cotidiana *de hacer mandados* y analizar culturalmente su «naturalizada» singularidad de expresar no saber quién manda pero sí quién obedece.

¿Por qué estudiar la oikonización de la ciudadanía urbana?

La ciudadanía hace referencia a la membresía a una comunidad política. Desde un punto de vista formal «es un status que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad. Todos los que poseen ese status son iguales en lo que se refiere a los derechos y deberes que implica» (Marshall, 1998, p. 37). Sin embargo, desarrollos recientes en el campo de la antropología han comenzado a promover una antropología de la ciudadanía que presta atención al trabajo colectivo sobre la subjetividad que realizan las personas al participar de los asuntos públicos de la ciudad (Lazar, 2013a). Esto permite echar luz a la membresía descubriendo prácticas informales y no institucionalizadas de ciudadanía que complementan las de la clásica concepción liberal.

La antropología de lo urbano aporta un entendimiento de la urbanización capitalista como proceso dialéctico estructural (Harvey, 2012). El término *polis* permite referir al proceso sociocultural dinámico y relacional que se produce al existir lo urbano de una ciudad, además de la ciudad física misma. El antropólogo argentino Ariel Gravano define lo urbano más «como proceso y como sistema» que como «mero escenario». El proceso de oikonización desenvuelve en el sistema urbano una unidad de oposiciones que produce la emblemización relacional del *oikos* y de la *polis*. Mientras que la civilización y sus valores urbanos –educación, relaciones impersonales, debate público– prosperan en la *polis*, la preeminencia del afecto y la emoción y las relaciones fuertemente personales caracterizan al *oikos*. En el sistema urbano ambos conviven del siguiente modo:

El sistema urbano es el conjunto organizado de (en un sentido amplio) instituciones capaces de propender a la reproducción social por medio de la provisión de consumos colectivos públicos que hacen a la ciudad en su

valor de uso, como resultado del proceso genérico de cooperación [...] No es casual que las ciudades constituyan el indicador de lo civilizado, de lo público y de lo político, a partir de esa constitución histórico-estructural de lo urbano. Esta matriz compone a su vez a sus opuestos: lo bárbaro, lo privado y lo *oikoneano*, o sea, lo contrario a la *polis* que la ciudad representa e instituye como su imagen y realidad. (Gravano, 2019, p.263)

Lo que distingue al enfoque antropológico de otros es que no puede dejar de registrar la brecha entre lo que se dice y lo que se hace, y hacer de esto la fuente del tipo de conocimiento que produce. Toma así en consideración lugares, situaciones y actores que no son los del sentido común *externo* sino, más bien, aquellos que conforman el sentido común de esas sociedades: su cultura en sentido antropológico. A esto suele llamarse la visión de los actores, el punto de vista emic o la perspectiva nativa.

En esta línea de estudios, la antropóloga británica Sian Lazar realiza una interesante articulación aristotélica y foucaultiana focalizando en la subjetividad como un eje analítico. Eso le permite entender a la formación ciudadana que promueven los sindicatos en la ciudad de El Alto, en Bolivia, como prácticas rituales colectivas del yo. Lejos de entenderlas de manera individual, la autora propone que «la vida en El Alto es una fluida y procesual mezcla entre el mundo urbano y el rural» (Lazar, 2013b, p.29) en la que se producen «ciudadanos locales» (Lazar, 2013b, p.37). El trabajo sobre la subjetividad que las personas realizan a diario crea, en efecto, «cierto tipo de ciudadanos que se comportarán de determinadas maneras con respecto a la comunidad local (en vez de nacional)» (Lazar, 2013b, p.37). Este trabajo se realiza sobre todo en la esfera pública urbana «que incluye las calles, donde la gente se manifiesta, como también las muchas formas de asociación donde la gente negocia la construcción y definición de la sociedad» (Lazar, 2013, p.38).

La perspectiva nativa no es el fin de la antropología sino su comienzo. La antropología que aquí desarrollo entiende al oikos como arena de lucha, material y significacional, de la ciudadanía. Si como afirmaban Karl Marx y Friedrich Engels en la *Ideología alemana*, la clase que aspire «a implantar su dominación tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general» (Marx & Engels, 1968, p.30), ésta debe hacer algo más que conquistar el poder político institucionalizado, es decir, el Estado. Debe intentar coordinar la cooperación social por la que se produce y transfiere la riqueza de un modo tal que este ordenamiento humano territorial aparezca siendo «el interés de todos los miembros de la sociedad» (Marx & Engels, 1968, p.52) de una manera «obvia», «dada» y «natural». El aporte del enfoque antropológico al tema por tanto consiste en estudiar no sólo lo que los actores dicen sobre la ciudadanía, sino también lo que hacen y no enuncian, pues en esa brecha se enciende el motor de su eficacia e ineficacia como tecnología de la subjetividad en la modernidad capitalista.

