

# La ciudad a través de la etnicidad habitada

Negociaciones socioculturales en torno a "lo afro", "lo chino" y "lo boliviano" en los procesos de recualificación y relegación urbana de la ciudad de Buenos Aires

Autor:

Laborde, María Soledad

Tutor:

Lacarrieu, Mónica

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado



# Universidad de Buenos Aires

## Facultad de Filosofía y Letras

---

**Tesis doctoral**

# LA CIUDAD A TRAVÉS DE LA ETNICIDAD HABITADA

**Negociaciones socioculturales en torno a “lo afro”, “lo chino” y “lo boliviano”  
en los procesos de recualificación y relegación urbana de la ciudad de  
Buenos Aires.**

**María Soledad Laborde**

Resolución Nro. 4225

**Directora de Tesis:** Dra. Mónica Lacarrieu

**Consejera de Estudios:** Dra. Gretel Thomasz

-Febrero 2017-

## AGRADECIMIENTOS

La concreción de ésta tesis doctoral, luego de varios años de investigación, culmina una etapa que significó una experiencia profunda, significativa, provechosa y gratificante. Las personas que me acompañaron durante este recorrido son parte de éste resultado, por ello, quiero agradecer:

A mi Directora Mónica Lacarrieu, que confió en mí desde la presentación a la beca doctoral, que me estimuló para producir antropología en una búsqueda constante de la apertura necesaria para comprender el presente;

A Gretel Thomasz como Consejera de Estudios por sus aportes, guías, consejos que sirvieron de estímulo para transitar incluso los momentos más complejos;

A la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires por la educación pública y gratuita, por brindarme un espacio institucional de formación profesional y de docencia;

Al Consejo Nacional de Investigación Ciencia y Técnicas (CONICET), por el incentivo a la investigación en Cs. Sociales y Humanidades, y por posibilitar mi trabajo y mi formación durante estos años;

A Florencia Girola, por sus sabios, generosos y afectuosos apoyos, a Paula Yacovino por el aliento y el sentido compartido de búsqueda, a Mercedes Bracco, Vanina Lekerman, Daniela Díaz Marchi, María Eugenia Crovara, por los años compartidos de antropología de las ciudades;

A Eva Lamborghini por nuestros múltiples encuentros entre la antropología y el candombe, y sus pertinentes observaciones.

A Cecilia Hidalgo y a mis compañeros de cátedra del Seminario de Investigación en Antropología Social (FFyL, UBA), por el acompañamiento.

A todas aquellas personas que colaboraron y me ayudaron de infinitas formas en la investigación en los distintos “lugares” a donde la antropología me llevó, en especial a Eva, Mauricio, Yohana, Debo y Javier.

A mis amigas y colegas Jimena Vázquez, Soledad Cutuli y Florencia Trentini, por los alientos compartidos.

A mis amigas “benditas”, Sol, Luana, Tamy, Ceci, Vero y Sil; a mis amigos bragadenses Ale, Cande, Benja y Bauti; a los locos amigos, y a Leti y July que están en mi memoria con mucho cariño, por las risas, las compañías, el “estar ahí” en todas y por ayudarme a buscar el justo equilibrio.

A mis queridos/as amigos/as caracoles July, Herno, Vito, Tamy, Jose, Rulo, Betu, Paz, Pedro, Maite, Sandra, Luna, Violeta, Mono, Carlita, Carlitos, Flor y Anita, por sonar juntos y enseñarme que no todo se dice con palabras.

A La Lunera y a La Revuelta, por el candombe cimarrón.

Y de manera especial quiero agradecer a Pablo mi compañero de vida, por el amor profundo, por el “día de sol” y las “canciones con vos” que acompañaron la investigación.

A mis papás Estela y Jorge, y a mis hermanos Natalia y Pablo, por estar siempre, incondicionales, acompañando cada paso, a mis sobrinos Belén, Galo y Lara por llenarme de alegría, de amor y de juegos, y al resto de la familia, por su afecto y compañía.

*Vamo' arriba, jallalla, Xièxiè*

Gracias totales.

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

1. Problema de investigación.....	8
2. El andamiaje conceptual.....	13
3. Tesis a sostener.....	20
4. Estructura de la tesis.....	21

### PRIMERA PARTE: UNA CIUDAD PARA UNA ANTROPÓLOGA (Y VICEVERSA)

#### CAPÍTULO 1

##### AL RITMO DE UNA ANTROPOLOGÍA DE LAS CIUDADES

1.1. Pasos previos y delimitaciones.....	26
1.2. Sentido “de” ciudad.....	44
1.3. Proximidades y liminalidades peligrosas.....	49
1.4. Entradas y salidas: “ <i>acá no queremos más antropólogos</i> ” .....	52

#### CAPÍTULO 2

##### CIUDAD E INMIGRACION: REACTUALIZANDO SENTIDOS

2.1. La ciudad y el inmigrante: recorridos conceptuales disciplinares.....	72
2.2. Conceptualizaciones sobre la ciudad contemporánea.....	80
2.3. Transformación urbana en clave cultural.....	89
2.4. El ascenso cultural y el multiculturalismo urbano.....	100
2.4.1. Procesos de <i>patrimonialización</i> y construcción de <i>lugar</i> .....	106

#### CAPÍTULO 3

##### BUENOS AIRES: “MOSAICO DE IDENTIDADES”

3.1. Cultura para “la gestión”.....	110
3.2. El <i>recurso</i> del vacío.....	118
3.3. Los “Celebras” en las “política de lugares” .....	121
3.4. Reflexiones.....	130

## SEGUNDA PARTE: HACER CIUDAD EN LOS PROCESOS DE RELEGACIÓN Y RECUALIFICACIÓN URBANA

### CAPÍTULO 4

#### EL LUGAR DE “LA MORENADA” Y LA PRODUCCIÓN “AFRO” EN EL CENTRO HISTÓRICO

4.1. PRIMERA SECCIÓN: Centro Histórico, <i>recualificación</i> y construcción de <i>lugar</i>	
4.1.1. Paisaje urbano en transformación.....	137
4.1.2. <i>Llamadas tradicionales: “la morenada”</i> y el “barrio del tambor”.....	141
4.1.3. <i>Habitar</i> las tradiciones.....	159
4.1.4. “Ganar” un “espacio afro” .....	170
4.2. SEGUNDA SECCIÓN: <i>Espectacularización</i> , disputas socioespaciales y relaciones con el Estado	
4.2.1. Las <i>llamadas de comparsas</i> y las relaciones con el Estado “local” .....	180
4.2.2. Las <i>llamadas</i> y las nuevas intersecciones con el Estado “nacional” .....	185
4.3. REFLEXIONES.....	198

### CAPÍTULO 5

#### “¿QUÉ ES ESO DE BARRIO CHARRÚA?”

5.1. PRIMERA SECCIÓN: Entorno urbano, relegación y la producción del “barrio”	
5.1.1. Configuraciones históricas socio-espaciales.....	201
5.1.2. “ <i>Siete casas</i> ”: modos de <i>hacer ciudad</i> .....	209
5.1.3. Acerca de las fronteras del “barrio” y del “fragmento” .....	215
5.2. SEGUNDA SECCIÓN: “Entradas” a la Ciudad y a la Nación a través del multiculturalismo.	
5.2.1. “Charrúa” y “Av. De Mayo”: desdoblamiento para <i>hacer ciudad</i> .....	228
5.2.2. Espacios y tiempos heterogéneos.....	244
5.3. REFLEXIONES.....	258

## CAPÍTULO 6

### REQUALIFICACIÓN “ARGENCHINA” EN BELGRANO

6.1. PRIMERA SECCIÓN: <i>Recualificación</i> estatal-privada y multiculturalismo	
6.1.1. Contextos migratorios y la producción de los <i>chinatown</i> .....	261
6.1.2. Trayectorias del “Barrio Chino” en reconversión.....	266
6.1.3. Nuevos <i>paisajes</i> de consumos.....	281
6.2. SEGUNDA SECCIÓN: Etnicidad de espectáculo, Estado, empresariado y público local	
6.2.1. Año Nuevo Chino: intersecciones entre el “barrio”, la “muralla” y el “mosaico” .....	293
6.3.1. Buenos Aires Celebra en el Barrio Chino.....	306
6.3. REFLEXIONES.....	310

## TERCERA PARTE: (DES)ORDEN Y URBANIDADES POSIBLES

### CAPÍTULO 7

#### LAS CARAS DEL ESPACIO PÚBLICO: LOS LÍMITES PARA LA ETNICIDAD

7.1. El espacio público como cuestión urbana.....	315
7.2. “Poner en valor” .....	318
7.3. Parque Lezama.....	323
7.4. Peatonalización y (re)inauguración.....	337
7.5. “El logro de la canchita” .....	347
7.6. <i>Urbanidad</i> para la <i>etnicidad habitada</i> .....	357
7.7. Reflexiones.....	368
<b>CONCLUSIONES</b> .....	371
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	383

“...el espacio es uno de los lugares donde se afirma y ejerce el poder, y sin duda en la forma más sutil, la de la violencia simbólica como violencia inadvertida...” (Bourdieu, 2007 [1993]).



## INTRODUCCIÓN

### 1. El problema de investigación

El último Reporte Mundial de Ciudad de ONU-Hábitat estima que el 54 % de la población mundial vive en ciudades y la expectativa es que la cifra se incremente significativamente, representando para la Argentina un 91% de población urbana<sup>1</sup>, con un crecimiento anual estimado de la población urbana cercano al 1%: la experiencia de vivir en la ciudad es una característica del mundo actual y también de construcción de futuro. Ésta cuestión resulta aún más interesante, debido a que una de las mayores singularidades que caracteriza a las ciudades es su población, ya sea por su carácter cuantitativo y/o cualitativo, en un contexto donde el “vivir juntos” se ha vuelto problemático y es el centro del debate en torno a los gobiernos y los Estados.

Mi inquietud por comprender cómo es que las ciudades son construidas en tanto forma de vida, establece la base de esta tesis: construir la ciudad como objeto y centro del análisis antropológico. Si bien en los orígenes de la disciplina antropológica, la ciudad era un no-objeto de estudio -aunque contextual y estructuralmente era parte de la realidad social del investigador-, hoy resulta impensable que la Antropología no dedique su mirada a comprender, a reflexionar, a construir perspectivas de análisis y a crear realidades posibles sobre la vida en la ciudad.

En Latinoamérica, las grandes ciudades actuales tienen su origen fundacional en un contexto colonialista que implicó movimientos de población de Europa a América, el tráfico de millones de personas desde África en el marco de un sistema esclavista y los desplazamientos internos de la población originaria junto con su explotación e intento de aniquilación. Posteriormente, luego de los procesos independentistas, se establece un flujo de población producto de las oleadas de las migraciones internacionales e internas, en particular en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX con la consolidación de los Estados Nacionales y con las urbanizaciones de las principales ciudades. A fines del siglo XX y comienzo del siglo XXI, las ciudades continúan en expansión, y actualmente, reciben el

---

<sup>1</sup>Fuente: Cuadro Estadístico “Población urbana y rural por provincia. Total del país. Año 2010. CENSO 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.

impacto de los desplazamientos poblacionales vinculados a la dinámica de la globalización y del capitalismo neoliberal.

La evidencia experiencial de las ciudades refutó la idea de la posible desaparición de la diversidad ante el avance del mundo urbano como el “fin de la sociedad tradicional”. Las ciudades contienen a la heterogénea población, siendo el inmigrante, un “portador” de la diferencia, construido en condición de “externalidad” a pesar de ser un sujeto constitutivo de la dinámica urbana, de la condición cosmopolita y de la nación (Balibar, 1991; Delgado Ruiz, 2003; Villavicencio y Penchaszadeh, 2003).

En este entramado, me interesa atender a la particularidad de la ciudad contemporánea vinculada a la tensión en torno a las identidades étnicas-nacionales de los inmigrantes en su proceso de *alterización* en la ciudad. Y su relación con las continuidades-discontinuidades en el procesamiento de la diferencia entre la ciudad moderna y la ciudad contemporánea. Planteo el objetivo de analizar desde la perspectiva antropológica, el proceso particularizado en el que se identifican al interior de la ciudad de Buenos Aires diversos “barrios” que son nombrados, referidos y/o adjetivados en relación a la presencia de determinado grupo inmigrante y/o de una alteridad, y cómo dichas categorizaciones se asocian inclusive a determinadas prácticas culturales que conllevan experiencias de apropiación y valorización del espacio público por parte de diversos grupos sociales migrantes. En este sentido, es que comprendo la producción de ciertos “enclaves” de inmigrantes y/o de aquellos espacios que son representados en términos de una naturalización de la presencia de alteridades de manera segmentada en la ciudad, en relación con las formas que adquiere el *multiculturalismo urbano*, y los procesos de transformación del espacio urbano en la ciudad contemporánea<sup>2</sup>.

Entre las premisas de investigación, consideré a partir de cierta producción académica, en primer lugar, que a partir de la década del setenta e *in crescendo* año a año

---

<sup>2</sup> Si bien encuentro diversas variabilidades en cuanto a los conceptos que refieren a la transformación urbana. Me centro en la *recualificación y relegación* -análisis que abordo en el Capítulo 2-. Sus usos responden a las nociones vigentes en los estudios urbanos sobre la ciudad contemporánea y las formas de desarrollo urbano ligadas a los procesos de globalización. Dichas nociones encuentran en continuidad con la idea de “fragmentación urbana” -en relación a transformaciones de diferenciación social y espacial relacionadas principalmente a la ciudad posfordista- y de “planeamiento estratégico”, que toma fuerza a partir de la década de 1990, posicionando a la ciudad como “mercancía”, como objeto de múltiples proyectos de intervención sobre los “fragmentos” (Aguilar, 2005; Lacarrieu, et al., 2011).

en la ciudad de Buenos Aires ocurre una visibilización de fiestas, procesiones, celebraciones vinculadas a las prácticas culturales protagonizadas por diversos grupos inmigrantes en el espacio público urbano, las cuales, inciden en el imaginario y en las relaciones sociales en torno a determinados barrios y a la ciudad en su totalidad. Y en segundo lugar, la concreción de transformaciones ligadas a procesos de *recualificación y relegación urbana*<sup>3</sup> que afectan las formas en se lleva a cabo la experiencia de sociabilidad, de conformación de grupos sociales y sus relaciones respecto a la ciudad.

En este sentido, establecí para el trabajo de campo tres referentes empíricos: el conocido como “Barrio Chino” en el barrio de Belgrano, el cual se lo vincula a la inmigración proveniente de China-Taiwán y donde tiene lugar la “Celebración del Año Nuevo Chino”; el denominado “Barrio General San Martín” o conocido como “Barrio Charrúa” ubicado en unas cuadras de Nueva Pompeya señalado por la presencia de población llegada de Bolivia y por la “Celebración de la Fiesta de la Virgen de Copacabana” realizada por los inmigrantes bolivianos; y en el Casco Histórico de la ciudad, en particular en el barrio de San Telmo, el conocido como “Barrio del Tambor” resignificado a partir de la práctica del candombe con las *llamadas tradicionales y de comparsas*, impulsadas inicialmente por migrantes afrodescendientes provenientes de Uruguay. Los tres emplazamientos tienen la particularidad de ser espacios de construcción simbólica en tanto “barrios” en conexión con los flujos migratorios internacionales -uno de ellos as u vez, diaspórico-, con una fuerte activación de prácticas

---

<sup>3</sup> Establezco que las nociones ligadas a la recualificación se continúan con las de gentrificación y refieren en términos generales a los procesos de revalorización socioeconómica de ciertas zonas -en particular áreas centrales de la ciudad- a través de los cambios en el ordenamiento económico del precio del suelo, en la oferta de servicios y consumos ligado a “consumos globales”, en los modos de residencia, en el recurso cultural en términos de rehabilitaciones patrimoniales y de reciclaje de edificios viejos, proponiendo cambios estéticos en los barrios, con atractivos para el entretenimiento y el placer, e impactando -para la gentrificación- en la población residente que se ve poco a poco desplazada y reemplazada (Herzer, 2008 y Lacarrieu, et al., 2011). En contraste, se encuentra, la relegación que refiere la degradación estructural y social de otras áreas de la ciudad, con un despojo de los servicios comunes colectivos, el deterioro de las viviendas, con la falta de conectividad y de recursos, representando generalmente este proceso en los conjuntos habitacionales destinados a la vivienda pública y de manera extensiva a las villas y asentamientos de la ciudad. Se reconoce al Estado como parte ambos procesos en tanto productor de las desigualdades socio-espaciales (Wacquant, 2008). También, se destaca la complejidad de la realidad al reconocer las posibilidades de superposición de aspectos de ambos procesos de recualificación y relegación en determinadas áreas de la ciudad (Lacarrieu, 2005 y Carman, 2006).

del patrimonio inmaterial, y de estar atravesados por los procesos de transformación urbana relacionados ya sea a la *recualificación* y/o a la *relegación urbana*.

El recorrido que expongo en la presente tesis doctoral traduce el propósito de analizar los “nuevos” ordenamientos de la diferencia en torno a “lo cultural” como parte de la configuración del espacio urbano, y en particular, en vinculación con los procesos contemporáneos de revalorización socioeconómica de ciertas zonas y de abandono de otras, a fin de reflexionar si la referencia a configuraciones fundadas en construcciones socioculturales demarcatorias, tales como los “barrios” mencionados pueden ser leídos como procesos de *guetificación*<sup>4</sup> encubiertos y/o formas de *segregación urbana*<sup>5</sup>, que exceden la cuestión de clase o de recorte espacial en su variable socioeconómica. La razón de comparar las tres dinámicas, se debe a mi interés por comprender: por un lado, el “Barrio Chino” y “Barrio del tambor” en el Casco Histórico ligados a los procesos de *recualificación urbana* -el primero como referencia a un espacio plenamente indicativo de “lo oriental” asociado estrechamente a una alteridad inmigrante transnacional, y el segundo, con una referencia a “lo afro” como un componente étnico-racial que deja en segundo plano la cuestión migrante de la población uruguaya-, y por otro, la tercera dinámica analizada centrada en el “Barrio Charrúa”, un barrio municipal ubicado en una zona periférica considerada parte de las áreas de *relegación urbana* de la ciudad, el cual denota

---

<sup>4</sup> El debate en torno al gueto se construyó en los últimos años en el análisis de los barrios periféricos y pobres a partir de comparar dos casos: Estados Unidos y Francia. Se fundamentó que la segregación en Francia es de base principalmente social, debido a la composición heterogénea de los barrios y no de base étnico-racial como en el gueto negro de Estados Unidos (Wacquant 2013 [2006], 2010; Castel, 2007). Identifico también en la tradición francesa, nuevos usos del concepto de “gueto” como una narrativa específica, una dimensión construida desde las categorías de los propios actores en correspondencia con la forma en que ordenan sus relaciones sociales, entre un “afuera” y un “adentro” donde el Estado también es parte en esa construcción de imaginarios, a partir del cual, los sujetos elaboran una “retórica” de resistencia, de identificación, un campo específico en que se construye la vida urbana (Lapeyronnie, 2009; Agier, 2015a).

<sup>5</sup> La segregación urbana abarca diversos aspectos desde la cuestión de clase, la cuestión geográfica espacial y/o lo simbólico. Alude a los procesos de diferenciación social en el espacio urbano que pueden tener diversas dimensiones ya sea, asociadas a lo residencial como expresión de las relaciones de clases fragmentadas en el espacio, a las transformaciones urbanas donde se genera la desconexión de algunas áreas debido a las formas de crecimiento y urbanización de las ciudades, y a las prácticas y representaciones sobre las que se tejen los límites y fronteras dando lugar a divisiones y evitaciones entre grupos sociales. Es decir, pensar la segregación urbana más allá de la desigualdad en torno a la distribución de bienes y servicios urbanos y de la reproducción social acotada a los lugares de residencia, más allá de la correspondencia entre grupo social y espacio, es decir, atender a las divisiones y fronteras que también implican los aspectos simbólicos y las diferencias sociales estructurales (Bernard, 1994; Carman, Vieira y Segura, 2013).

nuevamente la presencia inmigrante a través de “lo boliviano”, en este caso, una población migrante de un país limítrofe, andino y latinoamericano.

A medida que la investigación avanzó, pude dar cuenta que los sujetos construyen distintas identidades, delimitaciones y grupos sociales, que en algunos casos no retoman como elemento aglutinador la condición de “inmigrantes” o la procedencia de origen vinculada al Estado-Nación sino una diferencia cultural compartida, que puede comprenderse en términos de procesuales de *alterización* (Briones, 1998). Por ello, es que en la tesis focalizo en el análisis de la *etnicidad*<sup>6</sup> como producción en relación a los procesos de transformación del espacio urbano, y no como atributo de los grupos inmigrantes de manera restricta o específica excluyente. En todas las referencias observo cómo se entreveran las construcciones entre “lo afro” con “lo uruguayo”, “lo boliviano” con “lo andino”, “lo oriental” con “lo chino”, al desencajarse las fronteras y los límites de la pertenencia y correspondencia a un único grupo o identidad nacional para producir una *alterización* en términos de la ciudad de Buenos Aires y en superposición con las formas que adquiere la diferenciación social en el orden urbano.

En el planteo inicial del problema de investigación, la delimitación estaba en la cuestión de la gestión de la alteridad inmigrante en la ciudad atendiendo a los diversos grados en que la diferencia en relación a la diversidad cultural se construyen en problema de acuerdo al contexto de producción del espacio urbano, casi en un correlato entre grupos más estigmatizados con los espacios más degradados, respondiendo a algunas teorías sobre la segregación en términos de fragmentación residencial. A partir del ejercicio de investigación y la comparación de los tres emplazamientos pude atender a las continuidades entre los procesos de la *recualificación* y la *relegación urbana* a través de los mecanismos que hacen a las formas de construcción de la *etnicidad* y repensar así las formas de segregación en la ciudad.

---

<sup>6</sup> La *etnicidad* comprende la construcción social de las identificaciones de la diferencia y de la igualdad, las cuales son contextuales y dinámicas. Como categorización social alude a los procesos de *alterización* de acuerdo a las formaciones históricamente cambiantes que “involucran prácticas de inclusión y exclusión entre distintas comunidades imaginadas, así como nociones metaculturales de naturaleza y cultura que establecen -siempre selectivamente -la (im)posibilidad de la homogenización” (Briones, 1998:242). Por ello, la necesidad de analizar las particularidades de los mecanismos en que se inscriben, en relación, por ejemplo, a la raza e incluso al Estado-Nación.

Entre los puntos de partida de la investigación, planteé que si bien los sujetos migrantes habitan y transitan distintos espacios de la ciudad de Buenos Aires, sin embargo, desde el “sentido común” se asocian -en virtud de su visibilización y de la producción de un imaginario- determinadas zonas de la ciudad que tienen condiciones estructurales diferentes en términos de conformación del espacio. En este sentido, establezco que la producción de la ciudad neoliberal contemporánea implica una gestión de la *alterización* en torno al inmigrante en términos étnicos que no puede desprenderse de las condiciones de producción histórica como contraparte del proceso de constitución del Estado-Nación moderno, ni de las formas actuales que adquiere el *multiculturalismo urbano* en la ciudad; complejo que toma forma y estructura incluso en los procesos de *recualificación* y de *relegación* urbana ligados a la desigualdad, donde “lo cultural” se establece como una variable y recurso central. A partir de estas ideas, establecí algunas preguntas centrales que guiaron la investigación: ¿Cómo se produce la ciudad y el espacio urbano en relación a la construcción de la *etnicidad* en torno a la población inmigrante en la ciudad de Buenos Aires? ¿Qué relaciones se establecen entre la conformación de *lugares* que denotan y apelan a una *etnicidad* específica basada en un conjunto de prácticas socioculturales con los procesos de *recualificación* y *relegación* urbana? ¿Cuáles son las continuidades y discontinuidades en cuanto a las formas que adquieren la *etnicidad* y “lo cultural” en el orden urbano, en los procesos vinculados a la conformación del “Barrio Chino”, el “Barrio Charrúa” y el “Barrio del Tambor” de la ciudad de Buenos Aires?

## 2. El andamiaje conceptual del problema

El mundo urbano actual conlleva una forma de producir ciudad, un “ejercicio o trabajo contextual, histórico, racional y relativo desde el cual se ordena, penetra e impone cierta visión del mundo social, político y cultural” (Lacarrière, 2012: 82), retomando esta conceptualización, es que establezco como un interés amplio, indagar cómo la ciudad contemporánea es producida y es construida. Ésta perspectiva ligada a la Antropología de las Ciudades, me permite poner la atención en la relación entre el orden socio-espacial y la experiencia construida a partir de las prácticas y representaciones que significan la vida en la ciudad, comprendidas en la noción de *habitar* (Duhau y Giglia, 2008).

En este sentido, es que retomo la idea de pensar a la ciudad de Buenos Aires, en tanto centro de conformación del Estado-Nación, que tuvo como resultado un proceso

histórico de ordenamiento de la heterogénea población, de una *etnicidad* expresada en la producción social del espacio, de una ciudad “blanca y europea” (Lacarrieu, 2007). Buenos Aires como ciudad capital, se conformó como “espejo” de la Nación en términos étnicos, como centro de construcción del país, hacia donde llegaron los inmigrantes europeos, los “que bajaron de los barcos”, quienes contribuyeron a nuestro mítico relato argentino del crisol de razas. Éste imaginario tiene su huella en el presente de la ciudad, en las calles, e incluso en las imágenes y las representaciones sobre la vieja zona portuaria del barrio de La Boca, donde se fabricó allí la idea de una territorialidad y un modo de vida marcada por el modelo del conventillo que se esboza como ejemplo de la particular mixtura de diversas prácticas culturales<sup>7</sup>.

La inmigración<sup>8</sup> cumplió un rol central en la construcción del país y fue procesada históricamente en términos de *alterización*, en consonancia con las políticas nacionales de conformación del Estado-Nación argentino. Segato (2007) retoma el concepto de “etnicidad ficticia” propuesto por Balibar (1991) para pensar la *etnicidad* en la Argentina “en el sentido de 'fabricada', donde la Nación pasa a ser impuesta y representada como unidad étnica dotada de una cultura singular propia y reconocible”. Se vincula con los procesos de *alterización* de los grupos sociales, es decir cómo los grupos se agregan/disgregan, constituyen subjetividad e identidades sociales de acuerdo a las “divisiones de la naturaleza” o “las divisiones de la cultura”, aunque generalmente se

---

<sup>7</sup> La Boca en tanto “barrio de antaño de inmigrantes” y de casas “modelo de conventillo” antes y hoy jugó en contextos de *turificación* y reconversión de la zona como un imaginario romántico, una referencia pasada que a su vez pesa de manera contundente invisibilizando o poniendo en tensión la presencia de “otras” diversidades e inmigración internacionales contemporáneas no tan deseada y de las problemáticas habitacionales de los viejos y nuevos conventillos (Lacarrieu, 2005).

<sup>8</sup> Curtis y Pacceca (2007) evidencian la cuestión migratoria para la Argentina caracterizada históricamente por la recepción de inmigración, desde el flujo proveniente de Europa entre mitad del S. XIX y principios del S.XX -impulsada por la Ley Avellaneda-, aunque también por la recepción de manera constante de un flujo de inmigración limítrofe. Asimismo, se reconoce a partir de la década de 1960, el incremento significativo de proporción de inmigrantes limítrofes en toda la Región Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), se registran, a nivel nacional las primeras llegadas de inmigrantes asiático, y también en ésta década comienzan las restricciones migratorias. Luego con la conocida Ley Videla se concretan muchas más restricciones. En las últimas década, por el contrario, se agilizó el flujo poblacional frente al endurecimiento de leyes de otros países como Estados Unidos o de Europa-con un período de paridad de valor de moneda cambiaria respecto al dólar durante los '90 y post crisis 2001, de incremento de oferta de trabajo, una situación de crecimiento económico y nuevas políticas migratorias, tales como el programa Patria Grande (2008) y la nueva ley de migración N° 25.871 (2003, que restituyeron a la migración en un cuadro amplio de derechos. Según el censo nacional de 2010, la segunda principal corriente migratoria en la Argentina, es la proveniente de Bolivia. En la ciudad de Buenos Aires, se continúa esa tendencia junto con el creciente flujo de Perú y Asia conformado por principalmente, por Japón, China y Corea.

encontrará una conjunción de ambas (Briones, 1998). La etnicidad implica una diferenciación cultural que “tiende a utilizar un lenguaje de lugar (más que de salud, sexo, o fenotipo heredado)” (Wade, 2000).

Las ideas sobre la ciudad de Buenos Aires, como la proa del “progreso” y espacio civilizatorio de la nación (Lacarrieu, 2005), se profesaron desde aquellos que dejaron su huella en la morfología urbana a través de la disposición de “la grilla” de las avenidas y calles principales, como también de la arquitectura de la centralidad de la ciudad, construyendo una “porteñidad” que apela a cierta mezcla y síntesis desde lo cultural; una imagen de “la ciudad europea en latinoamérica” (Gorelik, 2004 [1998]). En la producción de la ciudad y en torno a la urbanización se adopta una morfología que expresa el impacto de las ideas, de las influencias y de las planificaciones de ciudades europeas y anglosajonas que fueron y son centros de poder, de un modo de producción y de referencias en el urbanismo (Gorelik, 2004 [1998]); Romero, 1965 [1987]).

Las similitudes y las formas de producción de las ciudades se continúan en el contexto actual. Las ciudades conforman una red de conexiones entre sí y establecen nuevos flujos de personas entre los centros urbanos, en lugar del ámbito rural a la ciudad como ocurrió en siglos pasados (Sassen, 1999 [1991]; Castells, 1995 [1989]). Por ello, el inmigrante se constituye como un sujeto central en la ciudad, aquellos que se desplazan pueden ser empresarios, artistas, jóvenes en búsqueda de formación profesional, trabajadores calificados de las nuevas industrias de servicios, y también trabajadores en busca de mejores condiciones sociolaborales que se encuentran luego integrando los sectores empobrecidos de la ciudad y de la economía informal.

En un informe<sup>9</sup> del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) en Argentina, se identifica al espacio de la vía pública como uno de los ámbitos donde más ocurren los hechos de discriminación a inmigrantes, en este sentido, las expresiones conflictivas que adquieren las relaciones sociales en torno a los inmigrantes, o a quienes se construyen en clave de alteridad, prácticas y formas de xenofobia y racismo basadas en estigmatizaciones. Más allá de la relevancia del informe en calidad de “oficial” por ser elaborado por un organismo estatal, la experiencia propia

---

<sup>9</sup> “Discriminación a personas migrantes según ámbito”, Fuente: Dirección de Asistencia a la Víctima, INADI, 2012



cotidiana y desde ya, en contexto de trabajo de campo me permitió hacer palpable y hasta incluso cotidiana las situaciones que denotaban este tipo de relación, evidencia que presenta la vigencia de la pregunta sobre cómo vivimos entre (nos)otros en la ciudad de Buenos Aires y cómo nos pensamos en términos étnicos -además de clase, de raza, de género, nacionalidad, etc.-.

Las respuestas a estos procesos socioculturales, a nivel mundial, dieron lugar a partir de la década de 1990, a una activación de políticas de *multiculturalismo urbano* destinadas a dar algún tipo de solución al problema de la “nueva diversidad” ante el incremento de inmigrantes y/o la visibilización-valoración de la diversidad cultural (Wright, 1998; Yúdice, 2002). La revalorización multiculturalista tuvo como contrapartida una exaltación de la diferencia sin por ello resolver las cuestiones estructurales que hacen a la desigualdad en la ciudad. Las críticas al multiculturalismo ocurrieron a fines del S. XX a la vez que se experimentó la experiencia compleja, heterogénea y desigual de vivir en la ciudad, dando a lugar en el propio escenario urbano, a la visibilización de las diversas demandas por parte de los denominados “nuevos movimientos sociales” protagonizados primero por diversos grupos asociados a la cuestión étnica y/o diaspórica – como los pueblos originarios y afrodescendientes-, segundo a los movimientos feministas, ambientalistas y a los inmigrantes como actores que interpelan las ciudades y el mundo urbano contemporáneo a nivel mundial (Mellino, 2009).

Las retóricas y las demandas en torno a las formas de “integración” de los inmigrantes tienen raíz en aspectos constitutivos del *hacer ciudad*. Observo una tensión entre la visibilización de “lo cultural”, el reconocimiento y la inclusión sociocultural de la población inmigrante, con las estigmatizaciones y las tipificaciones socioculturales expresadas en el acceso desigual al trabajo, a la salud, a la vivienda, a la educación e incluso a la ciudad misma. Por lo cual, para comprender ésta contradicción planteo en la presente tesis ampliar la mirada del eje de la variable económica para pensar cómo se construye la relación entre la diferencia y la desigualdad sobre las relaciones sociales, las representaciones y las prácticas simbólicas socioculturales que conllevan expresiones de xenofobia, discriminación y racismo naturalizadas en la experiencia de la vida cotidiana. De esta compleja trama que da lugar a la ciudad de Buenos Aires, me pregunto: ¿Cómo se procesa la relación entre la producción de la ciudad y la pretendida “integración” y la

“inclusión sociocultural” de los inmigrantes internacionales contemporáneos implicados en los procesos de *alterización* y *multiculturalismo urbano*?

Considero el análisis de la ciudad de Buenos Aires en relación al contexto actual de consolidación de un capitalismo neoliberal que impacta de manera estructural y procesual en los modos en que se lleva a cabo el desarrollo de la ciudad. A partir de la década de 1970, comienza un proceso marcado por diversas reformas neoliberales vinculados a la liberalización de mercados, el modelo de apertura y desregulación económica en reemplazo al modelo sustitutivo de importaciones que llevó a que la década de 1990, se concrete la desindustrialización, la privatización de empresas públicas asociada a una recesión económica caracterizada por altos niveles de desempleo que impactaron en la segmentación socioespacial de la población (Cerrutti y Grimson, 2005).

Décadas posteriores, en correlación con el contexto mundial, comienza a establecerse una economía destinada a la creación de áreas de servicio, de consumo y de placer, con una intervención estatal-privada que dio impulso al mercado inmobiliario conocido como *real state* o *alto standing* en zonas acotadas de la ciudad, un incremento generalizado en el precio del suelo, la aparición de nuevos espacios de consumo y de ocio tales como los shoppings centers, las urbanizaciones cerradas y el modelo de *countries* en la periferia de la ciudad como nuevos modos de residencia, generando nuevas centralidades urbanas en la zona metropolitana (Cuenya, 2012, Girola, 2009). Asimismo, tuvieron lugar los proyectos de revalorización patrimonial del área central de la ciudad, con énfasis en la cultura en términos de *espectacularización* y de entretenimiento, en el desarrollo de circuitos turísticos y un primer intento de desembarco de empresarios que instalaron marcas asociadas al consumo global modificando el paisaje urbano con las cadenas de comercios de *franchising* o comercios boutique de marcas globales (Zunino Singh, 2007). La ciudad experimentó la densificación de los barrios de clase media a través de la multiplicación de construcciones de edificios en torres y como contraste, una débil iniciativa estatal de política habitacional en términos de acceso a la vivienda social para los sectores más vulnerables -visualizada en los deteriorados complejos habitacionales- y

la expansión de la residencia “informal” en la zona sur ciudad -las llamadas villas, asentamientos, casas y hoteles “ocupados” en la ciudad, son una muestra<sup>10</sup>.

Asimismo, se asistió a un incremento en la visibilización de la diversidad cultural en términos étnicos mediante conmemoraciones, rituales, celebraciones y manifestaciones socioculturales vinculadas a las expresiones inmateriales tales como comidas, danzas, músicas que fueron gestionadas, principalmente, en clave de espectáculo o de reivindicación multiculturalista (Lacarrieu, 2008). En este contexto, el espacio público se desdobra entre: objeto de intervención urbanística para su embellecimiento, ordenamiento en los procesos de reconversión urbana, de “puesta en valor” de áreas, pero también como objeto de disputa, espacio de la protesta social y de reivindicación de demandas vinculadas a la igualdad (Laborde, 2014).

La ciudad de Buenos Aires, si bien no construyó hasta el momento una imagen centrada exclusivamente en la idea de diversidad cultural, sí utilizó a la “cultura” como sustento y contenido para la construcción de una “marca” de ciudad, llevando a cabo un proceso de *recualificación urbana* a través de su *estetización*, *patrimonialización* y *espectacularización* como parte de la estrategia en su posicionamiento en la red de ciudades (Lacarrieu y Pallini, 2001).

Las transformaciones de la ciudad ponen de relieve la revalorización de unas zonas caracterizadas por el énfasis en un tipo de oferta de consumos, de esparcimiento destinada a cierta población, de una construcción cultural y modos de residencia en continuidad con otras ciudades del mundo, en detrimento de otras áreas postergadas por el Estado y por el mercado, destinadas a la población más empobrecida, menos “deseable”. Estos claros y oscuros de las ciudades fueron conceptualizados en los estudios urbanos contribuyendo a una polisemia de sentidos, ya sea: la ciudad “global-dual” (Sassen, 1999 [1991] y Castells, 1995 [1989]) donde priman los flujos informacionales, de personas y financieros, dando cuenta de una forma de producción urbana unida a la red global de ciudades y a su vez, de desconexión intraurbana; “la ciudad de tres

---

<sup>10</sup> Según el informe “La situación habitacional en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires” (2015) de la Defensoría del Pueblo del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires: “En la zona sur de la Ciudad es donde se observa la mayor cantidad de hábitat informales y condiciones habitacionales deficitarias. Asimismo, se detectaron allí los menores promedios de ingresos individuales y familiares, las tasas más elevadas de desocupación, subocupación e inactividad, como así también, los niveles de instrucción más bajos” (Defensoría del Pueblo del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2015:19)

velocidades" (Donzelot, 2007) que propone en continuidad con las transformaciones de la ciudad global, tres procesos simultáneos caracterizados por los desplazamientos de población -*relegación, periurbanización y gentrificación/recualificación*- impulsados por un *urbanismo afinitario* que dará lugar a tres áreas disimiles de la ciudad, las cuales se desarrollan a "destiempo" y se diferencian por la presencia de distintos grupos sociales; la ciudad "posmoderna" (Améndola, 2000) que se reconoce por la producción de la ciudad en torno a la experiencia y con ella, el atributo del *urbanismo escenográfico* como un nuevo orden urbano que se establece por encima del funcionalismo para hacer ciudad; y la ciudad "neoliberal" (Harvey, 2013) que pone el acento en la desigualdad estructural constitutiva en un contexto de capitalismo financiero y a la urbanización como absorción del excedente de capital que tiene como contrapartida la revitalización del concepto de "derecho a la ciudad".

Siguiendo a Kosak (2010), los cambios en las conceptualizaciones de la ciudad son parte de los procesos interrelacionados -nuevos modelos de planificación urbana, la crítica al nuevo paradigma político económico, las nuevas tecnologías que afectan a la infraestructura urbana, el neoliberalismo global y las consecuencias socioeconómicas- que impactan en la forma y la estructura de las ciudades. Las formas de representar a la ciudad contemporánea expresan una crítica a la "desaparición de la ciudad" -en términos de su ideal moderno- y se unen a la idea de fragmentación, en continuidad con los debates sobre la modernidad-posmodernidad y de la globalización (Girola, 2008). En este sentido, es que la ciudad contemporánea es problematizada principalmente en vinculación con el proceso de desindustrialización, de consolidación de la ciudad producto del urbanismo neoliberal (Harvey, 2013) y del "posmodernismo" que se expresa entre distintos atributos vinculados al placer, el entretenimiento y el consumo (Améndola, 2000).

En este contexto de "problemas urbanos" y de transformaciones, la co-presencia, las estrategias de residencia, acercamiento y alejamiento de los sujetos en la ciudad comprendidas en el "vivir entre sí" (Donzelot, 2007) se renuevan hoy en día como una cuestión clave para comprender cómo se producen las relaciones sociales en la ciudad contemporánea. Relaciones que están atravesadas por el poder, por un espacio urbano producto de la desigualdad, del racismo y de la estigmatización en torno a la construcción

de alteridades históricas y la yuxtaposición del ascenso de múltiples subjetividades que se construyen en consonancia con el incremento de prácticas socioculturales de los “nuevos” sujetos sociales que encarnan las demandas de la ciudadanía urbana.

### 3. Tesis a sostener

A partir del proceso de investigación, sostengo como tesis que la producción del “Barrio Chino”, del “Barrio Gral. San Martín o “Barrio Charrúa”, y el “barrio del tambor” son tres dinámicas que se comprenden a partir de lo que denomino en esta tesis como *etnicidad habitada*, es decir, el conjunto de clasificaciones, de demarcaciones que apelan a aspectos simbólicos y culturales por los cuales los grupos establecen límites más allá de la especificidad de “los artefactos culturales” en correlación con la producción del espacio urbano. Siguiendo a Arjun Appadurai (2001 [1996]), presento el análisis de la etnicidad como una dimensión cultural dejando el sentido sustancializado de “la cultura” para hablar de “lo cultural”; de los contrastes y las diferencias en el plano simbólico. Por ello, me refiero a “lo afro”, “lo chino”, “lo boliviano” y “lo porteño” como construcciones de *etnicidad* en relación al proceso de *alterización*, y “lo habitado” en relación a las construcciones de límites, barreras para las relaciones y las interacciones entre los sujetos en el orden urbano, evidencia de la desigualdad, de las relaciones de poder vigentes y de la segregación en la ciudad.

Desde este planteo central, la tesis tiene como ejes de análisis: a) la producción de ciertos lugares en la ciudad en relación a las prácticas socioculturales y representaciones de ciertos grupos sociales vinculados a la inmigración, que expresan la relevancia de “lo cultural” y del “patrimonio inmaterial” en la ciudad contemporánea, y de las formas de segregación urbana, por su sentido más simbólico-cualitativo que por su carácter residencial, b) la construcción de “lo cultural” y “lo étnico” como parte del proceso de *alterización* en torno al inmigrante en la ciudad se establece en relación a los procesos de *relegación* y *recualificación* en los contextos urbanos implicados, lo que me permite hablar de la *etnicidad habitada*, es decir de las (im)posibilidades de construir etnicidad por fuera del orden urbano como orden cognoscitivo de la experiencia, c) las demarcaciones espaciales continúan el sentido sustancial y culturalista de la etnicidad de la ciudad moderna, evidenciando, por una parte, un orden racial históricamente constituido y por otra, la evocación de cierta “unidad” de ciudad encubierta por expresiones

multiculturalistas, y por los procesos de transformación urbana, y d) las prácticas socioculturales construidas en clave étnica, contribuyen a la conformación de grupos de interés y de liderazgo desde la ciudadanía, siendo el espacio público uno de los factores de disputa de poder para lograr una conformación como sujetos interlocutores y productores de las intervenciones urbanísticas más básicas y elementales que ponen en tensión los fundamentos de la “fragmentación”, la *relegación*, la *recualificación*, y la segregación urbana en el sentido de disgregación socioespacial.

#### 4. Estructura de la tesis

En función de los ejes de análisis, organicé la estructura de la tesis, en tres apartados que contienen siete capítulos. Para el armado consideré el recorrido del proceso de investigación, que no tiene un sentido progresivo, acumulativo, sino acorde a las dinámicas estudiadas y los ejes problemáticos. La tesis imprime mi interés y mi posicionamiento de recoger un sentido de etnografía más vinculada a la antropología crítica y reflexiva (Ghasarian, 2008). Al interior de cada capítulo establecí un diálogo entre teoría y empiria, para reconocer a la etnografía en su forma de texto -una de las partes del proceso que hacen a la misma-, como producción de conocimiento procesual y dialéctico. Si bien las premisas conceptuales se encuentran en el primer apartado de la tesis, recojo en el resto de los apartados el proceso dialéctico que implicó pensar que “no hay campo sin teoría”.

Al igual que en el momento fundante disciplinar, como hiciera Malinowski en su etnografía “Los Argonautas del Pacífico” de 1922, y adscribiendo a los marcos que requiere la producción científica, en la estructura de la tesis, en tanto etnografía, comienzo por la justificación del estudio en términos de recorte del objeto, con las preguntas de investigación y la exposición de la metodología. Si bien, la antropología y las ciencias sociales revisaron críticamente dicha pretensión positivista de fundamento del método para la obtención de la objetividad, sin duda, tal como remarcará Bourdieu y Wacquant (1995), hay un *habitus* disciplinar que se reactualiza en el quehacer profesional.

En reconocimiento a la tradición etnográfica y a las prácticas “heredadas” y reproducidas, en la Primera Parte denominada “Una ciudad para una antropóloga (y viceversa)” se encuentra el Capítulo 1, 2 y 3. En el Capítulo 1 presento las bases del proceso de investigación, reconstruyo el camino que me llevó a la delimitación del objeto

de estudio y caracterizo los tres emplazamientos de campo en relación a la población vinculada a ciertos flujos migratorios en contextos de transformación urbana de la ciudad contemporánea, establezco la premisa epistemológica de superar el estudio urbano sobre los inmigrantes en la ciudad en un sentido sustancializado, para construir desde una perspectiva de “antropología de las ciudades”, a través del abordaje del *habitar* y el *hacer ciudad*, la construcción de la *etnicidad* en términos de *alterización* de los grupos sociales vinculados. Reflexiono sobre los desafíos y los recorridos para hallar acuerdos epistemológicos y metodológicos tanto con el campo académico como con los interlocutores “nativos”. Expongo algunas situaciones del trabajo de campo que muestran los pareceres, las incertezas, los obstáculos y los (inter)cambios de saberes durante la investigación para la construcción del objeto de estudio, de mi reflexividad como investigadora y la construcción de conocimiento.

En el Capítulo 2 detallo los antecedentes para el andamiaje conceptual y metodológico: los estudios “clásicos” que pusieron en vinculación la ciudad y la inmigración con el objetivo de historizar las categorías de barrio étnico y gueto; advierto sobre su reactualización encubierta en las miradas sobre la ciudad contemporánea en torno a la conceptualización de la fragmentación. Presento continuidades y discontinuidades entre las nociones clásicas de los estudios urbanos con el paradigma vigente de ciudad global, ciudad multicultural y los procesos de transformación urbana en “tres velocidades”. Contextualizo a la ciudad de Buenos Aires en relación con el proceso de *alterización* de los inmigrantes y con el paradigma actual de ciudad neoliberal-posmoderna-multicultural a fin de analizar cómo resuenan hoy en día las conceptualizaciones clásicas en torno al inmigrante en los planes y programas de la ciudad destinados a exaltar la diversidad cultural y la integración urbana. Para finalizar inicio una conversación sobre el rol de la cultura y las expresiones del patrimonio inmaterial como parte del *hacer ciudad*, en contrapartida al sesgo materialista-planificador y establezco el concepto de *etnicidad habitada* para comprender cómo se construyen las relaciones de diferencia en el espacio urbano en contextos de retóricas multiculturalistas y transformaciones urbanas.

En el Capítulo 3, a modo de cierre del aparatado me detengo en el programa denominado “Buenos Aires Celebra” implementado por el Gobierno de la Ciudad de

Buenos Aires a modo de introducir una reflexión entre las continuidades de las conceptualizaciones de los estudios urbanos con las categorizaciones de los planes de gobierno. En particular para problematizar la noción “mosaico cultural” como expresión del *multiculturalismo urbano*.

El segundo apartado lo titulé “Hacer ciudad en los procesos de *relegación* y *recualificación* urbana” e integra los Capítulos 4, 5 y 6, en los cuales abordo a través de la idea de *etnicidad habitada* las tres dinámicas socioculturales que tienen lugar en la ciudad de Buenos Aires vinculadas a la construcción de “barrios”, en áreas disímiles de la ciudad atravesados por procesos de *recualificación* y *relegación* urbana. En el Capítulo 4, expongo la práctica del *candombe* en el Casco Histórico de la ciudad como activación del imaginario del “barrio del tambor” en tanto “lugar” y espacio “afro” en diálogo con el proceso de *recualificación urbana*. En el capítulo 5, me detengo en las celebraciones de la “Virgen Nuestra Señora de Copacabana” como expresiones de la “lo boliviano” y de “lo andino” en la ciudad tanto en la centralidad de la Av. De Mayo como en el Barrio Charrúa, interpelando el proceso de *relegación* urbana que “caracteriza” al barrio. En el Capítulo 6, y último del apartado, me centro en la construcción del Barrio Chino como espacio de consumo y entretenimiento para sectores medios-altos en la ciudad de Buenos Aires, a través del análisis de la Celebración del Año Nuevo Chino en carácter evento y producción cultural del proceso de *recualificación* urbana. En todos los capítulos del apartado, analizo críticamente el alcance conceptual de la “ciudad tripartita” en su dimensión simbólica y el abordaje de la dimensión de “lo cultural” como recurso para la producción de lugares tanto en espacios de la *recualificación* como de la *relegación*, observo así las continuidades que permiten discutir las miradas analíticas que presentan a los procesos de transformación urbana como consolidados, excluyentes uno de otros e impulsados estrictamente desde el mercado o desde el Estado.

El tercer y último apartado se titula “(Des)orden y urbanidades posibles”, en el cual, problematizo sobre dos ejes centrales que emergen como puntos de tensión en los procesos de *recualificación* y de *relegación urbana* observados: el espacio público y la *urbanidad*. Por ello, en el Capítulo 7 expongo cómo el espacio público se construye en un recurso central de ambos procesos de transformación urbana. Comienzo con una deconstrucción del concepto y lo defino como categoría analítica. Luego, retomo la



perspectiva del *habitar* la ciudad para comprender los múltiples sentidos y tensiones entre las etnicidades y las nociones modernas de espacio público para analizar: en primer lugar, tres intervenciones de cualificación del espacio urbano vinculados a las dinámicas estudiadas -la “puesta en valor” del Parque Lezama en el Casco Histórico de la ciudad, el plan de Integración Territorial (UTIU nro. 7) en “Barrio Charrúa”, la “re-inauguración” del “Barrio Chino” desde la iniciativa estatal- y en segundo lugar, la producción de la *urbanidad* desde las tres prácticas socioculturales desarrolladas en el segundo apartado.

Finalmente a modo de cierre de la tesis, se encuentran las Conclusiones, que elaboré a partir de retomar los ejes problemáticos expuestos en la tesis. Detallo los alcances en el análisis de la problemática de la producción de la ciudad en torno a la etnicidad en las formas de *hacer* ciudad, retomo la crítica a la perspectiva de la ciudad tripartita, y expongo las principales reflexiones en torno a la *etnicidad habitada* y finalmente menciono algunas líneas posibles de futuras investigaciones en torno a la construcción de ciudadanía desde los grupos *alterizados* como intersección al sentido dominante desde el cual se disputan los derechos y el acceso a la ciudad.

## PRIMERA PARTE

### UNA CIUDAD PARA UNA ANTROPÓLOGA (Y VICEVERSA)

“Nos encontramos aquí con la primera función histórica del pensamiento crítico, que consiste en servir de disolvente de la *doxa*, en poner continuamente en tela de juicio las evidencias y los marcos mismos del debate cívico, de tal suerte que se nos abra la posibilidad de pensar el mundo en vez de ser pensado por él, de desmontar y de comprender sus engranajes, por tanto, la posibilidad de reapropiarnos de él tanto intelectual como materialmente” (Wacquant, 2010:212).

Los capítulos que conforman este primer apartado, tal como sugiere el juego de palabras del título, invitan a reflexionar sobre la dialéctica entre una “antropología de la ciudad” y mi lugar como antropóloga, para abordar la ciudad como objeto de conocimiento. Una práctica, que tal como recorro en el primer capítulo, implicó una reflexividad y a la vez, una objetivación, que experimenté en el ejercicio del “extrañamiento” antropológico de mi propia cotidianidad, encontrando límites y obstáculos. Presento entonces, las pistas metodológicas y conceptuales que guiaron mi trabajo de investigación a modo, de (re)construir el proceso etnográfico, y dar marco al desarrollo del resto de los apartados. En el segundo capítulo, realizo un recorrido conceptual para desmadejar conceptos claves e historizar la producción de conocimiento, comprendiendo los complejos préstamos que se establecen entre la disciplina y otros campos de conocimiento más allá de la academia. Y en el último capítulo, realizo el ejercicio de análisis crítico sobre la construcción de la ciudad de Buenos Aires en clave multicultural.

## CAPÍTULO 1

### AL RITMO DE UNA ANTROPOLOGÍA DE LAS CIUDADES

“Sería posible iniciar la demarcación del área básica del anthropological blues como aquella del elemento residual que se insinúa en la práctica antropológica pero que no era esperado. Como un blues cuya melodía gana fuerza por la repetición de sus frases de modo que se torna cada vez más perceptible. De la misma manera que la tristeza y la nostalgia (también blues) se insinúan en el proceso de trabajo de campo causando sorpresa al etnólogo” (Da Matta, 1999 [1974]).

En este primer capítulo me propongo como objetivo dar cuenta cómo la perspectiva de la Antropología de las Ciudades influyó desde el inicio de la investigación en el desafío de construcción y delimitación del objeto de estudio. Presento las premisas y los primeros pasos que dieron ritmo a la etnografía. Detallo algunas situaciones significativas y aspectos metodológicos que tuvieron lugar en el proceso etnográfico. Luego, me centro en el ejercicio de la reflexividad, dando cuenta de mis distintos roles como investigadora, los contextos cambiantes de producción de conocimientos, las estrategias escogidas y la particularidad de la construcción del “campo” a partir del trabajo con tres referentes empíricos, a fin de enfatizar en las distintas partes de la composición y de la experiencia etnográfica que hacen a la construcción del conocimiento antropológico.

#### 1.1. Pasos previos y delimitaciones

Cuando comencé el proyecto de tesis doctoral en 2011 me encontraba en el proceso de finalización de la tesis de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, que tuvo como título: “El Barrio Chino: un estudio desde la perspectiva antropológica sobre la producción y la negociación de la alteridad inmigrante en la Ciudad de Buenos Aires”. Finalizada en diciembre de dicho año, analicé allí la conformación del “Barrio Chino” de la ciudad de Buenos Aires, teniendo como premisa una perspectiva urbana y de la ciudad, en lugar de una investigación centrada en el proceso migratorio chino-taiwanés. El problema de investigación, vinculaba mi interés por el entrecruzamiento entre la producción de la ciudad, la etnicidad y la inmigración. Si bien, consideraba el contexto de las migraciones internacionales, la tesis se centró en la

comprensión de las formas de producción y gestión de la alteridad en la ciudad, en contextos de la globalización y de la posmodernidad.

Mi punto de partida consistió en tener una mirada “de” la ciudad para pensar la construcción del “nosotros-ellos”, más que centrarme sobre “ellos” inmigrantes “en” la ciudad. El supuesto era que el análisis del “Barrio Chino” como configuración urbana reciente daría alguna respuesta sobre las relaciones sociales urbanas en torno a la diversidad cultural y la alteridad. Es así, cómo el objeto de estudio implicó estudiar las activaciones culturales vinculadas al colectivo chino-taiwanés, las cuales en su práctica, transmisión y gestión excedían ampliamente a los sujetos inmigrantes, y del mismo modo, comprender cómo las gestiones culturales, la *espectacularización* y el ascenso de la “cultura oriental” se vinculaban con un modo de producción de la ciudad “multicultural cosmopolita”. Describí el complejo proceso que da lugar a la conformación del “Barrio Chino” de Buenos Aires, a imagen de los *chinatowns* de las ciudades centrales y en continuación con la oferta de servicios y consumos de la ciudad posmoderna. En este sentido, reflexioné y argumenté cómo desde un mix privado-estatal, se concretó la transformación de unas cuadras del bajo Belgrano, especialmente a partir del comienzo del siglo XXI, cuadras que anteriormente junto a las vías del tren no devolvían un atractivo, un “valor” para el barrio y la ciudad en su conjunto.

Una de las particularidades de este proceso es que la activación inicial de *espectacularización* y de visibilización fue a través de la “Celebración del Año Nuevo Chino” en el espacio público. Planteé que la legitimación de esta expresión del patrimonio inmaterial “oriental”, fue ganando prestigio e interés de la sociedad más amplia, convirtiéndose luego de diez años de permanencia por las calles de Belgrano, en uno de los mayores eventos culturales que tienen lugar en el espacio público de la ciudad, atrayendo casi en su totalidad a un público no perteneciente al colectivo inmigrante oriental, el cual, se apropia de las calles, produciendo también el Barrio Chino y la celebración. Este ascenso del “Barrio Chino”, junto con la proliferación de comercios de regalería oriental, de supermercados de productos importados -cuyos dueños son un su mayoría de origen asiático o descendientes de aquellos llegados hace treinta años o recientemente-, tiene un segundo gran impulso a partir de la concreción de la primera etapa del proyecto de consolidación del “Barrio Chino de Buenos Aires” con la instalación

del pórtico de “entrada” característicos de los *chinatowns* a lo largo del mundo. Esta transformación, disputada y discutida por Asociaciones Vecinalistas del barrio que no veían conveniente este impulso comercial, ni que fuese apropiada la identificación cultural propuesta para el barrio, sin embargo, siguió adelante a partir de un sostenido apoyo e impulso por parte del nuevo Gobierno de la Ciudad de Buenos asumido a fines del 2007, con la primera jefatura de gobierno de Mauricio Macri -actual presidente argentino- por parte del entonces reciente conformado Partido Propuesta Republicana (PRO). Se concretó así un proceso de *recualificación urbana* que tomó como recurso la alteridad inmigrante oriental.

Los resultados de mi investigación pusieron de relieve, la importancia de desnaturalizar las categorizaciones -del sentido común y académicas también- que establecen la idea de “enclave” y “barrio étnico”, a partir de reconocer la amplia distribución socioterritorial de residencia y esparcimiento del colectivo chino-taiwanés y oriental en toda la ciudad de Buenos Aires, tal como se muestra con los espacios de inserción sociolaboral y el escaso porcentaje de familias de procedencia asiática que residen en la zona. Por lo tanto, la configuración del Barrio Chino se comprende más por la conexión con otras áreas de valor en términos de entretenimiento, turismo, esparcimiento y consumo en la ciudad, que por alguna posibilidad de segregación socio-residencial étnica.

En la presente tesis doctoral continúo ciertos avances llevados a cabo en la investigación de licenciatura. Por ejemplo, el planteo que la inmigración internacional no implicó históricamente en Buenos Aires la concreción de guetos entendidos en términos de Wacquant (2010) como instrumento de encierro y de control, identificados por la estigmatización, la presión, el confinamiento espacial y el enclaustramiento institucional. En este sentido, el andamiaje entre la teoría y la empiria, desde un sentido dialógico y crítico resultó la praxis metodológica y epistemológica de la tesis.

La revisión conceptual de las experiencias fundantes en la Antropología Urbana me permitió establecer una premisa epistemológica: en lugar de indagar tal como lo hicieron los *chicagoenses* en los inicios de la disciplina, qué han hecho las ciudades con los inmigrantes, en tanto “regiones morales” o comunidades de relaciones que se establecen homogéneas en su interior y diversas en relación a otras dentro de la ciudad -como un

equilibrio propio de la ciudad como objeto-, enfatizar la mirada desde los sujetos y preguntarme cómo se construye ciudad desde/por los sujetos. Las relaciones analizadas en la tesis, implican una construcción de *etnicidad* que se produce más allá de los “barrios étnicos” o los “guetos urbanos”, cuestionando la homogeneidad y los límites del estudio de las relaciones sociales circunscriptas a “regiones morales”, por ello apunto a la vinculación de dichos procesos con la totalidad.

Es por ello, que en el análisis de la tesis doctoral reflexiono cómo las prácticas creadas, incorporadas y reproducidas que hacen a las formas de *habitar* la ciudad, dialogan y se relacionan con las ideas, con las estructuras, con los procesos históricos y con los procesos contemporáneos de transformación urbana y de construcción de alteridades.

Por lo tanto, tal como indiqué, en consideración con el contexto de avances de los procesos de transformación urbana de la ciudad contemporánea y la producción del *multiculturalismo urbano*, la tesis se aboca como unidad de estudio a la conformación del espacio urbano en torno a la *etnicidad* a partir del análisis de las prácticas socioculturales vinculadas a ciertos colectivos de inmigrantes que contribuyen a la configuración de “lugares”, “espacios” y “barrios”, y a la producción de un imaginario que otorga cierta adjetivación y recorte al espacio público urbano en continuidad con los procesos de transformación urbana más amplios propios de la ciudad neoliberal contemporánea, en particular, en los denominados procesos de *recualificación* y de *relegación urbana*.

Organicé el trabajo de campo desde 2012 en función de tres referentes empíricos<sup>11</sup>: El “Barrio Chino” se reconoce en unas pocas cuadras en el barrio de Belgrano de la ciudad de Buenos Aires, donde tiene lugar la celebración del año nuevo chino, una oferta de gastronomía “oriental” y locales de regalería con productos “típicos” orientales. Su surgimiento se comprende a partir de un primer período caracterizado en la década de 1970 ,con la llegada de las primeras familias taiwanesas a unas cuadras del Bajo Belgrano<sup>12</sup>, quienes establecieron la idea de un barrio-comunidad, momento en que se

---

<sup>11</sup> La elección se establece por su particularidad de ser espacios de construcción simbólica en tanto “barrios” atravesados por procesos disímiles de transformación urbana y relación a grupos sociales que se construyen en términos étnicos y de alteridad, a partir de ciertas expresiones socioculturales en relación a los flujos migratorios internacionales.

<sup>12</sup> El flujo inmigratorio proveniente de China-Taiwán, presenta al menos tres momentos, aunque iniciándose con una pocas familias en 1949, se considerada como una primera oleada -también de

crea la Escuela, el Templo Budista, los primeros consultorios de medicina y algunos restaurantes destinados a la “comunidad”. Luego a fines de los noventa se establece un cambio en la oferta de consumos, a través de los locales de regalería, la proliferación de restaurantes de comida oriental destinados al público local y la concreción de la “Celebración del Año Nuevo Chino” por las calles como un atractivo para todos los visitantes. Finalmente, en los últimos casi diez años comienza un período de consolidación del perfil del “Barrio Chino” a través de su estetización y *espectacularización* con la construcción de la arcada china y el ascenso de la celebración del Año Nuevo en términos de un evento-espectáculo masivo, sin ocasionar el reemplazo de la población residente (Laborde, 2011). Tal como mencioné, la elección de continuar el antecedente de investigación de mi tesis de licenciatura se basó en las conclusiones de la misma donde se estableció la configuración del “Barrio Chino” como un proceso de *recualificación urbana* que toma como recurso la alteridad inmigrante para la construcción de lugar en términos de oferta de entretenimiento-turismo. Retomo dicho análisis para ponerlo en diálogo con otras gestiones de la alteridad “inmigrante” en la ciudad y por la relevancia que cobró el espacio público como clave para la transformación y la *recualificación urbana* en la gestión gubernamental de la ciudad en general en los últimos años, y en este caso, con la particularidad de asociarse a la institucionalización y el surgimiento de organizaciones en torno al colectivo inmigrante como grupos de poder para la convalidación de una gestión público-privada del espacio. El análisis de este proceso en la tesis doctoral, contribuyó a comprender el rol de la profesionalización y el crecimiento de la *espectacularización* de la gestión de la alteridad “inmigrante” en términos étnicos, desarrollando incluso una producción cultural sofisticada más vinculada a la producción cultural para el público en general, así como también a la renovación del rol del Estado en la obra recualificadora a

---

manera incipiente- en la década de 1960, luego para la década de 1980 se establece un segundo momento con la llegada de inmigrantes de Taiwán en un proceso migratorio familiar, con capitales propios para desarrollar una actividad comercial, y en la década de 1990 comienza a incrementarse la emigración desde la República Popular de China Continental (RPCH) a partir de la finalización de las trabas emigratorias (Bogado Bordazar, 2003). Éste flujo migratorio se sostiene hasta la actualidad, fomentado incluso por el nuevo contexto de apertura de China y relaciones estrechas con la Argentina. Según el último CENSO de 2010, se registraron 8929 residentes de origen de la RPCH, de los cuales el 48,8% ingresó en el período 2002-2010, y 2875 residentes de origen Taiwán donde sólo un 6% ingresó entre 2002-2010. Los datos no oficiales proporcionados por embajadas, y oficinas culturales estiman en la actualidad que hay cerca de 10.000 taiwaneses y 200.000 chinos. Se estima que la notable disparidad con el CENSO se debe a que la mayoría de los residentes inmigrantes no accedieron a ser encuestados.

través de la intervención mediante la “puesta en valor” y la “reinauguración” del “Barrio Chino” como sello de la obra pública del gobierno local.