Abordar la ciudadanía urbana desde su oikonización requiere de la comprensión de la membresía vernacular⁶ a la polis pueblerina. La ciudadanía urbana se distingue de la ciudadanía nacional en que ésta se otorga legalmente y aquella se practica localmente. La polis pueblerina es la comunidad imaginada en la que nos conocemos todos y sabemos los hechos significativos, públicos y privados, de la vida de todos. La membresía a esta polis se constituye de prácticas que se caracterizan por ser no oficiales. Su institucionalización es informal. Si algo distingue a la membresía vernacular es que no es ostentada discursivamente como acceso a un cierto tipo de derechos legales, sino que es efectivamente practicada por lo/as trabajador/as⁷ para pertenecer a la comunidad identitaria local y a su polis imaginada. Para entender la ciudadanía vernacular, más que buscar sus reglas en la Constitución nacional, es preciso conocer ciertos dichos y prácticas populares que dan sentido profundo a las experiencias subjetivas con que se practica la ciudadanía urbana pueblerina.

De lo desarrollado hasta aquí se desprende que podríamos abordar el estudio de la ciudadanía urbana de dos maneras. La primera, que llamaríamos ciudadanía restringida o formal, asocia el ejercicio de la ciudadanía urbana a lo que hace cierto grupo de actores que «aparecen» en la polis como políticos profesionales. Al interior de este grupo se expresan asimismo distinciones pues si por un lado encontramos a *los políticos de arriba* (funcionarios, candidatos, líderes nacionales), por el otro, están *los políticos de abajo* (movimientos sociales, referentes locales, juntas vecinales). Esta concepción restringida de la ciudadanía urbana proviene de un ejercicio analítico deshistorizado y deshistorizante, externo a la dialéctica con que los actores viven sus condiciones materiales de existencia. Al estudiar la ciudadanía urbana observando únicamente a los políticos profesionales (ya sean «de arriba» o «de abajo») el poder suele sustancialmente reificarse en estos actores.

La concepción restringida que se autoafirma como política porque *hace política*, desde el punto de vista subjetivo, en la perspectiva de la ciudadanía urbana que aquí intento desarrollar requiere de una apertura a la política en sentido amplio. Esta apertura acarrea más tareas y actores que los evidentemente políticos en sentido restringido. Incluye, de hecho, a los actores que este sentido más frecuentemente suele ignorar, despreciar y subalternizar, pues se trata de un grupo por el que tanto los *políticos*, tanto los *de arriba* como los *de abajo*, demuestran, explícita o implícitamente, indiferencia y desinterés: las amas de casa.

⁶ Entiendo por vernacular, un conjunto de prácticas que se caracterizan por estar informalmente institucionalizadas. Se compone de «mitos, narrativas de experiencia personal, expresiones más casuales de creencia, las acciones y la cultura material que [...] echan luz sobre [...] la vida cotidiana» (Bowman & Valk 2014, p.5) y que Antonio Gramsci definiera como cultura popular (1971).

⁷ Con este término aludo a todos los actores que a través de sus esfuerzos productivos y reproductivos contribuyen al desarrollo industrial local.

Los años de posguerra de la década de 1950 y 1960 inyectaron un aire especialmente revolucionario al pensamiento social en torno a la ciudadanía urbana a través de la obra de Henri Lefebvre. Poco tiempo después del «derecho a tener derechos» arendtiano (Benhabib, 2004), el filósofo francés impulsó el derecho revolucionario cotidiano a la ciudad. Lefebvre definía este derecho, desde un enfoque marxista, como un valor de uso que reivindica la obra humana puesta al servicio de actividades lúdicas y artísticas que no producen excedente urbano. La descripción etnográfica que desarrollo en los siguientes apartados, centrándome en la figura de Marta como prototípica ama de casa de una ciudad de perfil obrero, se nutre de una multiplicidad de observaciones y registros cuyas recurrencias constituyen una densidad tanto representativa como significativa de ese valor de uso que la ciudad tiene para la reproducción. Las singulares prácticas de ciudadanía urbana que siguen muestran un momento de la oikonización que es el de la apertura a la polis.

Del oikos a la polis en la experiencia del hacer mandados

El contexto de las siguientes escenas es el de una ciudad industrial de pequeña escala en la región pampeana. Aquí preponderan lo/as obrero/as con necesidades básicas satisfechas y la infraestructura urbana que los provee de diversos servicios esenciales (agua, luz, gas, cloacas, vivienda, etc.). Su vida cotidiana tiene patrones populares de consumo que se auto-identifican como «de clase media»⁸.

Hay una serie de tareas que Marta tiene que hacer a lo largo del día. Algunas de ellas demandan que su realización sea hogareña, tales como, cocinar, poner el lavarropas, colgar la ropa en el patio, plancharla, llamar por teléfono a parientes para ver cómo andan y si necesitan algo *de la calle*, barrer y lavar el piso, *hacer una torta para el mate, ventilar si está lindo*. Otras, necesarias para el cumplimiento de las primeras, le demandan *salir a la calle o agarrar la calle*, como le gusta decir con los ojos chispeantes. Esto quiere decir que debe salir de su casa para cumplir con las siguientes funciones:

- aprovisionar a su familia, nuclear o extensa, de víveres;
- pagar impuestos y facturas de servicios.

En pocas palabras, Marta sale para hacer básicamente dos tipos de tareas: aprovisionar y contribuir monetariamente al Estado y a las empresas públicas. Sus actividades concretas consisten en comprar alimentos, productos de limpieza y, de vez en cuando algo de ropa, pagarle impuestos al estado municipal (servicios urbanos), al estado provincial (impuesto inmobiliario y al automotor), al Estado

⁸ La «clase media» ha sido estudiada en Argentina como categoría nativa en diferentes contextos. Historiadores y antropólogos han observado que su construcción histórica y mitica ha sido obstaculizadora del fortalecimiento de la identidad de clase trabajadora u obrera (Visacovsky & Garguin, 2009)

nacional (el IVA que paga junto a cada bien o servicio consumido), a la cooperativa municipal proveedora de luz y agua, y a las empresas privadas proveedoras de gas, telefonía, televisión por cable e internet.

Marta se levanta alrededor de las 7.00hrs. Da el desayuno a los hijos, que se van a las 7.30 a la escuela y se queda lavando los platos de la noche mientras escucha la radio. Espera que el marido llegue de trabajar (la semana que está de *turno noche es la peor, anda con un humor de perros*), le da *algo de comer* y mientras él se acuesta, ella *aprovecha a poner el primer lavarropas del día*. Es una obsesión para Marta *que no se le apile la ropa sucia*. Le gusta que el canasto esté *siempre bajo*. Detesta cuando hay muchos días de humedad sin sol en que no puede ventilar ni lavar ropa. También detesta un poco cuando *el día está lindo, hay sol* y su marido duerme todo el día *como un tronco* y ella no puede andar sola y libre por la casa como las otras semanas del mes en que el marido cumple horario más normal en la fábrica (de 8 a 16 hrs. o de 16 a 24 hrs.) que se sitúa a 10 minutos a pie.

Alrededor de las 9.30 después de desayunar –pues desayuna sola y más tarde que el resto de la familia–, le empieza a aparecer la preocupación de la comida ¿Qué hacer de comer? Mira qué tiene en la heladera, llama a la hermana para ver si necesita algo y sale en el auto a *hacer mandados*. Rezonga por el tapizado sucio y gastado del auto modelo 2005 camino a la verdulería, a la carnicería y a la pollería. De regreso a su casa, pasa por la cooperativa para pagar la luz y por la panadería. Luego de guardar el auto en el garaje recuerda que se olvidó algo: las aceitunas para el relleno del pastel, el desodorante para Luis (el marido) que se le terminó ayer y el desengrasante para la cocina. Alrededor de las 11.30 antes de almorzar y después de colgar la ropa y lavar el piso, se cruza a lo del *gallego*⁹ y compra en el almacén de a la vuelta (un poco más caro que *el chino*¹⁰) lo que se olvidó antes. Alguno de estos ítems, se le *olvidarán de nuevo*. El desodorante, por ejemplo. Esto hace que vuelva a salir a la tarde para ir *hasta lo de las chicas de la perfumería* a comprarlo.

Al encontrarse a Marta por la calle y saludarla, diciéndole, «*Hola Marta, como andás?*», ella suele responder no deteniendo su paso, mostrando agilidad para sostener bolsas, billetera, llave del auto y sonriendo al mismo tiempo que entra a la carnicería y diciendo picarescamente: *Bien, callejeando un poco, haciendo mandados, ¿y vos, che?*¹¹ Si una se la encuentra más de una vez en el mismo día en la calle, la alusión al *callejeo* resulta más enfática y adopta la forma del chiste y/o la disculpa. Esto depende de las personas que se encuentren a su alrededor y de la cantidad de veces que ya se hayan cruzado los actores en la calle. He notado

⁹ Lunfardo para migrante de origen español, generalmente de tercera o cuarta generación.