Por otra parte, el “Barrio Charrúa”, ubicado en Nueva Pompeya en la ciudad de Buenos Aires, se identifica con la población boliviana por ser uno de los primeros barrios donde comenzó a celebrarse la “Fiesta de Nuestra Señora Virgen de Copacabana” - patrona de Bolivia- y uno de los primeros lugares de referencia de “llegada” de la población inmigrante a la ciudad, cuando el área era un asentamiento precario a fines del 1950<sup>13</sup>. Ubicado al sur de la ciudad, lindante a la Villa 1-11-14, a diferencia del “Barrio Chino”, ésta área se considera inmersa en procesos de *relegación urbana*, y durante más de cuarenta años, a partir de la autoconstrucción de viviendas y de organización vecinal con apoyo gubernamental, pasó de convertirse de asentamiento a Villa 12 hasta lograr consolidarse como el barrio municipal Gral. San Martín, en la actualidad, continúan los reclamos y problemas en torno a la precariedad en vivienda y servicios. “Charrúa” recibe el impacto de los planes gubernamentales vinculados a las Unidades Territoriales de Inclusión Urbana (UTIU), impulsados por el entonces Ministerio de Desarrollo Urbano y el Ministerio de Desarrollo Social del Gobierno de la Ciudad, y desde la Secretaría de Hábitat e Inclusión (SECHI) -desde fines de 2015, a través del denominado Ministerio de Hábitat e Inclusión-, que tienen en su fundamento en ésta zona (UTIU nro. 7), la intervención sobre la “fragmentación urbana”, la cual es representada desde el Estado, por el contraste entre las extensas áreas privadas de clubes y espacios verdes recreativos

---

<sup>13</sup> La inmigración boliviana hacia al territorio argentino tiene antecedes incluso pre-hispánicos, coloniales y en el contexto independentista. Sin embargo se reconoce en términos de flujos poblacionales las llegadas a los espacios fronterizos del territorio a partir de las economías regionales durante el período 1890-1930 (azúcar, algodón y tabaco), registrando un incremento sostenido con particulares hitos entre 1946-1950 y 1956-1960. Es decir, una etapa de continuidad de espacio rural-rural. A partir de la década de 1960 el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) concentrará la mayor parte de la inmigración boliviana a partir de los cambios en el modelo de economía de sustitución de importaciones, en superposición con una migración interna hacia los centros urbanos. Durante la dictadura militar muchos inmigrantes son repatriados, sin embargo, el flujo se mantiene constante con predominio del AMBA como lugar de residencia, registrando a partir de la década del de 1980 una migración de carácter de urbana-urbana, principalmente proveniente de La Paz, que se mantuvo constante incluso en la crisis 2001 (Canelo, 2011, Caggiano, 2005; Grimson, 1999). Según el último censo de población realizado en 2010 se registraron 345.272 inmigrantes de origen boliviano a nivel nacional, 76.609 en la Ciudad de Buenos Aires y 147.781 en Buenos Aires, siendo el segundo flujo inmigratorio de población más importante luego de la población proveniente de Paraguay. Además, se registra que un 30% ingresó al país entre 2002-2010, un incremento del 11% respecto al período 1991-2001 y un 51,6% los que llegaron antes de 1991. Asimismo, según los datos del Estado Plurinacional de Bolivia, la cantidad de bolivianos en Argentina ascendería a los 2.000.000 de personas. Nuevamente, encuentro que la disparidad con el CENSO, se debe al alcance de la metodología en el relevamiento y la decisión de ser encuestados por parte de los propios inmigrantes.

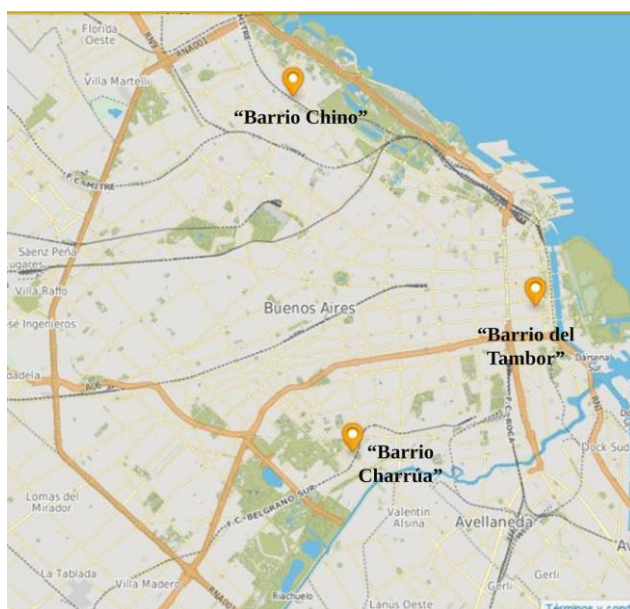


destinados a las clases medias-altas en continuidad con los asentamientos y villas, conformando a su vez, una desigualdad norte-sur en la ciudad más amplia, de allí, la necesidad de impulsar un “plan de integración”. Asimismo, se llevaron a cabo planes enfocados en la movilidad urbana -con la llegada del Metrobús de la Av. Cruz- y de ordenamiento de uso de tierras para el sector privado y recreativo expresados en el plan “Proyecto Urbano Integral” (PUI) de la Comuna 8 -vinculado a las leyes de división de distritos que impulsó el Gobierno de la Ciudad, en este caso, del distrito del deporte, donde se creará una Villa Olímpica para los Juegos de la Juventud-.

A diferencia de las instituciones y de los residentes del “Barrio Chino”, en el “Barrio Charrúa” la población que disputa el espacio urbano pertenece mayoritariamente a sectores medios y bajos. En lugar de un empresariado vinculado al colectivo inmigrante ávido por el desarrollo barrial, encontramos asociaciones y organizaciones sociales que principalmente surgen y se nuclean en torno a la cuestión cultural-étnica -quienes contrastan notoriamente con el modo de organización en el desarrollo barrial de los empresarios e instituciones vinculadas a los emprendimientos de esparcimiento y de recreación privada de la zona- .

Como tercer referente, establecí el Casco Histórico de la ciudad de Buenos Aires, en especial en el “tradicional” barrio de San Telmo, en donde se construye un imaginario sobre el “Barrio del Tambor” en alusión a un pasado colonial de presencia de población “negra” esclavizada proveniente de África, que es reactualizado en el presente, a través de la práctica del candombe llevada a cabo inicialmente por población afrouruguaya, que se visibiliza mediante las prácticas del candombe en las *llamadas tradicionales*, las *llamadas de comparsas*, y a través del centro cultural del Movimiento Afrocultural en la Plaza Defensa - lugar cedido por el gobierno de la ciudad luego de un juicio ganado al Estado por parte del Movimiento ante el desalojo sufrido en el cercano barrio de Barracas-. El barrio es objeto de un proceso de *recualificación urbana* -al igual que las áreas históricas de muchas otras ciudades capitales del mundo- con la “puesta en valor” de edificios patrimoniales y de sus calles, y su reconversión en tanto atractivo turístico -con una oferta de servicios y consumos destinados al entretenimiento y al placer-. Propongo pensar el “barrio del tambor” en contexto de *recualificación*, como un proceso de “re-africanización” y “re-etnización” del centro de la ciudad -trasladando el análisis de Frigerio y Lamborghini

(2011) a este espacio acotado de la ciudad- que se posa en las configuraciones de las identidades sedimentadas y reactualizadas (*diaspóricas*) en torno a “lo afro” en el espacio urbano. La decisión de incluir este tercer emplazamiento se basó en la búsqueda de una comparación que contribuyera en el análisis de la etnicidad en el espacio urbano, no como mera cuestión de diferencia en términos de correspondencia entre clase, grupo social y espacio urbano, ni tampoco entendida como una segregación residencial ya sea etno-racial o asociada a una condición cultural por lugar de origen. Como observo en este caso, la cuestión “afro” se sobrepone a la cuestión inmigrante, que impacta incluso en la construcción de la “porteñidad” en términos identitarios<sup>14</sup>.



Fuente: Mapa base interactivo del Gobierno de la ciudad Buenos Aires con referencias más.

En el trabajo de campo atendí a comprender dichos procesos de “constitución de barrios” en las tres dinámicas, considerando que si bien los flujos migratorios chino-taiwanés, boliviano y afrouruguayo<sup>15</sup> se manifiestan y se presentan como característicos de las últimas décadas, hay diferencias entre sí en cuanto al tipo de migración

<sup>14</sup> Análisis en el capítulo 4, la creciente visibilización y el posicionamiento del *candombe* en su sentido de conformar un “lugar afro” en el centro histórico como parte y contra cara de la configuración histórica estructural de la ciudad y en conversación con el proceso de *recualificación*.

<sup>15</sup> Afrouruguayo es una categoría que refiere en esta tesis a las personas afrodescendientes de nacionalidad uruguaya que residen en Argentina. Si bien es una forma sobre todo de adscripción, esta categoría surge del contexto pan-regional de activismo afro, en especial, a partir de la conocida Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia de Durban 2001.

internacional, en las características de las mismas y cómo son procesadas en relación a cierta construcción de la “porteñidad” y de orden urbano.

La construcción del objeto de estudio implicó pensar que los migrantes pueden organizarse en función de una *etnicidad* específica en tanto emblema, y no por ello, es deber estudiarlos necesariamente como un grupo étnico en tanto objeto de estudio o unidad de análisis -aunque se reconocen otras perspectivas analíticas que plantean este abordaje (Bialogorski, 2004)-. Por ello, las unidades de análisis las construí en referencia a las prácticas, las representaciones y las significaciones que hacen a las formas de *habitar*, a la producción del espacio urbano y a la *etnicidad*, con énfasis en las prácticas socioculturales vinculadas a fiestas y celebraciones de carácter del patrimonio inmaterial referidas a los flujos inmigratorios boliviano, chino-taiwanés, y afrouruguayo, reconocidas respectivamente en el “Barrio Charrúa”, el “Barrio Chino” y en el Centro Histórico. Relaciones sociales en la que intervienen otros sujetos “no inmigrantes”, ya sea residentes y habitantes de los lugares, funcionarios del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y/o del gobierno nacional, y distintos sujetos locales que entraron en sintonía y/o contradicción con los discursos y prácticas de las políticas públicas y privadas relacionadas a los usos/apropiaciones de dichos espacios públicos.

Es así, que tomé como unidades de observación a diversos grupos, alcanzando a los habitantes de los barrios, asociaciones vecinales, organizaciones sociales, culturales y políticas, comerciantes, miembros de instituciones diversas como iglesias, templos, escuelas, centros de salud, entre otros. Si bien, los grupos sociales más representativos abordados en la investigación se vinculan a una población relacionada con los flujos inmigratorios, destaco la heterogeneidad de la misma y la posibilidad de atender a distintas segmentaciones, entre ellas, de acuerdo a la inserción sociolaboral y sociocultural en relación a las formas de producción económica y simbólica de la ciudad. En este sentido, reconocí durante el trabajo de campo inmigrantes empresarios y comerciantes impetuosos por desarrollar un área urbana en términos de ciudad entretenimiento-servicio, otros que engrosaron la mano de obra en trabajos de baja calificación, como obreros de la construcción al compás del creciente boom inmobiliario, empleados de nichos de la economía informal en torno a la industria textil, hortícola y supermercadista. También, identifiqué distintos trabajadores culturales y activistas que lograron, en los

últimos diez años, acceder a cargos como funcionarios del Estado y otros como trabajadores independientes, dedicados al artesanato, a la gastronomía, profesores y maestros de danza y música, entre otros. E identifiqué muchos otros que no tienen empleos formales y permanentes, o están desempleados.

Destaco que los grupos sociales estudiados en la tesis doctoral exceden como lugar de residencia los emplazamientos de campo escogidos y por el contrario, aquellos espacios urbanos referidos de modo sustancializado como propio de un “grupo cultural” - tal como se podría comprender el “Barrio Charrúa”, el “Barrio Chino” o el “Barrio del Tambor”-, denotan la presencia de diversos grupos sociales, sujetos que son hacedores de dicho imaginario que quedan por fuera de las definiciones tipificadas. Por lo cual, la composición social de los emplazamientos es divergente en los distintos emplazamientos, siendo el “Barrio Chino” y el Centro Histórico lugares más conectados a los flujos y sociabilidades de los sectores medios-altos como también de presencia de sectores populares<sup>16</sup>, y en “Charrúa”, una presencia mayoritaria de sectores medios-bajos, una población heterogénea en cuanto a grupos etarios y división de géneros, además de las problemáticas habitacionales evidencié en particular vulnerabilidades asociadas a cuestiones de salud y escolarización de los jóvenes.

Si bien consideré estas variabilidades en la composición de los emplazamientos, el objeto de estudio comprende un recorte construido sobre la “cuestión multicultural” de las prácticas socioculturales tales como celebraciones, procesiones, manifestaciones asociadas principalmente a la danza y a la música en el espacio público, entendidas como parte de la acción de los sujetos en la producción de la ciudad. Éste énfasis tiene como propósito, generar una conversación con el rol de la activación patrimonialista en la ciudad de Buenos Aires -propiciada a partir de mediados del siglo XX-, y que durante largos años tuvo la impronta y el sesgo dominante de la preservación arquitectónica y monumental. En los últimos años, con el ascenso mencionado de la diversidad cultural a nivel mundial -acompañada de las políticas internacionales impartidas principalmente por UNESCO y a partir de la intervención de dicho organismo en los países-, Buenos

---

<sup>16</sup> En relación a los afrodescendientes, encontré situaciones reiteradas de vulnerabilidad y precariedad, evidenciado en la falta de vivienda, problemas de escolarización de jóvenes, de acceso a la atención en salud, violencia de género, entre otros. Para el “Barrio Chino”, también encontré problemas asociados a la vulnerabilidad en particular con trabajadores, en cuanto el acceso a condiciones habitabilidad de las viviendas, acceso al sistema de salud y condiciones de precariedad laboral.

Aires establece en 2004 la ley Nro. 1535 orientada al patrimonio inmaterial en sintonía con la Convención de Patrimonio Inmaterial de la UNESCO (2003). Las iniciativas vinculadas a los patrimoniales tuvieron un despliegue errático en la ciudad y las activaciones impulsadas desde el Estado se encuentran avocadas a legitimaciones de expresiones centrales de la identidad porteña y de la construcción de una marca turística -tal como lo expresa la Declaración del Tango como Patrimonio de la Humanidad-, contribuyendo al proceso de *espectacularización* asociado a la *recualificación urbana* del área centro-sur de la ciudad. Encuentro, a su vez, que en este marco, el proceso de multiculturalismo, de reconocimiento de los patrimonios inmateriales y de “políticas de identidad” (Segato, 2007), impactó en el plano de la ciudad a través de una fuerte visibilización y *alterización* de los inmigrantes en clave étnica, esto invitó a tratar de (des)entramar la ligazón entre el campo de la cultura, del patrimonio y la producción del espacio urbano.

El proceso de investigación se enmarcó en un contexto particular de la Argentina. En 2003 se abrió un período singular a partir de la recuperación económica, social y cultural que se tradujo en un incremento notable de la presencia del Estado acompañada por una revisión política del relato de la Nación, un cambio en las relaciones regionales e internacionales fortaleciendo la denominada “Patria Grande” en Latinoamérica y las alianzas comerciales con China y Rusia. El cambio en términos de procesamiento de la alteridad en la identidad nacional, y por lo tanto de la construcción de la *etnicidad*, tuvo su clara expresión política y simbólica, a través de la Conmemoración y Celebración del Bicentenario de la revolución de Mayo de 1810 llevada a cabo por el gobierno nacional, donde la diversidad cultural y el reconocimiento de la población afrodescendiente como “tercera raíz” constitutiva de la Nación y de la presencia de la inmigración “reciente” como parte del desarrollo del país, fueron especialmente representados e incluidos. La ciudad de Buenos Aires, como centro de la celebración, acompañó dicho proceso -a pesar de haber sido gobernada en el período 2008-2015 bajo una consigna política distinta al gobierno nacional-.

La tesis abarca un corte temporal histórico que atraviesa la consolidación de la estructura de la ciudad neoliberal y en términos de contexto político reciente, de convivencia de un gobierno local de la ciudad confrontado políticamente además de partidariamente a las premisas del gobierno nacional, trama que tiene influencias en el

carácter de determinadas políticas públicas vinculadas a la construcción de representaciones de la ciudad y de la nación, como a las formas de intervención en el espacio urbano por unos y por otros, en diálogo con las formas locales de los sectores privados, organismos internacionales y de los propios sujetos *alterizados*.

El trabajo de campo se prolongó durante cuatro años. El período 2012-2015 coincidió con los segundos mandatos de gobiernos tanto de Mauricio Macri como jefe de gobierno de la ciudad como de Cristina Kirchner como presidenta de la Nación. Representantes de partidos opositores entre sí, el primero ligado a un línea más conservadora del “nuevo” partido denominado “Propuesta Republicana” (PRO) fundado en 2005 y el segundo, en continuación con la tradición *peronista* del Partido Justicialista con el “Frente para la Victoria” en lo que se conoce como la década *kirchnerista* iniciada en 2003 con la asunción de Néstor Kirchner. El gobierno *kirchnerista* permitió un proceso de recuperación socioeconómica post-crisis 2001 y una política de fortalecimiento del Estado, con expresiones de tensión con las políticas locales del gobierno *macrista*. En octubre de 2015, el PRO establece la alianza Cambiemos obteniendo la mayoría de votos en la nación con Mauricio Macri como candidato a presidente y en la ciudad de Buenos Aires con Horacio Rodríguez Larreta como nuevo jefe de gobierno.

En consideración al contexto político, sólo mencionaré algunas referencias significativas sobre los nuevos programas de gobierno, a raíz del cambio de gobierno a nivel nacional, ya que en 2016 me dediqué a la escritura de la tesis y la mayor parte del trabajo de campo lo realicé en contexto de las instancias de gobierno del período referenciado. En la esfera de la ciudad relevé programas y realicé entrevistas con asesores, funcionarios y técnicos del Gobierno de la Ciudad y atendí a las unidades y programas de diversas áreas que fueron cambiando de nombre, fusionándose, elevando la categoría de subsecretarías, a secretarías e incluso a ministerios en los cambios de gestión, entre ellos: Derechos Humanos y Pluralismo Cultural de la ciudad, Cultura, Espacio Público, Regeneración Urbana, Desarrollo Urbano, Desarrollo Social y Hábitat e inclusión. También asistí a Consejos Consultivos en el marco de la implementación de Ley de Comunas, y en la legislatura realicé seguimiento a reuniones de comisiones y sesiones de acuerdo de hechos vinculados al trabajo de campo -en particular, declaratorias de interés cultural, pedido de informes y leyes específicas del área de cultura y de planeamiento-. A

nivel nacional, principalmente atendí al área de Cultura, con la Subsecretaría de Políticas Socioculturales, a la Dirección de Patrimonio, y programas específicos vinculados en a las áreas de Inclusión Cultural y Derechos Humanos, en menor medida con programas del Ministerio de Desarrollo Social y la Secretaría de Hábitat.

Mis “visitas” a los emplazamientos de campo tuvieron ritmos de mayor constancia e intensidad en relación a las fechas y momentos previos en que se realizan las tres prácticas socioculturales escogidas como centrales para el análisis de la investigación: las llamadas de candombe, los ensayos y los desfiles de comparsas de candombe de fin de año en el Centro Histórico, la Celebración de la Fiesta de Copacabana en octubre en el Barrio Charrúa y en el centro de la ciudad, y el Festival del Año Nuevo Chino en el verano en el “Barrio Chino” y en las Barrancas de Bajo Belgrano.

Mi intención fue que el trabajo de campo tenga la apertura suficiente para incluir en el análisis una pluralidad de puntos de vista, por lo cual, no pretendí con ello abarcar la totalidad de los sujetos sino poder desentrañar las múltiples perspectivas de los sujetos implicados -incluyéndome-. En 2012 y 2013 me centré más en las celebraciones y expresiones socioculturales de los tres emplazamientos y en realizar una exploración sobre la configuración socioterritorial e histórica de “Charrúa” y de “lo afro” en el Centro Histórico. En 2013, comencé a asistir a algunas reuniones de los grupos folklóricos bolivianos para la organización de la fiesta de Copacabana y a diversas reuniones de comparsas de candombe para la organización de las “llamadas”, ante situaciones conflictivas surgidas en torno al espacio público y urbano, establecí contactos con Asociaciones conformadas por residentes en calidad de “vecinos”, por una parte con representantes de la “Asociación de Vecinos de Bajo Belgrano” por el proyecto de “peatonalización y puesta en valor del Barrio Chino”, y por el otro, en San Telmo, con la “Asamblea del Parque Lezama”, por el proyecto de enrejado y “puesta en valor del Parque Lezama”, lugar de práctica del candombe y sitio de memoria “afro”. Éste período de trabajo de campo, redundó en un particular seguimiento del área de Regeneración Urbana del gobierno de la ciudad de Buenos Aires a cargo de ambos proyectos. En 2014, focalicé en el análisis de los impactos de los planes y proyectos destinados al espacio urbano impulsados por el gobierno local en cada uno de los emplazamientos, en las prácticas y modos de *habitar*; me detuve en las relaciones entre las expresiones socioculturales y las

transformaciones urbanas. En 2015, realicé las últimas entrevistas en los tres emplazamientos y llevé a cabo algunas experiencias de intercambios y de transferencia de conocimiento con los *afrocandomberos*<sup>17</sup>.

Realicé el trabajo de campo de manera simultánea a la intensiva búsqueda y revisión de bibliografía, de relevamiento de artículos periodísticos de medios masivos de comunicación y de medios comunitarios impresos y plataformas online, recopilé declaraciones, resoluciones, normativas, proyectos, planes y programas elaborados desde los niveles internacional, nacional y local. El procesamiento de información fue a la par de los re-acomodamientos en las estrategias de relevamiento de campo, y en varias instancias al año, analicé el material para elaborar informes parciales, publicaciones, exposiciones en jornadas y congresos.

El trabajo de campo tuvo especialmente un anclaje en las técnicas cualitativas de observación, observación participante y entrevistas que me permitieron al inicio, realizar una caracterización de los lugares en términos de vivienda, acceso a servicios públicos, disposición de comercios, oferta de servicios, identificar habitantes, relevar los sonidos, los olores y los ritmos que adquirirían los lugares en los distintos momentos. Asimismo, la observación con soportes audiovisuales me permitió relevar además del registro escrito cómo los sujetos realizaban actividades centradas en las expresividades del cuerpo y no en la palabra hablada, armar croquis de los barrios que luego ayudaron a atender a las referencias espaciales de los sujetos e identificar a los distintos individuos e instituciones en sus interacciones.

En este sentido es que trabajé desde la observación participante y las entrevistas, para atender a aquella acción protagonizada por diversos inmigrantes y por aquellos que disputaron el espacio urbano en los emplazamientos trabajados, como formas de organización de la experiencia y de construcción de subjetividad en términos étnicos vinculada a la conformación de lugares y espacios en la ciudad. Registré

---

<sup>17</sup> Retomo el término “afrocandombero/a” como una categoría nativa que utilizan para adscribirse aquellos afrodescendientes inmigrantes uruguayos, quienes pertenecieron o se reconocen en continuidad con los ámbitos del candombe en Montevideo, Uruguay, en particular quienes llegaron exiliados a partir de la demolición los conventillos de “Ansina”, “Cuareim” y “Gaboto” en contexto de dictadura militar. Dichos lugares, conforman el espacio sociocultural del candombe en tanto “Patrimonio Cultural de la Humanidad” por la UNESCO, ya que representan “la cuna del candombe”, donde se concentraban y encuentran hoy las “tradicionales” familias candomberas que dieron origen a “las llamadas” y transmitieron los tres “estilos madre” de “candombes afrouuguayos”.



aproximadamente setenta acercamientos en forma de entrevistas y charlas informales con los miembros de los grupos que participaron de las prácticas socioculturales a través de la danza y la música (grupos de danzas bolivianas, fraternidades, bandas musicales, asociaciones folklóricas bolivianas, grupos y comparsas de candombe, centros culturales y escuelas de artes marciales), con miembros y participantes de organizaciones sociales (agrupaciones de vecinos y asambleas barriales de Bajo Belgrano, San Telmo y Charrúa, la Capilla del Barrio Charrúa, la Parroquia Madres del Pueblo, el Movimiento Afrocultural, la Asociación de Comerciantes de San Telmo, la Asociación Barrio Chino, Fundación Muralla Dorada, el Templo Budista, radios y medios comunitarios), como también con habitantes del barrio ya sea residentes, comerciantes, militantes políticos y activistas culturales, con integrantes de los Consejos Consultivos Comunales, de comisiones de la legislatura, con técnicos, asesores y funcionarios del Gobierno de la Ciudad (áreas de Pluralismo Cultural, Espacio Público, Regeneración Urbana, Patrimonio y Colectividades) y Nacional (Defensoría del Pueblo de la Nación, programas destinados a afrodescendientes, inclusión cultural y patrimonio).

En un primer período los primeros contactos fueron en torno a las prácticas socioculturales, luego, a partir de reconocer algunos hechos y problemáticas urbanas específicas de cada emplazamiento, amplíé el trabajo de campo en relación a relevar las configuraciones socio-espaciales de los tres referentes empíricos, para poder interactuar con otros sujetos vinculados a dichos procesos. Las entrevistas fueron en su mayoría no directivas, y en profundidad con un grupo más acotado de interlocutores. En el caso con funcionarios, las entrevistas fueron semi-estructuradas, pactadas con mucha anterioridad y de menor tiempo de duración.

Construí un *corpus* de análisis en el área gubernamental que incluyó planes, informes de resultados, estadísticas, material de divulgación de los programas (folletos, carteles, *brochures*, revistas online e impresas); materiales de difusión de actividades, publicidades y propagandas políticas en medios de comunicación masiva, en vía pública, en redes sociales de internet y en medios comunitarios; leyes, declaraciones, resoluciones, normativas a través de la revisión del Boletín Oficial de la Ciudad y del Boletín Oficial de la Nación, proyectos presentados en la Legislatura de la ciudad de Buenos Aires, agendas de asuntos legislativos a través de la página oficial de la Legislatura de la Ciudad de

Buenos Aires e informes de comisiones legislativas de la ciudad y audiencias públicas a partir de la suscripción por mail en grupos específicos de difusión de información y a partir del relevamiento de primera mano. También incluí contenidos audiovisuales e impresos de diversos medios de comunicación comunitarios audiovisuales y de redes sociales -periódico “La Nueva Época”, periódico Renacer, revista “Jallala”, periódico “El Afroargentino”, periódico “Sur Capitalino”, periódico VAS, revista “La Urdimbre”, periódico “El Sol de San Telmo”, revista Quilombo, programa de radio y revista “Dignidad Afrodescendiente”, programa de radio “Espantarejas”, programa de tv “Milenarios”, página web y facebook Barrio Charrúa, página web Barrio Chino de Buenos Aires, blog y página facebook Movimiento Afrocultural, blog y página de la Asamblea de Parque Lezama, blog Asociación de Vecinos de Bajo Belgrano y los documentales “Virgen de Copacabana”, “Movimiento Afrocultural”, “Defensa 1464”, “Soy Tambor”, “Arribeños”- y materiales de divulgación de organizaciones sociales tales como folletos, banners, comunicados, fotos y videos. De los medios de comunicación masivos, tomé notas periodísticas impresas y de la plataforma online de Clarín, La Nación, Página 12, Tiempo Argentino e Infobae, y de los noticieros a partir de los registros de los canales de youtube de América Tv, Canal de la Ciudad, Canal 9, Canal Trece, C5n, Crónica, Telefé, Televisión Pública y Todo Noticias.

La red social Facebook fue una herramienta en el proceso de comunicación como parte de las relaciones de campo, por ejemplo, reconstruí muchos vínculos y relaciones, accedí a información muy variada e incluso debates que en el campo *offline* se referían continuamente, identifiqué a muchas personas antes de conocerlas en el trabajo de campo a pie y fui contactada por personas con las que no había interactuado. Estas mediaciones tecnológicas fueron incluidas en el trabajo reflexivo de la etnografía, y resultaron incluso desbordantes en cuanto al flujo de información e interacciones ya que, el “caralibro” a diferencia de la instantaneidad que representa el “cara-cara”, me permitió consultarlo reiteradas veces para registrar, leer, conversar en “páginas” y “grupos” de intercambios, y estableció para mi, una complejidad distinta en el manejo de impresiones que requiere la etnografía (Goffman, 2007 [1974]), en particular, en la construcción de una “identidad en línea del investigador como parte constituyente y constitutiva del objeto de estudio” (Ardèvol et al., 2003). Mi uso de Facebook es bastante restrictivo, no suelo hacer

publicaciones sino que generalmente me expreso con los “ me gusta” y “comparto” información publicada por otras personas y tampoco tengo un interés en construir un perfil “profesional”. El trabajo de campo me llevó poco a poco, a aceptar solicitudes de contactos surgidos de las jornadas de trabajo, en especial con quienes más interactuaba cotidianamente, esto cambió mi forma de relacionarme “en la red” y fue interesante poder conocer muchas de las actividades, de los debates en grupos públicos y de publicaciones relacionadas al trabajo *in situ*.

A lo largo de la investigación, la experiencia de campo me permitió dar cuenta de la complejidad y heterogeneidad de los grupos sociales. Muchas de las situaciones requirieron comprender el rol que jugaban categorías transversales tales como cuestiones de grupos etarios, generacionales, género, clase e incluso raza, más allá de la construcción de una diferencia cultural en términos étnicos. Reflexionar sobre la multiplicidad de clivajes en la producción de la etnicidad (Briones,1998) me permitió, por ejemplo, analizar cómo los jóvenes adultos son quienes en todos los emplazamientos establecen un tipo de subjetivación de la presencia étnica y de sus expresiones socioculturales con un sentido y una clave política distinta a la que establecen sus padres, cómo trazan sentidos diversos en cuanto a la activación de la ciudad como objeto de demanda y de derechos, de una ciudadanía específica.

Asimismo, en el transcurso de la investigación pude dar cuenta de la importancia del carácter de la profesionalización e institucionalización en torno a las prácticas socioculturales que tuvo lugar en todos los referentes empíricos, expresada en la creación de organizaciones y asociaciones civiles que jugaron como interlocutores con el gobierno, con la academia y con las diversos grupos e instituciones que conforman los distintos espacios. Ésta situación la analicé en relación al contexto de crecimiento de la *espectacularización* en términos del patrimonio inmaterial en tanto de recurso cultural, -se observa en las gestiones de las organizaciones de los grupos folklóricos bolivianos, en la conformación de la asociación de Comparsas de Candombe Organizadas y en la productora dedicada a contenidos y eventos del Año Nuevo Chino-. En un principio observé este proceso con un sentido más bien negativo, entendido como una forma en que se expresa la dominación, y a través de trabajar reflexivamente (Wolf, 1982), es decir, en el ejercicio de la negociación de sentido de las prácticas, es que comprendí que podía

analizar estos procesos también en términos de nuevos modos de organización en torno a la construcción de identidad y de ciudadanía. Cuestión que no estaba en el inicio del proyecto como punto central pero que fue cobrando vigor, siguiendo la idea planteada en la hipótesis inicial de observar la diversidad cultural como valor positivo o negativo, visibilizada o invisibilizada en la ciudad de acuerdo a lo que es lo que se ponga en juego.

A medida que el trabajo de campo fue sucediendo, también la reflexión sobre el espacio público se volvió de suma necesidad. Desde el inicio del trabajo de campo, distintas situaciones de conflicto trajeron el foco, al carácter que debería tener el mismo y como objeto de disputa. Fue necesario articular la noción espacio público en términos conceptuales como un aspecto central tanto de los procesos *recualificación urbana* como de *relegación*, y comprender la divergencia de sentidos posibles de acuerdo a los interlocutores y desde mi punto de vista. Por ejemplo, en un inicio, mi mirada estaba muy cercana a la propuesta de algunas de las asociaciones vecinales con las que trabajé en el Centro Histórico de la ciudad, categoría incluso cercana al sentido discursivo propuesto por el gobierno de la ciudad de un “espacio público para todos”, aunque resultaban cada vez más evidentes las contradicciones con las experiencias fácticas, ante las imposibilidades, restricciones y ordenamientos en los usos y apropiaciones del espacio público en las prácticas socioculturales estudiadas, y a medida que se intensificaban las “obras de espacio público” por parte del gobierno de la ciudad.

El trabajo en el marco del proyecto de investigación “Etnografías del espacio público” (PIP CONICET), contribuyó a pensar este proceso, tanto desde los intercambios con compañeras de equipo como con algunas metodologías específicas implementadas en complemento en mi tesis, como fue la realización de un mapa para señalar los procesos de transformación urbana y políticas públicas, entre ellos, los cambios impulsados por las “puesta en valor” con la rehabilitación de parques, veredas, plazas que tenían lugar en el espacio público y la coincidencia con procesos de desalojos, la revalorización inmobiliaria de determinadas zonas, conflictos sobre el uso y permanencia de determinadas actividades -tales como ferias y venta ambulante en el espacio público-. Esta experiencia me permitió introducir nuevas técnicas de procesamiento del trabajo de campo cualitativo para establecer conversaciones con las categorías analíticas y comprender ciertas regularidades en las activaciones del espacio público y la tensión en los sentidos

contrapuestos, que me sirvieron incluso para cuestionar, las posibilidades de alcance de reclamar un “espacio público” para todos. Luego, me alentó a llevar la experiencia a algunas organizaciones barriales del Centro histórico con las cuales, construí un “mapa de los conflictos en los barrios del sur de la ciudad”, como forma de intercambio y de transferencia de conocimiento. La producción del espacio público fue otro eje problemático en la tesis para pensar qué ocurría en términos de integración y vínculo social con el “otro” (Giglia, 2000), aspectos que desarrollo en el Capítulo 7.

## 1.2. Sentido “de” ciudad

Como todo/a antropólogo/a, desde el inicio del proyecto cuestioné esa idea positivista de pensar el objeto de estudio constituido como una verdad empírica, que podía ser alcanzada desde un primer momento, sin embargo, la experiencia de transitar de un espacio a otro, de salir de “mi lugar” para ir al “campo”, tenía en mí una potencia ligada al “estar allí” que encubría el sentido comprensivo del objeto de estudio. Desde el inicio fue una misión sumamente ambiciosa atender al campo como “la red de relaciones” (Bourdieu y Wacquant, 1995) y procurar una “etnografía multisituada” (Marcus, 1995), cuando el problema de estudio se avocaba a varios emplazamientos de campo y debía atender a múltiples sujetos para dar cuenta de la multiplicidad de puntos de vista. A medida que comenzaba con los primeros “viajes” y “llegadas” a los referentes empíricos, parecía que aquello que para un antropólogo urbano clásico sería fácilmente recortado a “ir al barrio”, resultaba para mí una entrada a un laberinto de múltiples ramificaciones que podía incluso conectar los diversos emplazamientos entre sí; ahora comprendo que en esas conexiones estaba construyendo la trama del objeto de estudio.

De alguna forma, esa intención de búsqueda de relaciones entre sí más que presentar cada barrio como “situaciones de laboratorio” o el lugar experimental para recoger la “evidencia”, se vincula con el ejercicio de construir una antropología de las ciudades, a través de la construcción de un *campo* específico y no como objeto dado.

Bourdieu en su conferencia de 1976, en la *Ecole Normale Supérieure*, caracteriza a los *campos* como espacios estructurados de posiciones, con propiedades específicas, en el cual se establecen luchas entre los recién llegados y los dominantes, donde hay un juego de relaciones de fuerza que involucra las distribuciones de capitales específicos, y quienes lo monopolizan son los que detentan poder (Bourdieu, 2003 [1976]). En este sentido, la

Antropología de las Ciudades en relación al recorrido de la antropología como disciplina, se construyó en este *campo* de conocimiento como un área de menor representatividad en relación a los grandes temas vinculados a los pueblos originarios, a las poblaciones rurales y campesinas, y disputó al interior del campo disciplinar tensiones tales como: estudiar lo próximo en lugar del “otro” lejano, pasar de la dimensión economicista a la simbólica-cultural, de pensar en la “cultura urbana” a la “multiculturalidad” y concebir a la ciudad como objeto en lugar de contexto, del “en” al “de” la ciudad (Lacarrieu, 2007a) .

La Antropología Urbana o de las Ciudades, se conforma así como especialidad de la disciplina antropológica luego de la segunda guerra mundial -enmarcada junto con el surgimiento de “otras” antropologías de posguerra que se establecen como subcampos (Boivin et al., 2008)- y cuyo objeto de estudio son las ciudades -en un inicio en oposición al ámbito rural-. El abordaje desde la Antropología de las Ciudades refiere al estudio de la ‘producción de lo urbano’, y “es urbano para la antropología lo que es producido como tal por los diferentes actores para los cuales, por diversas cuestiones, la ciudad está en cuestión” (De la Pradelle, 2000 en. Lacarrieu y Pallini, 2007:36). Ésta noción habilita a hablar de las relaciones sociales entre los sujetos a partir de estructuraciones, y a su vez, procurar que los sujetos tienen “acciones objetivamente orientadas a lógicas que no persiguen subjetivamente” (Bourdieu, 2003 [1976]).

Michèle de la Pradelle (2007) explica la necesidad de comprender qué es la ciudad para los sujetos a fin de construir una Antropología de la Ciudad que se detenga en “estudiar las lógicas implícitas de los sujetos en una situación dada”, es decir, “la ciudad como objeto de discusión”. Desde esta misma línea, es que se presenta la noción de *hacer ciudad*, que tal como expresa Agier (2015), alude a la posibilidad de diseñar una ciudad múltiple a partir de las prácticas, de las relaciones y de las palabras de los sujetos de la ciudad, del investigador, que no es menos real que la del planificador urbano; por el contrario, ante la idea de “crisis de la ciudad” -por la pérdida de la ciudad moderna, de la ciudad planificada y del diseño funcionalista como totalidad- se concibe la vigencia del armar la ciudad desde una perspectiva dialéctica centrada en las múltiples perspectivas de quienes la habitan.

A la hora de abordar desde las ciencias sociales diversos procesos sociales, por ejemplo aquellos referidos a las migraciones internacionales o la diversidad cultural en el

mundo urbano, muchas veces la ciudad pierde su protagonismo o los sujetos inmigrantes quedan subsumidos y desdibujados frente a procesos estructurales más amplios de las transformaciones urbanas. Desde el inicio del proyecto y de la investigación de la tesis doctoral, tuve como desafío, construir una perspectiva que pueda estudiar cómo se *hace ciudad* desde las prácticas socioculturales de determinados colectivos inmigrantes, desde una antropología centrada en la ciudad y en la perspectivas de los sujetos, sin ser por ello, llevar el estudio a la “antropología de la inmigración”, a la “antropología política” o “de la cultura”.

Retomo el planteo de Gravano (2013) que sintetiza el recorrido disciplinar para pensar que entre la ciudad como imagen abstracta sociológica y el empirismo de lo concreto de la antropología es que se construye la Antropología Urbana. Y puedo agregar también de la Antropología de las Ciudades, aunque comprendo que la diferencia entre una y otra refieren más a la narraciones antropológicas sobre la construcción de objetos de estudios de acuerdo a marcos interpretativos y perspectivas teóricas, que a cuestiones metodológicas-epistemológicas.

Pensar la ciudad como de objeto de estudio implica advertir la centralidad que ha tenido en la construcción histórica de poder del Estado-Nación, y alertar sobre la actual emergencia de la vinculación con los procesos globales que conectan incluso las ciudades entre sí más allá de los Estados-Nación. Por ello, abordar una Antropología de las Ciudades, colaboró ampliamente en la problematización del objeto de estudio, en particular, para superar el obstáculo epistemológico del abordaje de la escala “macro”, tan naturalizada en las disciplinas que estudian el mundo urbano. A la antropología -y por lo tanto a mí como antropóloga- le pesa un enfoque metodológico que pareciera no aportar a la comprensión de la conformación y desarrollo de las ciudades, por su metodología ligada a la “tradicición” del campo pensada en términos de la micro-escala y del estudio holístico; con la “imposibilidad” de sus “técnicas” para comprender a partir del “estudio del caso” la totalidad más amplia -una herencia de la división disciplinar evolucionista de pensar en sociedades simples y sociedades complejas-.

Uno de los principales giros en la antropología urbana en términos epistemológicos, se vincula con la posibilidad de construir problemas y objeto de estudios más allá de la concepción de una antropología “en” la ciudad. En los inicios de éste campo de estudio, se

analiza a la ciudad de los *guetos*, de los *barrios bajos*, *slums* y *villas miseria*, una mirada sustancialista, que confundía el “referente empírico con el objeto de conocimiento” (Gravano, 2013). Por lo cual, en las premisas iniciales de la tesis tuve la intención de ir más allá de los estudios de pequeña escala justificados en la necesidad de encontrar unidades diferenciadas por lo racial, lo económico, lo cultural, lo social en la ciudad, estudiadas de manera específica, aisladas y ahistóricas.

En 1986, Carlos Herrán -quien fuera el Director del Primer Programa de Antropología Urbana de la Universidad de Buenos Aires-, planteó en relación a las premisas básicas del método antropológico: “...considerar los datos con referencia a un 'sistema total', el enfoque globalista u 'holístico' se torna de difícil sostenimiento al pasar de la escala de la pequeña comunidad campesina o tribal a la gran ciudad” (Herrán ,2013 [1986]):197). Por ello, el problema de la unidad de análisis se trató de resolver estudiando comunidades aparentemente cerradas o definidas, que pudieran considerarse como “un sistema social completo” -como la “villa miseria”-, o estudiando sectores sociales con características culturales distintivas -minorías étnicas-. Ante esto me pregunté: ¿Cómo podría estudiar las formaciones de estos procesos urbanos en torno a los “barrios” desde la práctica antropológica sin realizar un reduccionismo del barrio como sistema cerrado? Herrán (2013 [1986]) plantea como respuesta y clave, pensar a la ciudad en términos ideológicos, es decir como sistemas de significaciones.

Las “debilidades” del campo disciplinar en su abordaje sobre la ciudad desde la antropología, se plasman en la complejidad para identificar el recorrido de los corpus teóricos centrales de la antropología urbana o de la ciudad. Reflejado en ello, la difusa producción teórica conceptual en el área y como contraparte la extensa producción académica y la creciente producción etnográfica que desdibuja cada vez más los límites de la antropología urbana con la proliferación de numerosas áreas de la antropología donde la ciudad tiene un rol central. Por dicha razón, es que las referencias de experiencias etnográficas recientes en otras ciudades, en especial latinoamericanas, son un aporte valioso a la construcción de un marco antropológico latinoamericano, que si bien aún no conforman una red sistematizada, sí puede decirse, posibilita marcos conceptuales acordes a los procesos que estructuran las ciudades contemporáneas latinoamericanas y que contribuyen a pensar una “antropología desde el sur” (Lins Ribeiro y Escobar, 2009) .



Por ello, fue central para la construcción de la tesis, el aporte conceptual elaborado por Giglia, quien otorga a la ciudad un carácter *antropologizable*. En sus trabajos encuentro como pista metodológica-conceptual, la noción de *habitar*, que tal como expone Giglia (2012) se define como: “un conjunto de prácticas y representaciones que permiten al sujeto colocarse dentro de un orden espacio-temporal, al mismo tiempo reconociéndolo y estableciéndolo. Se trata de reconocer un orden, situarse dentro de él, y establecer un orden propio” (Giglia, 2012:13). La definición lleva nuevamente a la noción de Bourdieu sobre el concepto de *habitus* entendido como “sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores”(Bourdieu, 2003 [1976]). Por lo tanto, la tesis se aboca a la experiencia de *habitar* “la diferencia”, a partir de ella y reflexionar sobre la *etnicidad* desde la acción de los sujetos, entendida como parte del modo en que se ordena el mundo urbano y la ciudad, una dimensión que refiere también a los sentidos de la “fragmentación urbana” y las formas de segregación más allá de lo socio-espacial, es decir, como la construcción de la diferencia cultural que reduce al “otro” hacia ciertos espacios de exclusión, más allá de lo territorial (Bernand, 1994). Las claves para abordar la ciudad más allá del fragmento, y colaborar en los estudios sobre los procesos de *alterización* en torno a los grupos sociales en la producción de la ciudad, las traduzco en el concepto de *etnicidad habitada* que ejemplifico en el segundo apartado.

Éstas nociones y perspectivas centrales en la tesis, tienen su núcleo en el enfoque cualitativo etnográfico considerado en términos de proceso, que traté de llevar a cabo en la tesis con el fin de contemplar una ida y vuelta entre teoría y empiria, desde una perspectiva reflexiva y comprensiva (Ghasarian, 2008). Éste proceso entraña la cuestión metodológica de la participación, como el puente necesario para la construcción del conocimiento, la llave de acceso al universo de sentidos de los sujetos -del investigador también-, y de los nexos entre los interlocutores. De manera que traté de realizar una etnografía que me permitiera “reconstruir la lógica informal de la vida cotidiana conjuntamente a las estructuras históricamente conformadas”(Batallán y García, 1992) y llevar a cabo el acto de “comprender”, a partir de la reflexividad, reconociendo a la investigación como una relación social que genera efectos sobre los resultados de acuerdo a las posiciones en el espacio social y de la objetivación que logre el investigador, para

ubicarse desde un punto de vista de estar en “condiciones de captar (mentalmente) todos los puntos de vista posibles”(Bourdieu, 2007 [1993]).

### 1.3. Proximidades y liminalidades peligrosas

La obra de Gilberto Velho “A utopia urbana” (1973), es un aporte significativo para el campo de la antropología urbana, ya que en sus primeros trabajos estudió a las clases medias en Copacabana, barrio donde vivía en Río de Janeiro (Brasil) y desde allí realizó el trabajo de campo con sus vecinos, sus amigos, sus “otros” próximos. Una etnografía vuelta a la vida del investigador y a la complejidad de la experiencia cotidiana, que cuestiona las nociones más básicas tales como el significado del “barrio”, en las relaciones de estatus, prestigio, y a su vez, que dimensiona cómo las producciones conversan también con un público heterogéneo por fuera de las fronteras de la academia. Siguiendo a lo que Velho (2003) denominó “el desafío de la proximidad”, construí el trabajo de campo entre cercanías y lejanías, tanto afectivas como espaciales.

En el primer “viaje” a Charrúa, me acompañó mi novio, quien fue protagonista de muchas de las situaciones de campo y también, durante la investigación, fue un interlocutor interesante junto a su familia, ya que se crió en el barrio conocido como “Bajo Flores”, lugar donde todavía reside el resto de su familia. Esta situación implicó dos cuestiones, por una parte, la cercanía al “Barrio Charrúa” en auto -con sólo diez minutos bastaba- y que el recorrido, transitar por la Av. Varela, me resultara por un lado un paisaje familiar dentro de mi cotidiano y por otro, fuertemente liminal. No sólo por la clara discontinuidad en términos de tipo de construcciones edilicias, de abandono de las calles, veredas y mobiliarios urbanos que se observa una vez que se cruza el Hospital Piñero, el Cementerio de Flores, al recorrer la pronunciada curva para encontrar una de las “entradas” de la Villa 1-11-14, y al final, siguiendo por la Av. Perito Moreno llegar a la intersección con la Av. Cruz lindante a “Charrúa”, sino también por el imaginario recurrente que implicaba para mí la idea de que allí estaban “los chorros”, “los bolitas”, “los narcos”, y una infinidad de estigmatizaciones sobre los habitantes en torno a lo que está “del otro lado”.

Éstas representaciones sobre ese espacio liminal fueron acompañadas por reiteradas conversaciones en los encuentros familiares, en tantas charlas donde a partir de comentarles sobre mi trabajo de campo en “Charrúa”, escuché como respuesta: “*acá en el*

*barrio se llenó, se vienen cada vez más de la Villa para acá. Igual, los bolitas de acá al lado son tranquilos, cada tanto cae uno mamado a cualquier hora a tocarles el timbre, pero no pasa nada por suerte, los de acá no joden, siempre están trabajando, llevan a las nenas al colegio”, “yo los tengo de alumnos en el colegio y muchos vienen de la villa eh! Y tienen padres trabajadores y todo, pero no sé, les cuesta, y cuando ves a los padres entendés todo”* -mi cuñada, docente de primaria de una de las escuelas privadas del Bajo Flores-, *“vienen con los nenes atados en la espalda, el otro día una casi lo pone así en el piso del consultorio, ahí le dije: ‘no! Qué hacés?’.* Pero se quedaba callada no me decía nada, yo trato de explicarles pero a veces... te colman la paciencia, encima se quejan si no los atendés rápido, no es por nada, pero vienen a atenderse gratis y en su país no creo si quiera que los atiendan” -mi suegra, médica del Hospital SantoJianni, ubicado en Liniers donde concurre mucha de la población boliviana que reside en las proximidades<sup>18</sup>. Destaco algunos de estos comentarios para contextualizar como la experiencia de “viajar” hacia “Charrúa”, estaba en constante diálogo con este tipo de estigmatizaciones, expresiones xenofóbicas y discriminatorias, tan cercanas y tan cotidianas, que en cierta forma eran parte de mis prejuicios también al pensar a la población boliviana recluida en ésta área, en la pobreza, en la marginalidad y en la villa. Luego de algunos meses, fue interesante cómo aquel “otro lado” dejaba de ser tan peligroso, y comenzaba a tener el mismo “tipo” de peligrosidad que otros barrios, a su vez, dejaba de ser liminal en cuanto a la población, por el contrario, en el Bajo Flores e incluso de Floresta donde vivía, también había población boliviana y de sectores medios y bajos, que nunca la había puesto en continuidad anteriormente.

Ésta desnaturalización, también surgió desde la experiencia de viajar en colectivo desde el Bajo Flores o Floresta, notaba como llegaba repleto en las primeras horas de la mañana con los niños, adolescentes, jóvenes y ancianos de tez oscura, pelos lacios y negros, vestidos con guardapolvos, con ropa informal, con bolsos grandes, que se trasladaban quizá desde Villa Soldati y Nueva Pompeya, muchos se subían en Flores, Floresta y compartíamos el viaje principalmente hasta la Avenida Nazca en Flores donde muchos se bajaban para dirigirse al área comercial textil de la calle Avellaneda.

---

<sup>18</sup> Estos comentarios los relevé como parte de las anotaciones de los registros de campo del 14 octubre de 2012, día en que se celebraba la Fiesta de Copacabana en Charrúa y el cumpleaños de mi suegra, el contexto de la conversación surge de contarles que no podía quedarme porque tenía que ir a hacer trabajo de campo.

Los comentarios sobre lo problemático de las poblaciones se une a las cuestiones de la proximidad, es decir, generalmente tenemos visiones negativas sobre aquel que representan un “otro” más cercano, el estigma del lugar se traslada sobre otro demonizado y “sin rostro” (Wacquant, 2013 [2006]). Y no sólo es una cuestión de proximidad a la “Villa” en si, por ejemplo, mi papás que residen en el barrio de La Boca, donde viví antes de mudarme a Floresta y donde nació -aunque durante mis primeros nueve años viví en Rosario y a la vuelta a Buenos Aires, residí en distintos barrios céntricos como Caballito y Villa Crespo, retornando a la Boca en el contexto de la crisis de 2001- también tenían representaciones sobre la peligrosidad de mi trabajo de campo en el Centro Histórico. San Telmo, también conforma un barrio dentro de mi mapa y de mis recorridos espaciales cotidianos y afectivos, por ser el lugar donde nació mi papá, donde se conocieron con mi mamá criada en La Boca y de residencia de mis abuelos por muchos años. Sin embargo, a la hora también de conversar con mis padres sobre mi trabajo o de pasar por su casa, tanto antes, como luego de mi trabajo de campo por el barrio de San Telmo, para asistir a un ensayo de candombe o a una *llamada* o al Movimiento Afrocultural, en reiteradas ocasiones me expresaban la preocupación por la peligrosidad de este “lugar”: *“¿Estás segura a dónde vas? Yo los veo y se pone medio pesado, ojo Sole, tené cuidado que el otro día los vi a todos tomando ahí en la calle...no es un buen ambiente”, “Cuando yo era chica no había negros, esto es algo de ahora, tenía sólo un compañero creo que negro, así con motitas, pero no había tambores ni nada por el estilo, este era un barrio muy lindo y tranquilo”* -mi mamá, de 65 años, nacida y criada en La Boca<sup>19</sup>.

Lo curioso e interesante, es que tanto a mi familia materna-paterna como a mi familia política les parecía muy atractivo que trabaje sobre el “Barrio Chino” de Belgrano. En contexto de los reconocidos eventos, más de una vez, nos encontramos, ellos de “paseo” y yo de trabajo de campo. Aquí no se les presentaba ninguna peligrosidad, ni tampoco un cuestionamiento sobre las prácticas “indebidas” en la ciudad o de los “abusos”, por el contrario, ante mis comentarios quizá poco románticos sobre lo que implica la configuración del “Barrio Chino” en la ciudad, recibía como respuesta: *“pero Chinos hay en todo el mundo, no veo mal el Barrio Chino si es un lugar para pasear”, “los chinos son espectaculares, te hacen todo a lo grande, increíble el Año Nuevo, no había visto que tienen las*

---

<sup>19</sup>Notas de campo de diciembre de 2013.

*construcción de entrada como en China, igual no podíamos ni caminar, así que nos compramos algo de comer y nos fuimos rápido*”(Registro de campo, 10/02/2013).

En este sentido, lo próximo y lo lejano se construyeron en el trabajo de campo a través de “transformar lo exótico en familiar y lo familiar en exótico” (Da Matta, 1999 [1974]). En cierta forma comencé a sentirme más familiar con mis interlocutores de campo que con la familia, que me devolvían cierto sentido común en continuidad con las representaciones que circulaban por ejemplo, en los medios masivos de comunicación. En las reuniones familiares tuve fuertes debates, me molestaban y enojaban las miradas estereotipadas, que me empujaron a la reflexión constante, porque tener tan cerca esas nociones, hizo que volviera hacia mí y repensara cuáles eran mis preconceptos, y que no podía *exorcizarlos* simplemente por ser antropóloga, por ello, transformé el enojo cuando asimilé que también era parte de mi universo de sentido y que cuestionarlo era parte del ejercicio crítico del proceso etnográfico. Estos contextos de producción que presento en esta tesis se enmarcan en las características de antropología actual que tal como afirma Menéndez (2002) donde “la constitución del Otro va pasando cada vez más a convertirse en un recurso metodológico de 'distanciamiento' para la descripción etnográfica de Nosotros y del sí mismo”.

#### 1.4. Entradas y salidas: “*acá no queremos más antropólogos*”

El proceso de escritura de la tesis como parte del proceso tripartito que implica hacer etnografía -enfoque, método y texto- (Guber, 2011) confirmó que la tan ansiada búsqueda de la perspectiva antropológica es al fin y al cabo el encuentro de la perspectivas de los sujetos con los que uno estudia. Y que se hace carne en el momento que reconozco cómo hay en mi análisis la perspectiva de aquellos que fueron protagonistas de mi investigación. Rastrear mis límites y mis elecciones de la pertenencia en el campo, como también mis diferentes vínculos con los diversos sujetos e involucramientos afectivos, forman parte de la “objetivación participante” (Bourdieu, 2004), como ejercicio y forma de: “dominar los efectos de esta pertenencia y agotar en ella las experiencias y las informaciones necesarias para producir una objetivación no

reductora, capaz de superar la alternativa del adentro y del afuera, de la adherencia ciega y de la lucidez parcial” (Bourdieu, 2004:96).

La perspectiva etnográfica en la contemporaneidad se centra en la idea de diálogo ya que tanto el investigador y los sujetos interlocutores son activos en la producción de conocimiento; es decir, que tiene en sus bases la cuestión del encuentro con un otro, un axioma antropológico por excelencia. La “articulación etnográfica” inscribe en el trabajo de campo “procesos de reconocimiento e identificación de diversas reflexividades” (Guber, 2013). Cuando estos diálogos y encuentros suceden, como investigador, uno recoge las prácticas y las representaciones dando cuenta de las propiedades del lenguaje, así como “el punto de vista del nativo”, que implica entender cómo es que los sujetos, clasifican, organizan, piensan su mundo, cómo se negocian las concepciones e inclusive cómo el conocimiento científico es construido en dicha negociación (Rockwell, 1989; Batallán y García, 1992). Las negociaciones incluyeron mis múltiples construcciones como antropóloga, que afectaron en la tarea del “acceso” al campo, dando lugar a ciertas experiencias donde el centro de atención se volvió sobre mi propia presencia en el campo.

En el “campo afro” en el centro histórico de la ciudad, mi pasado y mi experiencia previa de vinculación con el candombe desde los dieciséis años, jugaron en el conocimiento, en los sentidos y en mi construcción en el campo, más allá de ser ahora, antropóloga. El vínculo con el candombe comenzó cuando era adolescente a partir de integrar activamente la “Agrupación Dos Orillas. Cultura Popular Afro-rioplatense”, un proyecto ideado y dirigido por Quintín Quintana, músico y estudiante de etnomusicología, que tuvo como objetivo la revalorización del candombe y “concientización sobre las expresiones afro en nuestra identidad”, a través de la conformación de una comparsa de candombe que desfiló por la ciudad a partir de integrar la programación del carnaval porteño oficial e independiente<sup>20</sup>. Quintín, fue uno

---

<sup>20</sup> Como resultado del trabajo de investigación y a través de la imaginación artística del grupo, la puesta en escena de la comparsa se conformó a través de la música del “toque” de candombe afrouruguayo en comparsa, con la ejecución de tambores “rectos” diferentes a los utilizados en Uruguay -un tipo de tambor que habría existido en ambos lados del Río de la Plata en el siglo XVIII y XIX, construido por miembros de la comparsa especialmente para este objetivo- y la inclusión de cuadros de danzas que aludían a las antiguas lavanderas de la época colonial y por otro, a la religiosidad del candomblé. En el segundo año, se reemplazaron los tambores por los característicos de candombe afrouruguayo y se convocó a otras comparsas y grupos que se sumaron bajo el paraguas para realizar diversos desfiles.

de mis grandes maestros, quien me enseñó mis primeros pasos en el candombe y me invitó siendo adolescente, a realizar mis primeras exploraciones cuasi antropológicas, adentrándome en el mundo de las entrevistas, de los registros y en la búsqueda de documentos sobre las expresiones musicales de origen “afro”, e inclusive, cuando todavía no se había reactivado el reconocimiento del “candombe argentino”, e iniciar allí junto a Juan Suaqué<sup>21</sup> las primeras entrevistas a familias afroargentinas para conocer qué había sucedido con el candombe de esta orilla del Río de la Plata -un sentido bastante folkórico en busca del “rescate”-. La propuesta de Quintín, surgió en continuación a la experiencia de “Kalakan güé” (1998, 1999), iniciativa de Ángel Acosta -activista afrouruguayo y candombero-. Un proyecto que culminó con un gran evento que tuvo como actividad principal, un desfile por el Centro Histórico donde a través de la danza y la música de una gran comparsa de candombe -precedida con cuadros de samba, murga, un “pre candombe” y un cuadro de danza afro-, se realizó el “homenaje a la memoria”, en referencia a los “negros muertos y esclavizados” y a la vez, como pedido de justicia por su hermano José Delfín Acosta -también activista afrouruguayo y artista- detenido en la vía pública<sup>22</sup> y asesinado a golpes en la Comisaría 5ta en 1996; visibilizando el racismo, la discriminación y la negación de la población negra en la historia Argentina. Quintín había sido convocado por Ángel para conformar el cuadro del “pre-candombe” en el desfile de la comparsa. Kalakan güé cumple un anclaje central en la memoria del candombe en Buenos Aires, ya que participaron y desfilaron allí, muchos de los considerados “referentes” o candomberos que luego fueron directores de comparsas de candombe. Se presenta como un hito en la “memoria afroandombera” en Buenos Aires, debido al impacto que representó la multitudinaria comparsa llenando de música de tambores,

---

<sup>21</sup> Integrante de la comparsa y profesor de historia. Quien luego se reconocería a partir de una búsqueda biográfica familiar como descendiente afroargentino, y quien conformaría e impulsaría junto a familias afroargentinas “del trono colonial” y al antropólogo Juan Pablo Cirio, la reactivación del candombe afroargentino en la esfera pública en distintos lugares del país, e continuidad, con la visibilización y explosión del candombe afrouruguayo en la ciudad de Buenos Aires y principales ciudades de las provincias.

<sup>22</sup> Ángel Acosta Martínez, en diversas cartas públicas cuenta el caso de la muerte de su hermano, apresado por la policía por salir en defensa de dos afrobrasileños que estaban siendo arrestados “por ser negros”. La causa sobre la muerte de José Delfín Acosta fue desestimada en Argentina por “inexistencia de delito” a pesar de la evidencia de la autopsia realizada por peritos de Uruguay que comprueban la existencia de los golpes recibidos en la comisaría. En 2002, Ángel Acosta elevó una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos, luego de once años tuvo respuesta de admisibilidad, esperan todavía la resolución.

cuerpos en movimiento, olores y colores, y por su contenido en términos de ordenador de la narrativa “afro” en la ciudad y en el candombe local.