¹⁰ Categoría nativa con que se alude a los supermercados atendidos por migrantes de origen chino.

¹¹ La expresión *che* es un argentinismo que procede del pueblo mapuche (*che*=gente) utilizado frecuentemente al comienzo y final de las frases o como interjección para denotar un reconocimiento amistoso.

que las primeras dos veces, la alusión al callejeo es enunciada con picardía por *la callejera*, es decir, el ama de casa que se encuentra *haciendo mandados*. Las expresiones en este sentido no son sólo del propio actor, sino también de sus conciudadanos próximos, es decir, esas vecinas, parientas y amigas con las que se encuentra y que también le espetan un simpático y chistoso: *¿Cómo te gusta la calle, Martita! ¿Que lo tiró! Siempre callejeando vos. Laaaaa...*¹². A partir del segundo o tercer encuentro en el espacio abierto en el que le es dicho este tipo de frases, Marta cambia su disponibilidad corporal y gestual chistosa, divertida, pícaro y traviesa y la dispone hacia una postura más seria y encorvada, entonando con menos picardía y más responsabilidad en la voz y en los músculos de su rostro la expresión: *Acá ando, che, haciendo mandados*.

Llama la atención este sentido callejero que las mujeres dan a su tarea de aprovisionamiento y reproducción e induce a preguntarse: ¿Qué tiene de callejero comprar papas, aceitunas, desengrasante y desodorante? ¿Qué importa si lo que se puede comprar en una misma salida se realiza en tres o cuatro distintas? ¿Por qué el tono de disculpa? ¿Por qué la cara de picardía cuando dicen *callejear*, ¿Están acaso infringiendo divertidamente alguna norma no explícita? ¿Por qué la expresión de disculpa luego del segundo encuentro en la calle?

Junto a la adquisición de alimentos, servicios y bienes para reproducir la vida de su hogar, Marta realiza muchas otras actividades, de tipo más *social*, como *charlar*, *chusmear*, *sacar el cuero*¹³, *ver cómo anda* tal o cual. En definitiva, es haciendo mandados y callejeando que Marta se mantiene al tanto de sus relaciones de proximidad, con *conocidos*: vecinos, ex compañeros de colegio, parientes políticos y/o lejanos. Se informa así de sus estados, enterándose por ejemplo de quién está enfermo, quién murió, quién está separado, quién le está siendo infiel a quién, al hijo de quién le está yendo mal en la escuela o quién se embarazó últimamente. Aprende todo esto de una manera activa, conversando, discrepando, *peleándose con alguno a la pasada* o *haciendo migas*¹⁴ con otros. Se expresa en acuerdo y en desacuerdo con juicios y valoraciones sobre ciertos habitantes de la ciudad industrial sobre los que habla y con los que habla mientras hace mandados. Opina, entre una plétora de comentarios poco hilvanados y dichos en ocasiones con un tono apasionado, si está bien o mal que tal o cual haya dejado a su esposo/a, si los familiares están cuidando adecuadamente al anciano/a de la familia, si los padres de la adolescente embarazada tuvieron culpa en el incidente inesperado.

¹² «Qué lo tiró» es una expresión que denota exclamación y proviene de reemplazar el original «Qué lo parió». «Laaaa» es una interjección muy frecuente en la oralidad popular que sirve para reforzar y exagerar la afirmación anteriormente enunciada.

¹³ Práctica que consiste en hablar con malicia a espaldas de una persona que no participa de una conversación.

¹⁴ Expresión nativa que hace referencia a una situación de buen trato que implica algún tipo de alianza entre las partes implicadas en la interacción.

En los comercios donde *chusmea* de estas cosas se encuentra con las mujeres del carnicero, pollero, verdulero, almacenero, que están en ese negocio *ayudando* al marido, al hijo o al padre. Esa *ayuda* comparte semejanzas y diferencias con las que realiza Marta en su casa. Resultan parecidas en que comparten el estatus desvalorizado de su trabajo, no nombrándolo como tal y distintas en que las otras mujeres desarrollan actividades comerciales, como atender, despachar, cobrar y dar vuelto. En ambos casos, tanto en la casa como en el local, el trabajo es una categoría que reemplazan por la *ayuda* o el *hacer cosas*. De hecho, las mujeres usan mucho menos que los hombres la palabra trabajo. Afirman que a veces la usan en discusiones fuertes, donde justamente tienen que *hacerse valer*, cansadas de que *las traten como unas sirvientas, y nadie les reconozca nada porque sea el hombre el que trae la plata a la casa*.

De la calle a los escombros y de la polis al oikos

Luego de dormir una hora de siesta, Marta se levanta a tomar unos mates con torta. Mira entre media y una hora de televisión, sobre todo programas escandalosos de chimentos. El contenido de estos programas gira en torno a historias de infidelidad, embarazos, muertes, dramas familiares y *muchos casos de violencia de género y gente loca, últimamente*, dice Marta. Efectivamente, ha habido en el mundo del espectáculo un aumento de la cantidad de denuncias mediáticas de violencia de género desde el *Ni una menos*¹⁵. Las peleas y gritos que salen del televisor de la tarde son estrepitosas. Marta experimenta una variada estimulación emocional que por algunos momentos la hace conmoverse y por otros rechazar *el puterío de la tele*, como llama a este tipo de programas escandalosos.¹⁶

Si bien no me extenderé en este fenómeno que ya he analizado en el trabajo antes citado, señalaré algunos elementos característicos. En la mayoría de las experiencias de mandados observadas junto a la compra-venta de víveres para la unidad doméstica los actores suelen intercambiar enunciados sobre temas escandalosos. Estos chusmeríos son, en un principio, sobre personas lejanas –artistas y gente famosa de la tele– y, luego, sobre personas próximas y conocidas. Los actores llaman a este tipo de circulación televisada y/o pueblerina de chismes: el *puterío* (*cuando se lo usa como sustantivo*) y el *hacer puterío* (*cuando se lo usa como verbo*). La categoría, estrechamente asociada en su origen a la prostitución y a sentidos moralmente negativos, como la promiscuidad, está llamativamente vigente en sus vidas cotidianas, tanto cuando la usan para hablar de temas televisados como cuando les sirve para condenar las reuniones de dos o más mujeres en comercios

¹⁵ Movimiento feminista surgido en 2015 a raíz de la alta tasa de femicidios registrada en Argentina.

¹⁶ Para un análisis de estos programas observados por las mujeres que hacen mandados como tecnología del self en el oikos se puede consultar Galarza, 2020.

o veredas, con la esgrimida sospecha de que lo están ejerciendo. El *puterío* metropolitano y el *puterío* pueblerino son fenómenos urbanamente relacionales que contribuyen a la oikonización de la ciudadanía.

Alrededor de las cinco de la tarde, *cuando abren los negocios*, Marta vuelve a salir a buscar unas cosas para la cena y el desodorante para su marido. En la perfumería comenta con las chicas (dos hermanas de entre 30 y 40 años, casadas) algunas de las historias que vio en la televisión que la emocionó especialmente. Luego de conversar una media hora sale del negocio rumbo al almacén. Al acercarse a la panadería se cruza con Ana, una de las mujeres con las que dejó la perfumería hace un rato. Ella, saliendo del local, Marta entrando. En ese momento, Gabriela, una amiga de Marta que acaba de terminar su turno en la fábrica de explosivos (donde trabaja de administrativa) y que salió corriendo a comprarle algo a los hijos para que tomen la leche y de paso *ver qué hace para la cena*, pasa en auto y les toca bocina. Ambas levantan la mano y hacen un gesto con la cabeza para saludarla desde la vereda. Por la esquina viene acercándose una de las chicas de la perfumería que se cruzó a buscar unos bizcochitos para el mate. Marta y Ana la miran sonriendo como diciendo *no te creas que estamos acá chusmeando desde que dejamos tu comercio*. Marta dice como disculpándose ante una acusación de callejeo agravado por el chusmerío extendido al que está vinculado: *Recién nos encontramos acá afuera, ¡recién!* La chica de la perfumería sonríe acusativamente:

¡Qué manera de callejear! ¡No se les va a caer el techo encima a ustedes, eh!
¡Qué bárbaro!

Las tres sonríen. Entran a la panadería y se despiden de la otra. Adentro comentan junto a Marita, la panadera, los aumentos de la tarifa de luz y *cómo aumenta todo* y vuelven a despedirse hasta un nuevo encuentro al día siguiente o a la semana siguiente.

Esta breve escena muestra cómo el chusmerío es primero televisado y luego practicado en los comercios. Al encontrarse en la perfumería con otras mujeres y comentar casos metropolitanos de escándalos, Marta contribuye a la circulación de información vivida por ella y no sólo del espectáculo. Lo/as comerciantes y otro/as clientas también participan de la interacción comentando los chismes metropolitanos primero y compartidos localmente luego. Las mujeres transmiten de este modo información en el exterior e interior de los comercios, principalmente en sus veredas. Pero al chusmear sobre un tema, algo que podría tratarse como un problema políticamente trascendente para la ciudadanía local, como el acceso al trabajo, por ejemplo, queda asociado a contenidos que se consideran *puterío*. La acusación de chusmerío restringe y controla la capacidad de un tema de convertirse en asunto de la polis.