Entre una de las primeras “salidas” de campo en torno al candombe, asistí a la actividad que el Movimiento Afrocultural realizaba todos los años en conmemoración a la muerte de José Delfín Acosta. Era la primera vez que concurría y generalmente, no solía visitar el Movimiento porque mi vínculo con “el candombe” lo practicaba en otros espacios de relaciones, más alejados de lo que se considera la “morenada”. Ese día me encontré por primera vez, con una colega, y fue una situación que marcó y puso de relieve la tensión en cuanto al antropólogo en este espacio del candombe y del activismo afro:

*“Me sorprendió verla allí, porque me había quedado con la idea de que estaba alejada del candombe, aproveché que estaba sentada sola, me acerqué, me senté y le dije que me acordaba de ella -por su mirada, parecía no recordarme- y le conté que había estado en Dos Orillas con Quintín, y ahí fue cuando cambió el gesto a sorpresa y comenzó la charla fluida preguntándome primero, qué era de la vida de Quintín, a quien no se lo veía desde hacía muchos años. Le conté que después de Dos Orillas ya no había tenido contacto con él, y que cuando comencé a estudiar en la facultad, había dejado de verlo. Le dije que era Antropóloga y que estaba empezando una investigación sobre lo “afro” en el espacio público (noté nuevamente su cara de sorpresa), le conté quien era mi directora y allí fue ella la que tomó la posta de la charla para contarme que estaba estudiando la maestría en Antropología y que estaba involucrada “ahí adentro” en el Movimiento Afrocultural, que había contacto a mi directora y la había traído al Movimiento para que la ayude con un proyecto de patrimonio. Sin duda, la experiencia vivida hacía más de una década había hecho mella en los destinos de cada una. Mientras estábamos sentadas en el patio del Movimiento Afrocultural, conversando antes de que empiece la actividad, paso una de las activistas del Movimiento y la miró cómo conversaba conmigo, yo también corrí la mirada y mientras la activista caminaba, le dijo a lo lejos: “Ella es Soledad, no sé si la conocés, es antropóloga”. La activista siguió su caminata hacia el salón diciendo “ahhh, nooo, no queremos más antropólogos, estamos cansados”. La respuesta me dejó descolocada, notaba cierto tono irónico pero no sabía si era un chiste o si así de difícil era la cuestión, mi compañera-colega, le respondió en tono de resignación: “nooo, pero ella*



*estuvo hace muchos años con Quintín, te acordás?”. Y ahí noté que la activista hizo una breve pausa y me dijo “bueno, después hablamos entonces” y lo único que atiné fue a responder con una sonrisa tímida y decirle que no se haga problema” (Registro de campo, 7 abril de 2012).*

Si bien a la distancia entiendo lo complejo que fue para mi, que otra antropóloga me presente, la decisión de nombrar a Quintín como una forma de generar un acercamiento más empático ante su respuesta, me sirvió de referencia para realizar mi presentación hacia otros “referentes”. Poco a poco, a partir de los reiterados encuentros en el Movimiento, a lo largo de los años de trabajo de campo, tuvimos muchas charlas con la activista para aclarar quién era y qué hacía, así, (re)negociar mi lugar en conversación constante, diferenciándome de otros roles, e incluso compartiendo pareceres sobre estrategias conjuntas en situaciones de conflicto con el gobierno local. Considero que esta tensión sobre el rol del antropólogo y cómo construir mi lugar estuvo presente en todo el trabajo de campo, e incluso, influyó en las relaciones que establecí, de acercamientos a algunos y de alejamiento de otros, ya sea por las confrontaciones internas y por las relaciones que habían tenido con otros antropólogos. Pude constatar que algunos miembros por ejemplo, del Movimiento Afrocultural se relacionan con algunos investigadores en calidad de cumplir un rol de llevar las “relaciones institucionales” y con otros llevaron a cabo un trabajo incluso de militancia crítica, exhaustiva. El manejo con los antropólogos -como también con otros sujetos como periodistas, estudiantes de cine y de otras disciplinas- no era una cuestión individual sino de la lógica del lugar, y lo pude observar a partir de uno de los encuentros con uno de los miembros de la Escuela de Candombe Bonga del Movimiento Afrocultural:

*“Estaban terminando los preparativos para una actividad en el salón en el Movimiento Afrocultural por el Día del Afroargentino, yo estaba reunida con J -detrás del telón negro al lado del cubo que divide la parte central- esperaba que trajera el agua para el mate y seguir nuestra charla, tardó en venir, y cuando volvió sin el termo me dijo:” hay que cortarla acá porque ahora va a empezar la actividad esta”. Yo ya sabía por el flyer que había circulado en Facebook y le pregunté qué iban a hacer. Me respondió, medio esquivo y medio balbuceando: ‘no sé...lo de siempre, van a dar una charla o algo así, a mi no me cuentan de esas cosas, son ellos los que están con todo*

eso...yo igual voy a seguir trabajando como siempre'. (Pensé en ese momento, cómo podía ser que no le interesara y por otra parte, que la situación interna era más compleja de lo que suponía). Decidí no preguntarle más porque se notaba que en ese momento no le gustaba que tengamos que cortar y que era una situación incómoda (por otra parte, me parecía que venía en continuidad con lo que habíamos estado hablando sobre los problemas, sus diferencias con el resto y del "circo" sobre lo afro, tal como pensaba todo el tema de la militancia afro me parecía que él buscaba continuamente construirse hacia mí, como el que trabaja y el resto como los que están con los discursos para 'el afuera'). Empezó a levantar las herramientas del piso y el tambor y se los llevó afuera, empecé a guardar mis cosas y escucho, del otro lado del salón la conversación de L con una integrante del Movimiento, la señora de anteojitos, flaquita, que baila en la comparsa y que suele ser una de las que más veo ahí. J se va para afuera y ésta señora comienza a dar un aviso a los que estaban armando el salón, acomodando las sillas, la escucho que le dice a uno de los hombres que es compañero de la comparsa y que también suele estar presente cuando voy: 'Mirá, vas a ver que van a venir antropólogos y te van a empezar a hacer preguntas, te van a insistir, que le cuentes...y no sé que más, vos mejor no les digas nada', el hombre asintió con la cabeza con gesto de cansancio y siguió acomodando. Ella no me vio que yo estaba atrás del telón y que desde mi lugar podía verlos. Terminé de juntar las cosas y fui para afuera a avisarle a Manuel que me quedaba un rato para ver qué hacían en la actividad 'si, quedate tranquila Sol, para mí son muchos años, estoy cansado de escuchar siempre lo mismo'. Le respondí que entendía que no tenga ganas y que prefiriera estar 'acá con los tambores''. (Registro de campo, 8 de noviembre de 2014)

La distancia en términos de clase y raza jugó en mis relaciones en el campo con los *afrouuguayos*, que eran moderadas por cercanías generacionales, de gustos, de carismas y afectos. En particular, porque además de antropóloga me presentaba como alguien cercano al *candombe*. Pero la relación de diferencia no era sólo por ser blanca, joven y académica, sino también, por ser mujer y tocadora de tambor, una práctica que era vista por la mayoría de "los referentes" como no acorde y disruptiva basada en fundamentos *naturalistas* tales como: "el cuerpo de la mujer está hecho para bailar no para cargar un tambor" (cita de entrevista, con tocadore de tambor y referente afro*candombero*, mayo 2013), "el

*toque de la mujer es distinto y hay tambores que por más que sean tremendas música, el cuerpo no les deja tocarlo como se debe*" (cita entrevista a luthier de tambores y tamborilero uruguayo, 2015). Por esta razón es que generalmente cuando realizaba trabajo de campo, prácticamente no tocaba el tambor. En varias oportunidades, mis principales interlocutores me había comentado su descontento con la gente joven que no son de "la morenada" y que tocan el tambor -aunque nunca sobre bailar "por fuera"-, inclusive este grupo -al que yo también pertenecía- fue estereotipado dentro de los "irrespetuosos" -situación que era una constante y que fue cambiando a partir de diversas actividades compartidas-. El enfrentamiento y la tensión entre las nuevas generaciones del candombe protagonizadas por los jóvenes de clase media y aquellos "referentes" más viejos y familias afrouuguayas sobre la construcción de la "tradición" del candombe y la forma que debería practicarse en la ciudad, atravesó todo el trabajo de campo, encontrándome en ocasiones en un rol de conciliadora de "puntos de vista"<sup>23</sup>. De alguna manera el halo de mi pasado de "iniciación" en el candombe desde un lugar vinculado a la "memoria local" del candombe afrouuguayo, me permitió poder mostrar mi interés "genuino" y construir relaciones de confianza con muchos *afrocandomberos/as*. Verme bailar, tocar y vincularme con diferentes personas del contexto del candombe y que puedan preguntar sobre mi a otras personas, hizo que la situación inicial de rechazo a la presencia del antropólogo, se revirtiera y se volviera a favor para con algunos interlocutores que fueron claves en mi "acceso al campo". La consolidación del vínculo lo constaté por ejemplo, cuando me presentaban como una "amiga antropóloga", cuando me llamaban para preguntarme cómo andaba y me compartían materiales que sabían que serían de valor, o se preocupaban por cuestiones de mi vida personal o incluso por mi trabajo: "...te voy a llevar para que conozcas las familias de la morenada...ningún antropólogo se metió con las familias en serio" (Entrevista a "referente" afrouuguayo, agosto de 2014). Y fue así que en cada oportunidad me presentaban a alguna persona que era familiar y siempre me describían cuál era el vínculo. Ésta situación reiterada en muchos de los encuentros, develó la importancia de las redes familiares y de amistad como base del proceso de *comunalización* de los *afrocandomberos* (Frigerio y Lamborghini, 2011).

---

<sup>23</sup> En particular, durante mi participación durante 2013, en las reuniones de comparsas de candombe para la organización de la llamada de San Telmo.

Toda esta controversia sobre el rol del antropólogo en el candombe, me hizo recordar cuando todavía no estudiaba antropología y formaba parte del grupo de candombe “Dos Orillas”, y tenía mis prejuicios estando “del otro lado”, recibiendo antropólogos en la calle Yapeyú en el barrio de Boedo por el año 2000 -en un contexto, donde no existían las *llamadas* de comparsas y los grupos de candombe en la ciudad todavía se contaban con una mano-. Por lo tanto, el campo con los *afrocandomberos*, llevó a vincularme con otros antropólogos, que también estaban realizando trabajo de campo y que tenían una participación activa, cuestión que se volvió compleja para articular el “nosotros” investigadores -tal como observé con una de mis primeras presentaciones-, por los distintos puntos de vista sobre cómo ejercer la profesión, el involucramiento, los posicionamientos, las subjetividades y las personalidades. La situación fue provechosa porque intercambiamos análisis de lo que estábamos evidenciando en torno al candombe, pude compartir pareceres, recibí consejos y guías para el trabajo de campo de mucho valor, a pesar de no establecer un marco de trabajo en conjunto y compartido. Sin embargo en cuanto a mi rol como investigadora para con mis “otros” interlocutores, la preocupación estaba en que puedan conocer mi forma particular de hacer antropología.

Como estrategia de campo y en continuidad con mi interés y mi conocimiento de muchos años de candombe, traté de no constituir el campo a partir de la vía “institucional”, ya que en mi investigación quería enfatizar en las prácticas en el espacio público urbano y las relaciones surgidas en torno a ello, también era una vía para no resultar envuelta en problemas de enfrentamientos internos o en relación al trabajo de otros antropólogos. Sin embargo, hacia la finalización del trabajo de campo, aquellos que no solían ocupar el rol “institucional”, me invitaron a colaborar en tareas ligadas justamente a cuestiones de relaciones con otras instituciones e incluso con el gobierno nacional.

Ya finalizando la etapa de relevamiento y de trabajo de campo, logré establecer una relación muy cercana con unas jóvenes mujeres *afrocandomberas* y entre encuentros de mates de tardes e incluso salidas nocturnas, tuvimos charlas recurrentes sobre la práctica antropológica. Con una relación establecida de amistad, les respondía sus preguntas contándoles cómo iba mi investigación o incluso acudían a mi contándome que las habían contactado otros/as antropólogos/as y me expresaban lo incomprensible que les resultaba

entender mucho de lo que les decían o pedían -siempre con cierta preocupación y desconfianza ante la experiencia *vox populi* que el antropólogo llega te pregunta y en un tiempo se va y no aparece más-. La situación que me comentaron sobre el quehacer antropológico de otro colega, me invitó a detenerme sobre las reiteradas confusiones, malos entendidos o falta de diálogo y comunicación que afecta el trabajo de campo, vinculado a que el “estar allí” no asegura el “comprender”, me sirvió también para repensar cómo fueron mi primeros acercamientos -poco simpáticos y muy evaluados-. Específicamente, ambas jóvenes se mostraban molestas y a la vez confundidas por la situación del trabajo de campo de otro colega:

*“Me decía D que A ‘venía acá todo el tiempo y empezó a generar muchos problemas...al final escribe sobre nosotros, y se termina robando lo nuestro’ Yo le respondí que no me parecía robando que por qué pensaba eso. Me respondió que estuvo mucho tiempo ahí con ‘acceso a un montón de cosas’ y que después se peleó y ‘se llevó todo’ y que ahora ‘anda por ahí diciendo cualquier cosa, creando problemas’ que no había estado cuando ‘hubo que lucharla’, así que le parecía que ‘no se haga representante de los negros’. Estaba como enojada y la situación era incómoda para mi también. J interviene y dice que a ella le habían contado otra cosa y que era alguien que había trabajado mucho y que no era mala persona, que el problema era porque fue pareja de J y cuando se peleó quedó todo mal. Sorprendida por la noticia le respondí que ‘no te puedo creer, cuándo?’ y les dije que ahí si me parecía distinto porque puso en juego algo personal que no tiene nada que ver con la antropología (notas de campo, mayo 2015)*

A la distancia, en esta situación, pienso que la respuesta debió haber sido otra. En mi respuesta queda expuesta la pretensión positivista de construirme como profesional ante mis interlocutores, exponiendo un manejo de las técnicas metodológicas de la disciplina, con un manejo del “distanciamiento” para controlar las subjetividades, un posicionamiento que me llevó a juzgar aquel “tipo” de involucramiento del colega con sus interlocutores y enseguida bajarle su estatus de conocimiento científico para desterrarlo por fuera de la Antropología. Resultaba muy dialógica y abierta mi postura en cuanto a “los nativos”, de establecer una charla sobre mi rol como profesional pero el colega quedaba por fuera de esa empatía, haciendo lo que no debía. Este tipo de charlas, con

quienes también conservo una amistad producto de esa experiencia académica -que también es una relación, tan empáticamente y sentimentalmente comprometida como la que juzgaba de mi colega-, se volvían recurrentes en los encuentros que teníamos, de alguna manera, tiempo después reflexioné que el “temor” que tenían sobre la presencia del antropólogo, no era sólo en relación a ese “otro” colega sino en cierta forma también había sido hacia mi presencia.

De manera concreta, la palabra escrita y el saber antropológico, era valorado por muchos de los afrocandomberos, porque el trabajo de la academia había colaborado a comprender su propia historia y como fundamento en contextos de álgidos conflictos -principalmente esto desde aquellos que son militantes y activistas, inclusive de aquellos que se mostraban más reticentes a la presencia del antropólogo-. La palabra académica fue un valor, porque ser “negro, candombero y universitario” tampoco saldaba la cuestión, ya que si bien hay algunos individuos que se encuentran en dicha condición, no se pedían las “ayudas” a esas personas como lo hacían conmigo sino por el contrario, generalmente pude recibir comentarios sobre aquellos con expresiones de desconfianza por su “lugar” y condición, y por “no ayudar a la comunidad”. Entonces, sí, les parecía bien y conveniente que yo, joven, blanca y de clase media, bien vestida, con un vocabulario correcto pueda ejercer la palabra escrita. Esa relación asimétrica sobre la “autoridad etnográfica” trataba de saldarla mediante explicar y brindar algunos detalles sobre qué era lo que escribía, o lo que se discutía en los congresos, aunque nunca me pidieron leer una producción y tampoco fui proactivamente a compartirla, quizá por temor a lo que pudieran interpretar de lo escrito que haga que cambie mi relación con mis interlocutores o mi “lugar”. Tampoco quise compartir mis producciones escritas con amigos o familiares, de alguna forma, el prejuicio antropocentrista me planteó un impedimento de difundir el texto, aunque la palabra y mi perspectiva siempre surgían ante la pregunta “¿Y qué es lo que estás haciendo?”.

Más allá de las cuestiones de las condiciones materiales, la situación de incomodidad de mi rol, era poseer esa posibilidad de manejar el lenguaje, ese capital de “decir las cosas bien, como vos sabes”, tal como me repitieron en varias oportunidades. La preocupación no era sobre qué era lo que iba a escribir, yo o los otros antropólogos sino percibir que estaba ahí “con ellos”, más allá de lo que escribiera era “para mí” o “para

ellos". Esto, fue un aprendizaje difícil, angustiante, sobre todo cuando tuve que comenzar a tomar la famosa "distancia" para dar un corte al tiempo de "situación de campo", que si bien tiene un sentido epistemológico implica una cuestión, física, espacial, temporal y afectiva.

Las diferencias con mis interlocutores en términos de clase, llevó a encontrarme reiteradas veces tratando de ocultar o minimizar ciertos aspectos de mi vida, sintiéndome por momentos avergonzada por tener la posibilidad de no tener un trabajo que no me gustara, de poder tener un acceso a un nivel socio-económico que no me impedía darme placeres como viajar, ir a recitales, consumir libros, cenas, etc. Incluso en muchas situaciones intenté esconder el teléfono que tenía, llevar mi computadora o que me vean llegando en auto. Esto no era solamente por una estrategia de construir una cercanía a mis interlocutores sino también en relación a cierta idea de peligrosidad. En una de las primeras visitas a uno de los ensayos de un grupo de danzas bolivianas en "Charrúa", me recibió una de las directoras del grupo. Apenas la vi, me preguntó cómo había llegado, y me advirtió de la peligrosidad del lugar y señaló algunas cuestiones de mi apariencia:

*"Ahora estamos todos, hay mucha gente por la feria, pero tené cuidado porque aquí es peligroso, no te metas por las casas de allá atrás'(le asentía y le decía que nos e preocupe). 'Si venís y estás acá, no vas a tener problema, se dan cuenta que no sos de acá, no te van a hacer nada grave' Le respondí si la parecía para tanto y me respondió "fijate cómo tenés que venir vestida para no llamar la atención". Le pregunto cómo sería eso y me responde: 'así vestida está bien (señalando el jean), zapatillas... sin cartera y bolsos, sin el celular en la mano.' Le dije informal como me viste todos los días, igual no voy a meterme en lugares complicados que no se preocupe y me dijo 'cuando vos ves que ya todos se van a meter a las casas, te volvés'." (Registro de campo, día sábado, septiembre de 2012)*

Seguí la advertencia sobre mi apariencia y sobre los tiempos, entendí el sentido de la peligrosidad más allá de no ser del lugar sino del contexto del barrio. Nunca sufrí ninguna situación de peligro aunque sí pude observar dos situaciones de arrebato en contextos de las Fiestas de Copacabana, e incluso pude ver cómo los vecinos se enojaban con el ladrón que se escondía en un sector de las casas más precarias. Pero ninguna

situación llamó la atención en particular que fuera significativamente distinta a los acontecimientos que se registran en la ciudad en general.

Mis relevamientos fueron especialmente de día, de noche realicé algunas observaciones de campo de acuerdo a eventos o sucesos específicos, y en el caso del Barrio Charrúa, sólo estuve de noche principalmente en contexto de la víspera de la Celebración de Copacabana. Si bien el Barrio Chino y el Centro Histórico me quedaban mucho más lejos de mi casa, Charrúa por su difícil acceso en transporte público, por ser una zona próxima a la Villa 1-11-14, del bajo Flores y con muchas áreas con descampados, galpones abandonados y baja densidad de vivienda residencial, me representaba un peligro, que incluso fue fortalecido por quienes vivían allí.

La mayoría de mis interlocutores conocían el “oficio” del antropólogo, muchos ya habían estado en vínculo con investigadores y en situación de entrevista, y en cierta forma pude reconocer como constante, la idea de “aprovechar que viene acá” como parte de los acuerdos construidos en el trabajo de campo. El rol de ubicarme en el lugar del “saber” fue una situación reiterada de distinta manera con los distintos interlocutores de los diferentes referentes empíricos. El cuerpo, la presencia, es un valor en los términos de la construcción de relaciones, de estatus y de poder. De allí, la importancia de la presencia del antropólogo, de pedir que vaya a las fiestas, que comparta almuerzos, cenas, que baile, que experimente desde los sentidos, desde el cotidiano y de allí, lo incómodo que resultaban las primeras entrevistas y los pedidos para que mejor no grabara algunas conversaciones, tratando de obviarlas diciéndome “pero si vos sabés todo” o por el contrario, contarme situaciones diciendo “vos entendés de lo que te estoy hablando” y yo asentir con la cabeza aunque me costara varios encuentros posteriores comprender a lo que se referían. Considero que no estaba en juego tanto la especificidad del saber antropológico sino el estatus de la presencia, incluso por el acceso a diferentes habilidades y recursos que competen a cualquier profesional que haya tenido la posibilidad de escolarizarse, de estudiar una carrera, de tener un trabajo formal. Así de asimétrica fue la relación con los sujetos con los que más trabajé en la investigación.

De alguna manera, esa vergüenza-culpa jugó en la estrategia de campo continuamente, como un enemigo interno para la delimitación y recorte de investigación, que me llevaba a un bosque de infinitas extensiones. Así es que me encontré, redactando



cartas, proyectos, asistiendo a reuniones institucionales, coordinando reuniones, registrando eventos, ayudando a conseguir teléfonos celulares, haciendo capacitaciones y armando *curriculums*. También esto significó que el tiempo para establecer este tipo de vínculo y compromiso no fuera de la misma intensidad en los distintos emplazamientos. Tuve un mayor involucramiento en cuanto a la calidad y tiempo del trabajo de campo en el Centro Histórico que se evidencia en ésta tesis.

A mediados de 2012 comencé a contactar a distintos grupos de danza que participaban en la festividad de Copacabana, y también inicié el contacto con una de las hermanas de la Capilla del Barrio Charrúa -la capilla cumple un activo rol en la organización de la fiesta-. Ella fue quien se tomó el tiempo de recibirme y de indicarme distintos vecinos del barrio que podrían ayudar en mi investigación. Fue quien me llevó a unos metros de la capilla, a la casa de una pareja de los primeros migrantes llegados al barrio, quienes me hicieron pasar a su casa y me recibieron con las puertas literalmente abiertas. Al principio me parecía que esta actitud se debía a que había llegado por la hermana pero a partir de conversar con ellos, me comentaron que solían recibir la visita de “una chica de afuera” investigadora, que cada tanto, les hacía preguntas y a ellos les parecía que si era una ayuda para la facultad había que responderle. En el mismo sentido es que me recibieron a mí:

*“estaba una de sus nietas presente sentada en el sillón, escuchando atenta toda la conversación cuando ya me estaba despidiendo, se acercó y me dijo: ‘vos sos de la Facultad de Puán, no?’ . Le respondí que sí y le pregunté si ella conocía, me respondió que sí y que estaba estudiando para terminar el secundario, y que conocía algunas personas de ahí. Beatriz, se sumó asintiendo con la cabeza y diciendo: ‘ella también es de ahí’ y remarcándome que no tenían problema de que los visite cuando quisiera que ‘ellos suelen estar ahí en la casa’” (Registro de campo, septiembre 2012).*

La pertenencia institucional a la facultad y la experiencia próxima en cuanto a un familiar directo con ésta, ayudó a establecer desde el primer momento un diálogo con la pareja, siendo interlocutores importantes. También fueron quienes me referenciaron a otros vecinos para entrevistar. Siempre en mi relación en “Charrúa”, jugó esta cuestión de ser “de la facultad” y también aquí pude dar cuenta, de la presencia de otros jóvenes universitarios, por ejemplo, a través de los espacios de militancia política ofreciendo

tareas de apoyo escolar, asistencia social y también llevando a cabo otro tipo de investigaciones, con los cuales no establecí ningún tipo de intercambio individual académico, más que asistir alguna actividad en el barrio.

Otra situación, en donde mi rol fue reconvertido desde la situación de campo, fue en el contexto de una protesta de organizaciones y “grupos folklóricos” bolivianos en pleno Obelisco del centro de la ciudad, en reclamo para que no se declare a la festividad de la Virgen de la Candelaria de Puno en Perú como patrimonio inmaterial de la humanidad desde la UNESCO, fiesta en la que se realizan danzas bolivianas que se encuentran catalogadas en la declaración del Carnaval de Oruro de Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por Bolivia:

*“Cuando comienzo a conversar con J, uno de los organizadores, dirigente de una de las asociaciones, me dice que como antropóloga debo saber que Perú no puede declarar algo que es patrimonio boliviano. La interpelación fue tan directa y su pedido de posicionamiento me tomó como sorpresa y en este momento, asentí con la cabeza - aunque no parecía muy correcta la protesta por sus fundamentos de índole nacionalista- y dije: ‘Si, el tema es cómo se maneja UNESCO, tienen poca consulta a las comunidades’, algo que no tenía mucha sintonía con lo que me planteaba. Me respondió, que estaban elevando una carta a la UNESCO para impedir que se voten a favor y que necesitaban hacer todo lo posible para que esto se conozca, por eso la protesta se realizaba en distintas ciudades en simultáneo e incluso me pedía si podía hacer algo desde la Facultad para la difusión. Mi cara se transformaba a medida que se incrementaba la interpelación, acto seguido, me pide que oficie de fotógrafa y documente la protesta, para que ellos puedan luego hacer su difusión en las redes sociales, y claro yo también lo circule en mis contactos. Comencé a sacar fotos, donde posaron con el Obelisco detrás, mientras sacaba la foto, trataba de hacer el mejor encuadre para que parezcan mucho más de los que eran y que se vea bien el Obelisco, así se referenciaba cómo impulsaban la protesta desde Buenos Aires, y a la vez pensaba: ¿Porqué estoy siendo parte activamente de una protesta política que no representa mi punto de vista?” (Registro de campo, 16/11/2014)*

Como no tenía una relación de confianza con estos dirigentes, decidí no realizar la difusión en mis contactos y de alguna manera, no los volví a contactar para sostener

alguna actividad que implicara un involucramiento que consideraba de “militancia” por “su causa”, tal como me había sugerido uno de ellos o como yo interpreté la relación. Este límite, como otros similares, significó para mí, centrarme en mis objetivos y llevar a cabo una estrategia de campo, más ligada a las personas residentes del barrio, los integrantes de los grupos y a otras instituciones barriales.

Pude recoger de todas las experiencias, que el antropólogo o el académico es considerado un actor útil en contextos de conflictos. El manejo de expectativa de los sujetos con los que establecí el trabajo de campo fue también una cuestión a trabajar porque por mi parte, podía dar cuenta que la experiencia práctica de intervención o “aplicación” no era el objetivo central de mi tesis. Mi formación en cuanto a la carrera formal no me había dado herramientas, sin embargo, otras experiencias de trabajo fueron las que me habilitaron un sentido práctico para establecer un puente entre mi formación académica y mi implicancia en el campo. Fui invitada a distintas reuniones, por ejemplo, con funcionarios de gobierno, y pude observar, que generalmente era una situación que incomodaba a los mismos, cuánto mayor rango en el área de gobierno sentía que menos simpática le parecía la presencia de la antropóloga junto al “nativo”.

Por ejemplo, en cuanto al “Barrio Chino”, considerando que era una segunda etapa de investigación, sabía que desde las organizaciones representativas del “barrio”, tenían distintos vínculos con universitarios, técnicos y funcionarios. El nivel de jerarquización e institucionalización en el manejo de las relaciones de las asociaciones vinculadas al “Barrio Chino” pude observarlo en situaciones reiteradas, en las interacciones con quienes no tenían algún cargo o jerarquía que les permitiera officiar como “comunicadores”, tenían un conjunto de respuestas para indicarme con quien hablar. En los intentos por desjerarquizar “el acceso”, por ejemplo, a través de establecer una relación con los trabajadores del barrio, me encontraba con el impedimento del lenguaje y aquellos que podían quizá ejercer una buena comunicación solían derivarme a las instituciones: *“te van a contar mejor y te van a dar todo, yo mucho no sé de todo esto”*. Por ello, en esta etapa de trabajo de campo, mi interés se centró en el proceso de consolidación del proyecto del “Barrio Chino” a través de las distintas gestiones público-privadas que se llevaron a cabo. Mi construcción como antropóloga fue menos afectiva en éste trabajo de campo, fueron relaciones más acotadas y nunca trascendieron por fuera del emplazamiento. Las

relaciones que establecí se vieron constantemente atravesadas por la confrontación entre aquellos que no estaban de acuerdo con los cambios del barrio y los impulsores de la transformación. Traté de no quedar vinculada a ni unos ni otros, estrategia que me llevó a que muchas de las situaciones fueran veladas y fueran complejas de (des)entramar, considerando en especial que prácticamente las reuniones e instancias de negociación en relación al proyecto del “Barrio Chino” se realizaron de manera privada entre funcionarios de gobierno e interlocutores claves de las instituciones y del empresariado, e inclusive fueron de carácter no público, a diferencia de los otros emplazamientos de campo. En una de las entrevistas con un vecino residente de una de las cuadras del “Barrio Chino” y miembro de la Asociación Vecinal Vecinos de Bajo Belgrano, me sentí particularmente interpelada sobre ésta cuestión:

*“Luego de haber charlado sobre la casa y lo hermosa que era, me pidió que le cuente un poco qué es lo que me estaba interesando ahora, luego me explicó que él no quería dar más entrevistas a partir de las amenazas que había recibido y que lo habían querido llevar preso, cuando protestaron en la calle y fueron los medios. Luego, me dijo: ‘el otro día por teléfono, me adelantaste algo’. Se levantó del sillón, se dirigió al escritorio que estaba detrás, donde había muchos papeles, carpetas, libros, separó unas hojas impresas a computadora y me las mostró diciendo: ‘¡Mirá, hice la tarea!’. Le pedí que me cuente y me respondió que había buscado en internet sobre lo que había escrito y que había encontrado algo mío. Yo le aclaro que debe ser uno de los artículos que escribí a partir de la tesis de licenciatura. Comenzó a hacer una devolución diciéndome que lo había leído atentamente, me mostró que lo había marcado. La situación me inquietó un poco, porque salía de lo esperado, y le pregunté qué le parecía. Primero me dijo que era interesante, ‘esto de la ciudad y el gobierno’ y después comenzó a decirme que ‘ellos’ no eran discriminadores, que por el contrario él era amigo de uno de los comerciantes de la esquina, que para él también es ‘vecino’, que le gustaba ir a comer ahí, que se llevaban lo más bien de hace muchos años y que no era ‘una rivalidad de chinos-argentinos’. Inclusive me aclaró que el año anterior el INADI había estado haciendo reuniones y que habían participado, por eso me preguntaba si yo quería saber si discriminábamos. Le respondí que no era eso un interés puntual pero sí, que me interesaba saber cómo estaban las relaciones a partir del nuevo proyecto de*

*peatonalización. A partir de la explicación, cambió el tono y siguió argumentando sobre la relación entre gobierno de la ciudad y el gobierno chino y el empresariado"*

(Registro Entrevista Vecino de Belgrano, marzo de 2014).

Este hecho re-confirmó en parte mi supuesto con respecto al acceso a la información que había de parte de estos grupos, la relación con la construcción en el campo en continuidad con lo percibido en la tesis de licenciatura; incluso en el transcurso del trabajo de campo doctoral, también tuve contacto de una antropóloga que trabajaba en una de las instituciones sobre la cuestión identitaria de los chinos-taiwaneses, quien también me comentó que había leído mi trabajo resultado de la tesis de licenciatura. De esta forma, los marcos para la negociación del trabajo de campo estuvieron atravesados generalmente por sujetos que estaban "abiertos" al manejo de la comunicación, el periodismo y que cumplían un rol en este sentido en el manejo de lo institucional. Asimismo, además de éste aspecto, de relaciones entre funcionarios-empresarios-gobiernos, y atender a residentes y comerciantes y las cuestiones identitarias sobre el "vecino", procuré realizar observaciones sobre las prácticas y mantener al menos algunas charlas informales con el público "visitante" fugaz, un sujeto quizá más difícil de identificar más acorde al carácter del "anonimato" del espacio público de la ciudad pero que es un activo productor del carácter del "Barrio Chino".

Como última cuestión, quisiera destacar cómo la construcción de género también jugó en mi lugar como antropóloga mujer en el campo. Ésta particularidad, no era una cuestión a tener en cuenta en mis relaciones e inclusive en mis registros no aparecía ningún señalamiento específico, sin embargo, una situación dolorosa, me llevó a repensar mi lugar como mujer y también a tener una mirada más atenta sobre la cuestión de género en el campo. Durante algunos meses, cuando participaba de las reuniones de comparsas de candombe para la organización de las *llamadas*, recibía llamados de una de las participantes. En las charlas telefónicas me preguntaba de manera reiterada qué pensaba que podría hacer ella para contribuir mejor a la organización -considerando que era la única representante mujer afro de esa reunión, a la que yo asistía entre calidad de antropóloga y miembro de una comparsa de candombe-. Mis respuestas eran más bien amplias porque no sabía cómo resolver esa cuestión y tampoco me parecía mi rol, lo cierto es que muchas veces, no entendía el sentido de sus llamados. No fueron muchas las

conversaciones telefónicas. Unas semanas después de los últimos contactos, en los meses de verano, cuando la actividad ya no era cotidiana, recibo el mensaje que ella había decidido no vivir más. La noticia me causó dolor y a la vez, me pareció una situación incomprensible, cómo no había percibido que estaba mal, cómo nunca pude ver lo que estaba ocurriendo en esos llamados y “leer” la situación, si la notaba tan entusiasmada y me parecía destacable su rol con su actividad e intervenciones en las reuniones que compartíamos. Luego, a partir de conversaciones con otras mujeres, pude entender la complejidad de la vida de esta mujer, quien se había enterado de grande que era adoptada pero que desde hacía años compartía bailes con su verdadero padre, a su lado sin saberlo, que también se había animado a ocupar un rol muy importante en su contexto familiar y social, pero que puertas adentro, en su casa, era víctima de situaciones de violencia género. Quizás, por ello, reiteraba la idea juntarse entre las mujeres. Si bien considero que no siempre hay un porqué en un suicidio que esté al alcance del análisis, la situación me dolió profundamente y me instó a reflexionar sobre los límites en la comprensión de las subjetividades, de cómo ahora esos llamados, de silencios largos, de sostener conversaciones que iban más allá de la cuestión que estábamos compartiendo e intercambiando en torno al trabajo de campo, su insistencia en sostener el espacio como mujer en las reuniones, tenían un sentido más profundo y a la vez, me develó cómo perseguir “la participación” en la etnografía no asegura la comprensión de las situaciones más subjetivas (Batallán y García, 1992).

También, pude observar-me en el contexto de “Charrúa”, cómo los hombres generalmente me hablaban poco, y las charlas y entrevistas más extensas fueron siempre con mujeres. Quizá porque en el barrio, “ellas” eran las protagonistas en la organización de la Celebración, quienes se juntaban para armar los cargamentos y arreglos, juntar el dinero, arreglar los vestuarios, y comentar de puerta en puerta de las casas las problemáticas del barrio e impulsar actividades para mejorar la situación general. Sin embargo, en el “para afuera”, en las instituciones y asociaciones no se reflejaba este rol, en las agrupaciones de “conjuntos folklóricos bolivianos” los hombres era generalmente los elegidos para ocupar cargos en las comisiones, aunque en la Asociación Vecinal, una mujer llegó a presidirla; a diferencia de las instituciones del “Barrio Chino”, por ejemplo,

donde observé que las relaciones institucionales sobre las cuestiones culturales, generalmente las mujeres tuvieron roles visibles y jerárquicos.

No presento en esta tesis ninguna situación biográfica en particular, pero pienso que la experiencia dolorosa relatada, tal como expresa Da Matta con el “Anthopological Blues” (1999 [1974]), muestra el “lado oscuro del oficio”, donde se encuentran “los puntos tal vez más importantes y más significativos”. Me detuve en esta situación, porque reflexionar sobre ella hizo que preste atención a múltiples hechos que se vincularon con la violencia, al rol de las mujeres en mi trabajo de campo y cómo jugó mi rol de mujer para con esos mismos hombres que eran parte de su cotidiano, y cómo, en este campo, la relación que establecí con las mujeres se tradujo en un vínculo distinto que con los hombres. Es así que compartí extensas charlas e incluso, llantos, angustias, aunque nunca pude poner en papel muchos de los sufrimientos que me contaban varias de las mujeres *afrocandomberas*, a pesar de que sirvieron para comprender la complejidad de las relaciones entre generaciones, entre familiares, que quizá no se plasmaron en la hoja por cierto mecanismo objetivista o quizá porque el campo dejaba de serlo en esos momentos.

## CAPITULO 2

### CIUDAD E INMIGRACION: REACTUALIZANDO SENTIDOS

“No es la mentalidad del japonés la que impide que se asimile con la misma facilidad que el europeo; esto ocurre así porque: el japonés porta en sus rasgos un sello racial distintivo; lleva, por así decirlo, un uniforme racial que lo clasifica. Él no puede llegar a ser un simple individuo, imperceptible entre la masa cosmopolita, como ocurre por ejemplo con el irlandés, y en menor medida, con otros grupos raciales inmigrantes. El japonés, como el negro, está condenado a permanecer entre nosotros como una abstracción, como un símbolo -y no sólo como símbolo de su propia raza sino de todo Oriente y de esa tan imprecisa e indefinida amenaza a la que algunas veces nos referimos como 'el peligro amarillo'" (Park, 1928)

“La discusión sobre 'cultura' se tornó un medio de hablar sobre el poder y negociarlo en ausencia de un discurso no racializado en el cual clase y acceso diferenciado al poder podrían ser abiertamente debatidos" (Lins Ribeiro, 2005)

En este capítulo introduzco algunos recorridos conceptuales a modo de apertura de la discusión teórico-empírica que abordaré en los distintos capítulos. Comienzo con la relación de la inmigración y la ciudad a través de los estudios “clásicos” de la sociología urbana y de la incipiente antropología urbana, luego recojo algunos aportes de la antropología con el objetivo de historizar las categorías de “gueto”, “barrio étnico” y la noción de “etnicidad”. Presento las perspectivas de los estudios urbanos actuales en torno a la ciudad contemporánea a fin de reconocer las continuidades y discontinuidades entre las nociones clásicas con el paradigma vigente de ciudad global, los procesos de transformación urbana en “tres velocidades” y la ciudad multicultural. Advierto sobre la reactualización de las nociones clásicas de manera encubierta en las miradas sobre la ciudad contemporánea especialmente a partir de la conceptualización de la fragmentación, expongo así uno de los ejes argumentales de la tesis la relación de continuidades entre el sentido sustancial y culturalista de la etnicidad de la ciudad moderna, el orden racial históricamente constituido y el multiculturalismo urbano y la propuesta de pensar en la idea de *etnicidad habitada* para abordar el análisis de la producción de ciertos *lugares* de la ciudad.



### 2.1. La ciudad y el inmigrante: recorridos conceptuales disciplinares

Los procesos históricos que dan lugar a la conformación de las ciudades comprenden los modos en que se piensan, se planifican, se analizan, se gestionan y se habitan las mismas. Atender a las metáforas del urbanismo y de las teorías urbanas contemporáneas, posibilita comprender un marco de sentidos posibles y de ideales que hacen a las ciudades. Si me detengo en las metáforas que sirvieron para pensar la ciudad, ya desde 1867 con la aparición del término “urbanismo” a cargo del español Cerdá, el proyecto urbano incorporó la dimensión intelectual y la idea de organismo, y con ello, la necesidad de erradicar los malos funcionamientos de la ciudad industrial. Este período tuvo su clara expresión en los expertos urbanos, hoy reconocidos como “higienistas”, quienes influyeron en la configuración de ciudades europeas como Londres y París (Caride Bartrons, 2004) e incluso la ciudad de Buenos Aires<sup>24</sup>. Las ideas organicistas se expandieron de continente, de disciplina y temporalmente hasta el siglo XX, y es en la década de 1920 que en la Universidad de Chicago se aplica al estudio sociológico de las comunidades urbanas, denominado “ecología humana” o “ecología urbana” con la Escuela de Ecología Urbana de Chicago.

La antropóloga Amalia Signorelli en su libro *Antropología Urbana* (1999) dedica un capítulo al recorrido teórico disciplinar, rastrea como uno de los puntos de inflexión el cambio de perspectiva de “antropología de la ciudad” más que “en” la ciudad, por la cual, se considera a la ciudad como el objeto de estudio y no sólo el escenario o contexto - premisa que se retoma en la presente tesis-. Reconoce a la Escuela de Chicago, a través de los trabajos de la sociología urbana, como un antecedente central, ya que en su abordaje, presenta a la ciudad como una variable independiente y compleja, caracterizada por la densidad de población, la heterogeneidad, como determinante de comportamientos y separaciones: “concebida 'ecológicamente' como una realidad que incorpora a quien la vive integrándola a un sistema que se autocondiciona” (Signorelli, 1999). Tal como se muestra en los escritos de sus máximos representantes, Robert Park, Ernst Burgess y Louis Wirth, el análisis de la ciudad comprendía “las complejas interrelaciones”. Es decir, que la complejidad de la ciudad, se presentaba en la diferenciación y heterogeneidad de

---

<sup>24</sup> Para profundizar en la influencia de los modelos de urbanistas europeos en Buenos Aires, ver el libro “La Grilla y el parque” de Adrian Gorelik (1998).

los grupos en la convivencia en un mismo espacio, enfatizando en demarcaciones ya sea por su externalidad o por el comportamiento disruptivo. Desde el enfoque de los sociólogos chicaguenses, la ciudad encarna de manera natural la respuesta para resolver la forma de vida de las diferentes poblaciones en su interior.

Robert Park (1915), define a la ciudad como un “mosaico de pequeñas partes” y realiza algunas de las primeras caracterizaciones sobre los inmigrantes en la ciudad a través de la idea de los “barrios de inmigrantes”:

*“En el ambiente de la ciudad, el barrio tiende a perder gran parte de la importancia que poseía en las formas más simples y más primitivas de la sociedad. Los medios fáciles de comunicación y de transporte, que permiten a los individuos distribuir su atención y vivir al mismo tiempo en diversos mundos, tienden a destruir la permanencia y la intimidad del barrio. Más allá de eso, donde los individuos de la misma raza o de la misma profesión viven juntos en grupos segregados, el sentimiento vecinal tiende a fusionarse con los antagonismos raciales y los intereses de clase. De esta manera las distancias físicas y sentimentales se refuerzan entre sí y las influencias de la distribución local de la población participan con las influencias de clase y raza en la evolución de la organización social. Cada gran ciudad tiene sus colonias raciales, como los Chinatowns de San Francisco y Nueva York, la Pequeña Sicilia de Chicago y otros tipos menos pronunciados” (Park, 1915)<sup>25</sup>*

Recurre a la idea de “colonias raciales” para comprender el barrio en términos de una naturalización de la diferencia cultural y de separación de grupos al interior de la ciudad. A su vez, pone en continuidad la raza con los atributos culturales mediante los cuales, las personas se juntan para vivir como grupo segregado. Para el autor, los “barrios” muestran la “fusión” de los antagonismos raciales y los intereses de clase, como un atributo propio de la heterogeneidad de todas las grandes ciudades, se sostiene desde ésta idea la imposibilidad de superposición de los grupos sociales, en reconocimiento a los procesos históricos que hacen a la multiplicidad de formas en que se producen las relaciones sociales en las diversas ciudades. Incluso su colega Louis Wirth en “The Ghetto” (1928), realiza un estudio sobre el gueto judío y afirma que éstas áreas de la

---

<sup>25</sup>Traducción propia

ciudad cumplen una función en el organismo urbano al albergar tipos y formas peculiares culturales, como instituciones producto de un “proceso natural”:

*“El gueto exhibe al menos una forma histórica de negociación de una minoría disidente con la población mayor, y como tal ha servido como un instrumento de control. Al mismo tiempo, el gueto representa una forma de tolerancia a la vez que establece un “modo de vivir” entre grupos en conflicto entre sí en relación a cuestiones fundamentales”* (Wirth, 1928)

Wirth argumenta que el estudio del gueto judío puede “iluminar” otros fenómenos como por ejemplo, los “*Littles Sicilias*”, los “*Little Polands*”, los “*Chinatown*s” y los “*Black Belts*”. Wirth posicionó a la sociología como una herramienta para la planificación urbana y la ciudad como “un escenario de múltiples áreas culturales y tipos sociales en situación de co-presencia (o co-espacialidad), de cuyos cruces e interacciones surge la posibilidad de un nuevo patrimonio normativo y cultural característicamente sofisticado y cosmopolita” (Martínez Gutiérrez, 2014). Este imaginario del inmigrante construido dentro del enclave permeará distintas corrientes teóricas que abordan la ciudad e incluso aquellas que sustentan en el presente las planificaciones y gestiones de las políticas urbanas.

Diez años después, Wirth publica “*Urbanism as a way of life*” (1938), donde establece a la ciudad como un sistema cerrado, de gran extensión y muy heterogéneo, caracterizada por el anonimato y las relaciones impersonales. Éste análisis inaugural para la sociología urbana, calará en el razonamiento que construye a los “barrios étnicos” y a los guetos como formas específicas, más acotadas con respecto a la totalidad. Tal como expone Hannerz (1986), la lógica de Wirth y de la escuela chicaguense de estudiar “hacia abajo”, en lugar de encontrar el “urbanismo como orden social” a partir de estudiar “hacia arriba” la política y la economía de la ciudad, expone alguno de los problemas epistemológicos y metodológicos criticados a esta Escuela.

En relación al trabajo de Wirth y en representación de la división disciplinar en la construcción de lo rural-urbano, se encuentran los trabajos del antropólogo, también chicaguense, Robert Redfield quien emprende una investigación en México y construye el concepto de “*sociedad folk*”, caracterizada por su condición de aislamiento, por la comunicación exclusiva de la oralidad, la poca movilidad física de su población, con un

sentido fuerte de unidad, de pertenencia, una división del trabajo simple basado en hombres y mujeres, de producción autosuficiente y con preponderancia de las relaciones familiares por sobre otras (Redfield, 1942). Debido a la variabilidad de las experiencias de transformaciones del ámbito rural y de la ciudad, ésta dicotomía rural-urbano se transforma luego en el modelo lineal del continuum folk-urbano. Los tipos ideales contruidos por sociólogos y antropólogos, reflejan la perspectiva etnocentrista de los investigadores que toman como referencia para la construcción teórica su ciudad, Chicago. La lógica de estos tipos ideales tendrá correlato con las ideas de modernización y progreso e incluso en las construcciones de las categorías socio-espaciales de la actualidad. La división de tareas de la sociología en el estudio del “nosotros” y la antropología de los “otros” se rastrea en la construcción de los campos disciplinares del presente. Todavía es necesario explicar qué es la antropología urbana y debatir los alcances metodológicos de la “complejidad” de la ciudad frente a otras “aldeas”.

Ante la idea en auge de la aculturación y del debate sobre la pérdida del objeto antropológico con el avance de la sociedad industrial, la antropología “siguió” a los sujetos y comenzó a estudiar a aquellos que migraron del espacio rural a la ciudad. Los grupos de inmigrantes fueron estudiados con el fin de mostrar que aquellos lazos y redes sociales que caracterizaron a las sociedades “rurales” se mantenían en el contexto urbano (Brettell, 2000).

A mediados del siglo XX, el antropólogo norteamericano Oscar Lewis establece una crítica al continuum folk-urbano y revisita la Tepoztlán estudiada por Redfield poniendo a prueba la idea de urbanismo en los estudios de los sectores más pobres de la ciudad. La obra de Lewis publicada en inglés en 1959 se considera clave para la antropología urbana porque descentra la mirada sobre los “grupos primitivos en los rincones del mundo” para estudiarlos en situación de pobreza (Herrán, 1990). Encuentra allí a los inmigrantes internos, venidos del ámbito rural a la ciudad, que se establecen en las vecindades. Siguiendo la tradición *malinowskiana* se sumerge en el estudio de las relaciones familiares y observa que los vínculos de parentesco y las relaciones de proximidad no desaparecen ni se debilitan en la ciudad. Lewis (2010 [1961]) describe la “cultura de la pobreza” como una forma de vida transmitida entre generaciones. Por un lado, encubre en este concepto la existencia de un sujeto específico en relación a un proceso histórico, que es el

inmigrante (aquel que provenía del ámbito rural y de diversos lugares) y las asimetrías de clase, es decir se homogeniza y se anulan los procesos de desigualdad urbana, bajo la idea de comprender a esta población y en particular a los individuos como reflejo de una “mentalidad”, como una síntesis cultural, con un modo de vida específico con rasgos compartidos que trascienden las fronteras nacionales. La “cultura de la pobreza” sirvió para explicar en un sentido romántico y no de carencia, cómo es que los pobres pueden reproducirse de manera autosuficiente ante el avance de la marginalidad y el capitalismo. Construye el conjunto de rasgos<sup>26</sup>, que no se aleja de la pretensión del continuo rural-urbano sino que el argumento ahora explica la “adaptación” y no la “aculturación”. Este trabajo se toma como precedentes de otros que tendrán lugar en Latinoamérica, estableciendo “la vecindad”, “la villa miseria”, “la favela” como la “nueva aldea” de la antropología urbana.

La discusión sobre la aculturación y la relación rural-urbano también se encuentra en el conjunto de estudios llamados de “urbanismo africano”. En el contexto de la situación colonial, se despliega el desembarco de la antropología social británica con el Rhodes-Livingstone Institute en África para el estudio de las ciudades mineras del Copperbelt -cinturón del cobre-, desde fines de 1930 hasta mediados de 1970 y luego, con lo que se conoce como la Escuela de Manchester. En los inicios del Instituto, Wilson en 1945 estudia la ciudad de Broken Hill a partir de las interrelaciones urbano-rurales creadas por la inmigración laboral con el objetivo de comprender “los desequilibrios” ocasionados por la economía industrial. Posteriormente, Clyde Mitchell (1956) analiza la danza de la *kalela* en la ciudad como relación entre la “cultura tribal” y la estructura social en la ciudad. Expone que el contenido de la danza expresa parte del encuentro interétnico urbano y presenta la escala de distancias sociales a través de la interpretación de la danza que incluye profesiones y representaciones de los europeos y no sólo de los grupos étnicos (Hannerz, 1986). Los estudios del “urbanismo africano” abordan la etnicidad urbana en el ordenamiento de las relaciones sociales, “el tribalismo en la ciudad”, es decir cómo los inmigrantes trabajadores mineros de la ciudad establecían

---

<sup>26</sup> Luego de atender a la diversidad de los grupos migrantes en cómo llevan a cabo el proceso de urbanización, tal cómo describe Lewis en su trabajo sobre “cinco familias”, Se detiene en el análisis biográfico para comprender las particularidades y reflexiona que el modo de vida urbano no siempre ocurrió con la misma suerte.

relaciones y roles donde ponderaban quizá más la pertenencia étnica que su condición de clase (Hannerz, 1986).

La atención sobre “la integración” de los inmigrantes en la ciudad y las investigaciones con énfasis en el parentesco impactarán en la antropología latinoamericana. En referencia a los estudios del Rhodes-Livingstone con énfasis en el parentesco y la inmigración, Larissa Lomnitz publica en México “¿Cómo sobreviven los marginados?” (1975), analiza aquellos sujetos que migraron del ámbito rural a la ciudad para observar la adaptación y el modo de vida a través de las redes de intercambio basadas en parentesco, amistad, compadrazgo pero con un sentido distinto y nuevo al que tenía en las relaciones tradicionales. Detrás de este planteo, se responde cómo es posible la urbanización a través de la *barriada* sin que haya industrialización. Y desde allí, Lomnitz construye el concepto de marginalidad como la desvinculación de una parte de la población respecto al sistema económico industrial urbano.

En la misma línea, los trabajos del italiano Gino Germani (2010 [1962], 2010 [1969]) en Argentina establecen un estudio de la inmigración en relación al proceso de modernización y conceptualiza a la marginalidad como una expresión urbana vinculada a la pobreza. La cual, se explica por la falta de integración de la población de las “villas miserias” al sistema político, económico y sociocultural y por el desacople del esquema normativo rural en el mundo urbano. Atender a las migraciones y la urbanización contribuye desde esta perspectiva a comprender los cambios de la estructura social. El inmigrante pasa de ser un sujeto exclusivo de áreas circunscriptas de la ciudad, a establecerse como un sujeto de la pobreza y de la marginalidad, sin perder su situación de vivir en enclave.

Acorde al contexto de producción, en la década de 1970 hay un fortalecimiento del enclave etnográfico en los estudios de antropología urbana. Los trabajos de los primeros antropólogos de la Universidad de Buenos Aires, en Argentina, “diferían del proyecto modernizador de ingeniería social fomentado bajo el desarrollismo” representado en el contemporáneo sociólogo italiano Germani (Guber, 1999). Entre ellos, el antropólogo Hugo Ratier publica los libros “Villeros y Villas Miseria” y “el Cabecita Negra”(1971) como resultado del trabajo etnográfico con familias de obreros llegados a Buenos Aires desde las provincias del “interior”, quienes experimentaron la formación temprana de

una “proletarización” durante el peronismo, a diferencia de otras ciudades de Latinoamérica. Ratier se detiene en el estudio de la categorización del “cabecita negra” referida a los inmigrantes internos e historiza la categoría hasta anclarla en el mestizaje del origen del poblamiento argentino, sumado a la característica del “interior” como ajeno a la ciudad porteña y en oposición al lugar donde se asentó la población blanca europea llegada de los barcos de ultramar. De esta forma, construye su etnografía en torno a las categorizaciones racistas y estigmatizaciones del “cabecita negra” en tanto inmigrante en continuidad con su lugar de residencia que contiene la “invención” de la villa, y por lo tanto, del “villero” como sucesor del “cabecita”. El trabajo de Ratier, inaugura en la antropología urbana local la relación de las nociones de raza y clase en la producción del espacio social urbano en un contexto de debate sobre la cuestión étnica desde los estudios con grupos indígenas y con inmigrantes.

La construcción del “cabecita negra” como categoría para la referencia de diversos grupos sociales en la Argentina, jugó entonces como modo de racialización de las relaciones de la migración interna en términos del centro-interior, progreso-atraso, civilización-barbarie, siendo una categoría que tiene hasta nuestro presente una potencia en cuanto a subsumir allí, las diferencias, por ejemplo con respecto a las posibilidades de construcción de la población afrodescendiente o incluso de los inmigrantes internacionales, y en particular, los inmigrantes limítrofes. Las interrelaciones entre categorías que diferencian el “ser negro” “cabecita” y “ser negro” “afro”, y la construcción del “ser migrante” y “del interior” que ser “inmigrante” y “extranjero”, impactaron en la construcción de la etnicidad en la ciudad. En este sentido es que Frigerio (2006), piensa en el carácter contemporáneo de las categorías raciales en Buenos Aires que operaron en: “primero, coadyuvar a la desaparición continua de los negros en la sociedad argentina y segundo, en la reproducción de las diferencias sociales”.

La exploración de la categoría de etnicidad, también revela distintas lógicas que responden a contextos históricos. Se pueden establecer diversas cargas simbólicas e ideológicas del término, que llevaron a ciertos autores a realizar críticas en cuanto al uso de la “etnia” por su sentido encubierto de la noción de “raza”, es decir, desde una operación esencialista de vincular ciertos atributos culturales que se reproducen en contextos específicos como naturales de determinados grupos, incluso esta acepción es la

que más lugar tiene en las categorías nativas. El sustancialismo tuvo un amplio debate en la antropología y entre los pilares de las críticas se encuentra la obra de Barth "Los grupos étnicos y sus fronteras" (1976), que presenta la conformación de la etnicidad en relación a categorías de adscripción e identificación utilizadas por los mismos actores en su relación con otros, un atributo que les permite organizar las interacciones entre los individuos y por lo tanto, no a través de la suma de rasgos objetivos. Es decir, que se asocia a la construcción de la identidad étnica de los grupos, construida como contextual y también a través de ciertos marcadores culturales. Como categoría conceptual sirvió principalmente al estudio de los grupos de inmigrantes, a los afrodescendientes y a los grupos indígenas. A esta mirada relacional, se agrega luego la cuestión situacional o política, donde la etnicidad puede ser manipulada por los sujetos para competir por el poder (Tamagno, 1988).

Briones en su libro "La alteridad del cuarto mundo"(1998) realiza una deconstrucción de la etnicidad como concepto analítico. Retoma el análisis de Raymond Williams (1980) sobre hegemonía y cultura, para presentar la etnicidad en base a la relación entre la nación y los sectores "subordinados culturalmente", como proceso de *alterización*, es decir: "esa disyunción que de manera simultánea y necesariamente asimétrica, co-produce el ego y al alter, inscribiendo en las subjetividades a ciertos sectores como un otro racial y/o cultural" (Briones, 1998:124). Al igual que Briones, Peter Wade en su libro "Raza y Etnicidad en Latinoamérica" (2000), advierte que a través de la categoría de etnia se ha reemplazado la idea de raza. A partir de la historicidad de estos conceptos el autor define a la etnicidad como la diferenciación cultural que en las relaciones sociales se vuelve concreta mediante una forma espacializada, propone que "la etnicidad como un lenguaje de geografía cultural no es una definición objetiva final, sino que refleja la importancia de las cambiantes geografías culturales para la gente del mundo moderno" (Wade, 2000:25). A su vez, el autor reconoce que las diferencias entre raza y etnia no son tan claras, si bien las posibilidades de demarcación que permiten unas y otras no son iguales, hay una superposición analítica y práctica que implican ambas identificaciones raciales y étnicas. Por ello, que estudiar la *etnización* y la *racialización* no son equivalentes e involucra en todo caso el estudio de los procesos de *alterización*. Es así que la construcción de la etnicidad se constituye como un proceso de re-producción



sociocultural: “no son tanto los abandonos y/o adquisiciones de prácticas culturales como las transformaciones en las condiciones de existencia de contingentes sociales marcados como ‘diferentes’ respecto y dentro de formaciones socio-económicas y jurídico-políticas determinadas” (Briones, 1998:110).

A partir de este primero recorrido, considero a continuación dos caminos centrales que han tenido los estudios urbanos, por un lado, aquellos que irán desde un análisis estructural que recupera cierta visión marxista de la producción desigual de la ciudad como producto del capitalismo y por otro, los estudios en clave cultural, que se anclan en la construcción simbólica. Desde allí, presento nuevas metáforas para conceptualizar la ciudad contemporánea, para recuperar en la antropología urbana y de la ciudad trabajos de la última década como aportes para un entrecruzamiento entre los análisis procesuales, estructurales y microanalíticos centrados en las prácticas y representaciones de los sujetos que viven la ciudad. Encuentro que en la mayoría de los estudios urbanos actuales no suelen referenciarse las perspectivas decoloniales y quizá sí se insertan algunas discusiones sobre las perspectivas poscoloniales que siguieron los estudios culturales en torno a la etnicidad y a los movimientos sociales. En este sentido, uno de los recorridos me llevará a revisar las cuestiones de raza-etnia-clase a partir de la experiencia de las ciudades norteamericanas y las formas de construcción del gueto, la marginalidad y un sentido de segregación especialmente socioespacial, por otro lado, los estudios de énfasis en la cuestión comprensiva y la cuestión cultural, llevará al énfasis en las relaciones de hegemonía-subalternidad y en la ciudad, serán analizados como parte de la producción simbólica de la diferencia y de la desigualdad representada en los procesos de *multiculturalismo urbano* y segregación urbana, en un sentido más allá de lo espacial.

## 2.2. Conceptualizaciones sobre la ciudad contemporánea

A partir de la década de 1960 se asiste en los estudios urbanos a un interés por el marxismo que puso en el centro del debate el sentido en que se estaba llevando a cabo la urbanización como parte del producto excedente del sistema capitalista. Es interesante destacar, tal como plantea Gravano (2013), que ya Engels en sus estudios en Inglaterra en 1845 establece a la ciudad como producto de las relaciones sociales de clases, con una estructuración económica total que implica una apropiación desigual del espacio urbano;

en este sentido, “lo urbano” se presenta como una constitución histórico-estructural, de condición material y representación simbólica.

“La cuestión urbana” (1974) de Manuel Castells es una referencia en los análisis que revitalizan la mirada marxista sobre la totalidad del proceso urbano, y en su contexto, cumplió como crítica consistente a la perspectiva ecológica, el “darwinismo social” y las ideas biologicistas aplicadas a la ciudad por los chicaguenses. Castells consideró a la ciudad industrial como expresión de la ideología de dominación del capitalismo liberal siendo las relaciones sociales de producción las que determinan la forma urbana. Denunciaba al urbanismo funcionalista como producto de la sociedad industrial y por despojar a los obreros de la producción y distribución de bienes y servicios urbanos, de alguna manera una primera base para pensar la disolución de la ciudad moderna. Éstas ideas conformarán la base de un conjunto de demandas tomadas por organizaciones y movimientos que se aglutinarán en la idea de “derecho a la ciudad” propuesta por Henri Lefebvre (1968), encontrándose entonces cierta población urbana como demandante y partícipe de un nuevo orden de derechos, el derecho a la totalidad del proceso urbano.

El capitalismo posfordista, caracterizado por el cambio en el modo de producción con un proceso de desindustrialización, de especialización y de flexibilización, puso en marcha “la nueva cuestión urbana”, que tal como la define el sociólogo francés Donzelot (2007) referencia a la ciudad estallada, dividida, endeble ante la desaparición y crisis de los servicios colectivos, del incremento de la violencia y la delincuencia, y por lo tanto, de la capacidad política de la ciudad de *hacer sociedad*. En éste contexto, se posiciona un discurso hegemónico en los estudios urbanos para pensar la ciudad contemporánea en torno al paradigma de “ciudad global-dual”. Saskia Sassen publica en 1991 su trabajo que caracteriza a la “ciudad global” como puntos de comando de la economía mundial que integran un territorio en una red, donde se encuentran las localizaciones de las finanzas, las innovaciones y las empresas de servicios multinacionales que hacen a la nueva economía dominante. Castells y Borja (2000) postulan la “ciudad global” como “la organización social en la que la generación, el procesamiento y la transmisión de información se convierten en las fuentes fundamentales de la productividad”, y el nuevo manejo del poder produce jerarquías sustanciales al conectar entre sí ciertas ciudades y sectores dominantes del capital. Transforma los flujos inmigratorios haciéndolos más

móviles, entre élites profesionales que se desplazan por el mundo y también aquellos que integran las poblaciones más desfavorecidas, evidenciando que la ciudad global “no integra a cualquier inmigrante”. La transformación estructural es espacial y social, habilita una articulación más directa de lo global con lo local que produce, a su vez, un proceso de “dualización intrametropolitana” entre las áreas conectadas a las funciones valorizadas y por otra parte, las áreas degradadas, un mayor contraste entre ricos y pobres, incluidos-excluidos. Hay una reconfiguración de los territorios a través de un “sistema urbano generalizado” que establece una distribución de lugares jerarquizados y fragmentados (Mongin, 2006). El economista Veltz (1999) describe las transformaciones como una mundialización en torno a las nuevas tecnologías, que se caracteriza además por el debilitamiento del Estado y de la economía de mercado.

El paradigma de la ciudad global se enlaza con los debates sobre la modernidad-posmodernidad. David Harvey, en su libro “La condición de la posmodernidad” (2004 [1990]) advierte sobre la compresión espacio-temporal en la transición y abandono del fordismo, vinculado a la rápida transformación de la organización y tecnologías productivas, caracterizadas por mejoras en la comunicación, en la información, que ocasionaron la aceleración de los flujos de dinero, el paso de consumos de mercancías al consumo de servicios -ya no sólo los servicios comunes tales como la salud, la educación sino también el entretenimiento, los espectáculos, etc.-, la instantaneidad como nueva temporalidad y la centralidad de la imagen, por ello el ascenso de la publicidad. A su vez, destaca el rol de los inmigrantes en la reconversión de ciudades a partir de la circulación de un “emporio de mercancías del mundo” que incluso se movilizan aún más rápido que las personas.

Así como la “cuestión urbana” dejó subsumido el análisis de las formas de *alterización* asociadas al racismo, a la etnicidad y a las cuestiones culturales, por la cuestión de clase. La nueva cuestión urbana, a través del inmigrante inter y transnacional, trae nuevamente el debate sobre éstas cuestiones. El inmigrante se presenta desde este conjunto de estudios, como el sujeto de la globalización, de la movilidad, de la ciudad formal e informal, quien encarna los flujos de bienes e ideas tanto como directivo de una empresa multinacional o como trabajador ilegal de las manufacturas. Este paradigma, lo ubica como un sujeto central en la ciudad pero en este caso, en movimiento constante, en

relación con la sociedad en su totalidad y como producto de la forma de producción global-local. Nuevamente se re-sitúa la atención como lo hicieron los *chicaguenses* sobre los inmigrantes como individuos en relación a la ciudad y con la como sociedad mayor pero vinculados ahora al espacio de los flujos entre las ciudades.

Asimismo, las nuevas miradas sobre la ciudad contemporánea conforman un paradigma que expresa la imposibilidad de pensar a la ciudad como una totalidad a partir de las condiciones de la globalización y de conexión-desconexión. Las conceptualizaciones tienden a enfatizar en la idea de una ciudad anclada en el conflicto y en la disgregación. Aquella ciudad de la modernidad pretendida como una unidad ya no es posible, por el contrario, se consolida una visión de la ciudad caracterizada por el fragmento. De esta forma, este imaginario del fragmento y lo global tiene a la vez un correlato estructural en la transformación de la ciudad que se amalgama a cierta representación de la misma: “la ciudad contemporánea involucra la ruptura de la integridad espacial de la ciudad delimitada y la reconfiguración selectiva de sus espacios y redes” (Burgess, 2005 en Kosak, 2010:12).

Este paradigma dio a lugar a diversos trabajos académicos pero también de investigación periodística que en contextos de crisis económica y en adelante signaron a la ciudad de Buenos Aires bajo la idea de la fragmentación con un sesgo sobre las divisiones en torno a la estructura socioeconómica que velaron las cuestiones culturales en dicho proceso, entre estos, la geógrafa francesa Prévot-Shapira (2001) realiza distintos análisis bajo dicho paradigma, y define a Buenos Aires por su aspecto espacial de desconexión física y discontinuidad morfológica, su dimensión social de repliegue comunitario y por políticas de autonomización de gestión y regulación urbana. Presenta a la ciudad dividida a partir del empobrecimiento urbano, aumento de la violencia, el miedo a la inseguridad, el repliegue a espacios privados y la emergencia de “enclaves residenciales” (Prévot-Shapira, 2001).

En continuidad con la idea de fragmentación, otra lectura de la ciudad contemporánea, es “la ciudad de tres velocidades”. Donzelot analiza en Francia, distintos hechos de violencia y se centra en la cuestión del cambio de la idea de “integración” que demandaban los inmigrantes en la década de 1980 a partir de reconocer su condición étnica como forma de salir del espacio relegado de la ciudad, que a partir de 1990 con la

crisis de empleo, los inmigrantes pasarán a ser asociados a la delincuencia y a la inmoralidad. La lógica que se presenta es que no sólo hay una separación de los excluidos inmigrantes sino de diferentes sectores sociales entre sí, ocasionando el repliegue comunitario y la secesión voluntaria que denominó *urbanismo afinitario*. Donzelot (2007) propone pensar a la ciudad en tres movimientos: *relegación*, *periurbanización* y *gentrificación*, y Mongin, discípulo del sociólogo francés, en "La condición urbana" (2006) ejemplifica con la ciudad de Buenos Aires ésta categorización de ciudad tripartita<sup>27</sup>. La *relegación* se concibe como el proceso vinculado al surgimiento de los polígonos residenciales más alejados del centro, en los que residen sectores empobrecidos en viviendas de interés social, que en períodos de decadencia con el aumento del desempleo y la desindustrialización se constituyen como espacios degradados -lejos del trabajo y con poco transporte que los conecte-, descuidados e inseguros. A partir de este análisis, Donzelot detalla que la pertenencia étnica en este proceso puede transformarse en una dificultad de "salir" del lugar, aunque la movilidad no esté restringida sino que se traduce en una "inmovilidad voluntaria", incluso por la inseguridad de los espacios comunes, el denominado "constreñimiento en sí". Luego, caracteriza a la *periurbanización* como el movimiento de ciertos sectores altos a la periferia de la ciudad en busca del "entre sí selectivo", a través de la residencia en comunidades cerradas que implica a la vez, poseer la posibilidad de una hipermovilidad y fluidez para trasladarse al trabajo, a la escuela, al shopping, entre lugares privados y seguros. Y el tercer proceso, se refiere a la *gentrificación* -que lo retomo en continuidad con las nociones de recualificación- que reactualiza el concepto de Ruth Glass elaborado en 1960 en Inglaterra, donde las clases medias retornan a los centros urbanos, en conjunto con la reconversión urbana, movimiento que impacta en el desplazamiento de los sectores populares en contexto de desindustrialización y pérdida del barrio obrero<sup>28</sup>. A diferencia de este proceso, Donzelot propone que en este

---

<sup>27</sup> En la última década, a nivel local, se asistió a diversas investigaciones desde la antropología y la sociología que retoman la perspectiva de los procesos de transformación urbana para analizar la ciudad de Buenos Aires. Por ejemplo, Mónica Lacarrieu, Florencia Girola, María Carman, Gretel Thomasz, Paula Yacovino, Vanina Lekerman, Hilda Herzer, Cristina Cravino, Carla Rodríguez, entre otros, quienes atendieron a las transformaciones de la ciudad, con un acento crítico de la acción estatal y el mercado. Desde las antropólogas se presenta la mirada de los sujetos en primer plano en correlación a la dinámica urbana general aunque no predomina un debate estructural sobre la producción de la ciudad sino el aspecto simbólico. Retomo éstos aportes en el segundo apartado en relación a los procesos de relegación y *recualificación* en los emplazamientos de campo estudiados.

<sup>28</sup> Diversos autores han trabajado los procesos de transformación urbana en relación a la

caso el “entre sí selectivo” se establece por acción del mercado y porque las clases medias retornan por el sentido ubicuidad de la centralidad.

Rod Burgess en su trabajo sobre “Violencia y ciudad fragmentada” (2009) define la fragmentación urbana como un “fenómeno espacial que resulta de la ruptura, separación o desconexión de la forma y estructura preexistente en la ciudad” y argumenta que “no es un término equivalente a segregación social y espacial”. Ésta última, según el autor, antecede a la fragmentación y existe sin ella. Es decir, “la fragmentación urbana no puede ser reducida a la segregación territorial y residencial solamente, ya que afecta a la totalidad de usos del suelo y actividades urbanas y tiene un efecto drástico sobre la movilidad y conductas espaciales” (Burgess, 2009). Si bien, parece interesante recuperar esta idea de sumar otras dimensiones además de la residencial-habitacional para definir el proceso de desigualdad económica y exclusión urbana, pesa en esta categoría la idea de cierta posibilidad de división socio-espacial separada de la totalidad. Burgess plantea que “las ciudades se convierten en una sumatoria de pequeños mundos segregados donde la gente puede aprender sobre las diferencias, pero no a partir de ellas”. En este marco, se comprende a la segregación en términos no relacionales.

Desde este conjunto de estudios urbanos se establece que el proceso de territorialización de los grupos de inmigrantes en la ciudad contemporánea se vincula a la dialéctica y tensión entre integración-fragmentación. Las diferencias culturales y las formas de sociabilidad de los inmigrantes comprenden el fenómeno de la prioridad de establecer conexiones globales/locales por sobre las intra-urbanas o nacionales, se alinea al concepto de ciudades como 'postas' en la organización de flujos de intercambio y movilidad global y tiene como contraparte, la construcción del inmigrante asociado a los problemas de la segregación en los barrios y de la marginalidad.

Observo en este conjunto de análisis urbanos sobre la fragmentación y los procesos contemporáneos de transformación urbana, que la política pública queda desdibujada al igual que la agencia de los grupos sociales, por ello, la necesidad de recuperar el acento en el Estado como “actor interviniente y regulador/definidor del espacio urbano” y en las estrategias de los sujetos (Lacarrieu et al., 2011).

---

gentrificación, en la esfera internacional se destacan Slater (2006), Smith (1996), Atkinson y Bridge, (2005), Butler (2002), Marcuse (1985), entre otros.

Neil Smith (2012 [1996]), quien en un primer momento fue uno de los que caracterizó el proceso de *gentrificación*, expone en su publicación al español de “La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación” (2012) -versión original de 1996-, cómo el concepto de *gentrificación* tiene un poder simbólico que puede ser maleable y que se presenta como una profecía autocumplida que soslaya incluso la injusta relación sobre la que se posa: “puede ser utilizado para brindar una entonación crítica (o no tan crítica) a experiencias y hechos radicalmente diferentes (...) se generaliza para representar la 'eterna' inevitabilidad del renacimiento moderno y de la renovación del pasado, dejando a oscuras las profundamente polémicas políticas de clase y raza de la gentrificación contemporánea”.

En este sentido, los trabajos de Loïc Wacquant, en especial aquellos centrados en el análisis del gueto negro en Estados Unidos (2013 [2006]; 2010), retoman el debate sobre la clase y la raza en contexto de la *relegación* urbana. Wacquant establece la transformación institucional del gueto afroamericano como universo étnico y social homogéneo, y expone el pasaje del gueto comunitario al hipergueto de fin de siglo -caracterizado por una doble segregación de clase y raza, con un abandono del mercado de trabajo y del Estado de Bienestar-, y a su vez, los diferencia de las *banlieue* en Francia, comprendidas como barrios periféricos marcados por la cuestión de clase y caracterizados por una heterogénea población inmigrante, con un Estado presente que impartió políticas configurando otra forma de marginalidad avanzada. Wacquant (2013) afirma que con respecto a la construcción histórica conceptual sobre el gueto: “no es simplemente una entidad topográfica o un conjunto que reúne a familias e individuos de escasos recursos sino que es más bien una forma institucional, una unión espacial de mecanismos de confinamiento y *control etnoracial* históricamente determinada. En términos de una tipificación ideal, un gueto puede ser descrito como una formación socioespacial reducida que presenta una uniformidad racial y/o cultural determinada por (1) la relegación forzosa de (2) una población “estereotipada negativamente”, como lo fue el caso de los judíos en la Europa medieval o los afroamericanos en los Estados Unidos de hoy, a (3) un “territorio fronterizo” donde esta población (4) desarrolla bajo represión una serie de instituciones paralelas que actúan como sustitutos funcionales o como protección contra las entidades dominantes de la sociedad, (5) duplicando a estas últimas en un nivel incompleto e

inferior y (6) manteniendo a quienes confían en tales instituciones paralelas en un estado de dependencia estructural” (Wacquant, 2013:170)

El gueto en tanto formación etnoracial implica “categorización, discriminación, segregación y violencia basada en la exclusión”. El trabajo minucioso sobre el gueto de Wacquant critica las concepciones morales del gueto como “patologías” y como formas de “desorganización social”. Analiza los procesos históricos, es decir, la relación de lo local no sólo con lo global para comprender cómo no todo es igual en todos lados. Incluso invita a pensar la relación entre la ciudad moderna-ciudad neoliberal al retomar el debate que inauguraron los *chicaguenses* en torno al gueto pero ahora desde una visión *neomarxista*. Propone la noción de gueto en un sentido estructural para dar cuenta de la diferencia entre la construcción analítica y el sentido común. Coloca al Estado en el centro de la construcción de los barrios empobrecidos, a los cuales los analiza insertos en procesos de *relegación* de acuerdo a la economía neoliberal y establece los dos ejemplos para comparar lógicas institucionales de segregación y agregación diferentes. Wacquant evidencia en su trabajo “Las dos caras de un gueto” (2010) y “Los condenados de la ciudad”(2013 [2006]) diferencias sobre la construcción del espacio urbano, de acuerdo a cómo fue y es procesada la etnicidad en cada tiempo-lugar y si bien, hay procesos de cambios neoliberales en las ciudades, las formas de segregación se manifiestan fundadas en diferencias en cómo se procesa la relación entre clase y raza, en relación al entramado histórico estructural e institucional, enfatizando en el rol del Estado, incluso con sus políticas punitivas.

Bourdieu (2007 [1993]), en el mismo sentido, alerta sobre la mirada simplista de pensar los “guetos” como por ejemplo el norteamericano, como resultado de los “abandonos” del Estado, por el contrario, posiciona el rol del Estado en la producción del espacio urbano, que implica un “efecto de lugar”, ya que “las estructuras sociales se convierten progresivamente en estructuras mentales y sistemas de preferencias”. Tal como plantea el autor, el Estado, en las luchas por el espacio posee el poder sobre éste, en su “manejo del mercado, del suelo, la vivienda, y también en gran medida, el trabajo y la escuela”. Por ello, Bourdieu, plantea para no caer en un pensamiento sustancialista de los *lugares* analizar las relaciones entre las estructuras del espacio social y las del espacio físico.



Wacquant (2010) realiza algunas observaciones sobre la aplicación que se ha dado al concepto de “gueto” y al de “barrio étnico”, establece las diferencias y las confusiones reiteradas sobre sus usos. En particular, advierte sobre el “barrio étnico” un carácter de afinidad cultural y vínculos por el trabajo, la producción de una solidaridad étnica y observa -conversando con las investigaciones de principio de siglo XX de la Escuela de Chicago- que logran acceso y una difusión espacial, por lo cual se “desvanece” de generación en generación a través del aprendizaje cultural y social. Restringe el “barrio étnico” a un carácter asimilacionista a diferencia del gueto con un carácter disimilacionista, por el cual, el uso como concepto analítico queda bastante restringido para los análisis de las formas de segregación y marginalidad de la ciudad actual.

En conversación con el trabajo de Wacquant, el antropólogo Michel Agier (2011 y 2015a) estudia los refugios de inmigrantes en Europa para pensar ésta categoría de gueto y redonda en la idea de correrse de la explicación étnica-culturalista y en cambio, contextualizar el estudio en relación a las formas de fragmentación socioespacial, en las competencias por los “lugares” como forma de orden espacial mundial. En este sentido, alerta sobre la formación de nuevos espacios en “las fronteras sociales y nacionales y en los márgenes” y como éstos “otros lugares” se convierten paradójicamente en deseables, por ejemplo, el campamento como “gueto comunitario” al igual que el estatus de “refugiado” es la forma de poder construirse “dentro” y sobrevivir en un mundo que expulsa.

Lapeyronnie (2009) se suma a estos nuevos usos del concepto de “gueto” como una narrativa específica, en la dimensión simbólica construida desde los propios actores en reconocimiento con la forma en que ordenan sus relaciones sociales, cómo se piensan los sujetos y construyen identidad de “adentro” y “afuera”, donde el Estado también es productor de esa categoría de adscripción, desde la cual, habilita a los sujetos a activar formas de resistencia en la vida urbana (Lapeyronnie, 2009).

En este sentido, la idea gueto se *desracializa* para ser sinónimo de extrema pobreza (Wade, 2000). El gueto retorna en la actualidad como imaginario tanto positivo como negativo, tal como exclama el antropólogo Delgado Ruiz (2008), entre el “el gueto y su mala reputación” y la mixtura y la mezcla social a partir de una co-presencia que incluye una “dosis controlada y relativa de diversidad étnica” para aportar al multiculturalismo y

cosmopolitismo (Delgado Ruiz, 2008).

Estos imaginarios refieren a un sentido cualitativo de la segregación socio-espacial ya que puede haber segregación a través del establecimiento de límites y fronteras sin que tenga una expresión residencial. Carmen Bernand (1994) en su estudio antropológico sobre la segregación, propone atender a lo visible e invisible, a la dimensión simbólica, los valores y las creencias puestas en juego, es decir, las fronteras materiales o ideológicas entre grupos y cómo son traspasadas, apela a la necesidad de detenerse en los comportamientos concretos de las personas segregadas, además de las políticas y de los discursos. La segregación se presenta para el estudio antropológico como un proceso que no se puede reducir a la desigual distribución espacial de bienes y servicios ya que en su base hay límites sociales, imaginarios y clasificaciones sociales, que se pueden basar en diversos atributos tales como clase, raza, etnia, religión, entre otros (Carman, Viera y Segura, 2013).

Con la llegada de los estudios culturales se continuará la discusión de los conceptos de raza y etnia enlazados en la experiencia urbana, siendo en la actualidad, un eje clave en los estudios decoloniales y poscoloniales, y en producciones en antropología urbana principalmente a partir de la cuestión afroamericana.

### 2.3. El ascenso cultural: el multiculturalismo urbano

Los debates sobre la globalización y la cultura pusieron a la ciudad en el centro de la escena de las interacciones socioculturales y como protagonistas de nuevas espacialidades, sentidos de lugar y de subjetividades. En un primer momento la globalización fue concebida quizás como gran proceso homogeneizador y en poco tiempo fue evidente que las heterogeneidades y las diferencias construidas en términos culturales lejos de estar opacadas rebrotaron con más fuerza en las ciudades, dando lugar al multiculturalismo, más allá del campo de la academia, estimulado por el ascenso de los movimientos de las minorías étnicas, el feminismo, con la emergencia de los movimientos de inmigrantes y de la idea de "diversidad cultural" (García Canclini, 1999, Wrigth, 1998).

Tal como expresa Reygadas (2007), en la década de 1970 desde los estudios marxistas se explicó la desigualdad en relación a la cuestión de clase y al modo de producción capitalista, soslayando los factores culturales, subsumiendo la categoría de etnia a clase, sin observar las diversas desigualdades al centrarse sólo en la explotación y

no en la exclusión. En la década de 1980 y 1990 tiene lugar el giro cultural, es decir que la noción de cultura en términos de “viejas nociones”<sup>29</sup>, desde fines de la década de 1980 trasciende el campo antropológico y comienza a utilizarse como concepto legitimador de discursos y especialmente es a partir de la década de 1990, en términos de Susan Wrigth (1998), ocurre una “politización de la cultura”: la cultura se incorpora fuertemente en el campo de la gestión, en el *management* de agentes privados y ONGs, en las políticas públicas desde los Estados anglosajones para reflotar cierto nacionalismo a distancia de concepciones raciales-biológicas, y mediante el accionar de los organismos internacionales en la idea de desarrollo cultural.

En este contexto, se observa una activación de *multiculturalismo urbano* a través de políticas públicas destinadas a dar algún tipo de solución al problema de la “nueva diversidad” en la ciudad y aquellos surgidos en torno al retraimiento del Estado de la era posfordista. Como argumenta Yúdice (2002) se establece la *cultura como recurso* para “mejoramiento tanto sociopolítico cuanto económico” para promover el “desarrollo del capital y del turismo”, la explotación del patrimonio cultural, como motor de industrias culturales y como fuente de “nuevas industrias de propiedad intelectual”. En relación al “giro cultural” desde la academia se trató de contrarrestar las omisiones de las teorías marxistas y teorías de la dependencia, para hablar de la etnicidad, de las dimensiones simbólicas y de las diferencias como las cuestiones de género, de acuerdo al acenso y el contexto de las demandas de los movimientos sociales y de las políticas de los Estados y de los organismos internacionales (Reygadas, 2007).

En el primer impulso del multiculturalismo es que Charles Taylor publica “El multiculturalismo y la política del reconocimiento” en 1992, que implica en las democracias reconocer las diversas identidades e incorporarlas al Estado en términos de “minorías”, una concepción universalista plausible de las diferencias. Kymlicka (1996), parte de la existencia al interior del Estado de “diversidades culturales” vinculadas a las

---

<sup>29</sup>Las nociones de Taylor como una como totalidad compleja que abarca todos los aspectos de la vida de los grupos o sociedades; la perspectiva del funcionalismo británico de Malinowsky y Radcliffe-Brown que establece una entidad, auténtica y autocontenida e inmutable, expresada en las instituciones en tanto función lógica de coherencia interna mediante las cuales las sociedades satisfacen las necesidades, y la noción particularista de Boas en relación a los contextos medioambientales y los desarrollos históricos de los grupos que da lugar a las culturas de acuerdo a un pueblo-territorio como una entidad homogénea en su interior y diversa en contraste con otras-

diferencias nacionales y étnicas que mediante la política del multiculturalismo son acomodadas de “manera estable y moralmente defendible” en las comunidades políticas del Estado liberal. En el siglo XX, tuvieron lugar en Latinoamérica el reconocimiento institucional de la “diversidad cultural y étnica” en las naciones con las reformas de las constituciones de los países y a la vez, los organismos internacionales como la UNESCO han establecido reconocimientos de las “diversidades culturales” a través de sus declaraciones y convenciones, adheridas por los Estados. En este sentido es que Restrepo (2007) define el multiculturalismo como un hecho jurídico-político en nombre de la diferencia cultural, “que se expresa en las políticas de Estado en entidades supraestatales (como la ONU o el Banco Mundial) o infraestatales (como las agenciadas por las Ong)”, y advierte cómo la soberanía del Estado- Nación se consolida en un régimen biopolítico. El autor también refiere que el “giro al multiculturalismo” (Restrepo, 2007a) ayuda a comprender “las articulaciones históricas de la otrerización de ciertas poblaciones asociadas a regiones concretas, contribuye a explicar las diferentes modalidades de materialización de las políticas multiculturales en las disímiles formaciones estatales”.

En términos procesuales generales, el multiculturalismo ocasionó a partir de los “reconocimientos” una primera etapa de demandas por los derechos culturales, luego tuvo lugar una revisión crítica por su carácter liberal o conservador -en torno a la tolerancia- que no interpeló el aspecto cultural para pensar aquellos “diversos” en relación a las cuestiones de explotación, desigualdad y asimetrías incluso socioeconómicas (Reygadas, 2007). Sin embargo, tal como advierte Lins Ribeiro (2001), en Latinoamérica el multiculturalismo tuvo un sentido distinto a la producción norteamericana debido a que el proceso histórico de mestizaje fue funcional a la construcción de la nación. García Canclini (1999) refiere cómo en Estados Unidos “la heterogeneidad multicultural es concebida como separatismo y dispersión ente grupos étnicos”, como identidades esenciales para la construcción de derechos individuales.

En la ciudad contemporánea, el *multiculturalismo urbano* se caracterizó entonces por el despliegue de políticas públicas urbanas que pusieron el acento en la cuestión de la diversidad cultural, la etnicidad y por el uso de la cultura en términos políticos, como recurso para el mejoramiento socioeconómico (Wright, 1998; Yúdice, 2002; García Canclini, 2006; Comaroff y Comaroff, 2011 entre otros).

Es decir, que los últimos años del siglo XX con la globalización de la economía y la aceleración del proceso de urbanización, pusieron nuevamente al inmigrante en el centro de la escena para explicar la pluralidad étnica y cultural de las ciudades, a través de procesos de migraciones, nacionales a internacionales, que condujeron a interrelaciones de poblaciones y formas de vida dispares en el espacio de las principales áreas metropolitanas del mundo. En este sentido, es que Castells (2001) -a diferencia de sus producciones de la década de 1970- plantea cómo “lo global se localiza”, de forma socialmente segmentada y especialmente segregada, mediante los desplazamientos humanos provocados por la destrucción de viejas formas productivas y la creación de nuevos centros de actividad. En consideración con este “retorno” del inmigrante en la cuestión urbana y el ascenso de la cultura, Castells y Borja (2000) caracterizan a la “ciudad multicultural” por la presencia de inmigrantes y minorías étnicas que hacen “inevitable” al *multiculturalismo urbano* y como sujetos de la “discriminación económica, institucional y cultural”. Los autores retornan a la idea de pensar los “barrios de “minorías” como forma de segregación socioespacial de la ciudad contemporánea fundamentando que “la reacción defensiva y la especificidad cultural refuerzan el patrón de segregación espacial, en la medida en que cada grupo étnico tiende a utilizar su concentración en barrios como forma de protección, ayuda mutua y afirmación de su especificidad”. Hay desde estos autores, una vuelta al enclave, a través del repliegue comunitario en el entrecruzamiento de una explicación culturalista como contenido y las causas estructurales determinantes, que devuelve a los sujetos a una acción constreñida y acotada en la ciudad.

Al ritmo que se reflexionó sobre la ciudad como expresión de las desigualdades del capitalismo, “la desaparición de las ciudades” y sobre la complejidad de la heterogeneidad cultural, a partir del “giro cultural” de la década de 1980, también comienza a considerarse el aspecto simbólico y la experiencia de vivir en la ciudad. Michael De Certeau en su libro “La invención de lo cotidiano” (1999/[1979]), enfatiza la construcción subjetiva desde el “andar la ciudad”, la experiencia práctica del habitar la ciudad y la posibilidad de leerla. Una forma de aprehensión donde se presta atención al sujeto como hacedor y conocedor de la ciudad, cuestionando las visiones holísticas o la posibilidad de la disciplina del planificador de controlar y operar sobre la totalidad de la ciudad. Comienza a establecerse una mirada sobre los imaginarios urbanos (Lindon y

Hiernaux, 2007; Silva, 2000 [1992]; Gravano, 1991), incluso se revisita en el urbanismo la “The Image of the City” de Kevin Lynch (1960), que pasa de la ciudad disuelta para establecer las formas de construcción posible a través de los sujetos y la subjetividad.

Asimismo, un conjunto de trabajos centraron el debate sobre las dislocaciones espaciales y los cambios en las identidades culturales. Lo que Massey (2008 [2005]) refiere como la multiplicidad espacial de la globalización, que no se reduce a una superficie sino que refiere a las múltiples encuentros de prácticas, de relaciones y de diversas trayectorias. Mato (2003), por su parte, *desfetichiza* a la globalización para reenmarcarla en la acción de los sujetos en el proceso de la globalización, al estudio de la microescala, lo procesual y las políticas culturales. García Canclini (1990) analiza la relación de las transformaciones de lo tradicional a la modernidad a partir de los flujos e interacciones que crean “mercados mundiales de bienes material, dinero, mensajes y migrantes” para comprenderlos como procesos de *hibridación* cultural que dan lugar a la interculturalidad y la define como una sociabilidad específica de las ciudades contemporáneas ya que permite a los individuos interactuar de “forma intermitente” entre lo popular-lo culto, popular y moderno. En ésta línea de análisis, los estudios de énfasis cultural en la ciudad plantean una relación definida mutuamente entre lo global-local, destacando a la diversidad cultural por el incremento de interacciones y experiencias de alteridad en relación a los movimientos poblacionales, entre otras características (Bayardo y Lacarrieu, 1999). García Canclini (2006) define al multiculturalismo, vinculado a las políticas relativistas que terminan por reforzar “la segregación”, lo diferencia de la interculturalidad<sup>30</sup> referida al intercambio entre los grupos -mediante el cual se definen en un marco recíproco-, y define a la multiculturalidad, como la afirmación de la heterogeneidad.

Arjun Appadurai destaca en la “Modernidad desbordada” (2001 [1996]) a las migraciones en la yuxtaposición con el flujo de imágenes, personas, sensaciones que facilitan los medios de comunicación en la mediatización de la cultura y como recursos en la construcción de la imagen y de nuevas subjetividades, en el nexo entre lo local y lo global en la cultura. Establece el estudio de “lo cultural” más que de la cultura, para

---

<sup>30</sup> Según García Canclini (2006), la interculturalidad es producida en relación “a la confrontación y al entramado, a lo que pasa cuando los grupos establecen intercambios”, la diferencia construida sólo en las relaciones por “negociaciones, conflictos y prestamos recíprocos”.

superar los usos sustancializados en el análisis. Por otra parte, Lins Ribeiro (2001), advierte que “el idioma 'cultura' se tornó un medio de negociar poder en ausencia de un discurso no-racializado en el cual clase y acceso diferenciado al poder podrían ser abiertamente debatidos”.

Los aportes de Gramsci y Williams centrados en la construcción de la hegemonía y la cultura en el análisis de las relaciones de poder y dominación en la sociedad actual, se consolidaron en los “Estudios Culturales” dando lugar a perspectivas que enfatizaron en la crítica a la producción colonial y occidental. Entre uno de los mayores exponentes de ésta perspectiva se encuentra Stuart Hall, quien propuso hablar de distintos tipos de multiculturalismo de acuerdo a los contextos (Hall, 2014 [2010]). En este sentido, es que se define el multiculturalismo, como la forma en que se construye la diferencia cultural en un momento determinado, y engloba tanto las políticas impartidas por el Estado como las formas en que se establecen las relaciones sociales. En las críticas al multiculturalismo de los estudios culturales, los estudios son reconocidos dentro del “giro poscolonial” -que comienza a conformarse luego de los procesos de descolonización una vez finalizada la segunda guerra mundial- y se constituyen como “otra” descripción de la condición posmoderna que busca construir una historiografía que se ocupe de los “descentramientos” de poder, tomando un enfoque crítico de la identidad cultural sobre premisas postestructuralistas (Mellino, 2008, Shohat, 2008). Tal como expresaron Hall y Du Gay (1996), los efectos de la colonización se han interiorizado en la sociedad descolonizada. Por ello, se busca dar lugar a la subjetividad, a la voz autorizada del “otro” rechazado y descentrar y descolonizar el discurso nosotros/ellos centrado en el saber occidental (Bhabha, 2007 [1994]).

Por lo cual, de acuerdo a las distintas perspectivas, se comprenden que las experiencias de los grupos subjetivados rebasan los territorios fijos y la construcción de clase. Clifford (1999 [1997]) en su libro “Itinerarios transculturales”, sostiene en la idea de “culturas viajeras”, aquellas construcciones culturales que van más allá de lo local, de lo nacional, como un producto histórico del encuentro y “en el viaje”, lo que se podría denominar *translocal*, es decir, la identidad cultural se encuentra dislocada, descentrada e híbrida. Gilroy (2014 [1993]) con su libro “Atlántico Negro” aporta a la arena del debate al establecer la experiencia de las poblaciones negras actuales en continuidad a los dos lados

del Atlántico, desde el tráfico de esclavos de África a América, las plantaciones y también las migraciones del siglo XX y XXI, como parte del sistema político que da nombre al libro y que refiere al espacio sociocultural, cosmopolita y deslocalizado sobre el cual se recrean identidades culturales y políticas que no pueden simplificarse en la tradición nacional, esencial, de base étnica. Se asegura así que la construcción de las experiencias fragmentarias del pasado como un pasado común que sirve a las comunidades contemporáneas en su construcción colectiva en contextos de luchas de poder.

Asimismo, Bhabha (2007 [1994]) apunta a comprender que los sujetos que se encuentran al margen -inmigrantes, refugiados etc.- son un precedente histórico del sujeto contemporáneo descentrado y deslocalizado. El “giro poscolonial” tiene un fuerte acento antiesencialista y crítico sobre las identidades nacionales, re-posiciona la mirada en las identidades emergentes, alternativas a las identidades de la comunidad imaginada de Anderson (1983). Tal como establece Chatterjee (2007), requiere pensar la nación en tiempo heterogéneo, es decir, atender a las “innumerables resistencias fragmentadas” hacia el proyecto normalizador hegemónico de la modernidad nacionalista, el reconocimiento de “un espacio tangible para la política de los subalternos”. Mellino (2008) reflexiona sobre las limitaciones que tiene éste enfoque, centrado exclusivamente en la deconstrucción de toda forma de identidad social, y de estrategia antiesencialista, que “quizá no logra dar cuenta de muchos de los conflictos más astringentes” -referidos a la situación de los fundamentalismos religiosos, las guerras, los refugiados, entre otros- y se pregunta hasta qué punto éste acento en identidades se enfrenta al discurso liberal de la globalización. En un contexto multicultural donde las ciudades son interpeladas por los “márgenes” con los procesos de segregación, el debate cultural poscolonial contribuye a pensar las formas en que se construye la “subalternidad” del inmigrante, de identidades alternas en torno a las prácticas culturales cosmopolitas, las formas de espacialidad y “la implosión definitiva de lo nacional y de la idea moderna de ciudadanía” (Mellino, 2009).

En continuidad con las críticas a la relación cultura-modernidad-capitalismo, un conjunto de autores, se diferencian de los estudios culturales o poscoloniales, y plantean el “giro decolonial”, entre sus exponentes Castro-Gómez y Grofobel (2007), quienes aluden a que en el siglo XIX y XX se logró la independencia jurídico-política de las periferias y que la obra de la descolonización fue incompleta, por ello, es necesario una



nueva descolonización del siglo XXI, planteada como una “decolonialidad” que complete el “procesos de resignificación de la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, empistémica, económica y de género”. Es decir, “la cultura está entrelazada a (y no derivada) los procesos de economía política”, en el mismo sentido es que Quijano (1998), advierte sobre los procesos heterogéneos y múltiples con diferentes temporalidades y no una sola jerarquía para construir un “pre” o un “post” en la acumulación capitalista de la colonización. El autor proyecta la construcción de la autodeterminación desde los espacios de subalternidad para la “destrucción de la colonialidad del poder”, expresada en la naturalización de cierto orden basado en una jerarquía racial y étnica de la modernidad que justifica la explotación como forma de dominación en el presente<sup>31</sup>.

A partir de este recorrido, es que se comprende la construcción del inmigrante, el indígena y el afrodescendiente en clave cultural, que no deja por ello, de ser parte de la expresión del reparto de alteridades producidas desde la “colonialidad del poder” de los Estados Nación (Segato, 2007) y tampoco se disocia de las formas en que se construye la desigualdad en la producción de la ciudad. Tal como plantea Appadurai (2000), actualmente encontramos una “variedad de nacionalismos de diáspora que se entrecruzan ahora en las esferas públicas del mundo”. De esta forma, el problema que se plantea en el seno de la ciudad es que “las minorías culturales organizadas, a cuyas prácticas y preferencias se conceda legitimidad en la esfera pública, se convierten en posibles solicitantes de espacios y de prácticas institucionales regulados por el Estado” (Appadurai, 2000). En este sentido, el espacio público y el territorio implican relaciones de poder y límites, de allí se comprende la idea del *lugar* como “el soporte donde las producciones espaciales y territoriales se concretizan (...) donde los límites de un real emanado de la materialidad del espacio físico y natural emerge” (Segato, 2007). Podríamos decir, que la configuración de *lugares* implica distintos mapeos de poder. El

---

<sup>31</sup>Siguiendo a Mellino (2005), el pensamiento de Fanon con la idea de negritud puede considerarse el punto cero tanto de los estudios decoloniales y poscoloniales, debido a la importancia otorgada a las representaciones en los procesos sociales, la centralidad de la ideología y de los estereotipos culturales ligados al racismo, e incluso de la dominación establecida en los “esfuerzos del hombre negro por volverse blanco”, como la vivencia de “una experiencia sin sentido”, un aspecto ordenador y no superestructural del colonialismo, por ello, la posibilidad de lo sublime para resistir el orden desde los “condenados de la tierra”.

planteo sobre cómo vivir juntos en la ciudad contemporánea sigue vigente y la cuestión étnica y racial en la construcción de cierto orden urbano es central a partir de la fuerte visibilización y el incremento de migración transnacional en los últimos años.

La antropóloga Caroline Brettell (2000) destaca la relación entre las antropologías de la inmigración y la historia urbana. Las ciudades, desde la autora, constituyen un campo social y económico particular modelado a lo largo de la historia y también por el presente local, regional, nacional y global, como áreas receptoras de inmigrantes que se diferencian unas de otras. Por ello los trabajos sobre inmigraciones rozan continuamente la problematización sobre el espacio urbano e incluso sobre el espacio público. En los últimos años encontramos diversos trabajos que focalizaron en la mirada sobre los grupos inmigrantes estudiados en la ciudad abordando distintas perspectivas que enfatizan la cuestión identitaria, lo étnico y la ciudad como contexto.

En particular, en los trabajos sobre la ciudad de Buenos Aires, más allá del campo de la antropología urbana se toma el espacio público en el análisis y a los sujetos portadores de “otredad” en continuidad con los debates poscoloniales, en torno a las construcciones de alteridades históricas atravesadas por cuestiones de etnia y clase. Frigerio en “Cultura negra en el cono sur: Representaciones en conflicto” (2000) en la misma línea argumental, plantea la “desaparición” del candombe afroargentino en el ámbito público de la ciudad en contraposición al ascenso del candombe afrouruguayo en el último cuarto del siglo XX impulsado por afrodescendientes uruguayos en Montevideo. En la reciente tesis doctoral, Lamborghini (2015) analiza el candombe afrouruguayo en el espacio público de la ciudad de Buenos Aires, en particular, se detiene en el análisis de la reapropiación del candombe como “cultura negra” relocalizada, una forma creativa y de resignificación por jóvenes “blancos” de clase media basada en la “experiencia vivencial”, de “socialización generacional”, en relación a construcciones de la época como la búsqueda de lo colectivo mediante la “horizontalidad”, el “disfrute” y la “no competencia”, además de construir la práctica en términos de resistencia, como expresión política y de apropiación del espacio público. Se destaca, de corte etnohistórico la investigación de Geler “Andares negros caminos blancos” (2010) que reconstruye dentro de otros planteos, diversas expresiones socioculturales de la población afroargentina en el espacio público de la ciudad de Buenos

Aires, reconociendo el sistema de prohibiciones y negaciones que pesaron sobre los afroargentinos en el espacio urbano. Frigerio (2006; 2008) advierte sobre el proceso de *negación y blanqueamiento* de la población afrodescendiente en Argentina, por ello, da cuenta de los distintos clivajes en juego para la conformación de identidades y su relación especialmente con las categorías raciales de los “porteños” en torno a la construcción de lo “negro” y lo “blanco” de acuerdo a los contextos, que permiten comprender el traslado de la “desaparición” de los negros desde la idea de “extintos” y “domesticados” al “reconocimiento” de los afrodescendientes a partir de la militancia social y cultural. Frigerio y Lamborghini (2009; 2011), se detienen en particular en el desarrollo del *candombe* afrouruuguayo en la ciudad de Buenos Aires a partir de interpelar la ciudad por su carácter *performativo* en relación a las expresividades afroamericanas que disputan el carácter “blanco” y “europeo” de la ciudad.

En el entrecruzamiento entre cultura y migración, Denardi (2015) trabaja sobre las inmigración china-taiwanesa en Argentina y además de caracterizar el proceso migratorio, se detiene en la organización institucional, en particular, en torno al “Barrio Chino” de la ciudad de Buenos Aires, y advierte sobre los sentidos de “ser chino” en la misma enfatizando en la de la economía global-local.

También el conjunto de estudios vinculados a los “barrios étnicos”, en particular desde la geografía y la sociología, entendidos éstos como una expresión de la segregación. El trabajo de Mera (1998) sobre la inmigración coreana en Buenos Aires incorpora el debate multicultural y en el análisis sobre la sociabilidad indaga sobre el espacio urbano. Junto a Sassone, quien trabajó sobre la inmigración boliviana en la ciudad de Buenos Aires, toman el concepto de barrio étnico y “barrio de inmigrantes” para analizar el “*Baek-ku*” -barrio coreano de Flores- y el “Barrio Charrúa” “de los bolivianos” en la ciudad de Buenos Aires, como expresiones de cohesión socioterritorial en torno a la identidad (Mera y Sassone, 2007). Sassone y Mera (2007), definen a los barrios étnicos y barrios de inmigrantes en relación a los “agrupamientos” de inmigrantes o grupos étnicos, y al carácter funcional que adquiere el barrio “de contención afectiva y protección en un entorno diferente, a partir de la conservación de costumbres y tradiciones”, por lo cual, dicho espacio deviene en barrio, a través de un sentido de pertenencia de quienes lo habitan. Las autoras plantean a través del análisis del “Barrio Charrúa”, como se:

“evidencia la segregación urbana etno-cultural, forjada en mecanismos de cohesión socioterritorial. En el paisaje de estos barrios, la apropiación y uso del espacio como en las relaciones de sociabilidad muestran marcas visibles, reforzadas por prácticas cotidianas que hablan de la territorialización de la reproducción de la identidad étnica” (Sassone y Mera, 2007).

Retoman la retórica de la fragmentación al argumentar que en el contexto de las ciudades actuales, en relación con otros grupos, los inmigrantes cuando “se ven obligados a redefinir su espacio social de pertenencia, se forma el 'barrio comunidad' (Estébanez, 1988)” (Sassone y Mera, 2007). En este sentido, es que citan el argumento propuesto por Marcuse y van Kempen (2000) sobre el barrio de inmigrantes como espacio de “contención”, caracterizados por la “confianza y tranquilidad, mostrando –con eficiencia y certidumbre-la relación identidad étnica-territorio” (Sassone y Mera, 2007). Si bien reconocen a la ciudad como espacio de interculturalidad, el análisis se encuentra acotado a las relaciones al interior de los mismos barrios y observan los “espacios interculturales” a través de las relaciones laborales mantenida entre coreanos y bolivianos, análisis que se restringe a observar las relaciones interétnicas y no a relaciones sociales más amplias para dar cuenta de las formas de producción establecidas en dicho caso.

A diferencia de estas autoras, los trabajos de Caggiano y Segura (2014) y Grimson y Segura (2016), abordan la relación de la experiencia de los inmigrantes en el espacio urbano, en la búsqueda por superar un análisis desde la ciudad “mosaico” o la ciudad de “de los flujos”. El análisis contribuye a pensar cómo se establecen las intersecciones de clase, nacionalidad, género y "raza" en la estructuración y el uso del espacio urbano, plantean entonces que “la producción de y reproducción de espacios van de la mano de la producción y reproducción de alteridades y de los modos de desafiarlas”, por lo cual, la distribución en el espacio urbano no puede comprenderse solamente por una división entre ricos y pobres. Resaltan la porosidad de los bordes que separan a los grupos sociales en el espacio urbano, la heterogeneidad de la composición de los barrios populares como una expresión de la relación entre etnia, raza y clase, y también la persistencia de la capilaridad de un Estado que interviene en el orden urbano y como principal interlocutor de las organizaciones sociales en las demandas en los barrios populares, a diferencia de otras experiencias urbanas de Latinoamérica. La propuesta de los autores en base a sus

trabajos en la ciudad de La Plata, tiene el valor de la multidimensionalidad a partir de la relación entre la antropología de las migraciones y de la antropología urbana que contribuye a dar cuenta de la complejidad que implica el estudio de los inmigrantes en/de la ciudad. El análisis reconoce las lógicas de los sujetos en relación al proceso estructural del orden urbano. En el mismo sentido, desde la antropología política y de las migraciones, Canelo (2011) también realiza una investigación doctoral y vincula el estado, la inmigración boliviana y el espacio urbano en la ciudad de Buenos Aires, centrándose los usos de ciertos espacios públicos por parte de los inmigrantes como praxis ciudadana, cómo el Estado procesa al inmigrante y la emergencia de formas organizacionales desde los propios inmigrantes. Se destaca cómo se recogen también los puntos de vista de quienes no son sujetos inmigrantes -por ejemplo desde funcionarios del Estado- para dar cuenta de la compleja relación.

#### 2.4. Transformación urbana en clave cultural

A partir de la “nueva cuestión urbana”, desde distintas disciplinas se caracteriza la ciudad por los procesos de transformación urbana tales como la *relegación urbana*, la *periurbanización*, la *recualificación/gentrificación* (o ennoblecimiento en su uso traducido) que -que explicité en el tópico anterior en relación a la noción de “ciudad de tres velocidades” en continuidad al paradigma de la ciudad global y la fragmentación-. Entre ellos, los conceptos de *recualificación*, *renovación*, *rehabilitación*, *ennoblecimiento* y *gentrificación*, conforman una red de múltiples sentidos entre préstamos de la academia, el uso técnico de los planificadores y gestores, y los usos de ciertos grupos de la ciudadanía que actúan y dialogan de manera activa con los procesos de transformación urbana.

Peixoto (2009) advierte sobre el concepto de *recualificación urbana*, por su aparente significado literal, sin embargo, es utilizado desde una retórica pluridisciplinar, que suele otorgarle un carácter predominantemente técnico con una “carga política” ligada a los procesos de *higienización* o *haussmanización*. El autor reconoce una diferenciación entre rehabilitación-renovación en relación a la *recualificación urbana*. El primero tiene un uso más restringido a las intervenciones acotadas sobre lo edificado, en relación a la función residencial. En cambio el concepto de *recualificación urbana* se vincula con una práctica de la planificación urbana, más centrada en el espacio público, en la búsqueda de la reconversión funcional del espacio, con menor acento y preocupación por la

“autenticidad” y más en “reintroducir las cualidades urbanas a una centralidad”. La *recualificación*, asimismo, engloba cuestiones ligadas a la preservación, la salvaguarda y la conservación asociadas a la rehabilitación -impulsadas principalmente en la década de 1970 y 1980-. A partir de 1990, se establecen procesos de *recualificación urbana* vinculados con el patrimonio y el espacio público (Peixoto, 2009).

El término de *gentrificación* acuñado primeramente por Ruth Glass en la década de 1960 tuvo un uso explicativo de la transformación que estaba ocurriendo en un barrio de obreros en Inglaterra. Luego, con los estudios de Smith y Williams (1986) la *gentrificación* pasa a ser utilizada como concepto analítico para analizar aquellos casos en que los barrios y las viviendas de los trabajadores son transformadas y ocupadas por la clase media. Smith (2010) analiza el rol de la industria inmobiliaria y de la industria cultural como impulsores de la transformación, es decir, no es un simple movimiento de personas sino del capital, por ello, explica parte de los procesos de reestructuración urbana a nivel mundial. Asimismo, hay una distinción entre el sentido de *recualificación urbana* a diferencia de la *gentrificación*, ya que los procesos de remozamiento de los lugares asociados a las estrategias de la ciudad contemporánea no siempre implican un reemplazo o desplazamiento poblacional como sugiere una definición más primaria y acotada de *gentrificación* (Lacarrieu et. al, 2011).

Por otra parte, en cuanto al sentido de Donzelot (2004) asignado a la *gentrificación*, cuando se refiere al retorno de las clases medias a los centros históricos, invita a pensar más allá de la cuestión del posicionamiento del mercado sino en el modo de “estar entre sí”. Ésta perspectiva de análisis, es retomada en los trabajos que analizan los procesos de transformación urbana desde una mirada centrada en los sujetos y en la cuestión simbólica, atendiendo a las formas en que se construye la experiencia -tanto de la *relegación urbana* o de la *recualificación urbana*-. Retomo este sentido para pensar que en los procesos observados no se encuentra de manera acabada la irrupción de una población específica que reemplace a otra o que un grupo social comience a no relacionarse con otros en la ciudad en general, ni los barrios en particular.

La emergencia conceptual de los procesos de transformación urbana se vincula con las políticas urbanas de *planeamiento estratégico* que dieron lugar a la ciudad “posmoderna” contemporánea. Arantes, Vainer y Maricato (2000) exponen que a partir de

la crisis del modelo fordista-keynesiano surgió un nuevo modelo de “Planeamiento Estratégico Urbano” de cuño liberal en los Estados Unidos (Nueva York) adoptado luego en Europa, que estableció un acento en la cultura y en la gestión empresarial para la transformación de la ciudad. Recomendadas por los organismos internacionales, las ciudades latinoamericanas replican en la década de 1980 las experiencias de las ciudades europeas -París, Londres, Barcelona, entre otras-, basadas en la rehabilitación de zonas degradadas a partir de una intervención privada-estatal, impulsando nuevos usos y actividades en torno al espectáculo y la cultura. La ciudad se vuelve así más atractiva, como mercancía nutrida del *marketing urbano* en la competitividad urbana, tal como presenta Fiori Arantes (2000) en su estudio sobre la ciudad de Bilbao que analiza cómo se retoma el caso Barcelona y advierte sobre el aspecto de la “promoción mediante la comunicación” como un carácter de los procesos de *recualificación*. En el mismo sentido, Delgado Ruiz (1998) contribuye a pensar el carácter ideológico de este proceso, analiza el proceso en Barcelona en pos de la modernización, que activo cierta “políticas de lugares”, caracterizada por una intervención del espacio público y operatoria entre “memorias y olvidos”, por lo cual, la identificación de diferentes puntos centro en la ciudad ya no responden sólo a un orden funcional sino sobre todo semántico.

La *recualificación* refiere a los procesos de urbanización y a sus efectos. Desde el trabajo de Sharon Zukin (1996) se presenta a la *recualificación* como el proceso de diferenciación espacial y social caracterizado por el mejoramiento de ciertos espacios de la ciudad, que utilizan en la mayoría de los casos la cultura como argumento y contenido de dicha transformación. Se destaca al mercado representado por ciertos agentes privados como el gran protagonista de este proceso, sin considerar prácticamente el accionar de otros actores que disputan el espacio urbano junto con las posibilidades de resistencia, fisura y cambio en la construcción de ciudades. Es así que la idea de *paisagem* de Zukin (1996) sigue en esta línea, la necesidad de comprender el orden espacial construido socialmente en torno a instituciones dominantes (la iglesia, la fábrica) e incluso se analiza la construcción de un *paisaje urbano posmoderno*, en el cual se reconvierten espacios en desuso de la ciudad industrial o mercantil en un espacio de consumo. La transformación dependerá, según Zukin, más de los procesos de apropiación cultural a partir de la difusión de ciertos patrones de consumo visual que de las estrategias de acumulación de

capital. La *recualificación urbana* se propone desde una perspectiva cultural y del mercado, sintetizada en una economía cultural.

Améndola describe la situación urbana contemporánea a través de su libro la "Ciudad Posmoderna" (2000). Expone el rol del *marketing urbano* como estrategia en la construcción de lugares en la ciudad que apelan a la distinción social, redoblando la lógica del mercado inmobiliario. Presenta al *urbanismo escenográfico* como una forma en que se *hace ciudad*, y cómo las prácticas de quienes viven en la ciudad construyen en su vida cotidiana una ciudad vinculada "al deseo y a lo soñado" como un atributo, que lleva a la búsqueda constante de experiencias a través de los rasgos escenográficos promovidos como consumo. El autor llama el "hedonismo de las masas", hacer la ciudad "vivable y atractiva" en detrimento de la búsqueda del funcionalismo del pasado, primando el "derecho a la belleza" como parte del "derecho a la ciudad". Ésta "distinción" se constituye como un factor central para la construcción del espacio público y junto con la belleza construyen barreras simbólicas que tienen como resultado la configuración de una nueva "nueva segregación urbana" (Améndola, 2000).

Éste "nuevo orden urbano" ligado a la "estetización de la vida cotidiana" es claramente asequible en los procesos de *recualificación urbana* y tiene como aparente contracara los procesos de *relegación urbana*. Donzelot (2004) describe la *relegación urbana* en la ciudad tripartita como el proceso de separación que afecta a la ciudad y que se expresa en los barrios periféricos de: "la crisis del empleo ha producido la degradación de estos lugares y la concentración de la pobreza desde una triple distancia, espacial, social y legal que genera el aislamiento de los barrios desfavorecidos" (Donzelot, 2004). Las imposibilidades para acceder al empleo por la desconexión física y social con las áreas donde se establece la oferta, y a la vez, la falta de elección de vinculación con "sus vecinos", ya que no eligieron vivir allí, aunque esto no significa que "no puedan salir" y que no se desplacen. Identifica en particular, para la periferia francesa la presencia de la población migrante como un factor que redundante en la condición de relegación<sup>32</sup>. El

---

<sup>32</sup>Donzelot (2004) caracteriza tres momentos históricos de las últimas décadas en el que ilustra mejor el efecto de esta "doble coacción": "nos sentimos relegados en nuestras ciudades en razón de nuestra pertenencia étnica" proclamada en la marcha de jóvenes magrebís nacidos en Francia de padres emigrados al principio de 1980 y la activa propuesta de establecer el "mestizaje de coles y cultura" como un aporte al enriquecimiento colectivo; el segundo momento se relaciona con el aumento del tráfico ilegal en la década de 1990, que se expresa con la delincuencia y la búsqueda individual de



retramiento hacia las casas se impone en los complejos habitacionales y las áreas que son sinónimos de inseguridad, es decir no se abandona sólo el espacio público de las plazas sino también las puertas de las escuelas, de los estacionamientos, de los comercios, etc. El repliegue de quienes viven allí tiene que ver también con los tiempos, la noche es el momento de “estar adentro”, los movimientos en la calle se realizan de grupos. Para el autor, la “inmovilidad voluntaria” es entonces una condición de la *relegación urbana*.

Wacquant (2010) en su definición sobre los *territorios de la relegación urbana* destaca el efecto de lo simbólico, al plantear cómo “la contaminación de lugar” se traslada a la estigmatización de los sujetos que allí residen como peligrosos, como “creencias peligrosas” porque más allá que lo sean o no, ya alcanza la creencia para desencadenar consecuencias “socialmente deletéreas”. A su vez, se produce en éstos territorios una “denigración lateral” y “distanciamiento mutuo” hacia el vecino próximo que imposibilita la construcción de sentido de *lugar*, de identificación, de entramados colectivos, de humanización, que impactan por ejemplo, en las posibilidades de acceso a un trabajo (...) por lo cual, el Estado también es una fuerza reguladora del trabajo al igual que el mercado (Wacquant, 2010:279).

Distintos trabajos locales, retoman el aspecto cultural de la producción de la ciudad “posmoderna” para comprender tanto los procesos de *recualificación* como *relegación* como parte de las luchas por el espacio urbano. Los trabajos locales sobre los procesos de *recualificación* en la relación con la producción del multiculturalismo urbano y la “cultura como recurso” (Yúdice, 2002) permiten matizar el sentido de estos procesos de transformación urbana, enfatizando en la heterogeneidad, en la superposición de actores más allá del Estado y del mercado y en las estrategias desplegadas por los sujetos. Entre los primeros antecedentes sobre el estudio de la ciudad de Buenos Aires en relación a estos procesos, se encuentra la tesis doctoral en Antropología de Mónica Lacarrieu (1993), que analiza la lucha por la apropiación del espacio urbano en relación a los residentes de “conventillos” en un contexto de desalojos ante la “nueva política urbana de la rehabilitación” ejecutada centralmente bajo el programa Recup-Boca impulsado por el gobierno local. En uno de los capítulos realiza un recorrido histórico sobre “La Boca” en

---

reconocimiento a través de las formas de consumo y el tercero, en relación a las manifestaciones islamistas al principio de los años 2000, que tuvieron como efecto “un sentimiento de rechazo que se acrecienta en proporción a esta imagen de la inmigración fuente de la inmoralidad”.

su proceso de constitución de barrio vinculado a los contextos socio-históricos, y se remonta a los primeros “negros” que llegan a la zona ribereña en contexto colonial, luego los distintos grupos de “criollos”, destacando cómo fueron sujetos silenciados en el relato de origen del barrio frente a la exaltación de los migrantes europeos llegados en el siglo XIX como fundacionales. En este sentido, Lacarrieu presenta el “conventillo” como una construcción basada en una tipificación barrial de cierto tipo de inmigrante del siglo XIX, como expresión de una identidad barrial que conjuga el pasado sagrado, lindo y tradicional y el presente como sinónimo de “conflicto”. Advierte que se niega en la construcción del imaginario, los inmigrantes uruguayos, paraguayos que llegaron incluso antes de la migración interna -estigmatizada- de mediados del S. XX. La tesis reconstruye la lógica de significaciones para comprender la disputa por el control del espacio barrial y contribuye a pensar el rol de la cultura en los espacios de la *relegación*.

En trabajos posteriores Lacarrieu aportó a nivel local, distintas investigaciones donde complejizó el análisis de la ciudad en la relación global-local y de acuerdo a la construcción de “lugares”, en contextos de la ciudad multicultural, “posmoderna” y en relación a los procesos de transformación urbana. En los últimos años analizó el rol de la diversidad cultural en los procesos de *recualificación* urbana y planteó que “la visibilización de ciertos grupos y de sus expresiones culturales deviene de cierta domesticación de la diferencia, en consecuencia de una la institucionalización de una diversidad estereotipada” (Lacarrieu, 2008). Se refiere a múltiples procesos como las expresiones de bolivianos en el Barrio Charrúa o también como la Asamblea popular de San Telmo pos crisis 2001 que interpela el proceso de *recualificación* a partir de recuperar la presencia de las llamadas de candombe de los afrodescendientes uruguayos, en conversación con el pasado histórico colonial del barrio, análisis que presenta Thomasz (2012) a partir del uso de la categoría de “establecidos” y “*outsiders*” del sociólogo Norbert Elías y Scotson (2000).

En continuidad con el estudio de las luchas por la apropiación del espacio y los desalojos en procesos de transformación urbana, Carman (2006) en “Las trampas de la cultura”, como resultado de su tesis doctoral, presenta la transformación del barrio del Abasto a partir de la reconversión del abandonado y en desuso Mercado Central de Frutos en un Shopping, operatoria que llevó a reinventar el barrio para atraer nueva

población y a la “*purificación del barrio*” mediante el desalojo de habitantes de casas tomadas, y frente a ello, observa las estrategias de los habitantes a través de las renegociaciones de las identidades culturales, en donde se detallan las construcciones étnicas de los inmigrantes como insumo para las estigmatizaciones de los residentes de casas tomadas y a la vez, como “valor” al considerarlos como portadores de una riqueza cultural.

Las diversas investigaciones sobre la *recualificación urbana* y la *relegación*, que si bien no se centran sólo sobre el inmigrante como un grupo social específico, dan cuenta cómo éstos sujetos son construidos en los procesos de transformación urbana dentro de los sectores más vulnerables en la *relegación urbana* o en la pobreza, como sujeto de las estigmatizaciones, y en los procesos de *recualificación urbana*, la condición cultural puede ser una estrategia de legitimación en contexto de valorización multiculturalista en la ciudad .

Ésta superposición de estrategias, prácticas y luchas por el espacio urbano, surgidas de la investigación etnográfica evidencia la complejidad de los procesos de transformación urbana y la necesidad de comprender la relación, las superposiciones conflictivas de los procesos de *relegación* y *recualificación*, que se relacionan entre sí, no tanto por su disimilaridad como se presenta en la idea de fragmentación y ciudad tripartita sino por sus continuidades particularmente en la escala microsocial, ya que permiten pensar en las formas que adquiere el *hacer ciudad*.

#### 2.4.1. Procesos de *patrimonialización* y construcción de *lugar*

A partir del ascenso de las “políticas de lugares” y de la “cultura como recurso”, las celebraciones, las fiestas y los rituales así como los espacios de la ciudad vinculados a la historia y a la construcción de la identidad local, se reconvierten en insumos y recursos de los procesos de *patrimonialización* para su revalorización, y con ello, la construcción de los Centros Históricos de las ciudad como áreas especiales, que impulsan y protagonizan complejos procesos de *recualificación* urbana en relación al despliegue de la ciudad multicultural.

A lo largo del desarrollo del campo de la antropología, la disciplina ha colaborado, por un lado, en identificar y ordenar los objetos y bienes de *patrimonialización* -desde una perspectiva más folklórica vinculada a paradigmas hoy cuestionados- pero también, en

las últimas décadas, ha contribuido a pensar de manera crítica el patrimonio. En este sentido, al ritmo que la ciencia ha problematizado a la cultura, la identidad y la sociedad, la categoría de patrimonio fue observada por su sentido esencialista y ordenador, relacionada principalmente a la construcción de los Estados-Nación y por lo tanto, a la creación de representaciones y homogeneidades idealizadas. Pensar el patrimonio desde la noción de *campo* -en términos *bourdieanos*-, me permite abordar la comprensión de las distintas fuerzas que actúan, sin ponderar un sentido exclusivo, sino por el contrario, una vinculación y una relación entre el aspecto del patrimonio en tanto política pública, política internacional, como instrumento técnico de gestión, y por el modo en que opera ordenando, interviniendo y transformando las relaciones sociales y la producción de espacialidad e imaginarios. El patrimonio “designa de hecho construcciones ideológicas -o representaciones- que requieren ellas mismas de explicación” (Arantes, 2009) y que se distinguen del conjunto de representaciones, expresiones, costumbres, imaginarios y prácticas simbólicas de la vida cotidiana ya que “el patrimonio cultural *strito sensu* es instituido por un complejo proceso de atribución de valor que ocurre en la esfera pública, entendidas como un conjunto de instituciones de representación y de participación de la sociedad civil en el espacio político-administrativo del Estado” (Arantes, 2009).

La diversidad cultural y “lo étnico” como parte del patrimonio han sido reconocidos por los organismos internacionales -tales como el BID y la UNESCO- como claves para el desarrollo económico y social. Estos organismos establecen la existencia del patrimonio tangible e intangible (inmaterial). El patrimonio inmaterial es definido por la UNESCO como: “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana” (Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO, 2003).

Los reconocimientos multiculturalistas de las expresiones socioculturales declaradas

Patrimonios Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO, impactan en las construcciones y producciones de las ciudades que activan el patrimonio. Además ocurre que las expresiones socioculturales inmateriales, muchas de ellas son desplegadas por los inmigrantes en nuevos contextos de producción -distintos a los lugares de origen, ciudades y países al cual se le adscribe el patrimonio-, interpelando la experiencia urbana, el orden urbano y la producción de la *alterización* de los inmigrantes, en especial ante despliegue visible con danzas y música en el espacio público.

En estas relaciones, se destaca el aspecto político de los *procesos de patrimonialización* (Lacarrieu, 2004), debido al gran interés otorgado al patrimonio para la construcción de lo público. Lleva una operación dinámica, enraizada en el presente, a partir de la cual se reconstruye, selecciona e interpreta el pasado (Rosas Mantecón, 1998). Aunque desde las ciencias sociales se complejizó la lógica binaria material-inmaterial, igualmente el patrimonio tangible sigue teniendo un lugar más preponderante en las políticas culturales implementadas en la ciudad. Al considerar el patrimonio como una construcción social se piensa la *patrimonialización*, en el acto de reconocer como patrimonio bienes o expresiones culturales, entre otros, como una forma de ordenar y controlar la diversidad cultural por parte del Estado (Lacarrieu y Pallini, 2001). El patrimonio inmaterial es un recurso para pensar, promocionar y gestionar la diversidad cultural -ya no sólo desde los agentes del gobierno o de organismos internacionales- y a su vez, cobra especial importancia en los procesos de *recualificación* urbana con las ideas de "paisaje", "sitio de memoria" y "centros históricos" (Lacarrieu, 2004; Carman, 2006; Fiori Arantes, 2000; Araujo Pinho, 2000; Fortuna, 1997; Arantes, 2002; Agier, 1998; Guimarães, 2014). El análisis de este campo en la ciudad aporta a la comprensión de la idea de *lugar* a partir de los sentidos que dan contenido a la experiencia de *habitar* las ciudades y a la re-elaboración de identidades en el espacio urbano. El *lugar* se caracteriza en relación a cómo los espacios son apropiados por la acción humana: "los lugares son realidades al mismo tiempo tangibles e intangibles, concretas y simbólicas, artefactos y sentidos resultantes de la articulación entre sujetos (identidades personales y sociales), prácticas (actividades cotidianas o rituales) y referencias espacio-temporales (memoria e historia)" (Arantes, 2009:18). Comprender estas distintas activaciones culturales en la ciudad, ya sea del gobierno local, del gobierno nacional o incluso de distintos actores de la sociedad, como partes de un tenso sentido

“recualificador”, advierte sobre la idea simplificadora del mercado y el estado como actores homogéneos y únicos en los procesos de transformación urbana.

Por lo tanto, en consideración con los recorridos teóricos, el contexto actual de la ciudad contemporánea, vinculada a los procesos de transformación urbana y la acción multiculturalista plantea la idea de *etnicidad habitada* entendida como: la forma en que los grupos sociales establecen límites, diferenciaciones y demarcaciones en torno a “lo cultural”, y en relación a cómo los sujetos comprenden su mundo, ordenan la experiencia y orientan la acción para la apropiación del espacio público urbano, en diálogo con las estructuras socioespaciales, dando por resultado la producción de *lugares*, entendidos no desde un sentido sustancializado sino a partir de pensar el “espacio social reificado”, habitado, físico u objetivado, como una de las “mediaciones a través de las cuales las estructuras sociales se convierten progresivamente en estructuras mentales y sistemas de preferencia” (Bourdieu, 2007[1993]).

## CAPÍTULO 3

### BUENOS AIRES: “MOSAICO DE IDENTIDADES”

En conversación con el recorrido conceptual realizado en los capítulos previos, en este capítulo caracterizo a la ciudad de Buenos Aires en la actualidad, en relación con el proceso de *alterización* de los inmigrantes y el paradigma actual de ciudad multicultural, a fin de analizar uno de los planes y programas de la ciudad destinados a exaltar la diversidad. Éste programa permite comprender algunas de las ideas claves sobre cómo se construye la etnicidad en tanto recurso cultural principalmente de *espectacularización* desde las políticas públicas de la ciudad de Buenos Aires; aspecto que atraviesa las distintas dinámicas desarrolladas en el segundo apartado de la tesis. El objetivo de este capítulo es dar inicio a la vinculación conceptual con las empiria a través de los ejes de análisis propuestos en torno a: la persistencia del sentido sustancial y culturalista de la etnicidad de la ciudad moderna, y la evocación de cierta “unidad” de ciudad encubierta por expresiones multiculturalistas; y “lo cultural” de los inmigrantes como recurso de los procesos de transformación urbana en clave de *recualificación urbana*. Me detengo en el programa del gobierno denominado “Buenos Aires Celebra”, de la Dirección General de Colectividades de la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural del Gobierno de la ciudad de Buenos Aires, que presenta a la ciudad como “mosaico de identidades”.