La oikonización

Hacer los mandados implica realizar una serie de actividades en espacios cerrados –domésticos y comerciales– y abiertos –calles y veredas–. La tarea se distingue nativamente del término *trabajo*, destinado a las labores de los hombres, aunque los hombres también realizan mandados, pero no se lo considera su obligación. En términos funcionales hacer mandados consiste en abastecer de víveres y servicios al propio hogar, el de un familiar o vecino, realizando gestiones en el espacio público. En cambio, *el trabajo* se asocia a actividades productivas con retribución salarial. En última instancia, es la existencia del salario en la unidad doméstica el que hace económicamente posible *el mandado* en términos comerciales. Pero las mujeres que participan como consumidoras o vendedoras durante éstos raramente obtienen una remuneración monetaria por su actividad. En el contexto de los intercambios que ocurren durante *los mandados* se considera que la mujer que vende mercaderías *está ayudando al marido, al padre, al hermano o al hijo que atiende el negocio* y que la mujer que compra *está haciendo mandados para su casa o de gauchada*¹⁷ *para un vecino o pariente*.

Cuando hacen mandados, las mujeres caminan rápido, cargan bolsas, pagan cuentas y facturas, conversan, saludan a los gritos desde la otra vereda o desde el auto, van y vienen, sin detener el paso. Esta circulación implica múltiples interacciones de saludos breves y movimientos apurados por el espacio abierto de la ciudad. La impronta de apuro físico con que se ejecuta la tarea de los mandados se justifica por la razón original y principal por la que la mujer salió de su casa: comprar algo que necesita para continuar con sus tareas domésticas. El caso paradigmático de extrema no membresía vernacular a la comunidad de amas de casa es el imaginado caso *de la mujer tan pero tan inútil que el marido le tiene que hacer hasta los mandados*. Esta imaginada mujer inútil es uno de los peores insultos que Marta imagina se puede decir de una mujer, junto al de *ser sucia y no tener la casa en orden*. Es decir, no cumplir con su función de reproducción.

Resulta paradójico que la ciudadanía urbana de la membresía circunstancial a la polis local –pueblerina y chismosa– donde se discuten públicamente asuntos privados comienza con una salida. Las mujeres tienen que *salir de sus casas* para experimentarla. Expresan en estas ocasiones valores positivos respecto a los espacios abiertos que designan genéricamente *la calle*. Dicen, por ejemplo, que les encanta *estar en la calle, afuera de las cuatro paredes de la casa, salir un poco, no estar todo el día metida adentro, encerrada*. Testimonios como estos señalan cuán importante es en la perspectiva nativa experimentar cierta sensación de apertura desde la unidad doméstica hacia la ciudad. El salir a hacer mandado da a la mujer la posibilidad de

¹⁷ La gauchada es un término regional que denota la realización de un favor que una persona hace a otra con buena voluntad.

construir un sentido de autonomía respecto a sus responsabilidades domésticas. Esta salida es vivida como liberación del encierro. En términos vivenciales, por tanto, el hacer mandados es una actividad productiva en la que la mujer es efectiva y útil. Al desarrollarla se siente activa y vital. Así lo sintetiza una de ellas:

Yo soy medio callejera. No me gusta estar metida adentro, encerrada. Entro, salgo. Voy, vengo ¡Me muero si tengo que estar todo el día metida acá adentro limpiando y cocinando! Como la señora de al lado que se la pasa adentro y el marido va y le hace los mandados. No entiendo... A mí me encanta callejear... ¡Me das calle y no la suelto! (Silvina, 42, casada, 2 hijos)

Nótese que en este testimonio se condensan las sensaciones subjetivas respecto de la salida de la unidad doméstica y la función de aprovisionamiento que ese mismo acto cumple. Estos sentidos de liberación se registran asimismo en los gestos de travesura que describiéramos antes y que exhibe Marta en los primeros encuentros callejeros. También los observamos en las aparentemente involuntarias distracciones que hacen que las mujeres tengan que salir a la calle a cada rato para volver al almacén, la panadería, la verdulería o la carnicería a comprar algo que se olvidaron de comprar antes, multiplicando así, «involuntariamente», las salidas.