#### 3.1. Cultura para “la gestión”

Los recorridos conceptuales propuestos sirven de marco para repensar las lógicas de construcción de categorizaciones y de gestiones en torno a la ciudad de Buenos Aires desde el Estado<sup>33</sup>. En este sentido, presento las políticas públicas como instrumentos de poder, que pueden ser “interpretadas en cuanto a sus efectos (lo que producen), las relaciones que crean y los sistemas de pensamiento más amplios en medio de los cuales están inmersas” (Shore, 2010). Es decir, no las considero como una cuestión externa sino

---

<sup>33</sup> La conformación del Estado implica un proceso de construcción social y una “instancia política que articula la dominación de la sociedad, y la materialización de esa instancia en un conjunto interdependiente de instituciones que permiten su ejercicio” (Oszlak, 2005). Siguiendo a Das y Poole (2004), retomo el análisis antropológico para comprender el Estado más allá de la concepción sociológica *weberiana* de organización racional y legible, es decir, atender a deconstruir la ilegibilidad, revelar como ocurre el dominio sobre la vida cotidiana para la construcción de poder. Develar las “racionalidades de gobierno” o “gubernamentalidades” su carácter instrumental, que opera en procesos de subjetivación de los sujetos.

en continuidad con los procesos locales analizados, desde las cuales se imparten prácticas y discursos hegemónicos, que influyen en cómo los sujetos son moldeados subjetivamente (Shore y Wright, 1997). Me detengo en la noción de “mosaico” en continuidad con la idea de *multiculturalismo urbano* como una de las ideas fuerza y puntapié de las gestiones institucionales de las políticas de gobierno que tuvieron lugar a partir de la asunción de Mauricio Macri como jefe de gobierno de la ciudad de Buenos Aires a fines de 2007. Durante el período de trabajo de campo, relevé los programas del área de colectividades y realicé un seguimiento del área de Cultura en general, para evidenciar como se expresa este concepto en tanto construcción de la diferencia, y que está en relación con la producción de “lugares” en torno a “lo chino”, “lo afro” y “lo boliviano” -detallados en los próximos capítulos-, aunque advierto que no es una forma de gestión *suis generis* ni circunscripta sólo al ámbito de la ciudad.

Una de las improntas de la gestión cultural del gobierno a cargo de Mauricio Macri desde su asunción, fue la continuidad del objetivo de consolidar la “marca ciudad” a partir de la unión entre el turismo y la cultura, llevadas a cabo por la gestión anterior del gobierno de la Alianza con Jorge Telerman (2006-2007)<sup>34</sup> y Anibal Ibarra (2000-2003 y 2003-2005)<sup>35</sup>. Con el nombramiento de Hernán Lombardi<sup>36</sup> como Ministro de Cultura (2007-2011 y 2011-2015), se fortaleció el carácter de la “cultura” en términos de recurso para el posicionamiento de la ciudad y la reconversión de espacios urbanos:

---

<sup>34</sup> Telerman fue funcionario durante el gobierno de Ibarra, como Vicejefe de Gobierno de la Ciudad. Y entre el 2000 y 2003 como Secretario de Cultura de la primera gestión de Ibarra como jefe de Gobierno. Al asumir como jefe de gobierno, convierte la Secretaria de Cultura en Ministerio y nombra a Silvia Fajre ex-Subsecretaria de Patrimonio Cultural, quien como arquitecta interesada en cuestiones patrimoniales impulsó el área y llevó a cabo la presentación a UNESCO “Buenos Aires: Paisaje Cultural de la Humanidad” -que fue rechazada-, y a su vez, llevó a cabo el área de “promoción cultural” enfatizando las expresiones culturales en distintos barrios como también el área de festivales a cargo de Marcelo Grosman (de cine independiente BAFICI, Festival de Tango, de teatro danza y video FIBA, entre otros).

<sup>35</sup> Ibarra fue suspendido en el cargo por el juicio político a partir de la conocida “tragedia de Cromañon” en diciembre 2004, donde murieron más de 90 jóvenes a partir de un incendio en un recital en el local “República de Cromañon” situado en el barrio de Once. En la causa judicial se constató las irregularidades de la habilitación del lugar y de hechos de corrupción ante funcionarios de gobierno.

<sup>36</sup> Lombardi es reconocido por su experiencia como político, su formación en marketing, economía, turismo y como empresario en desarrollos turísticos privados y en hotelería. En 1999 estuvo a cargo de la Secretaría de Turismo de la Nación durante el gobierno de De la Rúa. Actualmente es titular del “Sistema Federal de Medios y Contenidos Públicos”, designado en el inicio de la gestión de Macri como presidente a fines de 2015, en contexto de disolución e intervención del organismo “Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual” (AFSCA), la creación de la ENACOM y la modificación de artículos de “Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual y de Argentina Digital” promulgada en 2009 para la creación de las nuevas órbitas.



*“la cultura es el espacio donde nos encontramos y nos reconocemos, es lo que otorga sentido a nuestros hábitos y nuestras producciones. Desde todos sus ámbitos, la cultura es una herramienta estratégica para la transformación personal y social, para revertir el proceso de fragmentación y convertirlo en uno de inclusión social (...) para lograrlo, seguiremos potenciando la política de festivales nacionales e internacionales que nos proyecten al mundo y atraigan al turismo, continuaremos profundizando en las acciones culturales barriales, vinculadas a nuestra identidad y al turismo, para promover la producción y las exportaciones culturales”* (Presentación de presupuesto del Ministerio de Cultura en la legislatura porteña, 8/11/2013).

Por ello, como Ministro, se abocó a fortalecer la relación y gestión con UNESCO, a través de la declaración del tango como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en 2009, la misma declaratoria obtenida para el “Filete Porteño” en 2015, la proclamación de la ciudad de Buenos Aires como “capital mundial del libro” también por la UNESCO en 2011. Reforzó la impronta de festivales, principalmente con los Festivales de Tango y el fomento al turismo -en especial extranjero-, la re-inauguración del Teatro Colón -que recibió críticas ante la eliminación de cursos, talleres, la reducción de la programación y el incremento de convenios de uso con el sector privado-, la refacción del MAMBA en San Telmo -luego de un derrumbe en sus instalaciones-, y como parte del plan de “recuperación y transformación” de la zona sur llevó a cabo la instalación de una “carpa” para obras circenses denominado “Polo Circo” en Parque Patricios, la creación de la “Ciudad del Rock” en el Parque Roca en Villa Soldati, la remodelación e inauguración de la “Usina de las Artes” en el barrio de La Boca -en el marco de la nueva área reconocida como “Distrito de las Artes”-; éstas últimas intervenciones llevadas a cabo junto al Ministerio de Desarrollo Urbano a cargo de Daniel Chain -quien a fines de 2015 pasó al gabinete nacional en la misma área-<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup>Entre las discontinuidades con las gestiones anteriores y los nuevos conflictos surgidos con respecto a las políticas y las gestiones culturales, nuevas organizaciones como el Frente De Artistas Ambulantes Organizados (FAAO), el Movimiento de Espacio Culturales y Artísticos (MECA), la Asamblea de Artistas Callejeros Itinerantes (A.A.C.I) y la Asamblea de Trabajadores Autoconvocados de Cultura de la Argentina (ATACA), entre otras, se conformaron para el reclamo y defensa de derechos ante el desfinanciamiento de los “programas de cultura en barrios”, la falta de inversión en proyectos culturales comunitarios y para artistas independientes, el cierre de programas culturales, la clausura y el cierre de centros culturales independientes y barriales con procedimientos y argumentos engañosos, la censura y persecución de los artistas callejeros a través de la fuerza pública y la postergación de la reinauguración del Centro Cultural San Martín -luego del álgido conflicto por el cierre y desalojo de

Las acciones de gobierno durante la gestión del Ministro Lombardi, se enlazaron a las iniciativas llevadas por reparticiones por fuera del Ministerio, que continuaron el sentido de *espectacularización* a través de los festivales, con el fundamento de atractivo turístico y de entretenimiento de la cultura. Por ejemplo, se observa en el informe “Hacia el Plan Estratégico Buenos Aires 2030” elaborado por el Unidad de Coordinación de Planeamiento Estratégico del Gobierno de la Ciudad -presentado en noviembre de 2015 como “uno de los logros de la gestión”-, las líneas de acción para la ciudad a largo plazo en las cuales se asigna un rol instrumental a “la cultura” para la resolución de problemas urbanos y en el sentido de “desarrollo”:

*“La fragmentación y la segregación urbanas son los grandes enemigos de una convivencia pacífica, constituyendo un fuerte factor de riesgo para la competitividad y el desarrollo urbano sustentable de la ciudad. Las actividades culturales son fuertes integradoras sociales y su rol es integrador”* (Fuente: “Hacia el Plan Estratégico BUENOS AIRES 2030”, 2015:92).

Entre los ejes estratégicos se propone la cultura como parte de la “función social de la ciudad” , incluso desde el eje de Patrimonio:

*“Desarrollar un Plan Estratégico Cultural que potencie el desarrollo competitivo de la Ciudad en la región. Para el desarrollo competitivo de la Ciudad en la región se requiere de un Plan Estratégico Cultural. Esto implica profundizar la marca ‘Buenos Aires Cultural’ incorporando acciones de desarrollo establecidas estratégicamente y reforzar la Buenos Aires de ayer y la actual, destacando la convivencia posible entre las distintas inmigraciones, sin perder identidad”* (Fuente: “Hacia el Plan Estratégico Buenos Aires 2030”, 2015:95).

Se expresa en particular una tensión con la producción de la “marca” cultural de la ciudad, debido a que la presencia de los inmigrantes ocasionarían una “pérdida de identidad”. Este entramado de argumentos redunda en la intención de la construcción de un multiculturalismo que ordene y establezca las pautas para procesar culturalmente la inmigración.

---

artistas, de una de sus salas en 2013 y el vaciamiento de oferta de cursos y obras en contexto del plan de reforma edilicia-. Resultado de este tenso conflicto se promulgó la “Ley MECA” (N.º 5420 y N.º 5369) -que establece una regulación específica para llevar a cabo la actividad de los centros culturales con el resguardo de derechos, aunque luego de su sanción en 2015 fueron reiterados los reclamos por su falta de efectivización-.

Lacarrieu (2005) caracteriza a la ciudad de Buenos Aires desde una producción de imaginarios en donde prevalece la idea de una ciudad homogénea e integrada, distanciada de las ciudades latinoamericanas, forjada en la anacronía de la civilización-barbarie. Plantea que el proyecto homogeneizador de la generación de 1880, contribuyó en la "remodelación étnica" de los primeros inmigrantes incluidos en el *crisol de razas* y que tuvo una contraparte un modelo de nación y de ciudad "antagonista de las minorías de carácter étnico", de los pobres, considerando los posteriores movimientos del interior hacia la metrópoli iniciados en la primera época peronista (los años 40), constitución urbana que se organizó bajo una identidad homogénea (al igual que la nación) subsumiendo toda diferencia y desigualdad bajo la idea de identidades barriales en términos esenciales" (Lacarrieu, 2005:370). Las formas de construcción simbólica surgidas de la dictadura militar iniciada en 1976, restringieron -a través del decreto Nro. 3.938 y la Ley Nro. 22439- la presencia de inmigrantes que pasaron a "ser aceptados", aquellos que cumplieran con ciertas especificaciones culturales, se efectivizó así la pretensión de homogeneidad étnica junto con la idea de *merecer la ciudad*<sup>38</sup>, y tuvo un efecto práctico en las formas de vida en la ciudad a través de la "militarización urbana" y del "higienismo urbano". Lacarrieu plantea que estos ordenamientos tienen continuidades, "en tiempos de democracia -fundamentalmente de democracia con formato neoliberal de carácter local- el *merecer la ciudad* se construye desde el acceso a la estetización de la ciudad y el "derecho a la belleza" (Améndola, 2000)"(Lacarrieu, 2005:376).

Éste aspecto del reordenamiento del "merecimiento" en las políticas públicas, es una de las claves para comprender las construcciones estructurales y la vinculación con "lo cultural", que llevarán a una exaltación de las expresiones inmateriales de los inmigrantes como forma de procesar la inclusión a la ciudad, impulsadas desde el Estado

---

<sup>38</sup> La relación entre la dictadura militar de 1976 denominada "Proceso de Reorganización Nacional" con la estructuración urbana según Oszlak (1991) consistió en frenar el crecimiento demográfico de Buenos Aires, la concentración en la periferia y que la migración se dirija al interior del país para llevar a cabo la descentralización. Impartió un "poder ordenancista" del municipio estableciendo una "convivencia urbana" con "condiciones de higiene, seguridad y estética públicas", tal como refrendó el ex-titular de la Comisión Municipal de la Vivienda, posterior intendente de la Capital Federal: "Concretamente: vivir en Buenos Aires no es para cualquiera sino para el que lo merezca, para el que acepte las pautas de una vida comunitaria agradable y eficiente" (*Competencia*, marzo de 1980)" (Oszlak, 1991:78).

-pero como veremos en el resto de los capítulos- también y especialmente desde los sujetos que llevan a cabo las expresiones.

Este proceso, como modos de administrar la diferencia, se enmarca a partir de la década de 1990 en las políticas de multiculturalismo, que expusieron a la “diversidad cultural” como un valor a ser recuperado y rescatado en su sentido político y económico a nivel mundial, tal como lo expresan las declaraciones de los organismos internacionales BID, PNUD y UNESCO referidas a la diversidad creativa, a la diversidad cultural, al patrimonio inmaterial de la humanidad, a las industrias culturales, entre otras (Wright, 1998; Yúdice, 2002). Grimson (2006), reflexiona cómo a partir de dicho período, ocurrió “un cambio en el régimen de visibilidad de la etnicidad en la Argentina, de una situación de *invisibilización* de la 'diversidad' a una creciente *hipervisibilización* de las diferencias”<sup>39</sup>. Proceso que se conjuga en la ciudad con las *políticas de lugares* donde los grupos “públicos y privados que detentan poder material y simbólico, que contribuyen a instaurar una red en la cual se visibilizan e invisibilizan recorridos y grupos sociales” (Lacarrieu, 2005), generando lugares con plusvalía a partir de la marca cultural.

Tal es la tensión que se encuentra en el núcleo de diversos programas orientados a los inmigrantes. Durante la primera gestión del gobierno de la ciudad de Buenos Aires con la jefatura de Mauricio Macri (2007-2011), en la denominada área Colectividades de la Dirección de Relaciones Institucionales, se llevaron a cabo distintos programas que tuvieron el denominador común de vincular la cuestión de la inmigración, con la diversidad cultural y la construcción étnica en tanto atractivo cultural. A partir del segundo mandato (2011-2015) del reelecto jefe de gobierno, se transforma ésta área en Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural (SDHPC) dependiente de la Vicejefatura, con la continuidad en su dirección del Subsecretario Claudio Avruj<sup>40</sup>, y desde allí se crea la Dirección General de Colectividades a cargo de Valeria Grimberg -que será luego sucedida por Julio Croci y actualmente dirigida por Adrián Varela-.

---

<sup>39</sup> Grimson (2006) define este período por la etnización de los migrantes limítrofes quienes llevaron a cabo la organización social para su “legalización” y para “revertir la valoración negativa de sus identidades a través de la 'difusión de su cultura’”.

<sup>40</sup> Con el cambio de mandato y la elección de Mauricio Macri como presidente en 2015, Avruj asume en la órbita nacional creándose la misma subsecretaría pero con jurisdicción nacional y en el gobierno local, es reemplazado por Pamela Malewicz.

En contexto de la primera gestión, en 2009 comienza el programa “Buenos Aires Celebra”. Éste recibe desde su creación un financiamiento significativo en el área -y según los funcionarios se incrementó luego aún más al pasar el área a Subsecretaría-, y consiste en la organización de festivales que utilizan como escenario la Av. De Mayo -en su origen, se realizaba exclusivamente en pleno centro porteño frente a la Casa de la Cultura del GCBA-, con el objetivo de “homenajear” y “celebrar” durante un día una “colectividad” a través de la puesta en escena de ciertos aspectos de las “culturas” asociadas a determinado país, tipificadas en danzas folclóricas, gastronomía, músicas, vestimentas, entre otros. Los inmigrantes son construidos por el programa sobre el gran “equivoco” de pensar que las personas migran con un “equipaje cultural” (Grimson, 2011).

A partir de la segunda gestión de gobierno, el programa se convierte en uno de los especiales de la nueva Subsecretaría, por lo cual, se decide comenzar a replicar el “modelo celebra” en otras áreas de la ciudad y continuar con la visibilización de “las colectividades” en clave cultural a través de los concursos de fotografía llamados “Transparencia. Retratar lo diverso, celebrar lo múltiple” destinados a la ciudadanía -donde las personas “captan” a los inmigrantes en la ciudad-, la muestra de artes plásticas “Mixturas”, “Teatro por la diversidad”, el “Festival de colectividades” en el Día del Inmigrante<sup>41</sup> en el Planetario y el “Patio gastronómico” reuniendo a todas las colectividades en un evento multicultural, que luego dieron a lugar a que se establezcan periódicamente las ferias gastronómicas en los distintos parques de la ciudad, en distintas áreas principalmente caracterizadas por un perfil de sectores medios.

El sentido de cultura propuesto desde esta dirección asociado al consumo de las artes visuales y al entretenimiento a través del espectáculo y la gastronomía, restringió a la categoría de “diversidad cultural” la construcción de etnicidad, es decir, dentro de los órdenes establecidos por la propia administración gubernamental. Las premisas de estos programas, propusieron pensar a las inmigraciones en la ciudad de Buenos Aires como “partes” de un “mosaico de identidades”, que se sintetiza en la construcción de la “porteñidad” en tanto identidad:

---

<sup>41</sup> El Día del Inmigrante fue establecido por un decreto firmado por el ex-presidente Juan Domingo Perón en conmemoración al primer decreto de un Gobierno Patrio en el año 1812 que fomentó la inmigración.

*“Buenos Aires constituye un mosaico cultural integrado por numerosas colectividades sorprendentes por sus particularidades. Desde su establecimiento en nuestra ciudad, las mismas han hecho grandes aportes a nuestra cultura”* (Informe gestión, noviembre de 2011).

La premisa que plantea esta Dirección implica una definición cultural de la ciudad que tiene una fuerte connotación con el imaginario del *fragmento*. En esta línea, el Observatorio de Colectividades de la misma Subsecretaría, a partir de 2008 comenzó a construir un mapa que permitiera reflejar la idea de “mosaico” y territorializar las distintas alteridades en la ciudad. En las divulgaciones del Observatorio, se señalan a través de un mapa, diversas calles y espacios referidos a las “colectividades” y “comunidades” de acuerdo a su origen de Estado-Nación y/o étnico, sin superposiciones, retomando la idea de “mosaico cultural” y de identidades únicas y homogéneas que pueden ser territorializadas. Se señalan Asociaciones, Clubes y como barrios de colectividades figuran el “Barrio Charrúa” y el “Barrio Chino”.

El observatorio y el programa estrella del “Buenos Aires Celebra” impulsado por el Gobierno de la Ciudad nos muestran como la idea de *fragmentos* y alteridad del inmigrante tienen una nueva significación para pensar la mítica idea del *crisol*, que puede ser reconvertida con la idea de multiculturalidad a través del *mosaico*. El cambio administrativo que incluyó la Dirección de Colectividades en el área de Derechos Humanos no significó un giro en el enfoque del programa que pusiera en conversación la relación entre la diversidad, la diferencia y la desigualdad, encontré una continuidad y un pronunciamiento de una política multiculturalista caracterizada por lo que Hall definió como “multiculturalismo pluralista” (Hall, (2014 [2010]): “ya no es el individuo el núcleo de los derechos, de los reconocimientos o de las actitudes hacia la diferencia, sino que son las colectividades: es la 'comunidad' o el 'grupo étnico' el núcleo mismo desde donde se plantea esta relación con la diferencia cultural”.

Los problemas vinculados a la desigualdad por la condición de clase, raza y segregación de los grupos más vulnerables que conforman el objeto cultural del programa no son atendidos especialmente por ésta área, tampoco la particularidad de los problemas de discriminación y xenofobia asociados. En el período relevado identifiqué escasas articulaciones con otras áreas de gobierno -como el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), la Secretaría de Hábitat e Inclusión, o

la Defensoría del Pueblo de la Nación- acotadas a la divulgación de materiales y de información en los eventos.

### 3.2. El *recurso* del vacío

Ya finalizada mi tesis de licenciatura en 2011 y en contexto de finalización de la primera gestión del gobierno local, realicé una segunda entrevista a Claudio Avruj<sup>42</sup> como funcionario a cargo del área de Relaciones Institucionales -que sería luego el Subsecretario de la SDHPC en la ciudad y para fines de 2015, Secretario de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural en la nación nombrado por el presidente Mauricio Macri<sup>43</sup>-, para conversar sobre los “resultados” obtenidos y conocer las perspectivas para el próximo mandato. Ya entonces, expresaba la idea de *mosaico* como reconversión del *crisol*:

*“Yo definiendo el concepto de mosaico de identidades y erradiqué el concepto de crisol de razas, absolutamente. Eso es un mosaico, muchas vidas, muchos colores [...] Crisol, es un aparato, un recipiente donde vos metés todas las partecitas, se fusionan como proceso químico y lo que sale es algo nuevo que pierde su identidad. El mosaico no, el mosaico es todos conforman un gran mosaico pero cada partecita sigue brillando con su intensidad. Esta es la riqueza de Buenos Aires [...] Y esto lo hace distintivo a Buenos Aires de todas las ciudades del continente, sin lugar a duda”. (Entrevista a Claudio Avruj, Registro junio de 2011).*

*“Buscar el fortalecimiento de cada institución de las colectividades. Convencidos que el fortalecimiento vendría si nosotros les dábamos, les permitíamos mayor visibilidad en la sociedad, hacerles romper esa cuestión guética que terminan como termina en una familia, si viven en un departamento, terminan alimentándose los cuatro que viven ahí y nadie sabe qué pasa hasta que se consume. Para trabajar con las colectividades es lo mismo”(Entrevista a Claudio Avruj, Registro junio de 2011).*

En estas palabras, el funcionario, otorga el sentido de “mosaico” como afirmación de las diferencias de los inmigrantes en tanto carga constitutiva, y que “traen” a la ciudad

---

<sup>42</sup> Entrevista realizada en ésta ocasión junto a Mónica Lacarrieu en un proyecto de investigación más amplio.

<sup>43</sup> La idea fuerza sobre el mosaico en la gestión en la ciudad es también utilizada en su cargo en la Nación: “Alentamos la inmigración y alentamos el multiculturalismo, por algo la Secretaría de Derechos Humanos se llama de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural” declaró en una entrevista como parte del argumento de la Argentina como “mosaico de identidades” ante el diario La Nación en respuesta a los dichos públicos xenófobos del senador Pichetto del FPV sobre los inmigrantes (La Nación, 5/11/2016)

una forma específica de organización en torno al recorte cultural, por lo cual, esa diferencia tendría en la ciudad una expresión “guética”; una lectura que conlleva a la naturalización y/o simplificación de las complejas formas de producción cultural, identificación, sociabilidad y del proceso urbano de territorialización de los flujos inmigrantes en la ciudad.

Las palabras del funcionario del Gobierno de la Ciudad invitan a pensar en las continuidades con las ideas de “comunidades” de la ecología urbana *chicaguense* en torno a los inmigrantes como una sumatoria de diferencias que no se mezclan o interponen. La idea de los grupos inmigrantes como colectividades no tuvo un correlato en las formas urbanas de la ciudad de Buenos Aires al modo de “barrios”, ni como expresión de guetos étnicos en la configuración histórica de la ciudad. Sin embargo, la metáfora de otras ciudades estadounidenses en torno al desarrollo histórico urbano segregado de los grupos de inmigrantes, y la acción multiculturalista norteamericana en la actualidad, es retomada por las gestiones a nivel local en el marco de una activación multiculturalista sobre la que también se posan planes y programas de políticas urbanas, que establecen “urbanismos de acupuntura” de la ciudad neoliberal y soluciones en torno a la problemática del encuentro en la “ciudad fragmentada” de la globalización.

En este sentido, se encuentra el fundamento de la elección de Av. De Mayo<sup>44</sup> - columna vertebral del centro porteño que une el Congreso Nacional, la Casa de Gobierno, la Catedral Metropolitana, el Cabildo, entre otras emblemáticas instituciones- como eje principal del programa Buenos Aires Celebra. El área es objeto de revalorización patrimonial por la Dirección de Casco Histórico, sin embargo, se configuró en el imaginario como un espacio “vacío” en términos de los tiempos del placer, del turismo, de la cultura y del entretenimiento. Aspectos indispensables para la construcción del centro, de las planificaciones estratégicas de las ciudades actuales y también, de la construcción de marcas de ciudad y su posicionamiento de la red de ciudades del city-

---

<sup>44</sup>Además de representar la época de esplendor de la Argentina del centenario, con el estilo urbanístico de fines del siglo XIX y el carácter de arquitectura europea de la época con edificios de estilo *arte nouveau*, concebida por arquitectos en su mayoría venidos de Francia, Italia, España, Inglaterra y Alemania con los bares al estilo parisino y los bodegones españoles, es el espacio emblemático de la protesta social, resignificada en la última dictadura militar a partir de las marchas y “rondas” de las Madres de Plaza de Mayo en la lucha por la memoria, verdad y justicia de sus hijos desaparecidos.



marketing (Fiori Arantes, 2000). Así es que se destaca que: *“al igual que las principales capitales del mundo ‘Buenos Aires Celebra’ promueve el desfile y la muestra artística de cada colectividad en la vía pública, para ser compartida por todos los porteños”* (Informe de gestión, noviembre 2011). Para ello, se estableció un calendario de fines de semana, donde cada colectividad tiene una fecha de evento para celebrar. El carácter histórico y la impronta de centro financiero no alcanzarían para insertar a la Av. De Mayo como lugar “atractivo” en la ciudad actual. Por ello, la iniciativa del Buenos Aires Celebra se enmarca en el contexto de una creciente *espectacularización* del centro porteño (y más allá), que permite hablar de una “reconquista de la centralidad” (Girola, Yacovino y Laborde, 2011). Cuestión que implica comprender el vínculo entre los procesos más amplios de transformación urbana, de posicionamiento de la ciudad y de gestiones culturales impulsadas por el gobierno local y nacional en la ciudad de Buenos Aires a fin de contribuir al análisis de las formas que adquiere la gestión-negociación de las alteridades en la ciudad.

Por una parte, el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires estableció una serie de estrategias para “recuperar” la Av. de Mayo que continúan los impulsos iniciados en la última dictadura militar. Cuando se modifica el Código de Planeamiento Urbano, se decreta el Casco Histórico y se establece un “plan de manejo” para la revalorización con impronta patrimonial material. En la década de 1990 desde la Secretaría de Planeamiento urbano se establecen distintos circuitos para intervenir con el objetivo de “promover el turismo” y se confecciona para la Av. De Mayo el “Programa de Recuperación de la Avenida de Mayo” (PRAM) con financiamiento de España, se declara en 1997 como “Lugar Histórico Nacional”, pero el plan luego fue discontinuado, y tuvieron lugar diversos proyectos desarticulados impulsados por los comerciantes como la Coordinadora de Actividades Mercantiles y Empresarias (CAME) y la Asociación de Amigos de la Avenida de Mayo (Leveratto, 2005). Desde la Dirección General de Casco Histórico en los últimos años se llevaron a cabo intervenciones para el “mejoramiento” del espacio público en conjunto con el área de Regeneración Urbana, por ejemplo a través del “Programa Aceras del Casco Histórico” y de “mejora ambiental del espacio” urbano con el recambio de baldosas y mobiliario urbano en algunos circuitos, y la implementación del programa “Prioridad Peatón” llevado a cabo junto con el Plan de

Movilidad Sustentable del Ministerio de Desarrollo Urbano, que restringió la circulación de vehículos y realizó una nivelación de calzadas.

En este marco, es que el programa Buenos Aires Celebra se posa para “llenar” de contenido y atractivo a la Av. De Mayo -una propuesta que se aleja de las premisas del plan de manejo propuesto por la Dirección General de Casco Histórico-. En los eventos, la calle se transforma en un paseo de stands de colectividades principalmente gastronómicos, banderines de colores que culminan en un gran escenario donde se presentan danzas, cantos y diversas expresiones culturales de las colectividades. La idea de llenar cierto espacio “vacío” y fundacional de la ciudad aparece en el fundamento de la elección del lugar:

*“Elegimos la Av. de Mayo, una, porque estaba muerta, fin de semana el centro de la ciudad está muerto y segundo, porque es la primera avenida de la ciudad. La Av., de Mayo se construyó y empezó a dejar atrás a la aldea que era Buenos Aires, por eso es llamativa, venía el Bicentenario pero básicamente la idea era empezar a darle vida a espacios de la Ciudad que antes no eran usados” [...] “con Buenos Aires Celebra, nosotros convertimos la Av. de Mayo en el escenario natural de las colectividades y es fantástico” (Entrevista realizada a Claudio Avruj, junio 2011)*

### 3.3. Los “Celebras” en la “política de lugares”

Ésta táctica de comenzar a dar “vida a espacios” adquirió relevancia a partir de ciertos cambios introducidos en la segunda etapa de los “Buenos Aires Celebra”, vinculada al segundo mandato del jefe de gobierno reelecto. Por ejemplo, la idea que los festivales culturales protagonizados por los inmigrantes podrían colorificar, centrar la atención y destacar ciertos lugares que son vistos como opacos, dejados, problemáticos, como imagen de una ciudad “vieja” que busca desde el gobierno ser revitalizada dentro de las “políticas de lugares” (Delgado Ruiz, 1998). A su vez, las expresiones socioculturales son valoradas como una expresividad de alegría y de una experiencia que pueda ser consumible, disfrutables con los sentidos (Améndola, 2000).

Las políticas urbanas destinadas a generar nuevas centralidades desde la planificación, implicaron también el recurso de la multiculturalidad a través del uso de los eventos de las colectividades, para continuar la producción de una identidad de la ciudad que englobe dentro lo “porteño”, la “diversidad cultural” como parte de la “experiencia”

cosmopolita de consumos y atractivos que ofrece la ciudad contemporánea. Por ello, en 2012, se organiza el primer “Las colectividades Celebran la Patria” en el mes patrio de conmemoración de la revolución de mayo. Esta vez, la elección de lugar fue el barrio de Parque Patricios cuando por entonces, comenzaba el plan de revitalización de la zona de acuerdo a ley Nro. 2972 del Distrito Tecnológico -creada en 2008- y la intención de mudar al barrio, la sede central del gobierno de la ciudad -obra que se concretó en abril de 2015-. En el discurso de apertura de sesiones ordinarias de la legislatura de 2015, el jefe de gobierno Mauricio Macri expresó como uno de los logros de gestión la creación del Distrito Tecnológico:

*“Como cada una de las 200 empresas que ya se radicaron en el Distrito Tecnológico de Parque Patricios, un barrio que estaba abandonado y del que la gente se quería ir. Hoy los jóvenes vuelven para vivir. Ya se han generado 12 mil puestos de trabajo” (...)* También hoy quiero contarles, con mucha alegría, que ya empezó la mudanza a la nueva sede del gobierno en Parque Patricios y que en pocas semanas yo también me estaré mudando. Y me quiero detener en este hecho, porque creo que la nueva sede de gobierno en Parque Patricios es un antes y un después en la historia de Buenos Aires. Es un símbolo de una ciudad integrada, es la confirmación de que vamos por buen camino. Espero que este hito en la historia de la ciudad de Buenos Aires podamos recordarlo como un hecho trascendente para todos los porteños y un gesto de integración social que pueda marcar nuevos rumbos” (Extracto del discurso Mauricio Macri, apertura sesiones del 01/03/2015, transcripción completa publicada en el portal la legislatura porteña).

Los cambios establecidos en términos de modos de estructuración y producción de la ciudad y el ordenamiento de los inmigrantes desde la esfera de la “diversidad cultural”, conforman la idea de “integración social”, tanto de los lugares como de las personas. Nuevamente se encuentra el imaginario de la fragmentación, que se expresa en la idea de reconvertir zonas como estrategia de la planificación urbana, que en su accionar deja por fuera a ciertos residentes locales, tal como se expresa con el incentivo puesto en una nueva población de “jóvenes”; la negación de la población local habla nuevamente de la población “deseada” y la relación con los procesos de *recualificación urbana*. Éste desplazamiento del festival de las colectividades a otras áreas que son objeto de

“reconversión” tendrá también lugar en zonas de *relegación* como las de “Barrio Charrúa” y de *recualificación* como el “Barrio Chino”.

Años previos al discurso del Jefe de Gobierno, en una entrevista a Valeria Grimberg -a la entonces nueva Directora General de Colectividades de la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural-, apenas unos días posteriores al evento de “Celebran la Patria”, me expresaba en su oficina:

*“La realidad es que queríamos probar otra opción además de Av. De Mayo donde son generalmente todos los celebra y la verdad es que la zona sur está creciendo mucho, se está apostando mucho desde el gobierno de la ciudad a que reflorezca un poco esa zona de la ciudad de Buenos Aires y bueno apostamos a Parque Patricios, a los vecinos de esa zona, bueno obviamente digamos no necesariamente hay sólo los de la zona pero claro que digamos ayuda a generar más movimiento eh, ahí en ese barrio que está en auge.”* (Entrevista a Valeria Grimberg, Directora General de Colectividades de la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural, mayo de 2012)

La apuesta de “reflorecer” la zona, apostar a generar “movimientos”, establece al “Buenos Aires Celebra” -y a las expresiones socioculturales folklorizadas- como un recurso cultural para la acción de “valorización” de las áreas y en las líneas más amplias del gobierno local como reconocimiento de los inmigrantes y la pretendida “integración”:

*“Nos pareció que nosotros siempre celebramos las colectividades y nos pareció un lindo momento que también las colectividades puedan celebrar a la patria que los recibió, no es cierto? Que los recibió, que los acogió, que les dio trabajo, educación, por lo cual, era una experiencia linda y además lo hicimos en Parque Patricios que le dio un marco diferente”* (...) *“Las colectividades celebran la patria, es devolver un poco esto, lo que la patria les dio, que los acogió, donde echaron raíces y bueno esas cosas”* (Entrevista a Valeria Grimberg, Directora General de Colectividades de la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural, Mayo 2012)

Al igual que en su momento Avruj expresara sobre la idea de “desechar” el *crisol de razas* a partir de la idea de *mosaico cultural*, en esta idea “superadora” de cambio de lugar en torno a las nuevas centralidades, se reforzó tal como ocurrió en la primera etapa, el sentido encubierto del *mosaico* en cuanto a la idea de civilización-progreso. Las diferencias

del *mosaico* refieren a enaltecer aquellos valores fundantes que dieron lugar al *crisol*, proponiendo una exaltación de la diversidad que no rompe con las premisas de la nación. La expresión “devolver” a “la patria” que “les dio” trabajo, educación, se encuentra más próxima al proceso “civilizatorio” que implicó el proyecto de progreso decimonónico del Estado-Nación argentino, que pensar al inmigrante como un sujeto de derechos. Construir a los inmigrantes en sentido sustancializados a partir de los aspectos culturales adquiridos, competencias que se deben mostrar en el bailar, cantar, ofrecer comidas; expresiones socioculturales lo suficientemente folklóricas para que puedan ser procesadas dentro del “valor” del entretenimiento y que se anclan en el proceso de *alterización* de la lógica multiculturalista restrictiva del sentido de los inmigrantes como sujetos de derechos humanos básicos.

Las representaciones sobre una construcción étnica de la *argentinidad* desde el Estado quedaron representadas en la puesta en escena del evento “celebran la patria” como muestra del sentido práctico de la idea de política de *mosaico*, excluyente de la posibilidad de mezclas:

*“Primero desde lo decorativo... estaba todo decorado con blanco y celeste, se repartieron escarapelas, había comida típica criolla, desfilaron caballos, asociaciones criollas de gauchos a caballo con....en sus stands, algunas muestras de la parte gauchesca de la región, estuvieron el regimiento patricios, se cantó el himno en dos oportunidades”* (Entrevista realizada a Valeria Grimberg, Directora General de Colectividades, mayo 2012)

*“Me encontré con el escenario con una estética del decorado característico del ‘Celebra Buenos Aires’ con telas de color naranja, verde, amarillo -continuando el sentido de “mosaico” de la marca del programa- y superpuesto por debajo unos pequeños retazos de telas blancas y celeste. Los stands de “asociaciones gauchescas” o por ejemplo de la provincia de Salta o Jujuy eran los más próximos al escenario, luego, la hilera de los más de setenta gazebos de las colectividades se distribuía a lo largo de la Avenida, que estaba interrumpida por el cruce de calle y continuaba en la próxima cuadra con los stands de las colectividades. La decoración patriótica no fue propuesta para por ningún stand de las colectividades. En la inauguración y la presentación inicial, me llamó la atención que primero se dio el ingreso a los desfiles de las asociaciones gauchescas con demostraciones*

*de caballos y luego las colectividades, y el acto oficial tuvo inicio con la intervención del Regimiento de Patricios. Después comenzaron la sucesión de actuaciones de las colectividades, que oscilo entre muestras de danzas, grupos de rock y folklóricos locales, coros de colectividades, el cierre quedó reservado para un cantante “jujeño” (...) Frente al escenario las sillas de plástico hicieron que el público se encuentre sentado a pesar que el atractivo era la música y la danza, imagen que contrastaba bastante con lo que ocurría en el paseo de gazebos por detrás. Los tumultos de personas se hacían en los stands cuando alguna persona de la colectividad, vestida con atuendo típico se ponía a bailar, a cantar o tocar algún instrumento, en especial pasó esto con los stands de Bolivia, Perú y Paraguay. La propuesta era más de “paseo” de feria y no de festejo o fiesta. (...) Me llamó la atención que había muchos vestidos de gauchos que sin embargo no eran objeto de fotos. La comida fue la protagonista, la mayoría de los stands se dedicaron a vender comida y las personas por lo tanto, a consumir, incluso sentados en el medio del asfalto”*  
(Registro de campo, mayo 2012)

La cuestión patriótica como expresión de la *argentinidad* se observaba en la construcción folklórica *gauchesca* y *provinciana*, en una metáfora que retrotrae a la imagen del migrante interno en la ciudad, el espacio rural en la ciudad, como otro componente más de la multiculturalidad. Las estéticas, flujos de personas y público asistente, se diferenciaron de las experiencias de los “Celebra” de Av. De Mayo o los festejos del Planetario por el Día del Inmigrante. El público que asistió eran más que nada familias, parecía que no había turistas, no había cámaras de fotos profesionales, y encontré muchas personas que desde la puerta de la casa o desde los comercios se encontraban asombrados con esto que estaba pasando sobre la Avenida Caseros.

Al igual que en la Av. De Mayo, la lógica del evento y del espectáculo se superpuso con los modos propios, con los ritmos rutinarios del lugar. El vallado y los cortes de calles dejaron al margen a la enorme feria que hay los fines de semana en el parque, y los gazebos daban la espalda al espacio del parque, estableciendo un flujo y una dinámica que contrastaba los colores, la música y los olores de las comidas del festival con el ritmo dominguero de la calesita, el vendedor de pochoclo y los feriantes.

La “cultura” de las colectividades acotada a la gastronomía se volvió un recurso de consumo, que estuvo a disposición ante cualquier programa del gobierno. Otro de los

eventos, que tuvo lugar en este segundo mandato fue el “Patio Gastronómico”. Al igual que el “Celebran la patria” o el “Día del Inmigrante”, se buscaba aglutinar las distintas colectividades en un evento en representación a esas “partecitas”, la apuesta se redoblabla con la elección de la “Reina de las Colectividades”, nuevamente los sujetos quedaban objetivados ante las tipificaciones de acuerdo a los códigos de belleza-consumo-entretenimiento. Asimismo, los stands gastronómicos se desplazaron por la ciudad durante todo el año en el formato de ferias por los parques; las colectividades se volvieron “comestibles”.

La retórica del programa de Buenos Aires Celebra, presenta a las colectividades como “comunidades cerradas”, niega así la posibilidad de construcción del inmigrante en el cotidiano, al anonimato (Delgado Ruiz, 2002) y la construcción estigmatizante con la que suele cargar, así como sus múltiples formas de organización de celebraciones en el espacio público. En una entrevista a un medio de comunicación, el funcionario Croci en 2015, como Director general de la Dirección de Colectividades expresó en relación al Buenos Aires Celebra:

*“Permitió que las colectividades salgan al espacio público a hacer un evento, las actividades antes las hacían para los propios paisanos. Con el Buenos Aires celebra se rompe esa lógica y esas colectividades que tiene un patrimonio social, cultural, patrimonial, histórico muy grande salen a la calle a mostrar lo que hacen, su actividad cultural, social, gastronómica, su baile, su música, su cultura. El primer Buenos Aires Celebra, en 2008, fue con Grecia que tiene 120 años de presencia migratoria en Buenos Aires y era la primera vez que salían oficialmente al espacio público a hacer un evento”* (Entrevista a Croci, Director General de Colectividades de la SDHPC, publicada por la Cámara de Comercio Franco-Argentina, 07/09/2015)

Este sentido de “punto cero” del Buenos Aires Celebra como un antes y después en la relación de las “colectividades” con el espacio público -negando los precedentes de gestiones pasadas por como ejemplo los “carnavales étnicos”-, es el que les permite ordenar y establecer las formas y modos en que se construye la “diversidad”; que impactará la construcción de los imaginarios de la co-presencia, en las relaciones cotidianas, y en las formas de de producción de la etnicidad recortadas a las expresiones

socioculturales inmateriales como un valor en términos de esta obra ordenadora multiculturalista.

Ésta técnica de gobierno de los “Buenos Aires Celebra”, buscó posarse o disputar la organización de celebraciones emblemáticas como la Virgen de Copacabana o incluso el Año Nuevo Chino<sup>45</sup>. Para la primera, el gobierno llevó a cabo una superposición del evento en el mismo fin de semana de octubre en que se realiza la fiesta organizada en el “Barrio Charrúa” durante décadas, trasladando la Celebración a la Av. De Mayo -que luego quedó en manos del gobierno nacional por entonces bajo la presidencia de Cristina Kirchner, a partir de la Celebración de la “integración cultural”<sup>-46</sup>, y en el segundo caso, el “Buenos Aires Celebra” se trasladó como co-organizador de la fiesta en el Barrio Chino. Ambas tensiones se posaron en las negociaciones de las organizaciones protagonistas de las celebraciones, vinculado a las prácticas en la construcción de “lugares” en distintas áreas de la ciudad, también como un “recurso cultural” de los grupos sociales y no sólo como un espectáculo efímero de la centralidad. Las expresiones socioculturales “están allí” antes que los “Celebra”, dialogando con el orden urbano imperante, y es por ello, tal como observé, muchas de las iniciativas para colaborar en la organización de la “fiesta” por parte del gobierno, fueron en muchos casos a contramarcha de la efectividad de las mismas en las calles -me detendré en estas cuestiones en particular con las llamadas de candombe y sobre la celebración de “Copacabana” en Charrúa en los próximos capítulos-.

En relación a los afrodescendientes son “contemplados” en el “Buenos Aires Celebra” a partir de la segunda gestión. En la primera edición en la Av. De Mayo, quedaron excluidos de la participación los principales activistas “afro” y los candomberos<sup>47</sup> que en general suelen habitar y desarrollar sus prácticas de candombe e iniciativas culturales en el espacio del Casco Histórico de la ciudad y en los barrios de Montserrat, San Telmo y La Boca . Hubo una ausencia de este colectivo de activistas afro y

---

<sup>45</sup> Para las “Llamadas de Candombe” como observé no fueron parte de esta puja, ya que se encontraban atravesadas de manera conflictiva por este tipo de iniciativas gubernamentales de apoyo a la organización sin una retribución monetaria y sin garantía de recursos necesarios.

<sup>46</sup> Esta superposición de las fiestas y celebraciones y su desdoblamiento la analizo en el Capítulo 5.

<sup>47</sup> Sólo participaron algunas comparsas de candombe que dictan talleres en Centro Culturales en Barrios del Gobierno de la Ciudad, quienes fueron invitados a desfilar en otros Celebra en representación de la inmigración uruguaya y no son los que suelen construir la práctica en relación a la construcción afro del candombe en el centro histórico más allá de las llamadas de fin de año, aunque en su puesta en escena refieren a la cuestión del origen afro del candombe y fueron partícipes algunos de ellos en el Homenaje Kalakan güé -



candomberos en el “Buenos Aires Celebra la Comunidad Afro” de 2013, y aquellos afrodescendientes que participaron mediante stands, si no eran instituciones se les asignaba el nombre de los países de origen -por ejemplo: “República Dominicana” o “Senegal”-, nuevamente primando la categoría de “colectividad” en relación al país de origen. El intento de reconocer otras formas de adscripción en términos de proceso histórico de construcción de “culturas negras” (Frigerio, 2000), falló por el solapamiento del problema subyacente de raza y de lo “afro” asociado al “color” y a la “negritud” cuando no hay una construcción expresividad cultural que (de)mostrar. Estas omisiones y a su vez, la exaltación de “otra” comunidad “afro” construida exclusivamente desde la *extranjerización* permite comprender la tensión y disputa vigente con la cuestión “afro” más allá de la resistencia y legitimidad obtenida por el Movimiento Afrocultural o el espacio sociocultural de los candomberos con las llamadas en el centro de la ciudad -que detallo en el Capítulo 4-.

Además, encuentro aquí el problema de jerarquización que produce la forma de gestión del gobierno de la ciudad para dicho programa, ya que contempla dentro del “pluralismo cultural” a aquellos grupos que pueden construirse en torno a una categoría de colectividad que esté claramente institucionalizada como puede ser el de una embajada, un consulado o incluso una asociación que exprese claramente su correspondencia a algún país de origen -por ejemplo los bolivianos y sus Asociaciones folklóricas-. Otras formas de agregación en torno a identidades que están por fuera de la idea del Estado-Nación como identidad algtinadora y “comunidad imaginada”, no son consideradas como parámetro para la constitución de un grupo y por ello, la invisibilización que implica para aquellos sujetos e identidades culturales que no expresan un tipo de organización en correspondencia con un único Estado-Nación o que interpelan dichas construcciones. La visibilización se torna a través de la idea de “comunidad”, como ocurre en este caso con los afrodescendientes, a pesar de no haber un sentido tal consolidado en las formas de organización. La creación de este “especial” Buenos Aires Celebra se enmarca en la institucionalizan de la “cuestión afro” en términos de políticas internacionales y nacionales, de revalorización del aporte de los afrodescendientes desde el Estado Nación, como lo expresa la declaración de 2011 “Año Internacional de los Afrodescendientes” por la Asamblea General de Naciones Unidas y la Organización de

los Estados Americanos (OEA) o del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024).

La “organización” de los festivales del “Celebra” tuvo como contrapartida del gobierno de la ciudad, la disposición de escenario y gazebos, las habilitaciones municipales, sin canon artístico para los participantes que realizaron las demostraciones culturales como espectáculo en el escenario, quienes participaron de manera gratuita, costeándose traslados, logística, alimentos y a cambio, algunos tuvieron la posibilidad trabajar en algunos de los gazebos de venta de comidas.

Las manifestaciones de diversas expresiones culturales vinculadas a celebraciones y fiestas de los distintos colectivos inmigrantes y grupos culturales se presentan como el remedio para llenar distintos “vacíos” y transformar la opaca postal de edificios de estilo europeo de fines del XIX, principios del XX y de los “tradicionales” restaurantes y bodegones españoles de la centralidad porteña, o también incluso para dar “vida” a los viejos edificios y ritmos de un barrio que sufrió el impacto de la desindustrialización frente a las pretensiones de reconversión de acuerdo a las estrategias que requieren la revitalización de las áreas de acuerdo a las formas de producción de la ciudad contemporánea. Con esta nueva propuesta recibieron así el atractivo “vivo” y el condimento necesario de color, alegría y entretenimiento. “Buenos Aires Celebra”, es el programa de gobierno por excelencia que nos permite pensar y sintetizar el concepto “más blando” de multiculturalismo urbano en tanto política cultural (Lins Ribeiro, 2005; Ochoa, 2002; García Canclini, 2006) plasmado en el modelo de ciudades contemporáneas ya que conlleva una forma de administrar la diversidad cultural, la construcción de etnicidades a través de una creación y exotización del “otro” como *exofilia* producto del etnocentrismo occidental (Carvalho, 2002). Un programa que enaltece la idea de intervención cultural como efecto y complemento para la concreción de las obras recualificadoras impulsadas por el Estado, por fuera del Ministerio de Cultura y por fuera del Ministerio de Desarrollo Urbano.

#### 3.4. Reflexión

Recupero el recorrido conceptual que propuse al inicio de este apartado para analizar y comprender las operatorias lógicas que implican las conceptualizaciones, las gestiones y las planificaciones de la ciudad, en términos de reconocer el “aparato

instrumental” y las “tecnologías” de las políticas públicas impartidas por el Estado<sup>48</sup>, en la construcción de *lugares* en la ciudad que expresan “la simbólica del poder y de los efectos totalmente reales del poder simbólico (Bourdieu 2007 [1997]).

En primer lugar, encuentro una relación entre la idea “comunidades de relaciones” de los sociólogos chicaguenses y la idea de *fragmentación* de la ciudad contemporánea en las representaciones, en las formas de gestionar la ciudad y objetivar el espacio, siendo los funcionarios forjadores también de dichas representaciones. Observé en particular, a través de aquellos funcionarios entrevistados y en la ejecución de los programas orientados a las colectividades cómo a través de la “cultura”, se reinterpreta de manera positiva y se refuerza la idea de separación de unidades dentro de la ciudad, una lectura de las diferencias culturales como límites, que tienen expresión en la territorialización y que por lo tanto deben ser gestionadas, ordenadas en función del conjunto urbano.

La construcción estereotipada en torno al inmigrante desde la órbita cultural se contextualiza en un escenario de afluencia de inmigrantes en la ciudad, en complemento a la estructura económica neoliberal de producción de la ciudad y la búsqueda de reafirmar el posicionamiento a escala regional y global, que se posa en una producción histórica de la identidad forjada históricamente mirando hacia Europa, y de un contexto de revisión del relato multiculturalista, que establecen la activación de políticas “reparadoras” e inclusivas desde ciertas esferas del gobierno nacional que entran en tensión con el gobierno local.

La nueva ley migratoria (Ley Nro. 25.871 sancionada en 2003) y programas como “Patria Grande” para la regularización migratoria, marcaron un cambio de paradigma en cuanto al Estado, el cual que pasa de tener un rol de “policía” con la anterior “Ley Videla”<sup>49</sup> a ser garante de los derechos de las personas migrantes, en conversación también con las primeras leyes migratorias que fueron decisivas a la hora de incentivar la conformación de un Estado-Nación basadas en la atracción de migración europea y la

---

<sup>48</sup> Me refiero a Foucault (2007 [1977]) sobre el Estado en términos de control de biopoder.

<sup>49</sup> “Ley General de Migraciones y Fomento de la Inmigración” (Nro. 22.439) promulgada durante la dictadura militar en 1981 promovía “la inmigración de extranjeros cuyas características culturales permitan su adecuada integración en la sociedad argentina”, basado en la idea de seguridad y orden público. Se otorgando a la Dirección de Migraciones el poder de policía para llevar a cabo detenciones y expulsiones, se negaba expresamente el acceso a la educación, a la salud y la vivienda, a aquellos que no contaban con alguna residencia legal en el país y se ordenaba a los funcionarios, a los organismos, empresas, entes autárquicos y estatales a denunciar aquellas situaciones de irregularidad.

síntesis del “ser nacional” argentino. Siguiendo a Segato en su libro “La Nación y sus otros” (2007), comprendo este cambio de políticas y estos dos momentos históricos a través de su aporte conceptual sobre la conformación histórica de la otredad como parte de la “formación nacional de alteridades” y su diferencia con las “políticas de identidad” de la actualidad. El primer concepto alude a comprender como el Estado argentino con el “crisol de raza” en tanto “etnicidad ficticia” que fabricó una unidad étnica dotada de cultura singular homogénea impartida a través de instituciones estatales como la escuela y la salud pública (Segato, 2007:49). Mediante el cual, la construcción de los “otros” resulta de las formas de subjetivación a partir de interacciones e interrelaciones históricas, en el espacio de la Nación y en diálogo con el Estado. El segundo concepto, se observa en especial a partir del siglo XX y en el siglo XXI y refiere a cómo la cuestión étnica se entrevera con las políticas de identidades a nivel global, “una homogeneización mundial de las maneras de constituirse en diferencia, en identidad”, “una etnicidad emblemática”, “la conciencia práctica de ser sujeto de identidad es substituida por una conciencia obligatoriamente 'discursiva' e instrumentalizadora de la propia identidad” (Segato, 2007:65). En la construcción de los inmigrantes que otrora fueron *desetnizados*, hoy se encuentran en nuevo marco de *etnización* conforme al accionar de otros actores globales y de una reconversión del Estado como reconocedor de las otredades que fueron suprimidas en el pasado como parte de nuevas políticas de identidad.

Las distintas alteridades que históricamente entraron en conversación con la unidad étnica del Estado Nación argentino, hoy son fuertemente interpeladas desde la clave multicultural. Esto explica quizá porque los inmigrantes son reconocidos desde el sentido cultural sin que por ello conlleve a la conformación de grupos étnicos -multietnización en la ciudad-; una tensión constante con la alteridad histórica constitutiva. En términos del proceso de urbanización y configuración de la ciudad de Buenos Aires observo que no hay en la ciudad formas de *guetificación* como tampoco se puede hablar de una segregación espacial específica vinculada a los grupos inmigrantes y afrodescendientes, ya que las segmentaciones ocurrieron más vinculadas a los procesos económicos.

La *desetnización* producida a lo largo de la historia y la evidencia que los procesos de residencia no siguieron un orden territorial ya que no hubo una política de incentivo a dicha separación en términos étnicos, sino por el contrario, en concordancia con la idea

del *crisol de razas* las formas de residencia y de inserción en el mundo urbano pregonaron por dicha condensación; uniformidad congruente con la forma urbana moderna de ciudad moderna homogénea. Las distribuciones en el territorio se comprenden en términos de desarrollo del modelo estructural capitalista que en la ciudad actual se trasluce en la coincidencia de que en los barrios más empobrecidos reside la mayor parte de la población inmigrante de países limítrofes.

Así como la ciudad fue en su momento fue el eje y centro para la propagación de este imaginario de unicidad étnica, hoy en día también es disputada con este nuevo sentido de reconversión de la noción de Estado-Nación multicultural y de la ciudad multicultural. Por ello, su relación con los procesos propios estructurales y materiales del desarrollo urbano, que condicionan las formas que adquieren esas inscripciones culturales.

La expresión del programa Buenos Aires Celebra en el espacio público debe comprenderse atravesado por el proceso histórico de conformación de identidades -y las estructuras de racismo vigente-, que practicamos día a día cuando consideramos que los inmigrantes o los afrodescendientes son constitutivamente y “esencialmente” un “otro” distinto a un “nosotros” argentino. La reivindicación de la diferencia desde culturas folklorizadas se une a una nueva producción de la ciudad en términos del valor de la experiencia construida a través del consumo y del placer como atributos, que establece una estetización de la diversidad como recurso como forma de procesar la co-presencia en los cánones de la *ciudad posmoderna* (Améndola, 2000). Operatoria que tiene como efecto, la homogeneización, despolitización y el solapamiento de los problemas de inclusión sociocultural y de identificación de las alteridades y diversidades en la ciudad.

¿Es el mosaico cultural un mosaico similar a los propuestos por la Escuela chicaguense a inicios del S. XX? Una primera observación es que la sedimentación de una construcción de la diferencia en torno al *crisol de razas* en sentido asimilacionista se encuentra en las categorizaciones con la idea de multiculturalismo y a la vez, con la idea de *fragmentación* urbana como categorías dominantes que ordenan tanto el pensamiento de los gestores y como también observé de los debates de la academia. De allí que cobre sentido pensar el *mosaico* dentro de identidades como la “porteña”, es decir, subsumido, para correrse del “fracaso” del “asimilacionismo”, para no hablar de mezcla, ni de

superposiciones. Aparece la idea de la “partecita” que en ciertos casos se une a idea de “barrio étnico” o en continuidad con la de “gueto” construida desde el área gubernamental.

El *mosaico* es el fundamento para legitimar diversas situaciones. Aquellos que son contruidos cotidianamente como un problema, como una amenaza, como ilegales, como atrasados, como salvajes, que se les pide “que se vuelvan su país”, son a la vez, exotizados, consumidos, folklorizados. Cuando se dice que con el programa Buenos Aires Celebra “salieron a la calle”, simplemente se niega la presencia de estos sujetos en el cotidiano, restringiendo su posibilidad de construirse como sujetos y ciudadanos de esta ciudad. Un programa que se enaltece para “darles valor” a los inmigrantes en términos del orden urbano de la belleza-entretenimiento-consumo, desbalancea el “darles derecho” en un contexto en el que continuamente se construye al inmigrante como desestabilizador del orden, usurpador del espacio público, productor de la ilegalidad, culpable de la falta de trabajo, de la violencia urbana, del narcotráfico, entre otras estigmatizaciones.

El “mejorar los malos hábitos” como técnica devela la persistencia de la idea de “comunidad folk” de Redfield al interior de la ciudad, la reactualización del imaginario para procesar el continuum folk-urbano que se despliega ante la llegada de ciertos inmigrantes vistos como “atrasados”, como problemáticos o exóticos. Asimismo, unido a la idea de que los inmigrantes “viven en guetos” nos retrotrae al concepto de “gueto moralizante” (Wacquant, 2013) y de “cultura de la pobreza” de Lewis, que explica una forma de reproducción en la ciudad en base a condiciones culturales y de cierta mentalidad que se extiende más allá de una frontera circunscripta a un barrio o lugar, sino como un “modo de vida”. Por otra parte, la organización propuesta en el Buenos Aires Celebra, se aplica también cierto “tribualismo”, es decir, pensar las formas de socialización de los inmigrantes en la ciudad en base a la cuestión de proximidad por lo “étnico” sin considerar por ejemplo otras formas de asociación u organización en base a la condición de clase, de trabajadores, de género, de raza, etc., que hacen a la construcción múltiple como sujetos en la experiencia cotidiana en la ciudad y también en sus formas de organización políticas vigentes -por ejemplo, la red de mujeres migrantes donde se conjuga una condición por fuera de la construcción étnica cultural particular-.

Lo ilegible se vuelve legible cuando una ciudad que aún se debate sobre “la falta de mano dura” y la necesidad de expulsar a todos los inmigrantes pobres o con antecedentes penales -sin medir que quizá los mismos delitos o actos reprobatorios no significan para un ciudadano argentino quizá siquiera una sanción punitiva-, vuelve las palabras del ex-jefe de gobierno porteño Macri con el problema de “la inmigración descontrolada”, en política pública traducida en el plan de “recuperación del espacio público” a través de la represión, del desalojo de las familias bolivianas en el Parque Indoamericano -donde en diciembre de 2010, murieron dos personas y múltiples personas fueron heridas, un juicio que todavía no está esclarecido-, o a través de la represión y desalojos de los trabajadores ambulantes y de la vía pública -en su mayoría inmigrantes- que ejercen un derecho en las principales zonas comerciales de la ciudad. Las políticas de exaltación multiculturalista como las políticas represivas y de intolerancia hacia la inmigración son ambas caras de las estructuras racistas y de la desigualdad en que se gestiona la *alterización* de los grupos sociales en la ciudad de acuerdo a los nuevos ordenamientos que requiere la producción de la ciudad contemporánea.

Como detallo en los próximos capítulos, ésta técnica del recurso cultural en torno al recorte de los inmigrantes y sus fiestas y celebraciones será un “valor” en los planes de las Unidades Territoriales de Inclusión Urbana (UTIU) llevados a cabo en los territorios de *relegación urbana* y también en los planes de “puesta en valor” del área de Regeneración Urbana.

Siguiendo a Shore y Wright (1997): “las políticas públicas ofrecen narrativas retóricas que sirven para justificar —o condenar— el presente, y algo más usual, para legitimar a quienes están en posiciones de autoridad establecidas. Como los mitos, las políticas a su vez proveen de medios para unificar el pasado y el presente, de tal manera que otorguen coherencia, orden y certeza a las acciones a menudo incoherentes, desorganizadas e inciertas del gobierno. Finalmente, como los mitos, las políticas también proveen una zona de alianza, una manera de unir a la gente en pro de una meta o finalidad común y un mecanismo para definir y mantener las fronteras simbólicas que nos separan a 'nosotros' de 'ellos'”. La política del *mosaico* como mito reactualizado del *crisol de razas* construye a los inmigrantes desde una etnicidad que es recuperada para aportar valor, en términos de color, espectáculo y de relleno de “los vacíos” y “lugares opacos” de

la ciudad, y establecer nuevas fronteras entre los “otros” y el “nosotros” ciudad. Las celebraciones efímeras, en clave de espectáculo y organizadas aportan al orden urbano y envuelven la presencia de aquellos que no responden a las características del “notable” vecino, en una diferencia soportable. Este marco es reinterpretado en los intersticios para dar lugar a subjetivaciones desde los sujetos y diversas estrategias culturales (Escobar, et.al., 2001) en torno a las prácticas como formas de construcción de *etnicidad* y de pertenencia en relación a las posibilidades de disputar dicho orden urbano.



## SEGUNDA PARTE

### HACER CIUDAD EN LOS PROCESOS DE RELEGACIÓN Y RECUALIFICACIÓN URBANA

En este apartado continúo algunas de las líneas conceptuales abiertas en el apartado anterior, para detallar el sentido cultural de los procesos de *recualificación* y *relegación*, y su relación con la *etnicidad habitada*. Introduzco el patrimonio como campo específico y la *patrimonialización* como proceso a observar en el *hacer ciudad* en contrapartida al sesgo dominante materialista. En primer lugar, me centro en la práctica del *candombe* en el Centro Histórico de la ciudad como construcción de *lugar* a partir de la (re)activación de las representaciones sobre el “barrio del tambor” en tanto espacio “afro” y en diálogo con el proceso de *patrimonialización* en la producción de la *recualificación* urbana. En segundo lugar, focalizo en las celebraciones o fiestas de la “Virgen de Copacabana” tanto de la centralidad de la Av. De Mayo y como las del Barrio Charrúa en Nueva Pompeya en relación a la producción del sentido de lugar concierne a la producción de “lo boliviano” y “lo andino” en *territorio de la relegación*. En tercer lugar, enfatizo en la Celebración del Año Nuevo Chino relanzada por una productora cultural en la consolidación de la *recualificación* del Barrio Chino como espacio de consumo y entretenimiento para sectores medios-altos en la ciudad de Buenos Aires, experiencia también de producción de la etnicidad.

Observo en este apartado el alcance conceptual de la “ciudad tripartita” en las dimensiones de la planificación y en las representaciones y recorro al abordaje de la dimensión de “lo cultural” tanto de la *recualificación* como de la *relegación*, para comprender las continuidades que permiten discutir las miradas analíticas que presentan a los procesos de transformación urbana como consolidados, excluyentes uno de otros e impulsados estrictamente desde el mercado o desde el Estado.

## CAPÍTULO 4

### EL LUGAR DE “LA MORENADA” Y LA PRODUCCIÓN “AFRO” EN EL CENTRO HISTÓRICO

“Bailan: eso los ocupa; relaja sus músculos dolorosamente contraídos y además, la danza simula secretamente, con frecuencia a pesar de ellos, el No que no pueden decir, los asesinatos que no se atreven a cometer” (Sartre, 1963)

#### 4.1. PRIMERA PARTE: Centro Histórico, *recualificación* y construcción de *lugar*

##### 4.1.1 Paisaje urbano en transformación

Pensar la Ciudad de Buenos Aires implica comprender el andamiaje de construcción de una “centralidad” urbana en torno a los poderes políticos, económicos, religiosos y también al relato histórico fundacional de su Casco Histórico. Buenos Aires fue pensada dentro de los “activos centros de europeización del país”, es así como la generación de 1880<sup>50</sup> impulsó un urbanismo con deseos de modernidad que tomó como referencia a las ciudades de Londres y París, que continuó y asentó la política civilizadora de Sarmiento (Romero, 1987). Hoy en día la Ciudad de Buenos Aires sigue siendo el escenario principal de la nación de cara al mundo. A diferencia de las principales ciudades europeas, el eje patrimonial nunca fue el modelo dominante para su conformación, sin embargo, en los últimos años, el patrimonio ha comenzado a ser un recurso para su producción y como una “una estrategia de poder” (Lacarrieu; et al, 2012).

Diversos procesos de configuración territorial establecieron la producción, en tanto lugar, de la centralidad urbana, como símbolo de progreso de la nación y del relato hegemónico de la construcción de una identidad “porteña” blanca, europea y moderna (Frigerio y Lamborghini, 2009; Lacarrieu, 2007; Segato, 2007). Esta “doble” euro-centralidad está hoy en disputa a partir de la creciente visibilización (y revalorización) de ciertas alteridades que conversan con esa producción e imagen de la ciudad.

La declaración de ciertas áreas del centro, en especial de los barrios de San Telmo y Montserrat como Casco Histórico de la ciudad se realizó en la década de 1970 en

---

<sup>50</sup> Se reconoce como la generación de 1880 a la clase dirigente que tomó el poder a partir de la presidencia de J. A. Roca en 1880 y quienes llevaron al extremo el ideario político vinculado al orden y progreso civilizatorio.

contextos de dictadura cívico-militar<sup>51</sup>, en un momento en el que se “construyó una particular versión de la historia barrial (de San Telmo) que persiste hasta la actualidad, y que rinde culto no sólo al proceso de independencia nacional sino también a la matriz colonial” (Thomasz, 2006). Luego, en la reconfiguración neoliberal acontecida en la década de 1990 se reafirmó la rehabilitación de dichos barrios a través de la consolidación de las Áreas de Protección Histórica (APH), entre otras activaciones, y a partir del 2003, con la creciente importancia del boom turístico e inmobiliario en la zona, ocurrió toda una transformación basada en “recursos propios de un urbanismo escenográfico que, a partir de intervenciones en el espacio público, procuraron transformar lo existente en términos de imagen-espectáculo, pasado-patrimonio y arte-cultura” (Girola, Yacovino y Laborde, 2011). El Centro Histórico de Buenos Aires está inmerso en un proceso de *recualificación urbana* (Lacarrière, et al., 2011) que se diferencia de la mera rehabilitación urbana, debido a la atención puesta en el espacio público y al patrimonio (Peixoto, 2009); un refuerzo de construcción de una centralidad que contiene la operación simbólica de elaborar no solo el relato fundacional e identitario de la porteñidad de la ciudad sino de otorgar un valor en términos de belleza y de consumo.

El proceso de patrimonialización de la ciudad implica la selección y la legitimación de determinados referentes o elementos que tienen la capacidad de representar simbólicamente una identidad, siendo activados desde algún sujeto y por lo tanto, vinculados a las relaciones de poder (Prats, 2004 [1997]). Es así que la gestión del patrimonio en la ciudad, se acotó especialmente a la intervención patrimonial particularmente del Casco Histórico, reproduciendo un sentido de patrimonio “colonizado” con sesgo monumental. Sin embargo, las narrativas en torno a la nación en contexto de exaltación multiculturalista y el impacto de la esfera transnacional del ascenso de políticas de patrimonio inmaterial como estrategia de posicionamiento de los países y de ciudades en la construcción de sus “marcas” de cara al mundo, interpela el *campo* del patrimonio en la ciudad.

---

<sup>51</sup>En 1977 el Distrito U24 se incluyó en el Código de Planeamiento Urbano, comprendiendo los antiguos barrios de Catedral al Sur, San Telmo y la Avenida de Mayo, “ámbito de preservación y salvaguarda de valores arquitectónicos, históricos y culturales” y en 1979 se creó una Comisión Técnica para la preservación de las zonas históricas de la ciudad.

La creación del Centro Histórico de Buenos Aires impulsó una normativa especial acorde al contexto internacional de promoción de políticas de “centros históricos” con organismos como el ICOMOS o la UNESCO, para su gestión y posicionamiento, basándose en la protección patrimonial, que si bien, en nuestra ciudad, a partir del 2000 dicha gestión tomó un impulso especial, su desarrollo puede calificarse de errático o poco sostenido. Una de las razones es que al momento de implementarse esta política proteccionista, ya habían transcurrido años de demolición y construcción de edificios con aires modernos en estos barrios, quedando algunos caserones deteriorados mezclados con edificios de arquitectura de la década de 1970 y un empedrado de adoquines vocativos del paisaje colonial “tradicional”.

Por otra parte, si bien el Estado tuvo una flexible política conservacionista con el fin de atraer inversión privada para el desarrollo de la ciudad, a partir de la reactivación económica de 2003, la inversión fue especialmente direccionada a emprendimientos inmobiliarios vinculados al establecimiento de algún hotel boutique o algún local de diseño o gastronómico; desde lo patrimonial, se privilegió quizá una básica rehabilitación de fachada edilicia. En mis recorridos por las calles del Centro Histórico pude dar cuenta que el “vacío” en términos de expulsión de población no es lo que caracteriza a ésta área, el proceso de *patrimonialización* y de “puesta en valor” por el momento no llegó a reemplazar a la población de los sectores medios y populares, quizá porque la esfera del mercado no fue el único actor y el proceso de reconversión tampoco atrajo grandes inversores privados. Los grandes emprendimientos fueron absorbidos y llevados a cabo de manera más “exitosa” en otros barrios tales como la configuración del vecino barrio de Puerto Madero (Cuenya, 2012) o la reconfiguración del barrio de Palermo -hoy reconocido por su circuito de moda, diseño y de salida nocturna en Buenos Aires-.

Igualmente, el proceso de revalorización de esta centralidad tuvo un fuerte efecto en la construcción de un *paisaje urbano posmoderno* del centro histórico (Zukin, 1996). Los resultados se encuentran a la vista en torno al avance que han tenido en congruencia con la recuperación económica post-crisis 2001, la instalación de una nueva oferta de servicios y consumos vinculada al diseño y el turismo con hoteles boutique, gastronomía más sofisticada, cadenas de comida de *franchising* como Starbucks, Freddo, Perssico o Havanna -comercios que se pueden encontrar en los corredores comerciales de los principales

barrios porteños de clase media y alta y en las principales ciudades del país-, bares, discotecas y una proliferación de locales de venta de accesorios, ropa y calzado de diseñadores independientes, muebles de diseño moderno, que contrastan con las casas de anticuarios y ferias -ideadas por el fallecido Arq. Peña-, o con la primera oleada de oferta instalada de consumo de gastronomía y shows asociada a con la tradición de bohemia y tango característica de dicha zona, tal como se ejemplifica en la Plaza Dorrego y sus alrededores. El refuerzo de la “identidad” tanguera es propuesto desde el gobierno local como un carácter dominante de los barrios en continuidad con la imagen del Tango como “Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad” (2009).

Capron y Monnet (2003), redefinen el concepto de “centro histórico” para establecerlo prácticamente como un producto de la *recualificación* y a su vez, lo presentan como una creación moderna, ligado a procesos patrimoniales que tienen origen a partir de la década de 1970 y que para la ciudad latinoamericana, presenta las huellas de un urbanismo colonial que fortalece a ciertos barrios por su condición de “popular y tradicional” en contraposición con los centros de negocios y centros modernos caracterizados por edificios en altura y una arquitectura *posmoderna*, de *alto standing* o *high tech*. Sin embargo, este sentido de paisaje característico de los Centros Históricos, en Buenos Aires encuentra cada vez más, la mezcla en clave de desarrollo inmobiliario más cercano a los nuevos emprendimientos de diseño sofisticado y minimalista, que a la restauración patrimonial de viejos edificios patrimoniales.

La calle Defensa es uno de los ejes que estructura el centro histórico y a la vez, es la que pone de relieve la implicancia del espacio público como rasgo distintivo en el proceso de transformación de la recualificación urbana y como ámbito de mediación (Crovara y Girola, 2009)<sup>52</sup>. Sin embargo, este cambio de paisaje más orientado al diseño y al carácter *posmoderno* de la ciudad (Améndola, 2000), que se nuclea principalmente en ésta calle, contrasta con la mayoría de las cuadras del barrio en relación con el tipo de población que

---

<sup>52</sup>Si bien este eje turístico se consolidó a partir de 1990, el paisaje sigue mostrando que la cuestión de vacío y de puesta en escena urbanística escenográfica patrimonial no termina de completarse de manera ideal en este centro histórico en el barrio de San Telmo. Además de la presencia heterogénea de población y expresiones culturales, encontré gran cantidad de graffitis en las fachadas de las casas patrimoniales y no patrimoniales, coloridos murales en las paredes pintados con aerosol que contrastan con algunos pocos murales que retoman el lenguaje del fileteado porteño tradicionalmente asociado al tango, fachadas deterioradas por falta de mantenimiento, entre otras interrupciones de “paisaje tradicional”.

habita. Los habitantes en calidad de turistas o de extranjeros jóvenes que hacen estancias cortas y eligen vivir en este “barrio bohemio” es considerablemente menor a la mayoría de la población de residencia permanente -compuesta por una gran heterogeneidad expresada en una clase media y alta, y baja que vive en antiguos caserones restaurados, pequeños departamentos de alquiler y/o en casas tomadas-. La zona, a su vez, es apropiada por diversos sectores populares, personas en situación de calle u otros que en su mayoría no residen allí o en la ciudad de Buenos Aires pero que llegan al centro histórico para trabajar en los comercios, como vendedores ambulantes o en las ferias de usado y de artesanías, como artistas callejeros, para pasear o incluso como un lugar de gran contenido simbólico para llevar a cabo prácticas culturales específicas, como por ejemplo, los afouruguayos y candomberos, quienes se construyen allí a partir de cierta resignificación del sentido de lugar del Casco Histórico en continuidad con el pasado esclavista<sup>53</sup> y el presente de prácticas de candombe por las calles.

Éstas presencias “más populares” al igual que el impulso desarrollador de los nuevos emprendimientos fueron observadas por la Dirección General de Casco Histórico como rasgos que afectan a la identidad del área. Por ello, se proyectaron un conjunto de micro intervenciones e iniciativas para revertir dicho proceso, plasmadas en la reactualización del Plan de Manejo del Casco Histórico durante la gestión 2011-2015 en contexto de obras de “mejoramientos” y “puesta en valor” del espacio público -detalle esta característica de gobierno con el caso del Parque Lezama en el Capítulo 7-.

#### 4.1.2. *Llamadas tradicionales: “la morenada” y el “barrio del tambor”*

El arraigo al pasado colonial que contempló la declaración del Casco Histórico en sus inicios y su valoración en la ciudad a partir de la década de 1970 es retomado como imaginario por parte de un grupo de migrantes uruguayos afrodescendientes nucleados en torno al candombe<sup>54</sup>, tanto desde las primeras salidas de tambores de feriados hoy

---

<sup>53</sup>Según George Reid Andrews (1989 [1980]), la zona céntrica de la ciudad es de las más viejas y por lo tanto, donde mayor presencia hubo de la población negra en el contexto colonial que a mediados del siglo XIX constituían el 35% de la población y fue una de las zonas donde impactó la fiebre amarilla, hecho que propició el desplazamiento de las familias adineradas hacia la zona norte de la ciudad quedando en el lugar la población negra que dadas las pésimas condiciones de vivienda muchos no lograron sobrevivir. La explicación usual que se suele dar para fundamentar la “desaparición” de los negros. Advierte sobre las categorías raciales en los instrumentos censales para la contabilización de la población como parte del proceso de blanqueamiento.

<sup>54</sup>Retomo de los estudios de Frigerio y Lamborghini (2011), Parody (2014): el reconocimiento de distintas generaciones de migrantes afouruguayos. Como primera generación, luego de los desalojos y

referidas como *llamadas tradicionales*, como desde el activismo afrocultural activado con la llegada de la segunda generación de inmigrantes afroargentinos a partir de 1980 (Frigerio y Lamborghini, 2012; Parody, 2014).

La complejidad histórica de negación, invisibilización y blanqueamiento<sup>55</sup> que consolidó el “mito” de desaparición o a la inexistencia de los negros en la Argentina y en especial en Buenos Aires, se expresa en la ausencia o reconocimiento de la población afrodescendiente desde las políticas y gestiones públicas referidas al espacio urbano de la ciudad de Buenos Aires. Por ello, es que retomo para identificar este grupo social, el planteo de Frigerio y Lamborghini (2012), de reconocer lo heterogéneo de lo “afro” como expresión de los colectivos y grupos sociales, ya sea por las procedencias geográficas, generacionales, las cuestiones de género, clase, apariencia, adscripción ideológica y cultural<sup>56</sup>, que se enlazan a un sentido *diaspórico* transnacional. Como alerta Restrepo (2013) apelar a “lo afro” o “afrodescendientes” no supera en sí los reduccionismos - *racionalismos, culturalismos y exotismos*- sino que se debe “continuar pensando cómo el colonialismo continúa estructurando nuestro presente, incluso en aquellas representaciones acuñadas supuestamente para cuestionarlo”.

Parte del espacio social “afro”, lo conforman familias migrantes uruguayas afrodescendientes, llegadas a Buenos Aires hace más de tres décadas y algunas en proceso de exilio de la última dictadura militar uruguaya<sup>57</sup>, quienes en algunos casos comenzaron

---

demoliciones de los tradicionales barrios candomberos -Medio Mundo” en Barrio Sur, “Ansina” en Palermo y “gaboto” en Cordón-, a fines de la década de 1960, la segunda generación a partir de la década de 1980 y los jóvenes porteños como una “nueva” generación en el candombe surgida a partir del 2000 -donde se incluyen principalmente jóvenes argentinos de clases medias y “blancos”- y también la presencia dentro de la generación joven candombera, de los hijos y nietos argentinos de los afroargentinos, como de los migrantes uruguayos en Argentina.

<sup>55</sup> Geler (2010) un proceso o microprocesos sociales, que llevó a la población “negra” a la “desmarcación del colectivo de afrodescendientes y a su asimilación a la blanquitud nacional, constituyendo negros y mulatos como una alteridad “pre-histórica”, es decir, una alteridad que no incidía en el desarrollo histórico del país justamente por estar desaparecida” (Geler, 2010:19).

<sup>56</sup>Lo “afro” en la ciudad envuelve un amplio universo de quienes la habitan y se vinculan a dicha “matriz-raíz”: inmigrantes afrodescendientes de países limítrofes (Brasil, Uruguay), inmigrantes llegados desde África, descendientes de personas esclavizadas en el territorio argentino (autodenominados algunos como afroargentinos de tronco colonial) y descendientes de inmigrantes africanos y afrodescendientes de países limítrofes nacidos en Argentina (también llamados por algunos afroargentinos). Aunque también, “la cuestión afro” incluye a otros sujetos de la ciudad que adscriben a ciertas prácticas culturales consideradas expresiones de dicha matriz, por más que no tengan una construcción identitaria directa en torno a la africanidad o la negritud.

<sup>57</sup>La dictadura militar se inicia en Uruguay con el golpe de Estado de 1973 pero desde 1967 ya presentaba un proceso gradual de crisis del sistema político y de la democracia, produciendo como respuesta social una emigración desde Uruguay a Argentina entre otros países a causa de las cotidianas

a residir en los barrios del centro-sur (Congreso, Montserrat, San Telmo, Barracas y La Boca), aunque se destaca la movilidad entre distintos barrios de la ciudad e incluso la región AMBA. Principalmente los hombres de aquellas familias junto con otros migrantes uruguayos y con otros nacidos en Buenos Aires, realizaron los primeros “toques” de tambores de candombe en el contexto de la dictadura cívica militar argentina y acompañados de sus familias configuraron las primeras “llamadas”. En el período de la dictadura militar, los “toques de tambores” eran aislados y no sistemáticos, se vinculaban a cuestiones festivas o con el trabajo como músicos con artistas de la escena local -por ejemplo, es conocida la participación de uno de los “referentes candomberos” en el grupo Raíces-. En los últimos años, se reactiva en la narrativa<sup>58</sup> la referencia como una de las primeras “llamadas”, la participación en un curso de la Av. De Mayo en 1980 y las “salidas” espontáneas a la calle que fueron incluso reprimidas por el orden vigente y objeto de las técnicas de higienismo llevadas a cabo durante la última dictadura militar -relato que el grupo Afroscandombe<sup>59</sup> menciona al final de su interpretación de la canción que introduce el disco llamado “Suenan los tambores” de 1999-.

Aquellos migrantes son reconocidos como “referentes”, los que “abrieron el camino” para conformar las *llamadas tradicionales de candombe*, a partir de un recorrido por las calles con el toque de tambores y danza desde la Plaza Dorrego hasta el Parque Lezama pasando por la calle Defensa, Humberto Primo, Balcarce hasta al parque.

Siguiendo el relato de algunos de los migrantes uruguayos se ubica el comienzo de la democracia como contexto de las primeras salidas “tradicionales”, quienes en lugar de transitar por el eje de la calle Defensa desde Plaza Dorrego hacia Parque Lezama,

---

formas en que se ejercía el terrorismo de Estado con el control social y las detenciones por las causas económicas de aumento de desempleo, descenso salarial y aumento costo de vida (Crosa, 2015)

<sup>58</sup>Recientemente Parody (2014) ha reseñado parte de esta nueva identificación del candombe afrouruguayo previo a la década de 1990 protagonizado por la primera generación de inmigrantes afrouruguayos candomberos, de la historia reciente.

<sup>59</sup>Afroscandombe es un grupo musical conformado en 1996, con la cuerda de tambores de tres de los referentes afrouruguayos de primera generación Juan “Candamia” Prieto, Jorge “Araña” Luna y Shimmy Santos y en la voz y dirección musical de Pedro Conde, músico de larga trayectoria de la escena porteña más ligada al rock nacional. Afroscandombe finalmente graba su disco en 1999 y actúa en escenarios hasta el 2002 -se reúne nuevamente en 2012 para algunas actuaciones específicas-. Es una referencia del repertorio candombero musical local. Tuvo amplia aceptación incluso por fuera de las familias afrouruguayas y sobre todo de los jóvenes que por entonces se estaban acercando al candombe, es hoy uno de los discos de referencias de los candomberos en general. En su vuelta al ruedo hace algunos pocos años participó en fiestas de comparsas y festivales del gobierno en la renovada escena candombera y afrocultural.



decidieron desviar el recorrido para pasar por el conventillo de Balcarce y Cochabamba donde vivían los algunos de los afroargentinos candomberos de “primera generación”. Este trayecto es practicado en las salidas de tambores de los feriados, en especial de navidad, año nuevo, 6 de enero, el día de la madre en Argentina y el 12 de octubre -e incluso parte de los trayectos conforman recorridos de las distintas comparsas de candombe que ensayan por las calles los fines de semana<sup>60</sup>.

Hoy en día, la elección del recorrido refiere en las representaciones al pasado colonial y al “barrio del tambor”. Si bien, este barrio no existió en términos administrativos, diversos periódicos, documentos y relatos, entre el siglo S. XVIII y S. XIX aluden a una descripción que asigna a cierta área de la centralidad de Buenos Aires el nombre de “barrio del tambor” en alusión a la “ceremonia del candombe”. Entre los estudios clásicos afroargentinos, muchos de ellos de sesgo culturalistas que contribuyeron a la idea de la “desaparición del candombe” al abocarse al análisis del pasado sin dar cuenta de las expresiones contemporáneas a su investigación (Frigerio, 2008), se destaca al musicólogo Ortiz Oderigo que en sus escritos de la década de 1960 y 1970 recoge algunos de estos documentos que refieren en particular a los bailes y danzas con tambores realizados en especial en días festivos de Reyes y el carnaval: “se reunían en los denominados 'barrios del tambor' o 'barrios del candombe', que se extendían a lo largo de dos decenas de manzanas de las parroquias de la Concepción, San Telmo, Montserrat y San Lucía” (Ortiz Oderigo, 2008:175). Tal como plantea Geler (2010) la referencia de afroporteños en los relatos de memorias de la ciudad de intelectuales del S. XIX ubican a la población “negra” principalmente en Monserrat, en relación a los bailes y las músicas de las parroquias de Monserrat que se referían a dicha zona como el “barrio del tambor”<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Durante el trabajo de campo pude identificar en el área del Centro histórico distintas comparsas que realizan ensayos recorriendo las calles, algunas que se conformaron y disolvieron, otras que dejaron de salir sistemáticamente pero se reúnen quizá para alguna llamada y otras con presencia de manera sostenida: Lonjas de San Telmo, Escuela de Candombe Bonga, La Candela, Irala, Color de León, Kandombe kandombe, Lunayembé, Fantasía Lubola, La Rosa Negra, y en el próximo barrio de de La Boca África Ruge, Iya kereré, Candombe sin fronteras. También hay cerca de diez comparsas más en la ciudad que en general realizan o realizaron sus ensayos en plazas y parques: Kimba, Kumbabantú, Yumba, Mburucuyá, La Batea Aguanilé, La Revuelta, entre otras.

<sup>61</sup>En la segunda mitad del SXIX, la inmigración, la epidemia de fiebre amarilla de 1871 y los cambios urbanos afectarán la distribución y organizacional espacial residencial de de los afroargentinos en la ciudad, Geler retoma los trabajos de Reid Andrews (1989 [1980]) y Bernand (2001) para argumentar el desplazamiento a otros barrios como Flores y Barracas. Vignolo (2012) expone que las referencias históricas indican “el barrio del tambor” dejan fuera de los límites asignados al recorrido de la “llamada

Más allá de la documentación histórica, esta referencia junto con los antiguos lugares de venta de esclavos de la época colonial, son resignificados<sup>62</sup> en el presente por diferentes integrantes de la escena candombera para enlazar su práctica actual de las *llamadas* con aquel pasado:

*“M: Y la salida tradicional es porque ahí fue donde nuestros antepasados esclavizados fueron vendidos y hacían el recorrido hasta el Parque Lezama donde llegaban porque ahí había todo río...vos lo debés saber.*

*S: Si, pero no sé cómo fue que decidieron hacer ese recorrido?*

*Y...fueron C, el S, y todos ellos, cuando yo vine ya estaban, y yo empecé a ir y como estaba viviendo en una pensión de hotel, empecé a hacer tambores con lo que tenía para los chicos de las familias del candombe que nos juntábamos...cuando era chico tocaba con lo que tenía hasta con una latita, entonces empecé a hacer tambores con las maderas que encontraba porque acá no había, tenías que traerlos de Montevideo, y bueno primero traje unos tambores y después empecé a construir ahí en el hotel, me puse hacer tambores y se complicaba por el espacio... ya no daba para más, así que por medio de N que era amiga de A, me lleva a Herrera y fue ahí cuando hablé y me puse a hacer tambores...(...) eso era un antro, un desastre y bueno, ahí conversamos y me fui haciendo mi lugar, empecé a trabajar, yo me dedicaba a trabajar. Ahora hablan todos... pero yo ví lo que era eso, el vinito siempre al lado del tambor... yo llegué con mi valijita de herramientas y sin molestar empecé a laburar, como hice siempre, mientras otros estaban en la pesada...yo fui el que tuvo que hacer la limpieza ahí eh! Por eso estoy muy cansado de todo” (migrante afrouruquayo, director de una de las*

---

tradicional” de candombe afrouruquayo actual, aunque se retoma dicho imaginario. A partir de la revitalización del candombe afrouruquayo se revisitan en la última década los escritos de los africanistas clásicos como Ortiz Oderigo, Rodríguez Mola, Carámbula para reforzar cierto imaginario que en la escena afro local acerca del barrio del tambor, literatura incluso que desdibuja en sus descripciones sobre el candombe los contextos de Uruguay y Argentina, algo similar a lo que ocurrió en la década de 1990 y principios del 2000 con la cuestión afro en la escena cultural desde el activismo afrouruquayo.

<sup>62</sup>El imaginario de desaparición de los candombes se reactualiza en dos sentidos en la actualidad para fundamentar la división en términos del candombe argentino y el candombe afrouruquayo que llegará a niveles de desmarcar la historia en común y fundamentar dos trayectorias distintas para mostrar la disyunción: un candombe replegado hacia lo doméstico en Argentina como estrategia de resistencia de algunas familias ante el proceso asimilacionista de “blanqueamiento”, a diferencia de Uruguay un candombe desplegado hacia el espacio público debido al carácter de distribución espacial de las familias negras en ciertos conventillos de la ciudad, dos de los más emblemáticos en continuidad próxima al área histórica de la ciudad.

comparsas de candombe, artista, integrante del Movimiento afrocultural y referente de la escena local, abril de 2013)

Al igual que las palabras de éste “afrocandombero”, otras experiencias similares refieren a “Herrera”<sup>63</sup> como un espacio que sirvió para el encuentro y para establecer desde allí la inserción social, económica y cultural. El nombre denota la calle donde se encontraba el “conventillo” ubicado en el barrio de Barracas -un área degradada afectada por el proceso de desindustrialización, con notable presencia de sectores populares- próximo al centro de la ciudad, configuraba parte del área de los barrios del sur donde se destaca el problema habitacional y una población con distintos tipos de vulnerabilidades, tal como se ejemplifica con la ocupación del inmueble resultado de la situación de precariedad habitacional de la mayoría de las familias afroargentinas. Sin embargo, a pesar de la situación de vulnerabilidad en relación a derechos básicos de vivienda, salud, trabajo y educación, éstos sectores se movilizaban a la centralidad de la ciudad para llevar a cabo las *llamadas tradicionales* de feriados. El desalojo de Herrera -y el traslado al Movimiento Afrocultural en la Plaza Defensa en el barrio de Montserrat en 2009- puede contextualizarse en el proceso de reconversión del barrio de Barracas iniciado en el 2000 - y aún en curso con el “Distrito del Diseño”-<sup>64</sup> y los distintos intentos de desalojo de Centros Culturales independientes llevados a cabo en el inicio de la primera gestión de gobierno de Mauricio Macri. Las referencias negativas que expresa este candombero sobre “Herrera” para marcar un antes y un después, se contextualizan en una escena local de divisiones y re-acomodamientos e interpelación sobre quiénes son los “referentes” del espacio candombero -discusión especialmente activada en las reuniones de comparsas de

---

<sup>63</sup>En un documento audiovisual de 1999, materia inédito que conservo de mi experiencia en Dos Orillas -que fue realizado por integrantes que dieron paso por entonces en el grupo- se observa el espacio de Herrera como espacio habitacional, donde ya se encontraba uno de los “referentes” -ya fallecido para el momento de conformación del Movimiento Afrocultural-, realizando tareas de reparación de tambores en un espacio superior de la casa. Éste candombero afroargentino es el que impulsa la llegada del candombero afroargentino del testimonio -integrantes del Grupo Cultural Afro-, quien luego llevará a su hermano -que entonces se encontraba en Brasil- y consolidarán años después el Movimiento Afrocultural, un espacio que integró diversas expresiones afroamericanas como el candombe y la capoeira, pero que atendía a la investigación y la difusión de la cultura afro. Si bien no voy a detenerme en la reflexión de la construcción de dicho espacio, llama a mi inquietud la similitud de las propuestas con el galpón de Dos Orillas con Quintín Quintana, ambas iniciativas surgidas luego del trabajo realizado en Kalakan güé , uno desde los activistas afroargentinos y el otro desde un joven músico de Buenos Aires.

<sup>64</sup>En lugar de la vieja casona-fábrica, la fachada del “nuevo” edificio despliega una estructura de vidrios espejados negros de doble altura que incluso rompe con el paisaje de casas bajas, parte del proceso de transformación del área.

candombe y en contexto de reorganización colectiva-, que conlleva a la estigmatización de unos y otros en relación a situaciones pasadas, como forma de desmarcarse de cierta imagen conflictiva y negativa sobre la que se construyó la imagen del afroandombero antes de la “explosión” del candombe en la ciudad<sup>65</sup>.

Con las iniciativas de las segundas generaciones de migrantes uruguayos afrodescendientes, especialmente quienes llegaron a partir de la década de 1980, nutridos de un activismo afro, algunos de ellos también del espacio candombero de Uruguay y otros no, pero rebautizados a nivel local, comenzaron a construir la continuidad con “el barrio del tambor” y las *llamadas* en tanto espacio “afro”, enlazándose con el relato fundacional del barrio y la ciudad. Un hito central para la consolidación de este mojón en la reactualización del “barrio del tambor” fue Kalakan güé<sup>66</sup>.

La construcción de lo “afro” en el Centro Histórico de la ciudad a partir del proceso de visibilización del colectivo afrodescendiente candombero en la centralidad implica un andamiaje conceptual, de prácticas y de imaginarios que vincula a los barrios de Montserrat y San Telmo con la construcción histórica de la ciudad y de la nación -en especial ciertos lugares y recorridos como la Plaza Dorrego, la calle Defensa, la calle Balcarce y el Parque Lezama-. Por ejemplo, una de las mujeres “afrocandomberas”, adscribe su trayectoria de gestión cultural y de acompañamiento de distintas actividades con el Grupo Afro Cultural en la década de 1980 y luego con el Movimiento Afro cultural expresó:

*“S: Y por qué en plaza Dorrego?”*

---

<sup>65</sup> Frigerio y Lamborghini identifican como luego de Kalakan güé y después de la experiencia de Kimbara y Dos Orillas, ya en los primeros años de la década del 2000, comienza a diversificarse las comparsas con jóvenes porteños que se suman a los distintos espacios por toda la ciudad, proceso que se vincula con la iniciativa de la primeras llamadas de comparsa en 2006 a partir de la convocatoria de la Asociación de Amigos de Av. De Mayo.

<sup>66</sup> El denominado “Homenaje a la memoria” realizado el 13 de diciembre de 1998, fue impulsado por Ángel Acosta hermano de José Delfín Acosta -asesinado por la policía en 1996-. Ángel retoma el nombre de la comparsa conformada por su hermano como resultado de los talleres en el Centro Cultural Ricardo Rojas dictados en 1988. Kalakan güé -nombre que refiere a la onomatopeya del tambor chico y al grito de alegría- nucleó en su participación a distintas familias afro uruguayas y a muchos porteños quienes aprendieron candombe en los talleres de Ángel Acosta dictados de manera gratuita en centro culturales y asociaciones barriales, por lo cual se conformó una numerosa comparsa de candombe que desfiló con el siguiente recorrido: Pasaje San Lorenzo, Balcarce, Hipólito Yrigoyen, finalizando en Av. De Mayo y Bolívar frente al Cabildo. Encabezaban el desfile la Escola do Samba “La Soberana” de Mar del Plata, seguida por la murga La Redoblona, un grupo de Danza Afro a cargo de Isa Soares, Julieta Eskenazi y Marcela Galloso, los instrumentos primitivos y pre-candombe coordinados por Quintín Quintana.

N: Y porque en plaza Dorrego es la historia de que vendían a los negros...eh, es como una historia, es por una historia que salían de siempre ahí.

S: ¿Quiénes fueron los primeros que decidieron salir ahí, que conocieron esa historia, porque no es una historia muy conocida por la gente de Buenos Aires?

N: Y si, la verdad que tiene historia. Pero bueno la historia yo la sé ahora pero siempre se salió de ahí pero no nos contaban porque se salía de ahí, lo sabemos ahora porque viste que te ponen los carteles en el Parque Lezama qué significa...porque también el Parque Lezama tiene historia. Llevaban...viste, porque Martín García era un río, donde vive el O..., era un Río y el puerto era el Parque Lezama y ahí subían a los esclavos...y viste la parte donde están los baños..

S: Si, donde está el Museo

N: Abajo, cuando bajás las escaleras. Hay un espacio donde llevaban a los esclavos, los llevaban a dormir ahí y los dejaban hasta que los llevaban a la plaza Dorrego para venderlos y...bue...Pero bueno yo vine a saber historia acá, porque historia de Uruguay... (y hace gesto apretando labios y levantando hombros)

(Le sonrío, asintiendo)

N: El recorrido siempre fue... a no, pero antes era por Defensa. Se salía y por Defensa hasta el Parque Lezama, era ese tramo después lo cambiaron, por el tránsito... va no sé porqué lo cambiaron pero si, era derecho. Y las salidas eran el 25 de diciembre, primero de año, el día del niño, el día de reyes, igual que Uruguay... el día del padre, el día de la raza, lo que pasa que ahora el día de la raza no se tiene que festejar 12 sino el 11...en Uruguay se festeja el 11 porque el día de la raza no se puede festejar, entonces bueno, lo que hay que tratar de acá la cabeza porque está dura... (Entrevista a una mujer, migrante afrodescendiente y candombera de 54 años)<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup>La categoría de "referente" generalmente se posa sobre un hombre tocador de tambor, a la vez, "las historias" sobre el candombe local, se centran en la figura del hombre, muestra de la configuración social en cuanto a la asimetría de género en su producción. Parte de la transformación de los últimos años, en donde muchas mujeres jóvenes comenzaron a tocar el tambor y el reconocimiento de la cuestión de género, interpeló el sentido de tradición y el rol de las mujeres en los espacios de sociabilidad candomberos, que tal como muestra este testimonio siempre estuvieron presentes, más ligadas al baile en cuanto construcción de "estereotipos" pero también en las gestiones y luchas llevadas a cabo. Por el momento, no se visibiliza ninguna "referente" mujer afrocandombera en el toque del tambor aunque no creo que años venideros no sea posible. Por ello, es que entre las entrevistas y testimonios recojo en particular la voz de algunas mujeres afrocandomberas, que fueron incluso invisibilizadas en la producción antropológica y que en trabajos antropológicos y de militancia en curso como el de Parody apuntan en este sentido.

El espacio urbano es (re)ordenado de acuerdo a las cargas afectivas y a las subjetividades que activan en una continuidad con el antiguo lugar de “los negros” y del espacio candombero uruguayo contemporáneo. A pesar de no residir en el Casco Histórico, los migrantes afrouruguayos construyen una proximidad en términos de marco de referencia con los lugares de origen y con su espacio de relaciones. Se conjuga así un imaginario que mezcla paisajes históricos, el pasado colonial de los barrios con las biografías propias; subjetivación de los grupos migrantes afrouruguayos en un contexto de transformaciones del Centro Histórico donde ese pasado y el sentido popular son también retomados ya sea para desmarcarlos de las prácticas actuales del candombe en la calle y/o para resituarlos como referencia popular en las disputas desde ciertos vecinos y organizaciones locales. Las categorías y las acciones de éstos sujetos son apropiaciones que realizan de acuerdo a la activación de cierto capital cultural mediante el cual hay una activación simbólica que les permite en la lucha por el espacio “*ganancias de localización*” (Bourdieu, 2007 [1993]).

En los últimos años, la Dirección General de Casco Histórico reactualizó su Plan de Manejo en referencia al nuevo Plan Estratégico del Gobierno de la Ciudad, que se llevó a cabo durante las gestiones de Macri como jefe de gobierno de la ciudad. El documento final se divulgó en 2015 al finalizar las gestiones de mandato, en este se promueve para el área la “recuperación, reconversión, ordenamiento y mantenimiento del espacio público y promoción de actividades que agreguen valor al área y sean sustentables, así como también el rediseño y puesta en valor de áreas a partir de la protección del patrimonio cultural y natural”. Se expone como área de influencia e intervención del plan, el Casco Histórico y “su entorno”, comprendido en la totalidad de los barrios de San Telmo y de Montserrat, y parte de los barrios de Barracas y Constitución. El plan, comienza con una valorización histórica de la conformación de la ciudad desde su fundación en que se detalla la progresiva conformación del Casco Histórico y se destacan los “cambios poblacionales” como “consecuencia de las epidemias de cólera y fiebre amarilla -1867 y 1871 respectivamente-, que provocaron el éxodo de las familias pudientes del barrio sur hacia el norte de la Plaza de Mayo”, asimismo, se observa el incremento poblacional del aporte de la inmigración internacional entre 1869 y 1895 dando lugar a un “acelerado proceso de cambio social”.

El plan actualiza la metáfora de la “desaparición” de los afrodescendientes, e incluso va más allá, al no mencionarlos en ninguna de sus doscientas veintiocho páginas, siquiera para sostener la tesis usual de “epidemia” y de la guerra independentista para asegurar que en “la argentina no hay negros”. En la descripción contemporánea que se presenta como “diagnóstico” para la intervención, se caracteriza a “la gente” y las áreas, reconociendo la importancia de los bienes culturales como el tango, el rol de los anticuarios, y también, se identifican las expresiones problemáticas en torno a la venta “ilegal” de las ferias, a las casas “ocupadas” y las deficiencias habitacionales como componentes de un problema “ambiental” en el Casco Histórico de la ciudad. Ni desde la valoración positiva, ni desde el diagnóstico problemático se menciona a la presencia de población inmigrante afrouruguaya y las expresiones del *candombe*. Una retórica que en contexto de pos-celebración del Bicentenario Argentino de la revolución de mayo, y de Celebración del Bicentenario de la Asamblea del año XIII, con múltiples actividades en reconocimiento de los pueblos originarios y afrodescendientes en “reparación histórica” por parte del gobierno nacional, muestra la intención política destinada a la negación una vez más de esta población.

En cambio, se establece como contrapartida a las iniciativas del gobierno nacional, la organización de programas como “Buenos Aires Celebra”, que es en definitiva el área de gobierno destinada a gestionar las manifestaciones de las diversas expresiones de la *alteridad* en la ciudad, concebidas como foráneas, donde se hizo un lugar a la “comunidad afro”; como mencioné en el capítulo anterior, un acto de “colectivizar” el proceso de construcción *diaspórica* de los inmigrantes afrodescendientes y de los afroargentinos.

A pesar de este instrumento de gobierno, durante el trabajo de campo pude relevar distintas postas informativas y referencias turísticas que señalaban la presencia de la población en contexto colonial, en particular, observé que el “Espacio Virrey Liniers” del Casco Histórico -Monumento histórico Nacional donde funciona la “Dirección de Patrimonio y el Instituto Histórico de Buenos Aires”-, ofreció información audiovisual al público visitante titulada “La nación en un barrio”. En ésta, se hacía referencia a la población del barrio en contexto colonial, identificando a la “población de origen africano”, en relación al “barrio del tambor” con la presencia de músicas y bailes, y sus *candombes*. Quizá este relato se deba a que el espacio recoge el trabajo del equipo de

arqueología urbana liderado por Schávelzon -quien dedicó el libro Buenos Aires Negra para identificar desde la arqueología la presencia de la población africana y afrodescendiente-. Éstos contrastes ponen en evidencia las “porosidades” del Estado, cómo los planes no reflejan muchas veces las acciones de los programas o incluso las perspectivas de quienes trabajan allí.

La presencia contemporánea y la memoria colonial fue reactualizada por diversidad de actores más allá de los afroargentinos, tal como se observa con las actividades llevadas a cabo en el Cabildo de Buenos Aires y en el Museo Histórico Nacional del Parque Lezama por el gobierno nacional. Fernández Bravo (2013), detalla que la institucionalización<sup>68</sup> de iniciativas destinadas a la población de origen africano no llegó hasta entrado el S. XXI, en ya un contexto crítico del multiculturalismo. Las políticas públicas durante el período del gobierno del “kirchnerismo” se ejemplifican en diversas actividades llevadas a cabo desde el gobierno de la Nación, entre las que se destacan: la incorporación de la categoría de afrodescendiente en un muestreo del CENSO poblacional realizado en 2010, la creación del Programa Afrodescendientes bajo la Secretaría de Cultura de la Nación en 2011<sup>69</sup>, la celebración del Bicentenario de la Asamblea del Año XIII en 2013 en la emblemática Plaza de Mayo, Carnavales Afrodescendientes recorrido desde la Av. Independencia hasta la Manzana de las Luces, la Asamblea Afrodescendiente en el Museo Histórico Nacional en Parque Lezama, Festival de Danzas

---

<sup>68</sup> Entre estos hitos, el Bicentenario de la Nación, donde se estableció de manera contundente una nueva narrativa que propuso dejar atrás el “crisol de razas” para hablar de una nación donde lo “afro es representado” como la tercera raíz, antes negada y ahora reivindicada. Desde el compromiso realizado en Durban en 2001, el Estado debía encargarse de destinar políticas específicas de reparación histórica a la población afro. Diez años después, el contexto de mandato internacional se refuerza cuando la UNESCO declara el 2011 como el “Año Internacional de los Afrodescendientes”, instando a los gobiernos a hacer efectiva dichas políticas y se sostiene con la proclamación internacional del “decenio de los afrodescendientes”. En este marco, todos los Ministerios de la Nación tuvieron que comenzar a pensar políticas destinadas a dicha población -cuestión que todavía sigue siendo dispersa, no efectivizada y errática-.

<sup>69</sup> Cabe destacar que durante el período de gobierno de Cristina Fernández de Kirchner se logró crear por primera vez un rango de Ministerio de Cultura y en su interior un área de Afrodescendientes dependiente de la Subsecretaría de Políticas Socioculturales, que incluyó el nombramiento del militante y artista afroargentino Javier Ortuño. Dicha área en instancias recientes de cambio de gobierno y asunción del Presidente Mauricio Macri, se desarticuló como tal y se conformó bajo el área de Dirección Nacional de Diversidad y Cultura Comunitaria, una mesa afro con distintas organizaciones, desde la cual, surgieron postulaciones para la contratación de dos representantes para trabajar con las comunidades. Resultaron elegidos: un joven hijo de uno de los activistas afroargentinos del movimiento afrocultural, criado en el espacio candombero y de la capoeira y otro joven, artista, hijo de migrante sudafricano, que logró reconocimiento público en la década de 1990 como cantante pop del grupo Mambrú.



de Matriz Africana en la Biblioteca Nacional, entre otros. Diversos eventos se desplegaron para estas nuevas visibilizaciones, tomando especialmente el centro histórico de la ciudad a fin de retratar esta nueva significación<sup>70</sup>.

A su vez, se sanciona la Ley Nro. 26.852 en 2013, que establece el 8 de noviembre como el “Día del Afro Argentino y la Cultura Afro” en honor a María Remedios del Valle, la descendiente de esclavos africanos que participó en las luchas por la Independencia y a quien el prócer Manuel Belgrano nombró como “la Capitana”, dicha conmemoración y celebración tuvo lugar en el Parque Lezama<sup>71</sup>.

Sin embargo, el “silencio” del Plan de Manejo, alerta sobre el perfil y el proceso de ordenamiento propuesto, que como contrapartida ofrece una valorización de los “vecinos notables”, de los artistas vinculados a las artes plásticas, de los comerciantes anticuarios contruidos como “tradicionales” e incluso de los graffiteros que aportan color con el “arte urbano”. En términos del patrimonio inmaterial sólo se valoriza el tango en continuidad con la escena de oferta de tanguerías “for export” y se destaca los espacios de entretenimiento asociados a los bares, a las discotecas, así como la oferta de hoteles boutique y de cadenas internacionales.

---

<sup>70</sup> Es importante destacar la disputa de poder entre el gobierno nacional y el gobierno de la ciudad durante el período 2007-2015. El primero responde al partido del Frente Para la Victoria, conocido como “Kirchnerismo” por los mandatos consecutivos desde 2003 de Néstor Kirchner y luego, su esposa, Cristina Fernández de Kirchner, quien terminó su segundo mandato en diciembre de 2015. En cambio, el gobierno local de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires desde 2007 se encuentra liderado el Partido PRO con Mauricio Macri como jefe de gobierno, quién asumió como presidente de la Nación en diciembre de 2015 bajo la alianza partidaria Cambiemos y en la ciudad el jefe de gobierno Horacio Rodríguez Larreta, también del PRO.

<sup>71</sup>En las actividades impulsadas por el programa Afrodescendiente se dio participación mediante contratación principalmente a las comparsas integradas por los “referentes” afrouruaguayos -Escuela Candombe Bonga, África Ruge y Lonjas de San Telmo-.



“Debajo del adoquín en Plaza de Mayo”

Bicentenario Asamblea del Año XXIII

Foto: Soledad Laborde



“Llamada tradicional 6 de enero” (2013)

Foto: Soledad Laborde

Sin embargo, bajo el señalamiento de actividades para el “ordenamiento del espacio público” se encuentra la implementación de una regulación de las manifestaciones culturales callejeras junto con la promoción del control y ordenamientos de los espectáculos en los “ejes de Plaza Dorrego” y en el eje Balcarce con el impulso de “la calle del tango”. Muchas de estas obras comenzaron en el 2012 con iniciativas para el “ordenamiento del espacio público” tal como se estipula en el plan. En este sentido, pude evidenciar el conflicto de los feriantes que empezaron a ser desalojados y desplazados de sus usuales puestos de trabajo ante el avance de obras de mejoramiento del espacio público, acción que trajo aparejada en algunos casos, el uso de la fuerza policial para requerir “permisos” a los artistas callejeros que emprendieron al igual que los feriantes distintas formas organizativas para defender el derecho al trabajo.

Este accionar policial también tuvo lugar en la Plaza Dorrego en el contexto de las llamadas “tradicionales”, ocurrido también en años anteriores. Las condiciones de producción del candombe en el espacio público ante el avance del plan recualificador, no impidieron directamente la práctica ya que el foco de conflicto en el barrio se dispuso en

las primeras etapas en la expulsión de aquellos que efectuaron “ocupaciones” de manera fija y permanente. Asimismo, en uno de los relevamientos de campo con una de las comparsas observé cómo a pesar de estar la calle Balcarce destruida por las obras de “mejoramiento”, con montañas de adoquines, la comparsa siguió el paso firme sobre el polvo y los escombros. Con esto no quiero decir que no afecten las micro-intervenciones, pero la particularidad del candombe “en tránsito” posibilita estrategias que no pueden ordenarse solamente desde las obras de cualificación de espacio público. Sin embargo, el avance en torno a la oferta de consumos con los bares en la calle así como la multiplicación de ferias impactaron en el recorrido de los tambores, las nuevas comparsas eligieron realizar sus recorridos en calles aledañas como Balcarce -significativas en el sentido de lugar- y en horarios ya hacia la tarde y más de noche aún para los que transitan por la calle Defensa.

Por otra parte, tal como observé, ante el avance de obras en el Parque Lezama -que implicó un álgido conflicto, y la imposibilidad de su acceso durante más de un año<sup>72</sup>- hizo que los recorridos de las *llamadas tradicionales* y de ensayos de las principales comparsas fueran parcialmente modificados. En cambio, sostengo que éstas intervenciones, sí afectan en términos de las posibilidades de inclusión de manera efectiva y legitimación en términos de derecho en la órbita estatal. Así como ocurrió en la calle Defensa, considero que el incentivo estatal para la consolidación de “nueva oferta” de paseo en el eje de la calle Balcarce con un cualificación del espacio público y con la peatonalización, puede incidir en el desplazamiento de las comparsas. Por otra parte, también atenta a futuro en las condiciones de negociación de continuidad de usufructo de la Plaza Defensa y del Centro Cultural por parte del Movimiento Afrocultural, ya que no es considerado dentro de lo bienes a salvaguardar en el plan -a pesar de referir a la existencia de la Ley 1227-03 de protección del patrimonio cultural que incluye las expresiones inmateriales y de patrimonio vivo<sup>73</sup>. Tampoco se detalla en el plan una intervención específica para la Plaza

---

<sup>72</sup> Detallo el conflicto en torno al Parque Lezama en el capítulo 7.

<sup>73</sup> En cambio se omite la ley 1535/2004 de “Atlas De Patrimonio Inmaterial De La Ciudad De Buenos Aires. Fiestas, celebraciones y rituales” mediante el cual desde la Comisión de Patrimonio del gobierno de la ciudad, se había llevado a cabo el relevamiento de las llamadas de candombe en casco histórico de la ciudad previo al inicio del comienzo de la gestión PRO.

Defensa a pesar de destinar actividades específicas para el entorno con el objetivo de ampliar el atractivo de entretenimiento en la zona.

La naturalización de la “comunidad afro” en desaparición vinculada a una forma de organización que implicaría la segregación espacial, el confinamiento a espacios de vivienda y la alegría de sus danzas como componente central, es continuamente retomada como cuestión histórica desde el concepto del candombe y la organización de los negros por “salas de nación”<sup>74</sup> para referir al pasado de la población “negra” en la ciudad. Las retóricas de fines del S XIX y principios del siglo XX son reactualizadas en la actualidad en torno a pensar los “negros de acá” como algo del pasado, que tuvieron otro destino debido a la mixtura y al avance del progreso en la forma de vida urbana, o también su exterminio, este tipo de representaciones las identifiqué, por ejemplo, en el relato de los guías turísticas del Casco Histórico ofrecidas para hablar de “los pueblos originarios y de la población negra” en el contexto del recientemente sancionado “Día del Respeto por la Diversidad Cultural” -en reemplazo del Día de la Raza- del 11 de octubre de 2014. En la visita, el guía turístico comenzó la charla en la pirámide de Plaza de Mayo y luego en el Museo Etnográfico. Aproximadamente cien personas estuvieron presentes en su mayoría mayores de cuarenta años, no parecían ninguno de ellos “turistas internacionales”, luego de hablar del exterminio de los querandíes en Buenos Aires, comienza a hablar de los “negros”:

*“No solamente conocemos como raza, si? O como diferentes aculturaciones a lo que es la parte europeo o como dijimos a los habitantes nativos de esta zona. Una de las principales poblaciones que hubo aquí en la ciudad de Buenos Aires, fue también la población negra. Si bien nosotros hoy en día la población negra fue casi totalmente eliminada por lo menos en la ciudad de Buenos Aires sin ..., como dicen los uruguayos, dividamos el charco y vamos a ver que en Uruguay es muy fuerte todavía la población negra, pero aquí en Buenos Aires casi desaparecen, para esto hay dudas todavía, la primera, se le echa la culpa a las guerras, la famosa guerra de la independencia y la epidemia también hace que esta población vaya desapareciendo.*

---

<sup>74</sup>“Al igual que en Buenos Aires, La Habana y otras ciudades porteñas de América Latina, estos grupos formaron organizaciones conocidas en Montevideo como las “naciones” africanas. (...) Funcionaban como centros religiosos, sociedades de ayuda mutua y organizaciones cabilderas para negociar con los funcionarios públicos y las elites a nombre de sus miembros” (Reid Andrews, 2007)

*Antes de hablar de eso, hablemos un poquito de como llegaron aquí ya que no teníamos población negra o africana. (...) Desde algunos países de África donde eran tomadas prisioneras algunas personas y llevadas en embarcaciones hasta el nuevo continente, para que los traían? Para mano de obra, quizá no tenemos mano de obra barata porque no se les pagaba, sino que por supuesto el dueño de este futuro esclavo, le compraba y después disponía de sus tareas y de su vida. Bien, cómo se hacía la compra y la venta de éstas personas, primeramente éstas compañías que tenían el nombre de "asientos", acá en Buenos Aires, la principal estuvo en la zona de lo que hoy es Plaza San Martín, zona de retiro, ahí se comprueban dos asientos, la Real Compañía de Filipinas y la South Company, estas dos empresas facturaban a los negros, como les decía en África y los traían para acá, pero no es que viajaban cómodos, si? (...) Como quien decía una subasta, esta persona que adquiría este esclavo tenía otra vida, muy pocos quedaron acá en Buenos Aires, según algunos dicen que en Argentina no hubo esclavitud sino que hubo servidumbre, no sé en el resto de Argentina pero en Buenos Aires, es sabido que por las tareas que hubo que hacer, eran más de servicio doméstico o artesanos, que quizá el esclavo que vino a limpiar raíces..nosé quizá no fuimos tan duros, como en Estados Unidos por ejemplo, pero el tema de estar comprados y vendidos ya creo que es bastante, más allá de no tener la libertad que uno quiere, no poder salir del terreno del amo, no podían casarse y procrear, sin el permiso y si tenían un pareja estaban supeditados a lo que digieran el amo, los chicos pertenecían del amo...así que bueno, ésta era la vida más o menos del negro en Buenos Aires, cuando después de 1853 se le da la libertad, algunos dicen después de 1813, pero 1813 es cuando se les da la libertad de vientres, quedan libres lo que nacían pero no los que ya eran, pero de 1853 a 1860 comienzan a formar naciones, que son las naciones? Son pequeñas para no decirlo entre comillas tribus, que se asentaron sobre todo en el barrio de Monserrat, si? Aquí en el barrio de Monserrat había una comunidad negra bastante grande, si? Toda la parte de la calle Independencia, Chile, México, ahí estaban naciones de estos negros. Y bueno, hablando de los exterminios, cuando se hacían las guerras, si? A algunos se les permitía la libertad entonces se enlistaban, y eran los frente de batalla, iban primero las lines negras y después los que seguían en la tropa, entonces como las peleas eran cuerpo a cuerpo los primeros que morían eran los negros que iban adelante, eso fue*

*más o menos el exterminio de la población negra. Pero bueno si tenemos que hablar de todo lo que fue sucediendo nos vamos a quedar hasta las 6 de la tarde y tenemos que ir al museo, así que vamos avanzando por allá...”* (Registro, 11 de octubre 2014)

El relato del guía de turismo del Gobierno de la Ciudad, encarna la vigencia del sistema racial de clasificación, del crisol de razas, y la negación del *blanqueamiento* y de la presencia contemporánea de los pueblos originarios y afrodescendientes en nuestro territorio. Presenta la idea de “exterminio” y la narrativa de la esclavitud en términos “comerciales”, y la categoría de “servidumbre” para suavizar y negar la existencia de la trata esclavista como parte de la historia y de la fundación de la ciudad. Con ello la condición de negación de humanidad que tenía la población afrodescendiente ya sea la actividad que cumplieran. También se plantea a los “negros” como “tribus” que no tuvieron relación con ningún grupo social, un relato construido desde un “nosotros” “argentino”, desde la mirada colonizadora que retrató a los “negros” como “casi desaparecidos” por las guerras y epidemias, cosa del pasado.

También dicho marco de sentidos es re-interpretado por vecinos del barrio y puesto en conversación con su experiencia actual. En el grupo de facebook “yo me crié en San Telmo”, diversas publicaciones discuten sobre las presencias pasadas, sobre el apodo “el candombero” asignado club de Fútbol de San Telmo que los identifica, y sobre la presencia actual del candombe “afrouuguayo”, reactualizando el sentido de ausencia a través de la presencia contemporánea. Una de las publicaciones de un integrante, compuso una foto de uno de los ensayos de una comparsa por el Pasaje Giuffra en San Telmo y una referencia a la conocida milonga titulada “Azabache”<sup>75</sup> escrita por Homero Expósito en 1942 en alusión a la desaparición de los negros y su candombe en el barrio. Más de setenta personas respondieron en el mismo día dando el “me gusta” y otra veintena contestó con expresiones de alegría, entusiasmo y fascinación del despliegue de

---

<sup>75</sup>Letra de Azabache: “Candombe! Candombe negro! Nostalgia de Buenos Aires por las calles de San Telmo viene moviendo la calle! Retumba con sangre y tumba tarumba de tumba y sangre!... Grito esclavo del recuerdo de la vieja Buenos Aires... Oh... oh... oh!... Oh... oh... oh!... Ay, morenita, tus ojos son como luz de azabache!... Tu cala parece un sueño ¡un sueño de chocolate!... Ay, tus cadelas que tiemblan que tiemblan como los palches!... Ay, molenita, quisiela... quisiela podel besalte!.. Oh... oh... oh!... Oh... oh... oh!... Candombe! Candombe negro! Dolor que calienta el aire! Por las calles del olvido se entretuvieron tus ayes!... Retumba con sangre y tumba tarumba de tumba y sangre!... Y se pierde en los recuerdos de la vieja Buenos Aires... Oh... oh... oh!... Oh... oh... oh!... Candombe! Candombe negro! Nostalgia de gente pobre... Por las calles de San Telmo ya se ha perdido el candombe... Oh... oh... oh!... Oh... oh... oh!...” (Autor: Homero Expósito (milonga, 1942))

los tambores por el barrio, la publicación que acompaña la foto dice: *“De la serie San Telmo lindo de día, bello de tarde, hermoso de noche, les dejo una de ayer!! candombe, candombe negro, nostalgia de buenos aires, por las calles de San Telmo viene moviendo la calle...”*

En contexto de revitalización del candombe afrouuguayo y en ligazón a un sentido de “mezcla” con respecto a “lo negro” y el candombe, y su relación con el pasado - presente, es que se reversionaron algunos ritmos de milongas y tangos fusionados con candombe por bandas surgidas en la escena local. Por ejemplo el grupo “Maderas del Río de la Plata”<sup>76</sup>, al igual que el tango Azabache en su canción “Tango Negro” refiere a la historia local de “desaparición” del candombe en las calles y de la reaparición actual. La mayoría de las “bandas” de candombe de escenario en Buenos Aires donde generalmente participan candomberos -entre las más conocidas de la escena local se encuentran Molembos, Bemba Candombe, Candombe Bonga Fusión Latina, Heber Píriz, entre otros-, generalmente fusionan distintos géneros de la música latinoamericana de raíces afro - salsa, plena, cumbia, rumba, samba, jazz, entre otros- y al igual que lo hiciera Afrocandombe -y también como ocurre en Montevideo-, dedican líneas de sus canciones al “barrio del tambor”, a San Telmo, a la presencia de los tambores en la calle. Incluso las producciones audiovisuales de los grupos retoman el escenario de las calles de San Telmo y la Boca para sus videos clips, donde también se puede observar distintas resignificaciones del candombe con mensajes en sentido de resistencia, de sentido popular, de identificación, que hacen a la construcción también al “lugar” del candombe.

En este mismo sentido, distintos comercios del barrio se inspiraron en este “atractivo” y este imaginario del “barrio del tambor”, por ejemplo, un local de chivitería uruguaya de la calle Chile pintó en su frente con fileteado porteño: *“San Telmo antiguo, corazón de adoquín tanguero, de negros tambores cantando la historia. Versos perdidos en setenta manzanas...y Parque Lezama”*, una pizzería de aires tradicionales y características de la calle Defensa colgó en su pared central una pintura de una comparsa de candombe en un paisaje colonial<sup>77</sup>, y también son reiteradas las pintadas de los muralistas y grafiteros que

---

<sup>76</sup> Una de las bandas de candombe emergente de la “movida” de jóvenes, primeros aprendices y protagonistas de la expansión del candombe más allá de las familias uruguayas y afrodescendientes.

<sup>77</sup> En esta última pintura se observa el contexto colonial y la ejecución de tambores de estilo “afroargentino” con mano y mano en lugar de palo y mano. El cuadro no tiene referencia de autor aunque parece bastante contemporáneo y en la pizzería no pudieron indicarme la procedencia quienes estaban en el lugar, aunque quizá este documentado.

retratan cuerpos negros desnudos y cabelleras afros con colores y estéticas de contornos firmes en paredes de almacenes, y frentes de baldíos.



“Candombe”. Cuadro en pizzería de la calle Defensa. Foto: Soledad Laborde



“Mural del almacén de la calle Balcarce”. Foto: Soledad Laborde

#### 4.1.3. *Habitar* las tradiciones

La escala socio-espacial en la producción del espacio público -eje que amplió en el capítulo 7- se establece a partir de la esfera de producción y práctica del candombe en los barrios céntricos del sur, en especial San Telmo y cierta zona lindante de Montserrat, a partir de la apertura democrática que luego, a partir de mediados de la década del 2000, tal como refieren Frigerio y Lamborghini (2009), con el protagonismo de los jóvenes argentinos, el candombe se desparrama por los distintos barrios y en simultáneo en el interior del país -con epicentro en Córdoba producto de una relación más directa con Montevideo-. Se reafirma en todo este período una fuerte identificación de “lugar” que apela a la idea de una “comunidad candombera” y como dicen los propios sujetos de un espacio “de la morenada”. La práctica misma del candombe habilita la posibilidad de inscribirse con re-significaciones de los recorridos en el espacio a través de la repetición y permanencia de su transitar -de las paradas de la caminata y elevaciones de sonido en el toque en espacios específicos simbólicos-, que muestran la posibilidad de construir relaciones de proximidad, de amistad y familiares en un espacio por fuera del lugar de



residencia. Aspectos que se vinculan con ciertas características específicas del candombe que Ferreira (2011) describe como parte de la “diáspora musical africana”<sup>78</sup>.

Observé la legitimación del tambor nuevamente en los barrios históricos -luego de su discontinuidad en las calles por prohibición y persecución de la práctica de manera sistemática<sup>79</sup>- la transmisión oral del toque de los tambores y de la danza entre las distintas generaciones al interior de las familias y otros grupos sociales, especialmente jóvenes de clase media que encuentran específicamente en el sentido de resistencia de la práctica un particular interés político y cultural (Lamborghini, 2015).