Las sucesivas *salidas a la calle* forman parte de la dinámica misma con que se hacen los mandados. Esta unidad procesual del mandado no es, sin embargo, evidente para sus protagonistas. Las mujeres expresan incluso molestia por haberse olvidado de comprar cosas y tener que regresar al comercio. Con el chusmerío que se practica durante los mandados sucede algo semejante. Pero su desarrollo no sólo es ineludible sino buscado. En tanto ejercicio de ciudadanía urbana, éste es vivido por los actores tanto de manera positiva como negativa. Es negativamente representado cuando durante la interacción en la que se intercambian informaciones de terceros alguien nombra a la situación como chusmerío o puterío. Esta proclamación sirve no sólo para etiquetar a la reunión en el espacio público de vulgar e incorrecta sino también para adosarle sentidos de obscenidad. Las apariciones de las mujeres en el espacio público como obscenos sujetos animalizados es un fenómeno que como ya señalamos hemos registrado también en el chusmerío televisado (Galarza, 2020) de la contemporánea sociedad del espectáculo (Debord, 1967).

La circulación urbana de informaciones sobre diferentes tipos de ciudadanos da a las mujeres la oportunidad de compartir situaciones emocionales felices y trágicas con otras mujeres. La construcción y procesamiento de sustanciosos secretos públicos, como los llama Michael Taussig (1999), brinda excitación y emoción a la situación de hacer mandados. Si bien este no es el propósito que socialmente resulta aceptable desde el punto de vista nativo, estas son las situaciones más interesantes y pícaras que el ama de casa recordará del hacer mandados, ya de regreso en su unidad

doméstica, cuando luego ella misma le transmita al marido más tarde: *¿Sabés qué me enteré en la perfumería? Dicen que tal se separó, está re mal con el marido. Parece ser que la hija de tal está embarazada. No sé si será verdad, pero dicen que manganito le mete los cuernos a manganita. Lo echaron a fulanito del trabajo.*

En la ciudad, por tanto, al realizar mandados se produce una simultánea circulación. Por un lado, la física del cuerpo de las mujeres y, por el otro, la significacional de las informaciones que comparten. De este modo, se construye en términos vernaculares la discusión de los asuntos público-privados de la ciudad. Los secretos públicos que circulan junto con los mandados le dan un papel de agentes activos de la circulación de información vivencialmente significativa. Esta significatividad vivencial cumple con la función colectiva de hacer que los asuntos públicos se vuelvan privados y que los asuntos privados se vuelvan públicos.

El *hacer mandados* tiene pues una dinámica sociocultural particularmente asociada a la oikonización de la ciudadanía urbana. Por un lado, permite al actor experimentar física y corporalmente el cambio y la disrupción de lo cerrado (techado) a lo abierto (el espacio público), proveyendo una momentánea libertad de sus obligaciones. Por otro lado, presenta una continuidad de funciones de tareas asociadas al abastecimiento que vuelven a «techar» y oikonizar la experiencia urbana de la mujer que hace mandados, obturando la posibilidad de politizar ciertos temas y asuntos públicos. En algún punto de su circulación por el espacio público, las mujeres son chistosamente acusadas de callejear, chusmear y hacer puterío, de una manera sutil, con expresiones aparentemente afables y simpáticas, dichas con una sonrisa. Pero el contenido de las advertencias vernaculares del tipo «*no se les va a caer el techo encima, eh!*», «*¡qué bárbaro!*» y «*¡callejera!*» señala que demasiado tiempo en la calle connota en la perspectiva nativa falta de responsabilidad, promiscuidad y mal desempeño por parte del ama de casa. Un grupo de mujeres hablando en un negocio o en una vereda, se supone que están *chusmeando y/o sacando el cuero, haciendo puterío*, en lugar de *estar haciendo las cosas de la casa*. Durante la oikonización hay un llamamiento a regresar a la unidad doméstica, de modo que, si el techo de la casa se derrumbara, éste encuentre a las mujeres dónde deberían estar: debajo de sus escombros, en la oikia, y no en la polis.

Aproximaciones finales

La etnografía desarrollada sobre la práctica de hacer mandados intentó describir cómo practican la ciudadanía urbana actores que no son el tipo ideal de las constituciones ilustradas europeas y americanas, es decir, varones con propiedades, liberados de las tareas de reproducción doméstica y abocados a los asuntos de la polis. En los apartados sobre las actividades diarias de Marta, un ama de casa de una ciudad media industrial, se describió el modo en que aprovisiona a su unidad doméstica observando las instancias, intercambios y escenarios sociales de su circulación. Al

analizar cómo las mujeres hacen los mandados, el oikos y la polis resultaron ser categorías de utilidad interpretativa para concebir el carácter ciudadano de esta práctica. Las dimensiones urbanas que la componen tienen: 1) un aspecto funcional que se compone de prácticas de aprovisionamiento, 2) un aspecto corporal expresado en los traslados de los cuerpos de espacios cerrados a abiertos (interior de casas y comercios y calles y veredas) y 3) un aspecto significacional vivencialmente asociado a la libertad (salir) y al encierro (estar adentro) y a informaciones metropolitanas y locales que se comparten en forma de chusmerío.

El aporte del presente trabajo al tema de la ciudadanía consistió en vincular urbanamente el hacer mandados a la oikonización. Esto se realizó de manera relacional abordando tanto la infraestructura urbana del sistema de aprovisionamiento como la producción de sentido con que los actores viven los espacios públicos y domésticos al realizar la práctica. En el capitalismo industrial la oikonización se distingue por el modo en que ciertos ciudadanos «aparecen» o «no aparecen» en el espacio público, es decir, en las polis de sus ciudades. Este «aparecer» tiene un sentido arendtiano pues indica el ingreso del individuo al mundo de la libertad, dando lugar a la política, una vez liberado de la esfera de la necesidad en la que lo situaría el trabajo. Si bien una recuperación tal de la *vita activa* resulta crucial, su idealización podría conducirnos a la romantización de su potencial político. Al hacer mandados se es mandado. Llama la atención que la obediencia se exprese en el discurso nativo como un sustantivo. En términos lingüísticos, el mandar es asumido por quien realiza la tarea de reproducción en forma de participio. El hacer mandados implica una acción obedecida que encubre quién la manda.

El hacer los mandados forma parte de un proceso de oikonización que supone también una politización de la ciudad. En su desarrollo, las mujeres circulan por espacios en los que hay desconocidos, no sólo familia, emiten discurso y ponderan el discurso de otros, practicando así la vida por asociación que supone habitar una polis. Aparecen en ella como «alguien» que habla de otras personas que son también «alguien». En este sentido, la categoría filosófica arendtiana de *vita activa* resultó de utilidad para nutrir el plano de la reproducción con un contenido vital. Como práctica nos permite pensar la potencialidad de la determinación de lo doméstico en la vida cotidiana como un proceso abierto, con obturaciones y aperturas al mundo de lo público y de lo privado, a la polis y al oikos. He propuesto entonces llamar al proceso socio-cultural que brota de esta circulación urbana, que abre y cierra la posibilidad de las ciudadanas amas de casa de «aparecer» en el espacio público y vivirlo vitalmente como una polis: *la oikonización de la ciudadanía urbana*.

Referencias

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Editorial Gredos.
- Benhabib, S. (2004). The right to have rights: Hannah Arendt on the contradictions of the nation-state. In *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens* (The Seeley Lectures, pp. 49-70). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511790799.004
- Bowman, M. & Valk, U. (2014). *Vernacular religion in everyday life. Expressions of belief*. New York: Routledge.
- Debord, G. (2012). *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca Editora.
- Galarza, B. (2020). El quilombo de la tele y su limpieza: una mirada antropológica a la pelea de gatos como tecnología del self en el oikos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 38(1), 71-92
- Girola, M. F. (2017). De la ciudadanía universal a la(s) ciudadanía(s) local(es). *In Mediaciones De La Comunicación*, 12(1), 155 - 177. <https://doi.org/10.18861/ic.2017.12.1.2671>
- Gramsci, A. (1971). Observaciones sobre el Folklore. En: *Cultura y literatura* (pp.329-336). Barcelona: Península.
- Gravano, A. (2019). Cauciones epistemológicas en el trabajo sobre imaginarios urbanos. En P. Vera, A. Gravano & F. Aliaga (Ed.), *Ciudades (in)descifrables: imaginarios y representaciones sociales de lo urbano* (pp.257-273). Bogotá y Tandil: Universidad Santo Tomás y Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hammersley, M. & Atkinson, P. (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Harvey, D. (2012). *El enigma del capital y la crisis del capitalismo*. Madrid: Buenos Aires.
- Jenofonte (1967). *Económico*. (Trad. y Ed. de Juan Gil). Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Lazar, Sian. (2013a). *The Anthropology of Citizenship. A reader*. Boston and Oxford: Blackwells.
- Lazar, S.(2013b). *El Alto: ciudad rebelde*. La Paz: Plural.
- Little, A. (2002). *The politics of community: Theory and Practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marshall, T. H. & Bottomore, T. (1998) *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid.
- Marx, K. & Engels, F. (1968). *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

Sassen, S. (2002). The Repositioning of Citizenship: Emergent Subjects and Spaces for Politics. *Berkeley Journal of Sociology*, 46, 4-26. <https://doi.org/10.1353/nrc.2003.0028>

Taussig, M. (1999). *Defacement. Public secrecy and the labor of the negative*. Stanford CA: Stanford University Press.

Visacovsky, S. E. y Garguin, E. (comps.) (2009). *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos*. Buenos Aires: Antropofagia.

Weber, M. (2002) *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Yuval-Davis, N. (1997) *Gender and Nation*. London: Sage.