La posibilidad de construcción del espacio “de la morenada”, se debe a la cuestión simbólica y a la identificación con el lugar vinculada a las trayectorias familiares y al reconocimiento de un espacio social específico tal como se observa en las generaciones de candomberos más jóvenes, afrodescendientes o hijos de uruguayos nacidos en Buenos Aires o que llegaron en su niñez, que hoy protagonizan las diversas comparsas e incluso las *llamadas tradicionales*, con más de treinta años de vida candombera local:

*“Y yo empecé con el candombe de chico con mi familia nos vinimos a vivir acá, me crié en este barrio, jugaba a la pelota en el conventillo que estaba ahí en Cochabamba y Balcarce donde vivían todos...cuando recién llegaron. Igual era un conventillo, también vivía gente de acá de San Telmo...íbamos y veníamos por el barrio, y me crié escuchando tambores, eso fue cuando recién empezaban a salir. Ahora vivo en Constitución, pero siempre anduve cerca de acá, mi barrio es San Telmo, porque es donde crecí, es el lugar de los tambores, de las familias del candombe, donde los tíos nos hicieron el camino, cuando tuvieron que salir con el tambor y se ponía brava... no era como ahora que estamos nosotros y está todo bien, así que tocamos el tambor, tomamos algo y no pasa nada... las primeras salidas de tambores antes, cuando no había comparsas y te llevaban preso”*(Director de una de las comparsas que

---

<sup>78</sup>Ferreira destaca: polirritmicidad -requiere de la ejecución de tres tambores como mínimo chico-repique y piano- de “autoregulación colectiva” en el toque de tambores, donde no hay partitura escrita y cada tocador puede improvisa, tampoco hay Director como la orquesta de cámara sino una “jefe de cuerda, que implica una interrelación micro-social colectiva y no individual y con similitudes de otras performance musical en el “Atlántico Negro”, como el sistema de llamado y respuesta, que lleva en el candombe una repetición cíclica en el sentido de espiral, que en el repicado de los tambores pianos de manera repetitiva sube el toque

<sup>79</sup>Ver trabajo de Lea Geler “Andares negros caminos blancos” (2010) y Alejandro Frigerio “Cultura negra en el cono sur: Representaciones en conflicto” (2000).

ensaya en San Telmo, de unos 40 años, músico de una de las bandas de la “movida candombero”)

*“...Si yo quiero escuchar tambores, me vengo para San Telmo, acá es el lugar donde sabes que está la gente del candombe, la morenada viste? Digamos que es como el lugar tradicional de los tambores...”(candombero, nieto de las primeras generaciones)*

*“Mirá yo tengo el recuerdo de ir caminando de chica y que mi mamá me agarrara de la mano como loca y me llevara arrastrando, caminando en subida desde allá abajo porque escuchaba los tambores y quería que para llegáramos rápido (..) a mi me encanta bailar pero no estar en una comparsa, me gusta venir así y meterme adelante a bailar acá o en las llamadas adelante de alguna comparsa, si te dejan! (risa) Me gusta ir y venir, encontrarme con la gente, con la familia pero últimamente no sé qué pasa que no veo a nadie...no sé dónde están los morenos que no los veo (en tono irónico y serio), de verdad...para mí que se fueron todos o están todos metidos en la casas, no sé (risas). Me acuerdo de chica con mis hermanas y mis primas nos juntábamos, veíamos que nos íbamos a poner porque sabíamos que veníamos a la dorrego a ver a la morenada, ahora a mis hermanas ni les interesa, prefieren quedarse en el barrio (mujer joven de unos 30 años, hija de segunda generación afrouruuguaya)*

*“D:Y... aprendí en los últimos años a bailar candombe, siempre estuve con la morenada, desde chica bailaba pero nunca aprendí bien y a tocar tampoco, mi papá no tocaba el tambor, pero siempre estaba acompañando, así que recién estoy empezando con el chico y mi hermano no me quiere enseñar y acá no se puede...ahora hablé con M que es una genia, nos juntamos con algunas de las chicas de acá en la casa en La Boca...para empezar a tocar, pero no sé igual si para salir, en la comparsa por ahora me estoy encargando del cuerpo de baile que me lleva un montón de trabajo*

*S: Y cómo fue esa experiencia cuando eras chiquita?*

*D: y desde chiquita, siempre estuve en la movida, siempre estábamos en la casa de alguno, también me acuerdo que mi papá cuando me llevó a Herrera, que estaba el A y J y mi tío también, íbamos a la dorrego.... Mi tío, el W, vos lo conocés, siempre fue él, el que me quiso enseñar y me insiste ahora que tengo que hacer esto y lo otro con la danza, viste cómo es no?...(se ríe y pone cara de fastidio a la vez y yo me río también porque me acuerdo de la semana cuando lo ví indicándole pasos) y ahí fue que empecé*

*a aprender de a poco..pero bueno era así como a nosotros los más chicos siempre teníamos que ir a ver, antes era distinto, no como ahora, mis hermanos sí, ellos quisieron tocar desde chicos y mi papá le fue pasando de a poco lo que sabía y después Jles enseñó a ellos acá...yo me metí más con la capoeira al principio y hace un par de años fue que me vine a la comparsa” (Joven de unos 30 años, candombero e hija de afrouruguayos)*

En los tres relatos hay un sentido de marcación de “familia” en cuanto al espacio del candombe, también una marcación racial en cuanto a la presencia de jóvenes y de familias uruguayas que no son de “la morenada”. A la vez, hay una memoria en cuanto al orden de prestigio en torno a los tambores, por ejemplo, diferencias en cuanto a un pasado como más restrictivo sobre quién podía tocar el tambor -no sólo como una cuestión del contexto represivo que suele referirse en la narrativa en cuanto a los problemas en el espacio público- sino también con respecto al lugar de los jóvenes y de los niños en el espacio de *las llamadas*, y observé también que la división de género sigue todavía fortalecida entre las “familias afrocondomberoas” en cuanto a que la mujer debe acompañar, bailar, organizar y el hombre tocar el tambor y dirigir -y también la división generacional sobre qué tambor tocar a cada edad también se encuentra en proceso de cambio-. Formas de organización en torno a la práctica que tiene continuidades y discontinuidades con las formas que producen aquellos candomberos que no se reconocen dentro de la “morenada” del candombe -una expresión que refuerza un límite racial de un grupo social específico basado en la idea de familias extensas afrodescendientes- y que se adscriben desde una idea más abarcativa de la “familia” del candombe en torno las relaciones recíprocas, cercanas, que establecen los candomberos en genera, o también la referencia al candombe en “familias” como indicativo de una comparsa o grupo. La proliferación de comparsas en San Telmo y el “ingreso” de nuevas generaciones es percibida como problemática y no puede descontextualizarse de los procesos urbanos más amplios que influyen en las representaciones, formas y construcciones de “lugar”:

*“V: El tema es cada vez hay más comparsas, todos quieren venir a tocar y eso no se puede, el espacio de San Telmo tendría que ser sólo para las llamadas tradicionales no para los ensayos, sino viste...pasa esto vez...un día como hoy y no viene nadie todos se*

*quieren colgar el tamborcito pero se olvidan de la tradición nuestra. Y aparte está el tema es que no podemos estar todos tocando acá porque eso trae problemas con los vecinos..la policía y todo lo que ya sabemos. Pero es lo que te digo, a nosotros nos costó mucho salir a tocar y colgarnos el tambor y como ahora cualquiera puede colgarse el tambor y salir en las llamadas...si si, todo muy lindo, pero lo que las tuvimos que bancar cuando nos venían con los palos fuimos pocos. Yo voy a seguir apoyando y viniendo con mi tambor pero (mirando a una de las activistas afrodescendientes) algo hay que hacer con esto.*

*L: No les podés prohibir que toquen en San Telmo*

*V: No prohibir nada, pero hay que decirles que las llamadas tradicionales son importantes y que es donde todo empezó, sin esto no hubiera existido las comparsas ni nada, sino así se va a perder todo*

*L: Mirá nosotros estamos acá y venimos diciendo hace mucho esto, D se fue para allá y está esperando también a la gente. Depende de nosotros". (Registro de campo, abril de 2013)*

*"Nosotros nos venimos de la zona Sur y allá hacemos nuestro candombe de familias... pero en las fechas tradicionales tenemos que estar todos acá, por eso para que se respete en San Telmo tendríamos que salir sólo para las fechas tradicionales y para las llamadas"(hombre de unos sesenta años, uruguayo y candombero)*

*"Mientras se templan los tambores y se arman unas cuerditas de tambores y comienzan algunos a cantar, J me llama y me presenta a una chica (que reconozco por sus intervenciones en relación al activismo afro pero no la identifiqué como parte de las "mujeres afroandomberas, es una joven bonita, alta, de pelo largo con trencitas, maquillada, vestida con una remera y un jean), me presenta como antropóloga y me dice J que ella quiere ayudar en un proyecto para niños en el Movimiento Afrocultural, que es cantante y que quería que la conozca, me convida de la cerveza que tiene en la mano, acepto y le pregunto, qué era lo que tenía ganas de hacer, hablamos sobre el tema del canto y de la voz, que es algo que quizá no se suele enseñar, me dice que para ella estudiar canto significó también un crecimiento musical para reconocerse también como afroargentina (me llamo que use ese término) luego me comentó que no era uruguaya pero que acercarse le había servido para pensar su*

identidad (me parecía interesante y a la vez, pensaba lo forzado de la situación), la charla no fue muy larga vuelve J y le dice que la acompañe hasta el movimiento, la saludo y quedamos en vernos en la semana. Mientras, ya se habían colgado los tambores y empezado a formar la batea, se acomodan los tamborileros en la formación y algunas de las chicas y señoras con otros jóvenes y mayores se ponen delante, está I adelante vestida de blanco con las alumnas que arriba de su ropa se vistieron de blanco, atrás, gente que baila en su mayoría son jóvenes (que me parecen medio hippies por la ropa y "la onda") mueven el cuerpo no con los "pasos candomberos". Uno de los de la escuela bonga se pone para desviar el tránsito yo también empiezo a bailar desde un costado, cruzo la mirada con L (activista del movimiento afrocultural) que está vestida de jean y remera y baila sola... está también encabezando la llamada, me dice mientras se mueve: "no creo que llegemos a Parque Lezama hay mucho de los referentes que están con dolores y problemas de rodilla, pero bueno como ves, cincuenta comparsas y acá somos veinte." Le contesto que sí que entiendo (ella se refiere al contexto de conflicto en el Lezama) que igual, está bueno que se armó la llamada. Dan paso a los autos, se acorralan, veo en las filas a D (otro referente del movimiento afrocultural) tocando chico, veo también a F tocando el piano y a Ji desde afuera reprobando con la cabeza y haciendo gestos al frente de los tambores (pienso esperemos que no se pudra con estos dos que son de "los que suelen pelearse mientras tocan") pero noto que Ji está tranquilo, no grita a nadie en particular y no se lo ve borracho (esa era la imagen que me había quedado de la última llamada de primavera en la boca cuando se abalanzó sobre un compañero de mi comparsa mientras tocaba el repique). Mientras, sigo acompañando de costado con un paso al tempo de los tambores y tomo notas con el celular para el registro, escucho los tambores y me parece que suena horrible, con mucho volumen y con una sucesión de golpes entre pianos con repicados superpuestos, repique y chicos efusivos con palos corridos que me hacen sentir como que "no se arma", aunque también es el comienzo, por otra parte, me apabulla la potencia, hay mucho cuerpo puesto ahí, con gestualidades marcadas con brazos y cuerpos, respiraciones fuertes y sudores, apenas a dos cuerdas (pienso que quizá es verdad que no llegan). Algunas de las bailarinas "alumnas de blanco" hacen "pasos afro", y "mujeres afrocandomberas" acompañan bailando pero más en un

*sentido de caminar, me parece algo tímido el acompañar con respecto a otras veces, está la familia de los C, pero no los jóvenes de la familia tocando (también siento que faltan muchos de los que pensé que estarían y no por las comparsas precisamente), al final de la batea veo que está J, ya había vuelto del Movimiento con el repique. Ya van dos cuadras, el ritmo está a un tempo acelerado y observo que los que gritan y dan órdenes mientras tocan son los otros candomberos que no suelen ser llamados “referentes” (Registro llamada tradicional, 11 de octubre de 2014)*

Este registro de una de las *llamadas tradicionales* pone de relieve la multidimensión del candombe, de las pluralidades de sentidos y formas de expresión puestas a la vez, que conjugan formas de construcción complejas y entrelazadas, que hacen que la práctica no pueda acotarse a un único sentido de producir “lo afro” en el espacio, y que también como observé con la chica que se presentó, no sólo este espacio se vincula como encuentro en torno a las familias del candombe llegadas de Uruguay, sino que el candombe pasó a ser una referencia que permite otras activaciones e identificaciones sobre “lo afro”. Por otra parte, las diferencias incluso al interior de los grupos, por ejemplo, las actitudes corporales de aquellas mujeres que danzan vestidas de blanco, de las mujeres que también danzan a un costado con sutiles movimientos, corporalidades diversas, en torno a los hombres que tocan y bailan también. Lo que en su conjunto construye, un contexto específico disruptivo al entorno en cuanto a los ritmos usuales del barrio.

A su vez, la idea de “ausencias” o las disyunciones de las comparsas, “dejar de ir a las *llamadas tradicionales*” se vincula con los distanciamientos, peleas y conflictos en las relaciones de amistad y de parentesco que hacen al espacio sociocultural del candombe, distancias que se construyen entre los grupos vinculados al espacio social del candombe. En este sentido, desde hace por lo menos diez años distintos candomberos jóvenes que no pertenecen a las familias afrouuguayas o llegadas desde Uruguay, participan de las *llamadas tradicionales* activamente aunque son generalmente mirados con recelo y a la vez, construyen también la diferenciación, remarcando la posibilidad de apropiarse del candombe por su sentido de transmisión cultural histórico y no asociada a ciertas biografías, cuestión que continuamente pone en tensión la idea más reciente de “referentes” con aquellos que ya tienen un recorrido de varios años:

*“yo voy siempre a las llamadas de la Dorrego, y tengo el lugar bien ganado, se quién es quién, cada uno, voy y me planto ahí con mi piano (sonríe), toco y no son capaces de mirarme a la cara porque saben que estuvieron mal y tengo para responderles a cada uno de los que se la pasan hablando de los valores, del candombe, de la tradición y fueron los primeros en darse vuelta...aparte muchos ni sabían tocar el tambor, yo los ví aprendiendo acá, cuando tocaban música brasilera... en su vida se colgaron un tambor en Montevideo y vienen a bajar línea! Después me vienen a pedir donde compro cueros o si les puedo pasar la matriz que armé para mis tambores...Yo no les debo nada a ellos en particular, esto es algo que tiene doscientos años y menos me siento en deuda con gente que tocó para los milicos. Para mí hay otros referentes en el candombe de acá, que vivieron en el conventillo que saben tocar el tambor y no viven de ser negros”*  
(joven candombero de las primeras generaciones porteñas, mayo 2013)

Si bien, se observan tensiones sobre las marcaciones raciales y generacionales en torno a las llamadas, encuentro que la expresión y crecimiento de la construcción del “lugar” de “la morenada” y de “lo afro” por afrouuguayos, uruguayos y jóvenes porteños “blancos”, se asienta en pleno proceso de transformación del centro histórico como una forma de construir el espacio urbano que dialoga -no sólo de manera representacional sino de manera practicada- con el avance en términos de un *paisaje “posmoderno”* vinculado a los “nuevos consumos” configurando un contra-paisaje (Proença Leite, 2009).

Por ejemplo, el plan de manejo del Casco histórico señala el problema en torno a la autopista AU1-25 de Mayo: *“no sólo introdujo una gran barrera urbana en el Casco Histórico constituyéndose en un corte que contribuyó al deterioro del área, sino que generó innumerables ‘huecos urbanos’ por el inadecuado destino y tratamiento que se le ha dado a muchos de los espacios que quedaron bajo su traza”*. El “huevo” en el sentido de vacío -como otrora fuera el “desierto” para llevar a cabo la campaña de Roca en nombre del orden y el progreso-, tiene una particular connotación si se observa la ocupación efectiva del bajo autopista por diversos sectores populares<sup>80</sup> y organizaciones barriales no destinadas al turismo o al

---

<sup>80</sup> El polideportivo Martina Céspedes ubicado en el bajo autopista de la calle Bolívar estuvo en álgido conflicto y logró que la legisla tura le conceda nuevamente el espacio destinado a niños y jóvenes del barrio, ante la amenaza de una nueva disposición del espacio desde el gobierno para construir playas de estacionamiento destinadas a los tours turísticos y quienes llegaran al barrio en auto, iniciativa que

entretenimiento de consumos y servicios que se perfilan en la zona. El “bajo autopista” es una de las “paradas” usuales de las comparsas de candombe e incluso de las *llamadas tradicionales*, uno de los “espacios” especiales de los recorridos candomberos, donde comparsas como La Candela desde hace años se reúnen allí dejando marcas e inscripciones en calles, veredas y paredes, pintadas que muestran la apropiación del lugar. Se suma desde hace algunos años la comparsa “Color de León” que utiliza el bajo autopista de la calle Balcarce, con la elevación del cantero como espacio para reunirse y realizar asados y comidas sobre la vereda. En una de las *llamadas de comparsas*, el espacio de bajo autopista se llenó de remeras de diferentes comparsas que suele guardar uno de los directores en una casa a pocos metros de allí; las remeras vistieron el cemento gris y varias comparsas, giraron y tocaron frente a estas como emblemas para rendir(se) homenaje. También en *las llamadas tradicionales* o “del día del niño” cuando desfilan por Balcarce, este “hueco”, es uno de los espacios que se reservan algunas familias candomberas con los niños, como la mejor “tribuna” para mirar las comparsas, por lo cual, muchas *bateas* dedican allí algún cambio en el toque de tambores, ya sea subidas de intensidad o la modalidad de “cortes” donde se hace un cambio rítmico particular. Además, es un espacio privilegiado de reunión de los fines de semana cuando la lluvia impide salir a tocar y da lugar a compartir mates, bebidas y comidas en rondas de tambores.

A diferencia de la acción del plan en torno al “hueco”, observo que desde los sujetos se activan estrategias de preservación, ocupación y de visibilización en un sentido divergente al del gobierno local. La creciente expansión de las comparsas en el barrio de San Telmo y la percepción del decreciente flujo de personas que participa en las *llamadas tradicionales*, con la preocupación por salvaguardar desde los propios candomberos la práctica, me permitió observar el carácter de las acciones y activaciones de *patrimonialización* “desde abajo” que jugaron con fuerza en las construcciones del candombe a diferencia y como contrapartida del *silenciamiento* del patrimonio inmaterial “desde arriba” en el campo de las políticas locales. Es decir, que si bien, a pesar de existir una activación patrimonial inmaterial desde UNESCO, el carácter inmaterial, extranjerizante y disruptivo de la práctica en términos del “paisaje e identidad” deseable,

---

está vigente en el plan.



no permite que se incorpore a la lógica de revalorización patrimonial llevada a cabo por el gobierno local y las asociaciones de vecinos.

Por otro lado, -como observo en el Capítulo 7- con el conflicto del Parque Lezama en su “puesta en valor”, la estrategia de construcción del patrimonio inmaterial “afro” en términos de apropiación popular no logró consolidarse dentro de los fundamentos organizadores del espacio urbano en el Centro Histórico. Por el contrario, tal como muestra el “nuevo” plan de manejo, se omite la observación de las prácticas de *candombe* y establece un plan de acción que evidencia el carácter del proceso *recualificación* y la intención gubernamental de llevarlo a cabo. La construcción de memorias y olvidos (Delgado Ruiz, 1998) en la centralidad desde el Plan de manejo para el fortalecimiento del Casco Histórico y de la ciudad, se fundamenta en la conceptualización sustancialista de cierta “identidad” específica que habría que salvaguardar. El 24 de agosto de 2014, el entonces Director de Espacio Público, Patricio Di Stéfano -quien tiene entre sus antecedentes haber presidido la comisión especial de patrimonio arquitectónico de la legislatura porteña por el bloque PRO- publicó en el diario Infobae una columna de opinión titulada “Proteger las identidades barriales”, donde argumenta y respalda el “nuevo” plan de San Telmo:

*“Cada barrio posee una identidad propia, dada pura y exclusivamente por quienes allí habitan, fruto de la gran diversidad cultural que tenemos. Cada uno nos cuenta una historia diferente acerca de quienes lo frecuentan o frecuentaron. Los atributos que hacen única a una zona son lo que la vuelve atractiva. San Telmo es un buen ejemplo de esto. Originalmente un barrio donde se asentaron las primeras familias patricias en grandes casas, que luego, a medida que la ciudad creció hacia el norte, fueron albergue de numerosas familias de trabajadores y una gran cantidad de inmigrantes, que dieron lugar a los conventillos. Allí comenzaron a escucharse las primeras murgas, símbolo de liberación y libertad, expresión de la variedad y mezcla de culturas que le dio vida a la zona sur de la ciudad. San Telmo, a pesar de tener construcciones y parques que dan cuenta de su raíz colonial y la capacidad de grandes paisajistas, nunca pudo mostrar su mejor imagen. Centenares de años de descuido hicieron que muchas de sus construcciones históricas fueran demolidas y que el parque Lezama sufriera cambios, sin respetar su diseño original. Esto es lo que debemos reconstruir, sitios*

*fundamentales de la ciudad que necesiten ser restaurados para que nos permitan recuperar la emoción que alguna vez nos transmitieron”.*

Siguiendo a Rogerio Proença Leite (2009), no hay proyecto de *recualificación* que no tenga una reactivación del espacio público como forma de propiciar un retorno al centro de las ciudades y una vida pública de “nostalgia de *belle époque* perdida” pero sin duda, también con ello aparece a su vez una “contra-revanche- y “contra-usos”. La búsqueda del “entre sí” selectivo (Donzelot, 2004) de la clase media en su sentido, de ubicuidad, en los procesos de *recualificación* es la impulsada en la búsqueda de “identidad” por el funcionario a cargo de Espacio Público del Gobierno de la Ciudad. El “plan de manejo” reviste la centralidad del disciplinamiento del espacio urbano a través del “ordenamiento del espacio público” como cuestión central para llevar a cabo la *recualificación* del área como valor para la ciudad en su totalidad. Por otra parte, se superpone con las estrategias de movilidad de los sectores más relegados de uruguayos que se apropian y construyen el “lugar de la morenada” y del espacio candombero en las calles del Casco Histórico y proponen también otro “entre sí”. Que se observa como una forma de *habitar y hacer ciudad* que impacta en las construcciones de un “nosotros” y en relaciones “con otros” más amplias, a partir de lazos que permiten, por ejemplo, activar otras formas de pertenencia expresadas en la participación de los candomberos en distintas luchas y reivindicaciones populares con organizaciones y vecinos del barrio -cuestión que detallo y retomo en el capítulo 7-.

Es por ello, que las *llamadas tradicionales* se sostuvieron a lo largo de los años pese a las denuncias, restricciones, desprecios, confrontaciones y oposiciones de muchos vecinos y actores claves de la zona -entre ellos las asociaciones vecinales patrimonialistas, comerciantes y la iglesia ortodoxa rusa- pero también de la expansión y apropiación del candombe por muchos sectores de la sociedad que pusieron en diálogo cierta visión estigmatizada de los candomberos y revisaron el sentido occidental y europeo del “nosotros” ciudad. La reactualización y persistencia de las llamadas se comprende en relación al estatus, el prestigio y el reconocimiento en las relaciones micro-sociales que impactan en el ordenamiento del candombe en la ciudad en general, superponiéndose por ejemplo, el legitimarse en el contexto del espacio social candombero y “tocar en san Telmo” como parte del sentido de “lugar” y de estar “en” o ser parte de la “comunidad

candombera". Ahora, no por ello, se suprime el orden racial-estigmatizante que carga el "tambor" o quienes lo practican ante la renovada escena porteña del candombe, con fiestas en la calle que se llenan de jóvenes de clase media, de turistas y familias; si bien éstas son parte del proceso y contribuyen a una gestión "más sofisticada" y digerible como se observa con las llamadas "independientes" y "oficiales", también se establecen nuevas formas de insertarse en el candombe que ponen en evidencia el retraimiento de muchas familias afro Uruguayas por fuera de la participación de este espacio más visibilizado del candombe -cuestión percibida por los propios protagonistas-

Ferreira (2011) plantea en la dimensión de la diáspora africana -retomando el planteo de "atlántico negro" de Paul Gilroy (2014 [1993]), de espacio híbrido de conexiones-, una perspectiva para comprender el patrimonio cultural en el Río de la Plata, "enriquecido de múltiples maneras por las culturas africanas y sus reelaboraciones locales y *diaspóricas*" (Ferreira, 2011). El autor inscribe las prácticas de los tambores en los barrios y espacios públicos locales, conocidos como "tambores de candombe" como esfera principal<sup>81</sup> para ubicar el "legado cultural africano" en Montevideo y luego por "diáspora lateral" en Buenos Aires. Éste sentido de "patrimonio" estaría en tensión con la construcción patrimonial material en la ciudad en torno al Casco Histórico y la construcción inmaterial transnacional que conlleva la patrimonialización afro en el continente.

De acuerdo al "legado diaspórico", la práctica del candombe tiene una característica particular como producción de espacio que puedo decir, expresa una forma específica de *etnicidad habitada*. Además, el candombe dialoga y se reacomoda en el proceso de *recualificación*, con cierta *domesticación* de las expresiones en el orden urbano y en el paisaje propuesto que dan lugar a una producción del candombe que por ciertos sectores busca

---

<sup>81</sup>Ferreira (2011) reconoce otras cuatro esferas del legado cultural de la diáspora africana: una de ellas, las asociaciones carnavalesca y comparsas "lideradas por segmentos afrodescendientes" reelaboradas a partir de las Sociedades Africanas o Naciones del siglo XIX, que tienen lugar en el espacio público y en Montevideo de manera sostenida durante el siglo XX, adquiriendo carácter de espectáculo y consagrándose en el desfile de Carnaval en la década de 1950 en Montevideo -para Argentina, reconoce la expresión de la murga porteña en relación a los trabajos de Alicia Martín, o el candombe de Santa Fé investigado por Pablo Cirio-, otra esfera es la música popular llamada candombe que tuvo expresión en orquestas de tango, jazz, candombe *beat* de la década de 1970, entre otros de formato canción, la esfera privada con el candombe afroargentino porteño como repliegue defensivo de las familias afroargentinas y la quinta esfera, concierne a la legitimación eurooccidentales de la música e instituciones de orquestas de cámara inspiradas en la música de los tambores de candombe.

una práctica de *ascetismo* de acuerdo a las formas de civilidad que comprende la *urbanidad* -me detengo en este aspecto en el capítulo 7-.

#### 4.1.4 “Ganar” un “espacio afro”

La disputa por la “reparación histórica” y el reconocimiento del “legado afro” en relación al proceso histórico de *blanqueamiento* y de construcción de la ciudad de Buenos Aires que llevó a la negación y prohibición de expresiones culturales de origen africano, ha sido impulsada en parte desde el Movimiento Afrocultural -entre sus fundadores se encuentran miembros de algunas de las familias emigradas y algunas exiliadas del Uruguay-. El Movimiento Afrocultural funciona en un espacio cultural que se encuentra en la calle Defensa en el barrio de Montserrat en lo que era la Plaza Defensa; lugar que fue otorgado al Movimiento mediante la orden de un juez producto del conflicto judicializado del desalojo sufrido en el espacio de Barracas, que generalmente es nombrado por los interlocutores como “Herrera”. Este espacio “ganado”, tal como describen los interlocutores -mediante un juicio realizado al estado por “racismo institucional”- en la centralidad del Casco Histórico implicó una fuerte resistencia a través de la práctica del *candombe* y otras expresiones reconocidas como “matriz afro”. Ésta estrategia se debe comprender en un contexto más amplio de clima favorable a nivel regional y transnacional, y un contexto reciente en referencia al proceso de *patrimonialización* en la región, ya que mientras en Uruguay se declaraba al *candombe* como Patrimonio de la Humanidad (2009), el Movimiento era desalojado por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. En la declaratoria de UNESCO, en concordancia con la premisa de salvaguardar “culturas en riesgo de extinción”, se observa la valorización de ciertos *candombes* surgidos de los *conventillos* de tres barrios montevideanos considerados en desaparición física por desalojos y demoliciones realizadas -“Medio Mundo” en Barrio Sur, “Ansina” en Palermo, y “Gaboto” en Cerdón- en la dictadura cívico-militar uruguaya. Razón que permite comprender las acertadas estrategias desplegadas por los afrodescendientes migrantes uruguayos en la Ciudad de Buenos Aires -algunos de ellos antiguos residentes de los *conventillos* desalojados-, en tanto exaltación de la memoria del “barrio del

tambor” y de denominarse el “último quilombo urbano”<sup>82</sup>. Éste hito es recordado a través de banners y folletos que se reparten a todo aquel que ingresa al Centro Cultural:

*“en 2009 hemos sido desalojados del galpón donde el Movimiento funcionó más de 10 años, fue conocido como «el último quilombo urbano» porque allí vivían y trabajaban muchos referentes del candombe. Mediante una medida cautelar estamos en el barrio del tambor donde nuestrxs ancestrxs han dado su ejemplo de vida y lucha. Junto con los vecinos seguimos trabajando para reencontrarnos con nuestras raíces culturales, sociales y espirituales. Los esperamos a todos para compartir nuestro legado cultural.” (Flyer 2013)*

El resultado y las estrategias desplegadas por los sujetos están en correspondencia, a otras experiencias como las de Brasil, en las cuales conversan los procesos de transformación urbana y las activaciones étnicas vinculadas incluso a los procesos de *patrimonialización* de las poblaciones “afro”. Éstas me permiten reflexionar a partir de los entrecruzamientos simbólicos cómo se construye la ciudad desde las nuevas identidades. El antropólogo francés Michael Agier, realizó hace ya casi dos décadas una investigación en Salvador de Bahía sobre el “barrio negro” llamado “Liberdade”, caracterizado por la predominante población afrodescendiente en condiciones de pobreza, cercano al Pelourinho -centro histórico de Bahía que tuvo su proceso de *recualificación*-, evidencia allí la implicancia de la actividad del bloco “Ile Aye”, surgido de aquel barrio, en la

---

<sup>82</sup>En un post del Blog Movimiento Afrocultural publicaron el 4/8/2009: “este desalojo se perderá el último Quilombo Urbano de Buenos Aires, comparable con el Conventillo Medio Mundo de Uruguay y con el Quilombo dos Silva, en Porto Alegre, ambos protegidos por sus respectivos gobiernos en contra del avance de los negocios inmobiliarios, habiendo el estado garantizado los derechos de las personas afrodescendientes y originarias, reconociendo sus derechos de propiedad y autonomía (...) Herrera 313 es nuestro centro cultural y social y donde el movimiento afrocultural desarrolla sus actividades desde hace por lo menos 10 de sus 20 años de existencia: luthería de instrumentos, capoeira, candombe, una biblioteca, un museo de la tortura sufrida por nuestros/as ancestros/as afro originarios, una escuela cultural con juegoteca para las y los más pequeños, ferias de arte y comidas, conmemoración de fechas importantes para nuestra comunidad, que están abiertas permanentemente a todas las y los habitantes de Buenos Aires sin ninguna distinción ni discriminación. Es también nuestra casa, donde vivimos 60 personas, la mayoría de ellas abuelos y abuelas y mujeres jóvenes madres e hijas/os pequeños, todas/os que se auto-reconocen que se transmiten allí mismo(...) el 1ro de mayo de este año, se nos dijo que el inmueble que se nos destinaría era el del Centro Cultural Plaza Defensa, por sus características edilicias y porque se encontraba con pocas actividades y en virtud de nuestro derecho a no ser expulsadas/os del Casco Histórico de la Ciudad, primordial en nuestra historia como pueblos afro-originaarios: es aquí donde se reúnen semanalmente nuestras comparsas, donde realizamos desde centenares de años las llamadas de candombe, donde la dictadura nos persiguió y donde resistimos durante años, donde nos vinculamos con nuestras/os hermanos culturales del Río de la Plata, donde contribuimos en la invención del Tango”.

reactivación de “lo afro” en la ciudad más amplia como parte de la construcción de lugares y redes en el “hacer la ciudad” (Agier, 1998).

Y en continuidad con dicha perspectiva, el trabajo más actual de Guimarães (2014) muestra como la reciente *recualificación* urbana ideada por la prefectura de Rio de Janeiro para los barrios portuarios de Saúde, Gamboa y Santo Cristo, con intenciones de desplazar población residente, son contrarrestados por grupos que se contra posicionan a partir de una identificación como herederos del patrimonio “negro” y “de santo”, construyendo un imaginario que denomina como el “mito da Pequena África” como una *utopía*<sup>83</sup> de ciudad.

A diferencia de Brasil, en la escena local, en cuanto a la población afrodescendiente residente, el proceso de *negación* y *blanqueamiento* fue un hecho junto con el desplazamiento poblacional ya producido a fines del S. XIX tal como plantea Lea Geler (2010) e incluso las pocas familias que quedaron afroargentinas a mediados del siglo XX, fueron desplazadas al conurbano por efecto mismo de los cambios en la organización del trabajo y en relación a los procesos de conformación de barrios periféricos de trabajadores en la ciudad<sup>84</sup>.

La obtención del espacio de Plaza Defensa por el Movimiento significó además un logro en términos “culturales” por haber sostenido su “independencia” de cualquier programa de gobierno pero también un desafío para la sostenibilidad a través de la autogestión. El traslado de Barracas al Centro Histórico implicó también que las familias

---

<sup>83</sup>En relación al concepto de Foucault de “espacio de posicionamiento sin sentido de lugar real”, que mantienen con la sociedad general una relación de analogía directa o inversa (Guimarães, 2014:22).

<sup>84</sup>En una entrevista realizada a un integrante de las familias “afroargentinas de tronco colonial”, secretario de Misibamba -organización surgida en 2007 conformada por familias que se reivindican los “descendientes de esclavos” quinta generación- expresó que “ellos” fueron desplazados de la centralidad y en cierto modo consideran que eso fue parte de su historia y que “volver” sería contraproducente y aparece en el mismo sentido que los relatos anteriores la cuestión del turismo y la mercantilización en dicha zona, estableciendo otra estrategia en cuanto a la construcción como afrodescendientes en la ciudad a diferencia del colectivo afrouruguayo: “yo nací, en Chacabuco y Belgrano, ahí nos desalojan y nos llevan a Lacarra y Cruz, o sea Lacarra entre avenida Roca y avenida Cruz. En el año 53, o 52 nos sacan de ahí y no llevan a la matanza, o sea toda la gente afro que estábamos junto con los inmigrantes provincianos, con gente humilde, nos fueron desalojando de la zona del centro y no teníamos lugar donde reunirnos (...) pongamos que ahora nos dicen bueno, la zona de San Telmo, es de ustedes. No, no es nuestra, es de la ciudad. (...) Después no queremos ser un lugar turístico donde digan acaso reúnen los negros. Eso no”. Entrevista realizada por Soledad Laborde y Mónica Lacarrieu (abril, 2012). Las investigaciones de Pablo Cirio han acompañado este proceso y colaborado en el “rescate” del candombe afroargentino, que en particular en Buenos Aires, se plasmaron en una visibilización de la práctica en espacios institucionales como el C. C. Rojas, o a través de la participación en jornadas y actos públicos gubernamentales de gran alcance, tales como, los festejos del Bicentenario organizados por el gobierno de la Nación y/o actividades del Programa Afrodescendientes.

que estaban allí tuvieran distintos destinos, sin resolver su problemática habitacional, demanda que no tuvo eco en los años posteriores. Si bien no hay un patrón de asentamiento residencial en la zona del casco histórico diferencial de la población afrouruuguaya, sí encuentro una predominancia en la zona sur de la ciudad, desde Constitución, Congreso, pasando por San Telmo, la Boca, Villa Zabaleta, Dock Sud e incluso hasta el conurbano bonaerense en el partido de Avellaneda. Ésta observación sirve para afirmar que la residencia excede ampliamente la circunscripción a los barrios del Centro Histórico. Encontré también como característica, los continuos cambios de lugar de residencia de los afrouruuguayos o como contraparte, la exaltación de señalar la residencia de los “tíos” -en alusión a los mayores de las familias afrocondomberas- y los “referentes” en el conventillo de la calle Cochabamba y Balcarce como un mojón específico al integrar parte de los recorridos de las llamadas “tradicionales” -es decir que en la narrativa de la escena local condombera también hubo “conventillo” “condombero”-.

En el mismo sentido que las experiencias brasileras, observé cómo la estrategia de *patrimonialización* de la población afrouruuguaya emerge como una táctica desde “abajo” en respuesta a las formas en que avanzan los procesos de segregación urbana. Construir un “espacio de resistencia de la cultura afro en la ciudad” desmarcada de la cuestión y condición migrante, refiere a la dimensión *diaspórica* que se establece desde el activismo, mediante el cual se re-interpreta el “lugar de la morenada” en la ciudad de Buenos Aires. Se explicita también en los usos del lenguaje, en la emergencia de desplazamientos en las formas de nominarse de “afrouruuguayos” a “afrocondomberos”, categoría que resulta englobante para desmarcar la cuestión del lugar de origen e incluso para incluir a todas las generaciones de adultos, jóvenes y niños que pertenecen a las familias “negras” del condombe, de allí que se habla del “espacio afrocondombero” en un sentido de complejo de relaciones sociales en torno a la expresión sociocultural, una acepción cercana a la propuesta por la declaratoria de UNESCO sobre el condombe, que reconoce el espacio sociocultural más que los toques o barrios como cuestión sustancializada. En este sentido, el condombe en tanto “lugar” refiere al espacio social de lazos más amplios que retoman un sentido de “familias extensas” como imaginario de “comunidad”, por ello, los reiterados usos de la idea de “condombe en familia” en muchos de los eventos, descripciones y flyers de las comparsas.

Ésta cuestión, sin embargo en el espacio de las comparsas de candombe, tomará centralidad en los últimos años a partir de las reuniones convocadas a modo de “organización” de las llamadas de comparsas. En los intercambios estará en tensión por una parte la retórica de reconocimiento amplio y englobante de la expresión “afro” más allá de quien sea su portador, con las construcciones de límites como grupos sociales para las posibilidades de apropiación y producción del candombe a través de la reivindicación del candombe como patrimonio del Uruguay, más aún con su declaratoria desde 2009 que habilitó a la construcción del candombe afrouuguayo exclusivo de los uruguayos, y de los afrouuguayos en particular, dando a lugar a una conversación con el recorrido que dio impulso desde el activismo local de reconocer el candombe como expresión afro-rioplatense en la década de 1980, 1990 y principios de 2000. Cuestión que explica incluso el impacto en las reinterpretaciones locales de la práctica por otros sectores sociales argentinos que no se reconocen afrodescendientes y también el impacto en las políticas socioculturales del Estado. El repliegue patrimonialista llevó entonces, a un nuevo marco para el establecimiento de la *etnicidad* en torno al candombe.

Asimismo, es que pude dar cuenta cómo se multiplicaron en el espacio de las comparsas, las referencias a “los tíos” en alusión a aquellas primeras generaciones que dieron lugar al candombe en la ciudad. En situaciones enunciativas con aquellos candomberos, por ejemplo jóvenes no afrodescendientes que integran comparsas, se hablaba y se los nombraba a los “tíos” como los “referentes”. Una forma de marcarse dentro de las formas y construcciones del candombe en tanto “lugar”, en un sentido étnico que deja por fuera a otros no afrodescendientes en primer lugar y no uruguayos en segunda instancia.

También hubo un cambio de referencias en las marcaciones en cuanto a utilizar y hablar de “la morenada”, los “morenos”, “nosotros los negros”, “las familias tradicionales del candombe” con la construcción de “lo afro” o “los afrodescendientes”, éstas últimas como adscripciones y marcas discursivas que pude relevarlas principalmente en contextos de reuniones más amplias donde se interpelaba a un funcionario, o a otros grupos que disputaban formas de organización; es decir “lo afro” aparece más como categoría de uso por los sujetos en la construcción de lo institucional, en el activismo, en términos de políticas públicas de gestión de las diversidades, de reclamos y demandas de derechos



específicos y de interacción e interpelación a las construcciones de ciudad y del Centro Histórico en el proceso de disputa y su transformación.

Entre los *campos* de disputa de sentidos en la construcción de *lugar* observo la superposición de los sentidos de “lo afro” y de la “morenada”. Por ejemplo, el *patrimonio inmaterial* fue un recurso en la estrategia de “resistencia” de los grupos de activismo afrodescendiente en términos políticos y como un recurso para el financiamiento. Luego, el sentido del patrimonio frente a la escasa institucionalización en Buenos Aires, se liga a la posibilidad de construcción del espacio de “la morenada” como apropiación de los *candomberos* en general para hablar de preservación de la “tradición” y ordenamiento del *candombe*, más que retomar la práctica sólo en referencia a lo *uruguayo*:

*“y el hecho que el candombe sea patrimonio de la humanidad significa que no es solo de los negros es de la humanidad, es para todos...entonces la cuestión es que lo que hay que hacerse cargo, es que nos pertenece y enseñar a respetar el candombe de alguna manera”*. (Activista joven del movimiento afrocultural, abril 2012)

Lo que evidencia, que el sentido de lugar “de la morenada” se encuentran en constante diálogo con el sentido de “lugar patrimonial” del *candombe* construido tanto en Montevideo como en Argentina y con la producción de fronteras para las apropiaciones.

Con la declaratoria del *candombe* por la UNESCO, ocurre en Buenos Aires, tal como plantea Ferreira (2013) para el caso Montevideano una “oportunidad de control de la legitimidad y de definición de su capital cultural y simbólico, así como un mayor posible caudal de capital económico”. Este aprendizaje es captado por los referentes del *candombe* en Buenos Aires, para reforzar la legitimación patrimonial local, que no tendrá viabilidad por el momento, debido a que la declaración los deja por fuera, sumado al escaso apoyo institucional para ello, y a la diversidad y heterogeneidad de la conformación de la “comunidad”, que dificulta identificar quienes podrían ser los “referentes” portadores del “bien”<sup>85</sup>. Por el contrario, hay más que nada “reincorporación

---

<sup>85</sup>En términos de gestión de patrimonio a nivel local, el Movimiento Afrocultural con la ayuda en la presentación de un experto de Cultura Nación, solamente ha logrado en 2012 la obtención de uno de los fondos concursables para Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial otorgados por CRESPIAL (dependiente de la UNESCO) y en 2013, la comparsa África Ruge ha concursado y ha ganado un nuevo proyecto considerando que en su composición se encuentran algunos de los referentes mayores de la comunidad. Estos antecedentes se explican más por la presión internacional y la capacidad aprendida por ciertos activistas del colectivo que por la voluntad política patrimonial local.

hegemónica” (Ferreira 2013) ya que siguen siendo convocados gratuitamente o a bajos pagos –que se cobran meses después- en grandes eventos costosos impartidos por el gobierno nacional desde el área de Afrodescendientes, generando hasta el momento una tibia producción de mercado de inserción en tanto productores culturales -dictado de talleres de candombe, venta de tambores, eventos como músicos, organización de pequeñas fiestas, etc.-

Desde el Movimiento Afrocultural, se sostuvo la construcción del espacio “afrocandombero” como una estrategia de conversación con el proceso de *recualificación* a pesar que el propio Estado los ubicó en el corazón del eje de Defensa del Casco Histórico. Si bien, es leído como un hito reivindicatorio desde el espacio del Movimiento y desde otros candomberos, hay una tensión en cuanto al rol del Movimiento entre el espacio y el entorno “afro” y el lugar de la “morenada” con el candombe, ya que el colectivo candombero y afrouuguayo no es homogéneo ni se construyen en el mismo sentido en sus relaciones sociales -por ejemplo, en términos de activismo-. Una expresión de esto, permite comprender que la construcción del lugar “afro” y de la “morenada” en la centralidad no implica la construcción de una comunidad homogénea. El Movimiento Afrocultural expresa parte de esas heterogeneidades, ya que si bien el Estado les dio un “lugar” en la plaza Defensa y en el formato de Centro Cultural, la expresión del candombe rebasa ese tipo de límites y las relaciones sociales de quienes incluso participan allí, son más complejas y no pueden circunscribirse al sentido del “quilombo urbano”. La apropiación del “nuevo” espacio del Movimiento, mostró en el devenir de los años, que no está necesariamente en correlación a los usos y apropiaciones de otros espacios públicos o dinámicas como implican los ensayos de comparsas o las *llamadas tradicionales o de comparsas*. Esto pone de relieve los recorridos y caminos distintos que llevaron en la gestiones institucionales con los gobiernos y otras instituciones en relación a las *llamadas de comparsas candombe*, que como detallo a continuación nunca fueron impulsadas o gestionadas exclusivamente desde el Movimiento Afrocultural sino por el contrario, su origen se vincula a la convocatoria de un grupo de comerciantes como actividad cultural en la Av. De Mayo y a la gestión de uno de los programa de “Cultura en Barrios” del Gobierno de la ciudad de la mano de la acción de la Comparsa Lonjas de San Telmo y de

algunos candomberos afroargentinos interesados en establecer un espacio formal para el candombe en la ciudad.

Las actividades para reinscribir el espacio de “la morenada” en continuidad con el “espacio afro” de la ciudad de Buenos Aires, se presenta en uno de los mapas elaborados por el Movimiento Afrocultural y que se exhibe en la entrada al Centro Cultural, dentro del sector del “Museo”, con la intención de visibilizar la “comunidad afroargentina” en los barrios del sur, una actividad y producto resultado del trabajo de uno de los proyectos financiados por los fondos del CRESPIAL, entidad dependiente de UNESCO para la salvaguardia del patrimonio inmaterial, ejecutado a través del área de cultura de la Nación. La producción del mapa, pone en conversación a la ciudad como objeto en cuestión a través de señalar la memoria afrodescendientes en el espacio urbano. Muestra continuidades en relación al mapa de la Dirección General de Casco Histórico, ya que se retoman lugares declarados como Monumentos Históricos Nacionales, y se los contextualiza dentro de la “otra” historia colonial, por ejemplo, en relación a la trata esclavista o se indica la construcción de iglesias y calles con mano de obra esclava, así como también se identifican algunos de los espacios donde tuvieron sede en el pasado reciente biográfico las actividades de algunos referentes afroculturales del Movimiento - por ejemplo, el Grupo Cultural Afro, la Casa de Freda Montañó, la Mutual Esperanza donde se dictaron talleres de Kalakan güé-, y también espacios de sociabilidad del afroargentinos desde el retorno de la democracia, una construcción del “lugar afroargentino” que activa una memoria del activismo afroargentino y de la “herencia colonial”. Cuando observé el mapa en una de las tantas “visitas” al Movimiento Afrocultural, me llamó la atención la omisión de otras presencias afrodescendientes posteriores al período colonial y anteriores a la década de 1980 del siglo XX e incluso se deja por fuera todos los espacios y momentos referidos a la narrativa de las *llamadas de comparsas*, e impulsores de esta como por ejemplo la comparsa Lonjas de San Telmo. Ésta comparsa también tuvo reivindicaciones del sentido “popular” del candombe y de su importancia en la historia, ante las denuncias recibidas e impedimentos de ensayar en años previos, e incluso apoyaron actividades de defensa de tipo patrimonial como fue su participación en la protesta de 2008, ante la demolición de la casa Benoit ubicada en Bolívar e Independencia, que tenía protección patrimonial, y con ella el gran mural

“carnavales de antaño” catalogado por el gobierno de la ciudad donde se retrataba especialmente el *candombe* con evocación de pasado pero con estéticas de viejos carnavales y comparsas *candomberas* del presente. Es decir, que el mapa refiere a ciertas disyunciones en términos de construcción del activismo o de expresión de ciudadanías.

Este mapa al igual que el resto de los elementos que componen la muestra permanente en el espacio de entrada al Centro Cultural Movimiento Afrocultural es una selección de cierto recorte del *candombe* en un sentido de “resistencia”, de un “legado ancestral”, de tradición “familiar” y “popular”, a distancia de otras expresiones del *candombe* que han tenido lugar en la esfera “oficial” e “institucional” -el Centro Cultural Fortunato Lacámara, las actuaciones de carnaval en la Av. De Mayo, las actividades en el Cabildo, entre otras-. Sin embargo, el recorte selectivo establece una particular potencia en lo que podría denominarse una estrategia de *musealización* en tanto redención de la memoria (Guimarães, 2014), una activación que va más allá de un reconocimiento comunitario sino más bien una interpelación al discurso hegemónico del urbanismo y del patrimonio monumental local.

El mapa del Movimiento Afrocultural se superpone con el proceso de transformación de dicha zona; que por el momento no implicó el desplazamiento fuera del barrio de estos grupos como se especulaba años atrás cuando se trató de desalentar la práctica en la calle con las denuncias. Destaco que los afroargentinos se construyeron al compás de este mismo proceso y lograron su máxima visibilización justamente en los años de transformación socioespacial. El sostenimiento a lo largo de los años puede argumentarse no solamente por el carácter de *espectacularización* del *candombe* a través de las *llamadas de comparsas* como efecto negociador de la presencia -que terminan siendo de los eventos más desestimados desde la iniciativa estatal y de la oferta local de entretenimiento dominante- sino por el contrario, considero que la activación patrimonialista desde los propios sujetos -en concordancia con el campo de patrimonio transnacional y el activismo panregional-, los lazos incluso con la academia local, la visibilización y la llegada a la opinión pública, fueron decisivos para establecer las estrategias que les permitieron construir y de-construir el “lugar afro” de “la morenada” dentro del “espacio afro*candombero*” en el Casco Histórico de la ciudad de Buenos Aires. Las prácticas *candomberas* además de persistir estratégicamente desde el activismo afro y

la *patrimonialización*, reforzaron el sentido de “lugar del candombe en la ciudad” y permitieron que se multiplique una práctica que desde lo corporal, sonoro, estético - incluso en llamadas de comparsa- rompe con los mandatos normativos de belleza-entretenimiento impulsados por la obra recualificadora y por la *urbanidad* predominante de la ciudad.

Asimismo, el candombe se conforma en continuidad con otras acciones y actividades, surgidas en los últimos años en San Telmo y La Boca, más allá de la escena candombera, con un imaginario que también evoca a un pasado bohemio, nostálgico y tradicional pero también popular y de lucha, por ejemplo la Asamblea de San Telmo, la Cooperativa de Vivienda del PADELAI, el ex-centro clandestino El Atlético, la Asamblea del Pueblo, la Asamblea del Parque Lezama, la Radio gráfica, el Comedor los Pibes en la Boca, entre otros, colectivos y organizaciones que activaron este sentido en los últimos años, y que suman a un paisaje contestario del proceso de transformación urbana.

#### 4.2. SEGUNDA PARTE: *Espectacularización*, disputas socioespaciales y relaciones con el Estado

##### 4.2.1 Las llamadas de comparsas y las relaciones con el Estado “local”

Desde hace aproximadamente diez años, en especial por el crecimiento del espacio candombero comienzan a realizarse *llamadas de comparsas de candombe* en San Telmo a través de un desfile por las calles, con vestuarios y una formación de comparsas similares a las visualizadas en Montevideo (Frigerio y Lamborghini, 2009). Frigerio y Lamborghini (2011), señalan el desarrollo del candombe en los años transcurridos a partir del comienzo del nuevo milenio, caracterizado por la *regularidad* (en relación a la ocupación del espacio público), *descentralización* (en otros barrios además de San Telmo) y *espectacularización* (por las características cualitativas que adquirieron las comparsas, visibilizaciones y los apoyos gubernamentales). De acuerdo a este proceso, es que la primera “Llamada de San Telmo”<sup>86</sup> tuvo lugar en 2006 organizada por el Centro Cultural Fortunato Lacámara del

---

<sup>86</sup>Anteriormente, tuvo lugar en la “Llamada de Candombe en la Avenida Av. De Mayo” en 2002 auspiciada por la “Asociación de Amigos de Av de Mayo”, la CAME, grupo Scouts del Centro y el Gobierno de la Ciudad, reeditando el interés de los comerciantes por revitalizar la zona con propuestas culturales tal como observo en el Capítulo 3 y reactivando el sentido del barrio del tambor. Participaron de este desfile La Cuerda, Movimiento Afrocultural Bonga, Urocando, Kimbara y Lonjas de San Telmo en una “marcha” de una gran comparsa vestidos de blanco con velas al frente (iluminando

Programa Cultural en Barrios, donde se conformó desde el 2000 -al año siguiente de la culminación de Kalakan güé con el desfile en las llamadas de Montevideo- la Escuela y Comparsa Lonjas de San Telmo, también co-organizadora, liderada bajo la Dirección de uno de los referentes afrouruguayos nacido en “la cuna candombera” del conventillo montevideano de “Mediomundo”. En dicha primera edición, las diez comparsas<sup>87</sup> se reunieron en Pasaje San Lorenzo como lugar de “temple” de los tambores -al igual que lo hiciera Kalakan güé en referencia a la ubicación de la “casa mínima”, donde viviera el “primer negro liberto”<sup>88</sup>- y desfilaron por la calle Defensa, pasando por Plaza Dorrego directo hasta el Parque Lezama, con la finalización en el anfiteatro del parque -similar al que realiza la Escuela Lonjas de San Telmo todos los fines de semana en su salida de ensayo de comparsa desde su conformación y que por entonces, había sido impedida por denuncias y orden de un fiscal, en un avance de la expresión por las calles y desplazando los ensayos sobre el Parque Lezama-. Este primer impulso de la “Llamada”, fue una propuesta particular del Director de la comparsa junto con el programa de gobierno -que no redundó en una política cultural destinada a revalorizar el candombe-.

El devenir de los años de comparsas en distintos barrios porteños, con una participación actual de más de treinta comparsas en la llamada de la escena local -con la inclusión más reciente de algunas comparsas de Uruguay-, fue acompañado por la consolidación del candombe en términos de espectáculo y de *folklorización* con propuestas específicas de estéticas que fueron cambiando a lo largo de los años y presentan una interesante heterogeneidad, aunque en los últimos años con la reafirmación del sentido de “tradición” y con los intentos de reglamentación de la práctica comenzó a caracterizarse una estética más cercana a lo visualizado en las llamadas y en el carnaval actual montevideano.

Las comparsas establecieron colores a modo identificación, incluyeron elementos característicos de las comparsas de Uruguay como banderas, trofeos y estandartes, la

---

literalmente la avenida) y en 2003, ya lo hicieron en formato de comparsa individualizada, al igual que en 2005 donde comenzó a haber conflicto ante la aparición de un pago por la actuación -que no se efectivizó-, siendo ésta última edición de la llamada.

<sup>87</sup>Atalakimbamba, Movimiento Afrocultural Bonga, Cuerda de La Plata, Irala, Kimbara, Kankalakan, Lonjas de San Telmo, Lonjas 932, Rataplán y Tambores Tintos

<sup>88</sup>Si bien desde las investigaciones arqueológicas e históricas de éste hecho se descarta éste hecho, sin embargo, la “casa mínima” es parte de las representaciones del espacio “afro” y “negro” en la ciudad.

incorporación de personajes como la mama vieja, el gramillero, el escobero, el “cuadro” de bailarinas de candombe y en algunos casos un “cuadro” de bailarinas de danza afro, figura de bailarín y o bailarina “destaque”, las vedettes; establecieron vestuarios con “dominós”, alpargatas, medias, cintas y sombrero, trajes diversos de bailarinas con brillos, lentejuelas, en polleras o pantalones ajustados, y tambores fabricados por distintos luthiers de Buenos Aires -y de Uruguay- decorados y pintados. Se consolidó también en estos años, los espacios-momentos de las “salidas” o “llegadas” o lugares significativos como “la dorrego”, como aquellos de despliegue sonoro y visual -donde más concentración de público se observa-, se realizan allí “cortes” de cambios rítmicos como “afro”, “plena”, “cumbia” o arreglos musicales de tambores, canciones de presentación de la comparsa cantadas a capela, y también, en algunos casos fuegos artificiales y otros instrumentos como trompetas. Cambios que expresan que hay un público que hace a la *llamada* desde su práctica y configura el espacio y el recorrido, por ello encuentro, que al no haber vallados, las personas pueden seguir a alguna comparsa en particular bailando a los costados y por detrás, y otros eligen puntos específicos para observar el paso de las comparsas. Este carácter particular en que el público puede mezclarse entre las comparsas es especialmente uno de los aspectos que hablan de esta expresión de las *llamadas* en sentido local, que activa los modos cotidianos en que se “disfruta” el candombe en superposición con los modos más espectacularizados que propone la *llamada* en relación al ordenamiento del espacio público.

Ésta preparación de “puesta en escena” conlleva una organización más amplia que la reunión espontánea en torno al toque del tambor aunque no por ello más compleja y significativa, que otras expresiones como las *llamadas tradicionales* u otras de menor envergadura o no relacionadas con el espacio de comparsas .

A su vez, éstos cambios atrajeron nuevo público e impulsaron a que las llamadas sean un evento de amplio público en San Telmo, con atractivo mediático y turístico. Ésta *espectacularización* del candombe (Frigerio y Lamborghini, 2009), incidió en que las comparsas comiencen a cuestionar el rol del gobierno de la ciudad como único organizador visible ante todo el trabajo puesto por los grupos, sumado a que casi ninguna de las exigencias para llevar a cabo las llamadas fueron cumplidas por el gobierno de entonces. ¿Por qué el gobierno invertiría en recursos de gestión cultural si el espectáculo

ya estaba montado? Ya era para el gobierno una ganancia que la expresión *candombera* en el barrio proponga una propuesta en términos de belleza, de espectáculo, tenga o no la marca de la gestión gubernamental. Incluso los vecinos más reacios a las *llamadas tradicionales* comenzaron a mirar con mejores ojos esta propuesta que se acotaba a un día al año y que era respaldada por el gobierno. Cuestión que evidencia que el multiculturalismo en el Estado local es construido en continuidad con los procesos de transformación urbana, donde “las culturas” quedan reservadas a momentos específicos como la oferta de grandes festivales en el espacio público, los circuitos culturales institucionalizados -centros culturales, museos, bares, teatros, etc.- y el *paisaje urbano* como atractivo turístico en correspondencia con la “marca” ciudad.

Los desacuerdos en términos de apoyo estatal obtenido en la edición de 2008 y en contexto del primer mandato de la gestión PRO con Mauricio Macri, con el inicio de la gestión del Ministro de Cultura Lombardi -quien en dicho contexto había resuelto recortar el presupuesto al Programa de Cultura en Barrios, peligrando los puestos de los trabajadores culturales-, empujó a que las comparsas que asistían a las reuniones planteen una serie de necesidades -como agua, micros, vallado, iluminación y permisos para la práctica usual en espacios público- para la organización de la llamada que aunque no fuera una inversión significativa para el Estado -ante el contexto de escaso interés del nuevo gobierno por ésta área de gestión cultural y por el contrario, su interés en apoyar otro tipos de gestiones que sirvan al posicionamiento del barrio en términos turísticos-sería difícil de obtener, incluso para los coordinadores del Centro Cultural Fortunato Lacámara. Más allá de las distintas posturas con respecto al gobierno, la petición fue una puesta en práctica de la conciencia como “portadores” y *hacedores* del *candombe* y de las llamadas -en un contexto de expansión de la práctica y de reconocimiento internacional como expresión patrimonial-, una valorización que recogía el sentido de “lugar” propio y de práctica forjada más allá de cualquier gestión.

Debido a que en 2009 no hubo una respuesta adecuada y concreta sobre los requerimientos, se decidió “no salir con el gobierno de la ciudad” y realizar una *llamada* desde las propias comparsas. Éste contexto ponía en una situación compleja a aquellas que conformaban su espacio a partir del programa de cultura en barrios o que participaban en actividades barriales impulsadas desde el Estado. Anteriormente, no se



había cuestionado que las comparsas dicten talleres en el Estado, por el contrario, la experiencia siempre se había leído de manera positiva ya sea desde el C.C. Rojas con el Grupo Afro Cultural a fines de 1980 y con la propia Kalakan güé con sus talleres en los centros culturales. Finalmente, algunas comparsas decidieron salir en la llamada de San Telmo auspiciada por el Gobierno de la Ciudad y otras comparsas, organizaron “Lindo Quilombo” (LQ), “primera llamada de candombe independiente” que propuso un desfile de comparsas en un recorrido inverso y un fin de semana posterior a la “Llamada de San Telmo”, saliendo desde Balcarce y retomando Defensa a la altura de Plaza Dorrego.

Esta separación implicó mucho movimiento de sus integrantes al interior de las comparsas y nuevas apropiaciones y adscripciones en el espacio público urbano, un hecho significativo para la construcción del espacio candombero en conjunto. Con el paso del tiempo resultó en una separación de las comparsas en aquellas más “tradicionales” integradas principalmente por los mayores, referentes afro-uruguayos y uruguayos en el espacio de la Llamada de San Telmo -ya que la Escuela de Candombe Bonga se retiró del espacio de Lindo Quilombo-, y las comparsas más nuevas aquellas integradas por jóvenes porteños o incluso vinculadas a otras esferas del candombe en el país -como las comparsas de La Plata o de provincias del interior, con un recorrido menos ligado a la escena de Buenos Aires y más cercano al candombe montevideano- en Lindo Quilombo, que tuvo incluso una expresión en los recorridos que establecieron para las llamadas. A pesar que a lo largo de los años, la problemática en torno al despojo del Estado fue una constante, sin embargo, la problemática de la construcción de las diferenciaciones entre los grupos, en especial, ante la frontera racial, generacional e identitaria encubierta detrás de las expresiones “oficial-independiente” “mayores-jóvenes” “verticalidad-horizontalidad, llevó a que se realicen dos llamadas: “Lindo Quilombo” y otra “Llamada de San Telmo”. La llamada de Lindo Quilombo se estableció como la “llamada independiente” -incluso nominada “contrallamada” por “referentes candomberos”- y por oposición quedó la “Llamada de San Telmo” como la “oficial”, “del gobierno”, la de “la competencia”, “la vendida” y “conservadora”, según candomberos del espacio “independiente”. También esta confrontación, no planteó al candombe en términos de derecho, ya que reclamar apoyo estatal no necesariamente establecía aquello como “oficial”, además, de la confusión sobre obtener un auspicio no implicaba tener resuelta la

gestión de la llamada, ni tampoco un reconocimiento de derecho cultural. A su vez, el debate fundió lo autogestivo en oposición a lo gubernamental-estatal, a pesar que la gestión “independiente” de LQ fue quien obtuvo de manera sostenida apoyos concretos para solventar la llamada desde instituciones como la CTA, ATE o incluso desde organizaciones privadas a través de intercambios, por ejemplo, con el colegio Sholem -que les brindó el espacio para alojamiento de una comparsa de Uruguay a cambio de realizar un toque de tambores en alguna actividad institucional-. LQ fue la llamada que también logró una organización que convocó nuevamente a comparsas incluso por fuera de Buenos Aires, de otras provincias y aglutinó un abultado público de jóvenes, insertándose en la agenda de eventos de la “movida cultural joven” de Buenos Aires, una población que también era asidua a San Telmo, en el consumo de bares y ofertas culturales de la bohemia *santelmiana*<sup>89</sup>.

#### 4.2.2. Las llamadas y las nuevas intersecciones con el Estado “nacional”

El inicio de mi trabajo de campo, coincidió con una nueva etapa con respecto a las *llamadas de comparsas*, me detengo en particular en el proceso de reuniones de comparsas (re)iniciado en 2012, debido a que mi participación fue activa tanto como integrante de la Comparsa La Revuelta -que dado el carácter de comparsa sin director, me permitió participar en las actividades junto con otros compañeros-, situación que me visibilizó “hacia fuera” como una de las representantes de la comparsa y también en mi rol de antropóloga, que desde un comienzo fue valorado en un sentido de ayudar a facilitar algún tipo de “gestión institucional” o para “fundamentar” el lugar de la llamada ante distintas instituciones.

A partir de la creación del programa Afrodescendientes desde la órbita nacional de cultura, a cargo de Javier Ortuño, en el marco de distintas actividades centradas en la realización de festivales, se propone la realización del Primer Carnaval Afrodescendiente en 2012, y se reactivan desde la iniciativa del funcionario, las reuniones comparsas con la concurrencia de integrantes de ambas llamadas con el objetivo de participar en la “organización” del carnaval en un nuevo recorrido que reposicionaba al candombe en

---

<sup>89</sup> Este proceso inicial previo al trabajo de campo lo reconstruyo a partir de fuentes secundarias recopiladas y por la cercanía de haber vivido el proceso primero por el seguimiento del candombe por interés personal, luego como integrante del espacio de candombe del Centro Cultural Catalinas Sur y finalmente de la comparsa La Lunera -accediendo a participar de algunas reuniones-

conversación con la ciudad y con la nación. Estas primeras reuniones transcurrieron como un espacio de encuentro entre los diferentes candomberos, prácticamente no se debatió sobre la fecha para realizar una llamada en contextos de febrero y lo que significaba insertar el candombe como expresión del carnaval, ya que era de suma importancia que el Estado luego de años, pusiera como objetivo de gestión al candombe. La novedad de las reuniones, era la participación activa de los “referentes” de la primera generación de *afrocandomberos*, que conformaron la comparsa África Ruge en el espacio de La Boca, por lo cual, se ponían en juego las distintas concepciones acerca del candombe, posiciones y resquemores que habían quedado de confrontaciones anteriores -inclusive de la escena de las *llamadas tradicionales*-. Ocurrieron largas discusiones entre los grupos, entre las personas, que corrían el objetivo de “organización” del carnaval en su sentido práctico -aunque tampoco era entendible si éstos candomberos tenían que cumplir algún rol específico o el hecho de abrir el espacio de encuentro consistía más en una estrategia de adhesión y legitimación del programa Afrodescendientes y sus actividades-. En aquellas reuniones no se retomó un lineamiento de reclamo específico para con el Estado nacional, salvo algunas excepciones pero sí agitó el reposicionamiento sobre las “conductas” pasadas y presentes de los “referentes” en su “responsabilidad” hacia el candombe, revelando la reactualización del carácter jerarquizado del candombe y reconversando sobre las legitimidades para “hacer candombe” en la ciudad.

Dicha cuestión llevó a que, luego de los encuentros de reuniones para el Carnaval Afro propiciados por el Programa Afrodescendientes, a fines de diciembre de 2012 se realice una reunión amplia en el Movimiento Afro-cultural donde se acordó que en 2013 habría sólo una llamada en pos de la “unión” -aludiendo en un plano claro a las dos llamadas y un plano más velado, principalmente de las distintas generaciones candomberas constructoras del “lugar” del candombe en la centralidad de la ciudad-. Compromiso que asumieron los candomberos organizadores de Lindo Quilombo a través de las comparsas que integraban. La vuelta al ruedo de “los referentes” llevó también a rever el lugar de las *llamadas tradicionales* en búsqueda de que “vuelvan” a tener la presencia de “la morenada”.

Las reuniones para la organización de “la llamada” a inicios de 2013 fueron convocadas en el espacio de la Asociación Civil África y Su Diáspora<sup>90</sup>, donde Ortuño había realizado las primeras reuniones para gestionar el “carnaval afro”. El funcionario dispuso del espacio para llevar a cabo los encuentros para la *llamada*, proponiendo que él iba a solicitar el apoyo y lo requerido al gobierno nacional si “demostraban la capacidad de organizarse” y llegar a acuerdo. Un claro sentido de posicionamiento del Estado como aglutinador y en clave de “ordenamiento” de la cuestión “afro”, en continuidad con el sentido multiculturalista de visibilizar las expresiones socioculturales “afro”, en conversación con la nación y desde la construcción de la centralidad histórica de la ciudad. Esta intervención del Estado, interpeló las disyunciones y divisiones de los distintos grupos, tal como expresó uno de los “referentes” de una de las comparsas:

*“Es tratar de hablar de llegar a un punto donde podamos entendernos, diferencias vamos a tener siempre pero no tenemos de dejar de ser quién somos. Yo digo que yo amo, amo, vengo de ahí, no tengo otra cosa y es que la gente o como ellos que están ingresando en esto no? Porque esto lleva toda la vida por eso digo que están ingresando, yo hoy tengo 50 años y todavía sabés lo que me falta y lo que he crecido, con un montón de gente que hoy está acá. Entonces siempre hay ese ida y vuelta y hay que buscarlo, el candombe contagia, el candombe atrapa, pero el mensaje tiene que ser claro porque sino estamos en el horno”* (referente afrouruguayo, abril, 2013).

La conformación de una mesa amplia, reactualizó la posibilidad de construir límites y adscripciones de grupos en relación a los “jóvenes” como “recién llegados al candombe” -a pesar de tener los mismo años de tocar el tambor y bailar que otros que se posicionaban alineados a “los mayores”-, que coadyuvó a la búsqueda de cierta “unión” de los “referentes” y legitimación de las jerarquías en el “nuevo” espacio que auspiciaba el Estado. Las reuniones generaron muchas rispideces pero también reactivaron el debate amplio y necesario sobre las formas de producción del candombe, en conversación con Uruguay y en reconocer los distintos recorridos que hacen a la escena local y reafirmar el proceso local. A su vez, se activó un flujo de comunicación entre las comparsas, que tuvo replicación entre los candomberos, a diferencia de los esquemas de comunicación que

---

<sup>90</sup>Asociación civil perteneciente a una facción de Unidos y Organizados alineado al partido Frente para la Victoria a cargo de la conducción nacional.

solían establecerse entre los próximos<sup>91</sup>. Es decir, que aquello que ocurrió en las reuniones de alguna manera dinamizó todo el espacio de la práctica del candombe, que destapó nuevas voces incluso de quienes hacía tiempo eran parte de la escena candombera.

En una de las primeras reuniones de 2013, una de las candomberas que había asistido en calidad de directora de su comparsa pero quien también conformaba la cabecera de la organización de Lindo Quilombo, fue interpelada directamente para saber si efectivamente la llamada LQ tendría lugar: *“la sorpresa y la mirada giró hacia A que primero aclaró que no estaba en representación de LQ, el resto, le insistió que responda y comenzaron los comentarios en referencia a su falta de palabra. A respondió: ‘Como colectivo de Lindo Quilombo dijimos que íbamos a participar en la organización de una llamada entre todos pero no que íbamos a dejar de hacer la llamada, porque consideramos que tiene otra forma de organizarse’*. Una integrante de otra comparsa -recientemente conformada por los referentes de las primeras generaciones y sus familias-, antropóloga también y participante en calidad ayuda en la gestión y organización de las reuniones, interpeló a la joven preguntando en qué se diferenciaban si *“acá también”* la idea era hacer la *“llamada entre todos”*. La joven contestó en que era una llamada independiente y que la organización se realizaba desde candomberos de diferentes espacios, no por comparsas como se proponía en esa reunión. Las caras de enojo, las risas burlonas y comentarios a la vez de los distintos integrantes, en su mayoría hombres fue la respuesta generalizada -para mi también era una sorpresa ésta decisión de LQ que evidentemente ya algunos conocían-. Los comentarios de quienes estaban sentados en el círculo de sillas fueron: *“no tienen palabra”, “pero no van a dejar de hacer la llamada, pero eso dijeron ustedes a fin de año”*. Uno de los directores y *“referente”* tomó la palabra en un momento para dirigirse a la joven: *‘mirá, hace mucho que me conocés y si hay llamada independiente es gracias al trabajo nuestro y a que nosotros empezamos con esto... y vos me entendés a lo que me refiero, ustedes se comprometieron a lago el año pasado, que no están cumpliendo, la llamada de San Telmo tiene que ser una sola, yo hace años que vengo promoviendo esto y es más allá del gobierno que esté, no me interesa hacerla con el gobierno de la ciudad y si nación va a apoyar que sea por el bien del*

---

<sup>91</sup> Se evidenciaron las diferencias de comunicación al interior de los grupos ocurriendo que muchos de los directores de comparsas más *“verticales”* no abrieran el debate para que sus integrantes conocieran los detalles o formaran opinión -impactando en los modos de pensar el carácter de la posible forma organizativa con los distintos niveles de representatividad-.

*candombe pero llamada de San Telmo es una sola*”, y ante la interpelación insistente hacia ella en particular, aclaró que no era una decisión que podía tomar de manera individual. Estando presente, por mi parte, también intervine y planteé que habría que llegar a un acuerdo sobre la situación. Y frente a ello, la otra antropóloga presente dijo: “*no nos vamos a empezar a pelear por el territorio, sabemos todos lo que eso significa para el candombe y ustedes más que nadie(mirando a la joven de LQ)*”.

Luego, de ello, comenzaron una serie de intercambios en relación al problema que generaba en el barrio dos llamadas tan seguidas –una reincorporación de la urbanidad dominante de Buenos Aires- y también a la organización de las propias comparsas que veían en fin de año muchos compromisos diversos de toques con la multiplicación de distintas llamadas en provincia, y en los espacios y barrios de las comparsas. Una discusión centrada sobre los niveles de tolerancia y aceptabilidad de la presencia del candombe en San Telmo, sobre la agitada agenda de eventos que tenía que afrontar el candombero y sobre las posibilidades de apropiaciones del espacio urbano de unos y otros; tres dimensiones de debate y “agendas” que distaban de muchas experiencias cotidianas de los candomberos ya sea por interés o por problemáticas de acceso al espacio social del candombe en San Telmo. De allí es que se llegó al acuerdo que se debería tener una fecha con un mes de distancia y pensar en un nuevo recorrido. Posteriormente, otros integrantes se sumaron a la reunión en calidad de representantes de su comparsa e integrantes de LQ y comunicaron que la llamada se haría un mes antes y que el recorrido sería en otro espacio.

Transcribo en particular la situación sobre el conflicto LQ y llamada de San Telmo, para retratar la implicancia del rol como antropólogas además de “candomberas” en aquellas reuniones, y en particular, sobre las luchas de apropiación de “San Telmo” como *lugar* del candombe. La pertenencia en el “campo” por entonces fue compleja, para trabajar en cuanto a las subjetividades, a las influencias en las relaciones y en la investigación, tal como expuse en el primer capítulo de la tesis<sup>92</sup>. Próximo a las *llamadas*,

---

<sup>92</sup>Debido a lo complejo que resultó la experiencia y la imposibilidad de continuar con el nivel de actividad y de involucramiento incluso afectivo que llevaba participar activamente del espacio e incluso en relación a una dinámica interna de la comparsa La Revuelta en donde decidí que tenían que circular otros también por dicho espacio, de acuerdo a mi “deseo” de construir desde una “horizontalidad” es que en el año siguiente no participé de las reuniones y comencé a tomar distancia de la actividad intensiva de este ámbito. En 2015 -me retiré de la comparsa La Revuelta- para

LQ da a conocer el nuevo recorrido, desde la calle México y Tacuarí, desfilando por México hasta Balcarce, en el límite administrativo que divide Monserrat del vecino barrio de San Telmo, un recorrido que actualizaba el antiguo “barrio del tambor”, tal como especificaron los folletos, de allí en más de la llamada. Efectivamente el “lugar” del candombe en cuanto a la centralidad se construyó como un valor constitutivo de las *llamadas*, de carácter, simbólico y de disputas, de la posibilidad del *lugar* en tanto carácter socioespacial histórico construido de conferir estatus y legitimidad a los sujetos (Améndola, 2000) y enlazarse a las distintas narrativas sobre el candombe en la ciudad, a la vez, de posicionarse hacia la sociedad en sentido amplio.

Las reuniones continuaron y si bien se presentó al inicio de 2013 una carta dirigida a Ortuño con la firma de las comparsas y entregada especialmente por “referentes candomberos”, en lugar de atender a aspectos puntuales organizativos, el depositar toda la estructura en la confianza del apoyo estatal llevó la discusión a la esfera de la necesidad de “reglamentar” las llamadas al igual que Uruguay, en particular en referencia a las estéticas de las diversas nuevas comparsas que quizá no tenían como vestuario el dominó, o no incluía trofeos y personajes “tradicionales”, nuevamente la cuestión de la *espectacularización*. En reuniones por fuera de las comparsas, coordinadas por la integrante antropóloga junto a referentes candomberos, en el contexto de *patrimonialización*, ante las iniciativas de acercamiento de Cultura Nación y de la escena “independiente” del candombe de vínculo con los “referentes” del Grupo Asesor de Candombe en Uruguay, se impulsó la conformación de un Grupo Asesor de Candombe Afrouruguayo en Argentina, que fue presentado en una de las reuniones en el espacio de la Boca, utilizado por la comparsa África Ruge. En aquella reunión, estaban también integrantes de la escena candombera que no solían participar de las reuniones de comparsas como representantes.

Las acusaciones de “irrespetuosos”, de “no tienen nada que inventar” “tienen que respetar la tradición” se expresaban en cada reunión dirigidas al espacio de jóvenes principalmente de LQ, luego, a través del diálogo activo que se estableció entre unos y otros, donde incluso desde mi lugar como integrante de una de estas comparsas nuevas,

---

continuar con el candombe como práctica personal sin ser miembro de una comparsa, actividad que continuó en la actualidad.

joven mujer, blanca y tocadora de tambor, era “contemplada” mi voz por ser antropóloga al igual que la otra colega, quienes tratábamos acercar “puntos de vista” -inclusive entre nosotras-, una postura bastante idealizada sobre el rol del antropólogo e incluso no sé si muy exitosa, lo cierto es que de alguna forma efectuó ciertos vínculos entre distintos espacios del candombe<sup>93</sup>. Hablar del reglamento y de la Comisión Asesora implicó hablar de “la tradición”, y su correspondencia con la búsqueda de “corregir” ciertos aspectos del candombe en la ciudad mirando a Uruguay -una clara situación de (auto)adscripción de la experiencia local y del candombe con aspectos de menor “autenticidad” que se debían cambiar -, y de revalorizar determinados sujetos y el recorrido local en torno al candombe en términos de “lo cultural” del candombe en la tensión entre la construcción del espacio rioplatense, “lo negro”, “lo afro” y “lo uruguayo”:

*“Acá el tema está clarito es cuando se le pone al espectáculo el nombre de llamada...por respeto a los demás que vienen trabajando hace 20 años por el candombe y para el candombe, no podemos salir en zapatilla y short..vuelvo a repetir cuando decimos llamada sean en Lanús, en San Telmo, sea donde sea, tenemos que tratar de ir impecables, porque lo que se hace ahí sale de nosotros, lo que lo sentimos nosotros y el que lo recibe es el otro. Y el candombe tienen que empezar a entender donde se están metiendo, esto recién comienza, esto es increíble, esto recién comienza. Los resultados de esta lucha quizá yo no los vea pero tenemos que tener todos claro, eh! saber para donde vamos y por lo menos tener un pensamiento coherente todos, jamás vamos a pensar igual, jamás, jamás...pero yo creo que miremos más por el candombe, por la cultura que nos representa a todos, eh! a todo rioplatense a todo que nació.. hoy tenemos la virtud, la suerte de los uruguayos que estamos viviendo de este lado de poder expresar lo que es el candombe con la libertad que lo podemos hacer hoy, con la*

---

<sup>93</sup>En particular di cuenta de esta situación con las observaciones de integrantes de las comparsas que eran puestas en discusión, quienes me decían “es que a vos te escuchan, te prestan atención, te respetan pero a nosotros no”. Esto lo evidenció en situaciones donde un director de una comparsa, me elevaba la voz, con una gestualidad intensa de ademanes ofendido ante mi pedido que “trate de escuchar antes de opinar porque se había incorporado recién en esa reunión”, y uno los “referentes” intervino: “ey, pará, ella es una persona que nos viene a ayudar, yo la conozco así que más respeto”. La cara y el tono del joven que me increpaba cambiaron rotundamente, yo también miré sorprendida, la reunión siguió su curso y el trato de este joven cambio significativamente a partir de allí. Yo también cumplí un rol en el ordenamiento del candombe en dicha instancia y puse en juego mi subjetividad en torno a observa cuáles eran las distancias reales efectivas entre los grupos y las posibilidades de negociación, en el doble rol que adopté en este espacio.



*libertad que se puede hacer hoy, no hay que dejar que usen y abusen del candombe, no hay que dejar, no es una costumbre es una cultura eh! Y yo estoy seguro que una vez que te metiste no saliste nunca más por el resto de tu vida. Esto es por el resto de tu vida. Esto para mi es maravilloso, esto la verdad. Ay gente que vieron, cuando uno comenzó con esto, había una sola silla eh, miren cuantas sillas hay hoy y llenas y eso hay que valorarlo, el trabajo que se está haciendo y tenemos que buscar la unión, es necesario, es necesario” (referente afrouruguayo, director de comparsa, 2013)*

*“la llamada es el gran momento y la de San Telmo que es la llamada más importante, donde todos mostramos todo el trabajo del año, lo que hicimos, donde mostramos nuestra cultura y nos volvemos a encontrar todos, vos vas y saludas a uno a otro y después están todos los comentarios si tocaste bien o mal, con los regalados de siempre..pero detrás de todo esto, está el orgullo de que esto lo hacemos nosotros y acá nadie nos viene a regalar nada, que esta es nuestra tradición” (uruguayo, representante de una de las comparsas “tradicionales” de candombe, reunión de comparsas 2013)*

*“a mi me enseñaron sobre el candombe a defender la tradición y es cualquier cosa lo que están haciendo ahora, yo lo veo y me da bronca que gente que no es de la morenada se siente ahí quiera dirigir, es cualquiera (se ríe)...se hacen los candomberos y me da ganas de decir que te hace’ bo’ de la morenada si sos más blanco que la leche” (Joven integrante de una comparsa “tradicional” de candombe, mayo de 2014)*

*“el esfuerzo tuyo (refiriéndose al director afrouruguayo de comparsa de San Telmo), uno como testigo, del esfuerzo tuyo y gracias a los tíos, como ese disco de afroandombe que decía, te acordás Juan el primero de mayo cuando no solo nos prohibieron por tocar el tambor libremente por la calle, hoy podemos hacerlo con libertad pero que no sea con libertinaje, lo más respetuosamente posible...basta de estrellas, las estrellas están en el cielo”. (Registro, reunión para presentar Comisión Asesora de Candombe, agosto 2013)*

El reglamento de siete artículos divulgados por la Comisión Asesora de Candombe establecía diferentes “requisitos” de: “identificación”, “participación”, “artísticos”, “de tambores”, “sociales”, “tiempos y factores organizativos de las llamadas”, “tiempo de inscripción” para conformar una comparsa que sea aceptada en las llamadas, con el

fundamento de “a fin de que la diversidad de conjuntos estén incluidos garantizando igualmente el desarrollo de esta expresión declarada Patrimonio Inmaterial de la Humanidad” (Versión preliminar del documento “Criterios de participación para las Llamadas de San Telmo” dirigido al Programa Afrodescendientes de la Secretaría de Cultural de la Presidencia de la Nación, agosto 2013 ). En el reglamento se enfatizaba en el “lucimiento” con el detalle de los trajes, en la composición de la comparsa con colores, estandarte, banderas, trofeos, cantidad de tambores y personajes, se estipulaba una clasificación en división de “Agrupación de Negros y lubolos”, “Escuelas de candombe” o “Grupos de candombe”; un énfasis en la búsqueda de ordenamiento de la expresión del candombe en el sentido de “puesta en escena” de las comparsas y no tanto a las formas de producción del candombe, que se alinean al proceso de *espectacularización y patrimonialización* entendido en términos de “autenticidad”.

A su vez, la reiteración de la idea de “lucimiento” se unió a la práctica de mirarse y ser mirado, expresado en ambas llamadas de candombe como atractivo en términos visuales desde “lo afro” y “lo uruguayo” -maquillajes con diseños “afro”, trencitas y pelos de bailarinas despeinados emulando los rulos “afro”, vestuarios de blanco en referencia a las religiones afrobrasileras, incorporación de diseños de dominós y telas de géneros de estilo africano, así como banderas, frases y colores en torno a “lo uruguayo”, incorporación de un personaje del Pepe Mujica- una forma más en la que se construye la *etnicidad* entre los propios candomberos.

A través de los retratos realizados por los fotógrafos, compartidos por estos en las redes sociales -algunos profesionales se convirtieron en los preferidos del “me gusta” en facebook, que en un comienzo posaron su mirada sobre los cuerpos “afro” para resaltar a aquellos sectores afrocandomberos de referencia y luego, tomaron también protagonismos los nuevos sectores de jóvenes en la visibilización y el retrato de llamada-, promovieron luego de las llamadas numerosos intercambios y visibilizaciones específicas, que contribuyen a la identificación de “personajes” habituales y una forma de “estar” en el candombe que reforzó las composiciones estéticas, verse y comentarse en las redes sociales hizo también a la identificación como candomberos -en especial de las generaciones más jóvenes-, y los fotógrafos se volvieron parte de las llamadas. En correlación con un comentario que me realizó uno de los directores de una de las

comparsas “tradicionales”: *“Es un espectáculo para nosotros”*; un espacio y tiempo que rompe con la mirada esquiva de “los otros” sobre el candombe en la cotidianidad.

Además de este tipo de iniciativas, entre las actividades impulsadas en 2013 para consolidar la institucionalización del candombe, se sancionó en la órbita de la ciudad de Buenos Aires, la Ley Nro. 4773 que establece el 3 de diciembre como “Día del Candombe y la Equidad Étnica en la Ciudad de Buenos Aires”. La aprobación de ésta ley ocurrió en las últimas sesiones de la legislatura de dicho año, me encontraba allí en el recinto realizando un seguimiento de la Declaratoria de Interés Cultural de la 8va llamada de candombe presentada por mesa de entradas en nombre de las comparsas organizadoras de la llamada, cuando me sorprendió la votación sobre tablas de ésta ley ya que no se había discutido en la reunión de comparsas, ni por el Grupo Asesor, ya que fue una iniciativa individual de un miembro de una de las comparsas –más proclives según el posicionamiento en las reuniones de volver al apoyo del gobierno de la ciudad- cuya mujer trabajaba con la legisladora que presentó el proyecto: *“En el despacho de la legisladora, converso con la mujer que dio curso y elaboró el proyecto, me dice: ‘Es importante que haya algo’... ‘Es mi último año, ya nos estamos yendo, lo presenté el año pasado, y recién logramos que salga hoy el último día, es para que haya algo sobre que agarrarnos’.”* (Registro diciembre de 2013)

Este hecho marcó el corolario de un año, donde se bien las reuniones significaron un impulso del Estado nacional, un punto de (re)encuentro entre generaciones *candomberas* que no implicaron -al igual que otros años- un marco de sentido compartido sobre la “gestión” y “organización” del candombe. La Ley -copiada literalmente con pequeñas modificaciones a la Ley del Día del Candombe en Uruguay en relación a la demolición del conventillo Mediomundo- refiere todo un aspecto que declara al candombe patrimonio de la ciudad. Entra en contradicción con la Ley de Patrimonio de la ciudad en su procedimiento de declaratorias y al tener menor estatus legal no establece compromisos de reconocimientos en tema patrimonial al gobierno local. Nuevamente, se observa en esta iniciativa cómo la estrategia del patrimonio es activada desde abajo, y desde un sentido de replica al proceso llevado a cabo en Uruguay, al igual que la conformación del Grupo Asesor. Estos pasos erráticos por el momento no interpelaron y constituyeron un proceso de salvaguarda del candombe desde el Estado argentino -salvo las mínimas

gestiones de financiamiento de proyectos presentados de manera individual a los fondos concursables del CRESPIAL de UNESCO a nivel nacional-. A la vez, se observa la búsqueda de englobar en “lo étnico” “lo afro”, por ello el cambio propuesto en el nombre de la Ley durante la sesión por la legisladora Rachid del Frente Para la Victoria, quien pidió el reemplazo de la palabra “raza” por etnia”. Se enlazó con parte de la retórica multiculturalista, que no resuelve la discusión en torno a la construcción del *candombe* a nivel local expurgado de la condición racial. “Lo étnico” fue una categoría más próxima al sentido de *etnicidad* local, donde la cuestión de la raza es velada, en el mismo sentido comprendo las iniciativas del “carnaval afro” o de la “nueva” intención de la organización de la llamada de San Telmo desde la intervención estatal; una búsqueda de la “integración”.

A su vez, ésta ley fue interpretada como inapropiada por algunos *candomberos* uruguayos de la escena local, que se alinean al sentido de patrimonio como exclusivo de “lo uruguayo” -las naciones como entidades e identidades excluyentes que no retoman el sentido regional de la práctica-. Por lo tanto, la estrategia desplegada durante años por el activismo “afro” en torno al *candombe* fue replicada por una comparsa de identidad y conformación más ligada a las comparsas uruguayas, puso en evidencia los sentidos y usos contrapuestos sobre las posibilidades de *patrimonialización* del *candombe* en Buenos Aires, ya que las acciones de salvaguarda de *llamadas tradicionales* en tanto “lugar de la *morenada*” y “espacio afro” no implican por extensión un reconocimiento de las *llamadas de comparsas* a pesar de la superposición de recorridos y de evocaciones adscriptivas. Un carácter que puede comprenderse como refiere Carvalho (2002; 2003) a la canibalización y a los “límites de expropiación y reapropiación creativa”.

Las llamadas “oficiales” terminaron desatendidas desde la esfera oficial, principalmente por la falta de infraestructura y gestiones para el “reordenamiento” del espacio público que facilite la práctica y también desde la divulgación del evento y el manejo de la comunicación<sup>94</sup>. Si bien, por ejemplo, la llamada de 2013 no resultó tal como

---

<sup>94</sup>Entre las fallas de gestión por parte del programa a cargo en 2013: la falta de permisos de corte de calle, la falla en la llegada de micros que transportaban a las comparsas, la inexistencia de las tribunas y vallados requeridos, la entrega prácticamente sobre la fecha de los afiches promocionales, la falta de soporte para el corte de calles que llevó a que recaiga en algunas personas de manera asistemática el control del flujo del tránsito y a improvisar bloqueos de calles con tachos de basura y micros -incluso hasta el jefe policial de la jurisdicción de Monserrat desarmaba en persona el “vallado improvisado”

había sido pactado, y a pesar de haber depositado en el Estado, distintos aspectos básicos para la realización que fueron incumplidos, la llamada fue disfrutada y llevada a cabo permitiendo que todas las comparsas desfilen, sin incidentes mayores que imposibiliten el evento, tal como se temía. Esto se debió a la experiencia organizativa de 2013, de años de llamadas y de generaciones de *candombe* en las calles, son experiencias inscriptas en un *habitus* propio que ordenan la acción en los momentos menos esperados<sup>95</sup>.

La escena *candombera* se dinamizó en un espacio *translocal* ya que no sólo es protagonizado por las idas y venidos de los nuevos jóvenes *candomberos* que se movilizaron y capitalizaron su capacidad de desplazamiento aprendiendo llevando y trayendo distintas formas de *candombeS*, también esto tuvo efecto en la situación de retorno de ciertos “referentes” de nuevo a Montevideo luego de muchos años de lejanía por cuestiones afectivas, socioeconómicas o incluso por la situación legal.

A partir del desprendimiento de un grupo de *candomberos* de la Escuela de *Candombe Bonga* del Movimiento Afrocultural, se conformó en 2014 una comparsa en Avellaneda. Quienes llevan la cabeza de ésta nueva comparsa, nutridos de las experiencias del activismo y la historia del Movimiento Afrocultural impulsaron una participación activa en las reuniones de comparsa, a la vez, que dejaron de asistir al espacio varios de los “referentes” *candomberos*. Este nuevo escenario propició un acuerdo

---

sobre la Av. Independencia aludiendo a la inexistencia de permiso de corte-. Los *candomberos* protagonistas de las reuniones “referentes o no” “pusieron el cuerpo” literalmente para cortar el tránsito, lo que trajo complicaciones en otras funciones como el orden de salida sorteado y diagramado, que quedó librado a la responsabilidad de cada comparsa -algo especialmente “valorado” por las comparsas que había sido organizado y discutido-.

<sup>95</sup> Las ediciones siguientes de las llamadas, el escenario fue similar en cuanto al corte del tránsito, y en cuanto a los otros requerimientos, la falta de apoyo fue recrudescida por el escaso presupuesto del área ante la finalización del período de gobierno nacional, por lo cual, las comparsas afinaron su organización para obtener recursos mínimos. Por el contrario LQ desde las primeras ediciones logró tejer lazos con organizaciones sociales como la CTA que les proveyeron para la impresión de afiche, logística y espacio para organizar el encuentro al día consecutivo a la llamada -en correspondencia con los encuentros de *candombes* nacionales que se desplegaban desde 2006 en el interior del país, convocando a las comparsas locales-, a su vez, LQ estableció relaciones institucionales con sujetos claves de la escena patrimonial uruguaya a partir de los vínculos personales de las cabezas de la organización, en particular con Anibal Pintos de la comisión asesora de *candombe* y director de Zumbaé, comparsa que se convirtió, en la invitada especial y centro de la llamada independiente local. Los encuentros de *candombes* pos llamada giraron en torno a la transmisión del *candombe* como patrimonio. LQ gestionó diversas fiestas durante el año, movilizándolo al propio público de las llamadas para financiarse e incorporaron en las últimas ediciones la venta de rifas haciendo partícipes a las comparsas previo a la llamada, estableciendo un intercambio para la participación que contribuya a la organización. Un modo también de comenzar a establecer límites y condiciones para la participación que colabora como control ante la cantidad increscendo de comparsas participantes y el lapso de horario “permitido” para el desarrollo de la llamada.

entre las distintas comparsas de la escena local para finalmente, en 2015 conformar la asociación civil de “Comparsas de Candombe Organizadas” (CCO), la “junta directiva” se compuso por diversos integrantes de comparsas de acuerdo al estatuto de conformación - la mayoría de las que desfilan y participaron en los años de debate-. En la dirección y en el sostenimiento de la Asociación en sus actividades se resalta el rol de los representantes de Idilé de Avellaneda, Kumbabantú de Parque Chacabuco, Yumba de Chacarita y Lonjas de San Telmo. Los objetivos propuestos<sup>96</sup> y desde el accionar se observa el predominio del interés por las gestiones de las llamadas de comparsas -que en las últimas ediciones, al igual que LQ incorporaron un cupo de participación y ciertos pasos a cumplir-, la transmisión de la “tradición” del candombe de estilo afro-uruguayo que toma como referencia las formas que adoptan las comparsas de Uruguay a través de talleres y modos de difusión organizados por las comparsas integrantes, lógicas de transmisión que emulan acciones de salvaguarda patrimonial sin anclaje socio-espacial específico y la búsqueda de ser el epicentro de la “gestión” del candombe a nivel nacional<sup>97</sup>. En la primera llamada organizada por la CCO, se reactualizó el sentido del “espacio afro” y la narrativa histórica local que da sentido de *lugar* al homenjear en las *llamadas de San Telmo* a Kalakan Güé, un proyecto y en evento que estableció un antes y después para la construcción del candombe en la ciudad.

---

<sup>96</sup>Según el estatuto de la CCO: “*Se relevarán las necesidades y dificultades que enfrentan las comparsas, principalmente en sus ensayos en el espacio público, para promover iniciativas legales o decretos que avalen el normal desarrollo de las actividades propias de esta cultura. Se impulsará el relevamiento de profesionales que ofrezcan su tiempo para asesorar a las comparsas y sus componentes en circunstancia de inequidad (discriminación, racismo, etc.). Se organizarán talleres de formación en los fundamentos e historia del candombe y de desarrollo artístico (percusión, danza, personajes típicos, porta símbolos, etc.) a cargo de referentes de la comunidad candombera. Se trabajará en el sostenimiento y la preservación de los fundamentos del candombe afro- uruguayo (vestuario, personajes típicos, trofeos, estandarte, bandera, espíritu de Comparsa, cuerpo de baile). Se estimulará el respeto, la ayuda mutua, el trabajo colectivo y el compañerismo, valores que pretendemos resaltar. Promover a nivel nacional esta Asociación de Comparsas de candombe afro- uruguayo*”.

<sup>97</sup>Se propone la búsqueda de llevar adelante la “defensa” y la promoción del candombe a nivel nacional desde las decisiones en asambleas realizadas en Buenos Aires dando la opción de asignar apoderados a nivel local para la toma de decisiones. Una formalización e institucionalización del candombe que tensiona los recorridos históricos locales, heterogéneas y las formas de organización y producción del candombe a nivel local y nacional que no puede contenerse un “órgano” centralizado en una “representación” que reduce y sustancializa las prácticas del candombe a un sentido dominante folklorizado de “comparsa montevideana de candombe”.



“10 Llamada de San Telmo. Homenaje a Kalakan Güé” (2015) Foto: Soledad Laborde

#### 4.3. REFLEXIONES

La adscripción en la centralidad de una población que reactiva una memoria de presencia popular “negra” del barrio colonial en contraposición al imaginario de antigua residencia exclusiva de la población de la élite “blanca”, interpela también el carácter de *tradicionalización* del barrio con la revalorización de antiguas prácticas negadas y prohibidas, visto el “Barrio del Tambor” como un rasgo desaparecido y superado por el proceso propio de urbanización. La presencia contemporánea de la música y danza del *candombe* dio lugar a un proceso de *patrimonialización* “afro” “desde abajo”, que se activa desde los propios sujetos “portadores” del bien, a través de enlazarse con un pasado colonial y popular que interpela el Estado y la construcción de ciudad colonizada, y también, el carácter inmaterial de éste patrimonio, conversa con la fijación monumentalista y arquitectónica dada a la preservación. En este sentido, este lenguaje común y a la vez de significantes contrapuestos habilita nuevas formas de *hacer ciudad*.

A su vez, la expansión y dinamización del espacio del *candombe*, con las *llamadas tradicionales*, el Movimiento Afrocultural y las *llamadas de comparsas*, conjugan sentidos de *lugar* que corren las fronteras de la producción del *candombe* posibilitando distintas adscripciones de grupos sociales que se conforman según la prevalencia de distintos clivajes, generacional, clase, raza, género, que habilitan a los diversos sujetos en la construcción de etnicidades en torno al *candombe*. Es decir, la producción del *candombe* efectiviza una *etnicidad habitada* que habla de las formas de construirse, “moreno”, “afro”, “candombero”, “negro” (con superposiciones) que despliega un modo de ordenar los cuerpos, los hábitos y los paisajes urbanos, en tanto forma de *alterización* específica que trastoca el nosotros hegemónico para vivir la ciudad. Ante este complejo escenario, de

biografías marcadas por continuos desplazamientos y desalojos, los afrouruguayos se construyen en la centralidad desde un sentido de propiedad que establece las bases ante la continua presión de estar “fuera de lugar”, además del efecto patrimonialista clásico, efectivo desde ciertas políticas patrimonialistas locales en torno a la construcción de una tradición que establece un sujeto deseable y un *paisaje* que juega como límite y amenaza para la presencia de sectores populares, de quienes expresan una corporalidad, portan un color y prácticas visibles que entran en disrupción y se establecen como amenaza con cierto orden racial urbano establecido (Rahier, 1999).

Asimismo, el avance del carácter de oferta de consumos y servicios en torno al *paisaje* de ciudad “posmoderna” (Améndola, 2000) , junto con la *espectacularización* del candombe establece dos caras. La expansión del candombe a la sociedad en general y la interpelación de los modos de *habitar* sedimentados, que junto a la apropiación del candombe por nuevos sectores convalida el ordenamiento de la práctica a favor de sujetos más deseables que incluso se incorporan en la escena de consumos y atributos que conforman la “nueva” *bohemia* de de San Telmo. Es decir, impactan en la consolidación de las redes tejidas por los primeros activistas afrouruguayos con las organizaciones sociales populares del barrio. Éstas organizaciones vieron en esta expresión una forma de reivindicación ante el avance del proceso de turistificación y expulsión de la población de clase media y baja. Ahora esos lazos y el sentido “popular” son reconocidos por los jóvenes de la nueva generación candombera, que no practican cotidianamente el candombe en la centralidad, pero son los que llevan la delantera con la organización de las llamadas, y retoman en algunos casos, el sentido “popular” para legitimarse y construir “otro” Centro Histórico, otra “porteñidad”, con retóricas de “tradición y patrimonio” en torno al candombe. Éstas son forjadas con préstamos de recursos propios de los procesos de *patrimonialización* llevados a cabo “desde arriba” en Uruguay. El resultado es la visibilización creciente del candombe en concepto de *llamadas de comparsas*, un (re)tradicionalización de las *llamadas tradicionales* con un sentido evocativo de las generaciones mayores candomberas que actúa ante la intensificación de presencia de sectores de jóvenes porteños de clases medias. Éstos jóvenes también son un perfil de consumidores que se adecua a la oferta y *paisaje* del *lugar*, y que tiene como efecto no deseado, un candombe más digerible y también una nueva expresión de las fronteras que



conjugan raza y clase, ante la decreciente presencia de los candomberos afrouruaguayos mayores de sectores más vulnerables que protagonizaron la escena en el pasado. Si bien, los jóvenes hijos y nietos de afrouruaguayos también están tomando protagonismo en la escena local candombera, los años transcurridos del proceso de *espectacularización* y *patrimonialización*, reconfiguran la construcción de las estéticas y prácticas del candombe por fuera de las llamadas, ofreciendo un modo de *habitar* desde el candombe que actúa en el ordenamiento de las corporalidades en torno al baile y al toque de los tambores, a los horarios y permanencias en la calle, en los recorridos posibles para que sea menos molesto -por ejemplo, se revitalizó el eje de recorrido de Balcarce por sobre el de Defensa y la restricción del candombe fuera del Casco Histórico a las plazas y parques de la ciudad-. Formas en que el candombe es reordenado y reordena a la vez, la producción de la etnicidad en la ciudad no sólo de los “otros” sino de “nosotros”.

## CAPÍTULO 5

### “¿QUÉ ES ESO DE BARRIO CHARRÚA?”

#### 5.1 PRIMERA SECCIÓN: Entorno urbano, relegación y la producción del “barrio”

“En este proceso, prolongado y forzosamente colectivo, en el que se generan reglas comunes y compartidas acerca de los usos del espacio y de la relación espacio privado y espacio común. Lo definimos como proceso de domesticación porque implica familiarizarse con el espacio, empezar a nombrarlo, empezar a usarlo, y a hacerlo propio, modificarlo para conseguir ciertos efectos, transformarlo en algo útil. Establecer desde allí una relación con otras personas, y con otros espacios, en suma: transformar el espacio en un lugar, un punto de referencia desde donde se establecen relaciones con el resto del mundo” (Duhau y Giglia, 2008:341).

##### 5.1.1. Configuraciones históricas espaciales

Otro proceso que sirve a modo de contraste que vincula la inmigración en la ciudad y el espacio público urbano en tanto construcción de *lugar* es el “Barrio Charrúa” o “Barrio General San Martín”, ubicado en el barrio de Nueva Pompeya en la Ciudad de Buenos Aires. Se encuentra en un área de *relegación urbana* conformada por barrios populares y las denominadas “villas del sur”<sup>98</sup> de la ciudad. “Charrúa” es reconocido como barrio de residencia de los migrantes bolivianos y en particular por la fiesta del mes de octubre vinculada a la “Celebración de Nuestra Señora Virgen de Copacabana”.

Actualmente el barrio se establece en unas pocas manzanas delimitadas por la vía del ferrocarril del Belgrano Sur, la calle Bonorino, la Av. Fernández de la Cruz que da lugar al carril exclusivo para colectivos Metrobús y la calle Erezcano. En esas pocas cuadras, se establece la escuela pública primaria “Escuela N° 13 Presbítero Alberti”, la Capilla “Nuestra Señora de Copacabana”, una guardería, una sala de atención CESAC que depende del Hospital J. M. Penna, un predio donde se llevan a cabo actividades culturales, recreativas, deportivas, y dos plazas -la principal construida hace más de treinta años frente a la capilla, contigua a la escuela, y otra sobre la calle Charrúa,

---

<sup>98</sup>Las “villas” es como se denomina a las formas de acceso al espacio de vivienda en la ciudad por los sectores populares. Son lugares caracterizados por el trazado irregular, con viviendas precarias, falta de servicios de infraestructura y equipamiento, e irregularidades en cuanto a la propiedad o tenencia del suelo, además de ser representados como áreas problemáticas y de violencia en la ciudad.

construida recientemente- también hay un centro barrial dependiente de la Parroquia Madres del Pueblo, distintos locales de partidos políticos, pequeños comercios como verdulerías, kioscos, lavadero de autos, talleres mecánicos, casas de venta de objetos de usados, comercios informales, venta de comidas que realizan los vecinos en las puertas de las casas y algunos galpones en desuso de fábricas y depósitos de empresas. La mayoría de los espacios de servicios tienen un factor en común en las formas de organización y uso: una fuerte reivindicación de y por “lo boliviano”. El nombre de barrio “General San Martín” fue denominado a partir de su formalización como barrio municipal, en correspondencia con la organización de la Asociación Vecinal de Fomento Gral. San Martín a fines de 1980.

El barrio tiene su origen a mediados de 1950<sup>99</sup>, con la llegada de migrantes bolivianos a éstas cuadras de los que hoy es la calle Charrúa e Itatí, para entonces eran tierras vacantes fiscales, con vegetación de pastos altos y árboles. Éstos nuevos habitantes, construyeron en éstas tierras, las primeras casas precarias, de madera y chapa, por lo cual, se conformó el área como “Villa 12”<sup>100</sup>, no sólo como lugar de residencia de los inmigrantes bolivianos recién llegados sino también -al igual que otros barrios de la zona tales como lo que hoy es “villa 1-11-14” del “Bajo Flores”- de aquellos trabajadores que protagonizaron el proceso de crecimiento de la zona sur de la ciudad, muchos llegados desde las provincias en décadas previas, y que con el fin de la etapa de “sustitución de importaciones” que dio lugar a la desaparición de pequeñas y medianas empresas quedaron sin empleo, también por aquellos trabajadores que afectados por la crisis económica de entonces ya no podían pagar alquileres y hoteles de pensión y buscaron un lugar donde vivir. Como expresa Oszlak (1991) las “villas” representaban “frustración y esperanza” entre aquellos que llegaban en busca de una oportunidad para vivir mejor en la ciudad y aquellos que ya vivían en ella.

A fines de 1960, se produce un crecimiento del flujo de inmigrantes provenientes de Bolivia que comienzan a residir principalmente en el área metropolitana y algunos, llegan a éste barrio a través de referencias de otros “paisanos”. Según una memoria de la

---

<sup>99</sup> El contexto de cambio del flujo migratorio hacia Argentina, luego del proceso de industrialización, Buenos Aires y el AMBA pasan a ser el nuevo centro de recepción a diferencia del protagonismo del norte argentino en décadas anteriores.

<sup>100</sup> Villa 12 refiere a la nomenclatura asignada por el Estado. También se registra a la zona como Villa Piolín.

Asociación Vecinal de Fomento Gral. San Martín, construida a partir de relatos de vecinos que siguen viviendo allí, destaca que las primeras casas fueron construidas en madera y chapa sin los servicios elementales como agua, cloacas, gas y luz, y fueron los primeros llegados los que abrieron los caminos de tierra. También señala los incendios ocurridos en 1959, 1965, 1968, que caracterizaron los primeros años de conformación del barrio, y tuvieron un impacto devastador por el tipo de construcción de las casas con materiales de rápida combustión y la existencia en el interior de faroles de kerosén y garrafas. El incendio de 1965 fue uno de los más significativos debido a la cantidad de familias afectadas que perdieron lo construido en los pocos años, algunas decidieron quedarse allí con las pocas pertenencias que pudieron rescatar y otras buscaron nuevos lugares donde volver a comenzar en otros barrios de la zona.

Para entonces, Illia como presidente de la nación -perteneciente a la Unión Cívica Radical- mantenía relación con las organizaciones representativas de las “villas y asentamientos”, en particular, con la Federación de Villas y Barrios de Emergencia del país -una expresión de las primeras formas de organización política de los barrios más pobres-, a su vez, estaba en vigencia la ley 16.601 sancionada en 1964, conocida como “Plan de Vivienda para Erradicar Villas de Emergencia”, que buscaba la erradicación definitiva con procedimientos que incluían la construcción de viviendas y facilidades de crédito, sin embargo a nivel local, se encontraba el intendente Rabanal en Buenos Aires -nacido y criado en Nuevo Pompeya impulsor de la traza del subte E entre otras obras de la ciudad acorde al Plan Director para la Capital Federal-, que a contramano del gobierno nacional -a pesar de representar al mismo partido-, no reconocía la legitimidad de organizaciones “villeras” y llevó las gestiones para la erradicación de villas mediante la ex- Comisión Municipal de Vivienda (CMV) (Oszlak, 1991). A su vez La CMV era el órgano de gobierno que llevaba a cabo el registro de “villas” de la ciudad, y fue quien otorgó en “Charrúa”, materiales para la reconstrucción de ciento cincuenta casas destruidas por el incendio. Las casas fueron construidas con el trabajo de los propios residentes, aunque desde algunos habitantes actuales se recuerda que solamente llegaron unos pocos materiales y que luego debieron organizarse para conseguir lo necesario. En el espacio de la esquina de Itatí y Charrúa, la gendarmería montó para entonces, un “campamento” con toldos, el tinglado de lo que era la Capilla de la esquina fue utilizado

para alojar a las familias mientras duraba la reconstrucción, que llevó dos años. La situación de precariedad extrema, viviendo literalmente las familias divididas entre toldos, hizo que algunos se quedaran y muchos otros buscaran nuevos lugares para residir en la zona<sup>101</sup>. Fue así como comenzaron la autoconstrucción de las viviendas de material, de acuerdo al asesoramiento técnico de la ex-CMV, con las indicaciones en cuanto a la apertura de calles de tierra y también sobre cómo debían ser las casas, tratando de maximizar la cantidad de unidades por sectores. Una acción que combinó la intervención estatal junto con las formas de organización surgidas de las propias relaciones sociales que establecían cotidianamente los residentes en el barrio, incluso con prácticas y formas de sociabilidad característica de la estructura de la sociedad “andina”<sup>102</sup>, aunque provenían de distintas trayectorias, con recorridos de lugares diversos y disímiles en Bolivia y en Argentina.

“Charrúa” o el barrio “General San Martín” es una de las muestras de las ambigüedades de las políticas estatales entre la dificultad legal de entregar materiales y la contradicción de la convicción sostenida que éstos lugares eran una “aberración urbanística”, eran “inestables”, ya que la población no podría pagar los servicios y afectaban al “progreso urbano” que se impulsaba desde el gobierno municipal (Oszlak,1991). A su vez, el proceso de conformación del barrio tiene algunas similitudes con los “loteos populares” que se dieron por entonces en zonas del área metropolitana donde los trabajadores en largas cuotas, compraban las tierras, construían las casas y luchaban luego por la urbanización (Pírez, 2009); a diferencia que aquí, no hubo crédito a largo plazo, la autoconstrucción fue de manera colectiva pero el acceso a los servicios

---

<sup>101</sup> Ricardo Fernández escribió una breve reseña del barrio que fue publicada en ediciones de la Revista Renacer y es la versión que suele ser utilizada como reseña. La revista luego se transformó en periódico y comenzó a ser un medio de divulgación destinado al colectivo boliviano en Buenos Aires. Jorge Vargas -investigador y comunicólogo- también realizó diversas producciones audiovisuales, recopilación de archivo y publicaciones. En sus producciones se puede observar como retrata continuamente la tensión intergeneracional y las “tradiciones” de los bolivianos en Charrúa.

<sup>102</sup> “Lo andino” configura un espectro que alude a los pueblos aymaras y quechuas en lo que se reconoce como una vasta región donde tuvo lugar el imperio inca, en los que se reconoce como norte de Argentina, el altiplano boliviano (departamentos Potosí, Oruro, La Paz) y los valles (departamentos de Tarija, Chuquisaca, Cochabamba) e incluso Ecuador. No me refiero a una “cultura” específica en torno exclusivamente a un “grupo étnico” construido en torno a los límites de las lenguas, sino a una forma de adscripción identitaria y de construcción sociocultural, simbólica y política que se ancla en relación al devenir histórico de los pueblos originarios y las relaciones surgidas producto del contexto colonial, del capitalismo con su forma política a través de los estado-nación, que emerge con particularidades en el continente, tal como es la conformación del Estado Plurinacional de Bolivia con el liderazgo del reconocido presidente aymara Evo Morales.

dependía del pago individual, por lo cual, algunos sectores se organizaron para hacerlo y otros no -afectando la configuración del barrio-; todos lucharon por conseguir la urbanización pero si bien se consiguió la posibilidad de tener una vivienda, con ello no se reconoció un dominio que otorgue tenencia o propiedad del suelo ya que las tierras fiscales no eran vendidas.

Con la irrupción del golpe militar de Onganía en 1966, se recrudeció la situación con el renovado plan de erradicación de villas iniciado por Illia, que dio un giro con el conocido "Plan de erradicación de villas de emergencia de Capital Federal y del Gran Buenos Aires" (PEVE). Ésta situación frenó el proyecto de urbanización de "Charrúa". El contexto adverso, impulsó a la organización de una comisión vecinal, mediante la cual, lograron terminar las casas y en 1968 con un sorteo de la propia comisión, fueron asignadas las casas a quienes las habían construido. En esta etapa llegaron nuevos habitantes, que habían sido expulsados de otras áreas con el "plan de erradicación de villas", quienes venían siendo desplazados por las famosas "topadoras". En un contexto donde la actividad política de organización y reivindicación desde las "villas" se encontraba fuertemente constreñida, pero apoyadas desde organizaciones como la Confederación General del Trabajo (CGT) y los Sacerdotes del Tercer Mundo<sup>103</sup>. En relación a ésta participación "social" de la Iglesia, se comprende también para "Charrúa" el rol de la Capilla como espacio de refugio en el contexto del incendio y la vinculación con los residentes. Posterior al período de reconstrucción, en particular a partir de 1972, la capilla cuento con el primer Sacerdote Jorge Morosinotto<sup>104</sup>, quien colaboró en las

---

<sup>103</sup> Este rol jugado por la Iglesia que implicó en la dictadura militar iniciada en 1976 la muerte y desaparición de curas villeros y el fin de ese primer movimiento, para luego conformarse la corriente de "curas villeros" que actualmente continúan con divergencias aquel primer impulso-

<sup>104</sup> El padre Morosinotto, italiano, miembro de la orden de franciscanos recibió amenazas por las actividades realizadas en "Charrúa" durante la dictadura militar iniciada en 1976. En la sentencia del tribunal Oral en lo Criminal Federal de La Rioja que condenó en 2015 al ex Alférez Angel Ricardo Pezzetta a la pena de prisión perpetua por los delitos de homicidio agravado, privación ilegal de la libertad y tortura cometidos en perjuicio de los sacerdotes Carlos de Dios Murias y Gabriel Longueville, conocidos como los "Mártires de Chamental", se cita una de las cartas del sacerdote enviada a una testigo donde describe "haber sido objeto de amenazas telefónicas y en forma personal por sujetos vestidos de traje, con pelo corto para lograr que se retirara de Villa Piolín, de Capital Federal donde desarrollaba tareas apostólicas, amenazas que tenían su fundamento en su condición de "extremista" de acuerdo a estos sujetos, quienes se identificaban como 'Grupo Rojas'", también refiere que al asistir al entierro de los sacerdotes de Chamental, el Monseñor Angelelli le refirió a "Gordon" como responsables de las muertes y que él estaba también bajo amenaza, que avisara a Roma por carta, acto que declara haber hecho. Fuente: Expte. N° 71005145/2006 21/02/2015. Morosinotto fue quien autorizó al sacerdote

gestiones junto con algunos residentes para traer de Bolivia una réplica de la Virgen de Copacabana, que dio inicio a la primera celebración por las calles del barrio.

Ya hacia los dos últimos años del gobierno de facto de Onganía, se reactivó el “movimiento villero” con un proceso creciente de participación política de los sectores populares. En contexto de un clima álgido -con Cordobazo mediante- se reconvirtió la estrategia hostil de los primeros años y se concentraron las negociaciones en la Subsecretaría de Vivienda del Ministerio de Bienestar Social para satisfacer algunas demandas como compromisos de no realizar desalojos, ofrecimiento de materiales de construcción, prestación de servicios, entre otros (Oszlak, 1991). Durante los gobiernos de facto siguientes continuó ésta estrategia, se consolida el PEVE<sup>105</sup> y con la vuelta de Perón al poder en 1973, ante los conflictos sobre el rol de los movimientos en cuanto a su autonomía de acción sobre los problemas habitacionales, se establecieron las “tomas” -que tuvieron lugar en distintas actividades más allá de la vivienda-. Los residentes de “Charrúa” continuaron resistiendo desde la Comisión Vecinal los intentos de desalojos del Ministerio de Bienestar Social, encabezado por José López Rega, entre 1974 y 1975 con Perón ya fallecido, y durante la dictadura militar iniciada en 1976.

Con el intendente Cacciatore en la ciudad en contexto de dictadura militar, se focaliza el esfuerzo en la finalización de obras de erradicación y congelar las “villas”<sup>106</sup>, y de allí la campaña en la opinión pública para establecer que el “problema” de estos lugares tenía una cuestión estética y moral más que habitacional, debido a que estos lugares estaban constituidos por una población “no merecedora de la asistencia o tolerancia de la sociedad y el estado” (Oszlak, 1991), un discurso racista con sesgos culturalistas moralizantes, que estigmatizó a los sectores populares y de allí un camino sin retorno hacia la construcción de la villa como el mal de la ciudad<sup>107</sup>. Tal como expresa

---

Muria a partir a La Rioja ya que estaba su orden y el testimonio de la carta fue un aporte valioso para la condena. Muria en 2011 fue canonizado bajo la presidencia episcopal de Bergoglio.

<sup>105</sup> En 1972 se crea el Fondo Nacional de la Vivienda (FONAVI).

<sup>106</sup> Tal como describe Cuenya (1992) se consolida la política habitacional en torno a un Estado burocrático-autoritario que otorgaba un negocio al empresariado del rubro constructor “la patria contratista” y tal vez ejercía un fuerte disciplinamiento.

<sup>107</sup> Oszlak (1991) caracteriza algunas de las premisas de la campaña publicitaria de 1977 sobre las villas que resultan particularmente actuales en las nociones de sentido común y de las políticas públicas de gobierno: como un espacio guético, caracterizado por la presencia de población inmigrante de países limítrofes “con una formación cultural diferente”, que tienen medios para acceder a otras formas de vida, tienen beneficios que no gozan otros habitantes de la ciudad, son aguantaderos y parte del clientelismo político que los movilizan de manera demagógica.

Girola (2008), se evidencia como “la planificación se tornó, un instrumento de disciplinamiento, control y cohesión de la población; una estrategia capaz de corregir 'anomalías', sanear, educar y fomentar la evolución de la población villera de lo rural a lo urbano” (Girola, 2008:72). En este contexto, de suspensión de la democracia y gobierno de facto, la erradicación fue por etapas, la CMV se instaló en cada barrio en conflicto -el foco inicial estuvo en Retiro y Bajo Belgrano-, y operó con reiterados amedrentamientos y hostigamientos que conformaron parte del “desalojo”, como resultado, muchos abandonaron las villas, otros fueron trasladados en camiones que anteriormente llevaban la basura al conurbano o relocalizados en otras “villas” como por ejemplo las del “Bajo Flores” a modo transitorio por tres meses. Los extranjeros eran llevados a lugares de embarque para el retorno a su país, este es el caso de los conocidos trenes llenos de inmigrantes bolivianos que fueron gestionados entre la empresa la Dirección de Migraciones, la Aduana, la empresa de ferrocarriles y el presidente de facto Banzer en Bolivia<sup>108</sup>. En este contexto hostil, los residentes de “Charrúa” continuaron con pequeñas mejoras en una tensa calma. En 1981 se construye la escuela en un terreno donde se utilizaba de cancha de fútbol y se consolida la plaza central. Una de las pocas escuelas del plan impartido desde la Municipalidad que se destinó para los sectores más pobres.

Con el retorno de la democracia, a fines de la década de 1980, se creó la Asociación Vecinal de Fomento Gral. San Martín, con el objetivo de regularizar la situación de dominio de las viviendas, la urbanización y la obtención de otros servicios y equipamiento comunitario, se consigue una pre-adjudicación de los terrenos y viviendas junto con algunas mejoras urbanas: pavimento, medidores de luz individuales y alumbrado. A inicios de la década de 1990, el Movimiento Villero reclamó por el

---

<sup>108</sup> Un sugerente archivo de la Televisión pública de 1978 muestra una nota donde se mostraba a las familias en los trenes expulsadas a Bolivia. La cobertura comienza con imágenes aéreas de la ciudad y el periodista comienza con “necesidades de reordenamiento edilicio determinaron un amistoso acuerdo entre la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires y el Consulado General de la República de Bolivia el que determinó el feliz retorno de varios contingentes de ciudadanos bolivianos a diferentes ciudades de su patria” musicalizado por la cueca “viva mi patria Bolivia”, se habla en la nota del trato humanitario, con “asistentes sociales”, se muestra mozos sirviendo comidas, las familias subiendo al tren y luego otras recibiendo, el paisaje de los cerros, los migrantes aparecen allí sin ninguna pertenencia material retratados como sujetos “a la deriva”, al finalizar un discurso del dictador Banzer de recibimiento. La cobertura finaliza con el mensaje que podrán ahora desarrollar en su país todo lo aprendido en su paso por Argentina. Parte de la campaña pública de disciplinamiento, una retórica y acción que pretendió lavar de tintes “humanitarios” la ingeniería del acto de persecución, racismo y expulsión sobre los bolivianos que estaba llevando a cabo la junta militar.



Programa Arraigo<sup>109</sup> -residentes de “Charrúa” participaron de las manifestaciones<sup>110</sup>- y por el Programa de Radicación de Villas de Emergencia y Barrios Precarios que a nivel nacional tuvo escasos efectos. Para “Charrúa”, el Plan Arraigo permitió la entrega de títulos de tierra pero dicho proceso no alcanzó a la totalidad del barrio y no fue sostenido en el tiempo. Asimismo, en 1991 se aprobó la Ordenanza N° 44.873 para la incorporación como distrito de zonificación del Plan Urbano Ambiental. También en dicho año se declaró la Fiesta de Copacabana de interés cultural por el ex- Consejo Deliberante y en 1992 se conformó el centro de salud, anteriormente espacio de la salita.

La urbanización no fue consolidada de manera homogénea en el barrio, se evidencia en la actualidad los problemas de infraestructura urbana en algunos sectores, con falta de acceso a servicios de gas, problemas de tendido eléctrico, además de edificación en altura de manera no planificada debido al crecimiento de las familias y la pequeña extensión de las casas -que en su mayoría fueron construidas para matrimonios o solteros-

La serie de imágenes satelitales muestra el área y los cambios visibles de transformación urbana, de ésta área de la ciudad. En 1940 las tierras vacantes en lo que corresponde actualmente al “Barrio Charrúa”, para 1978, ya se observan las casas sobre las manzanas donde hoy se encuentran las casas más consolidadas e incluso, se puede visualizar el galpón correspondiente de la capilla, para entonces todavía no existía la plaza, la escuela y el centro de salud. En la imagen de 2009, treinta años después se observa una configuración ya similar a la actual, con mayor cantidad de casas y densificación de población, con calles pavimentadas y establecimientos de salud, educación y una plaza en la intersección de Charrúa e Itatí.

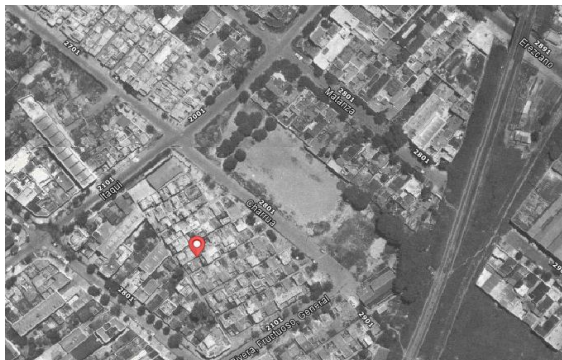
---

<sup>109</sup> El Programa Arraigo tuvo lugar a partir del Movimiento Villero que instó en 1990 a la firma del Decreto N° 1001 para la venta de tierras fiscales a la población residente en ellas, instrumentado por la entonces Comisión Nacional de Tierras Fiscales.

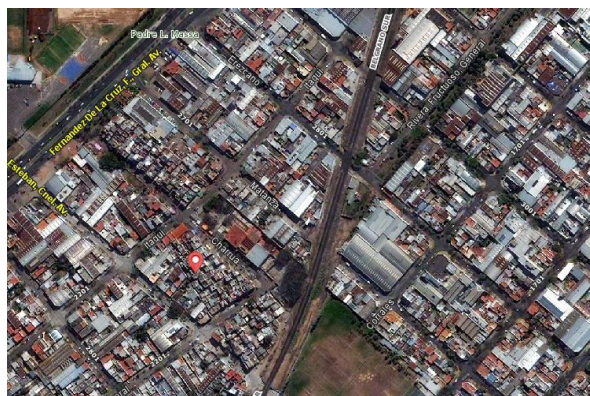
<sup>110</sup> Un audiovisual realizado por alumnos de un taller de comunicación documentaron la movilización del Movimiento Villero en reclamo del Programa Arraigo en 1990 hasta casa de gobierno, material compartido en las redes sociales por Jorge Vargas.



Área Charrúa 1940.



Área Charrúa 1978



Área Charrúa 2009

Fuente: Imágenes y fotografías satelitales Gobierno de la Ciudad de Bs. As.

#### 5.1.2. "Siete casas": modos de *hacer ciudad*

El barrio Gral. San Martín o "Charrúa" se suele caracterizar por la presencia mayoritaria de población boliviana y sus descendientes argentinos en solo cuatro cuadras -ésta presencia no es una cualidad particular con respecto a otros barrios porteños-. Otro de los aspectos centrales que hacen a comprender la conformación del barrio y su actual visibilización en la ciudad, es que desde hace más de cuarenta años se realiza allí, la Celebración de la Virgen Nuestra Señora de Copacabana. La celebración es la carta de presentación de este "barrio", que le permite integrarse a la red de circuitos y lugares de la ciudad en términos de los patrimonios inmateriales de las "colectividades" aunque no por ello de los más valorados en términos de producto para el turismo -como ocurre por ejemplo con el Barrio Chino-. "Charrúa" ha sido protagonista de múltiples documentales, de notas de diarios y de estudios académicos. Sin embargo, la memoria sobre la autoconstrucción de las casas no es la que suele ser destacada en la visibilización del barrio en su carácter "étnico" de "barrio boliviano" de Buenos Aires, la experiencia suele quedar subsumida frente a la potencia de representación de alteridad expresada en la estética de la fiesta de Copacabana.

Por parte de los residentes, la fiesta es un atributo clave en relación a la conformación del barrio en tanto *lugar*, no sólo por su visibilidad, insertándose en el proceso de *espectacularización* de la ciudad sino por el sentido que adquiere en las relaciones sociales y representaciones sobre el barrio. Una organización social del espacio que se reactiva en torno a las prácticas de “devoción a la virgen”, como muestra de la complejidad de las formas de clasificar, organizar y categorizar la experiencia en el espacio urbano; resignificaciones que (re)producen el “mundo andino” en la ciudad de Buenos Aires:

*“Cuando vine, era joven y soltero, me compré un terrenito, una casilla ahí enfrente, donde ahora está el colegio. Esto fue hace muchos años cuando recién llegaba, no existía la plaza, nada, esto no había nada, apenas unas casillas. Entonces, ahí fue el incendio grande y nos dicen que nos iban a dar otro terreno y a los que éramos solos nos dieron acá. Como yo estaba con la albañilería empecé a construir acá, nos juntamos con otros vecinos, éramos siete casas y entre todos, como hacemos nosotros, pusimos para los materiales y fuimos construyendo la casa a cada uno, después también con otros de acá a la vuelta. Levantamos todo nosotros, pusimos gas y todo”* (Hombre, migrante boliviano de sesenta años).

La llegada a este lugar, por las primeras generaciones implicó una *domesticación* del espacio, “un *ir a habitar* que construye sus posibilidades desde el nivel cero”(Duhau y Giglia 2008), es decir, que denota el trabajo arduo y adverso que implicó este origen épico del barrio. Éste carácter constitutivo del barrio “hecho” por las personas, se enlaza en las memorias desde una construcción simbólica que apela a las prácticas “propias” para *habitar* la ciudad, una forma de interpelar un orden urbano imperante del mundo del planificador, basado en un sistema de racionalidad occidental y de ascenso individual. Si bien el proceso de reconstrucción del barrio estuvo guiado por los técnicos de la ex- CMV desde la racionalidad de minimizar costos de materiales y viviendas de una sola planta y realizar la subdivisión “racional” de los lotes, dicha experiencia es resignificada e incluso silenciando el rol del Estado, tal como se observa con los residentes de las casas frente a la plaza, ubicada sobre la calle Itatí y la intersección de Charrúa:

*“Cuando se dividió acá, nosotros construimos entre todos las casas, éramos siete casas sobre esta cuadra [...] Y una noche estábamos preparando los ornamentos para el arco,*

*esa noche discutimos con el vecino de acá al lado porque no quería colaborar. Es que todos poníamos un dinero para los arcos y cada año le tocaba a cada casa encargarse del arco y también la comida y el baile, para el resto de las casas. Pero ese año no quería colaborar, discutimos y yo me vine para acá a terminar...Él estaba fumando y tomando...y esa noche se le incendió la casa” Abro los ojos y le digo: ‘Tremendo. Pero qué paso? Dejó algo prendido?’ (pienso, otra vez el fuego). V me asiente con la cabeza, hacia los costados ‘se ve que a la noche, borracho y fumando, andá a saber...(se queda pensando unos segundos). Eso fue por la virgen.’ Asiento con la cabeza (mientras pienso me resultaba significativa la idea de esta virgen no tan pura) y le digo: ‘Qué increíble no?’ V sigue: ‘Hay muchas historias, todo tiene que ver con ella...un año me tocó recaudar el dinero para los fuegos artificiales, otro vecino de allá no quería los fuegos artificiales, le dije: tú no tienes que hacer eso porque le faltas el respeto a la virgen, ella te lo va hacer ver’ y después le agarro un ataque cerebral. Y unos días después, yo no lo veía...ni sabía y no me interesaba y ahí fue que me mandó a llamar para colaborar. Yo no sabía nada, junté un montón y esa vez tuvimos muchísimos fuegos como la virgen se merece...y resulta que cuando se recuperó, me dijo y me dio la razón que fue la mamita la que había hecho todo.” (Registro de campo, septiembre 2013)*



“Inicios de Charrúa”.

Foto: Asociación Vecinal de Fomento Barrio Gral. San Martín

Las “siete casas” conciernen al sistema de reciprocidades del “mundo andino” (Vargas, 2003), la centralidad de la “virgen” y la “celebración” con el sistema de “pasantes” y de “prestres” como ordenadora de las prácticas y racionalidades que hacen a la producción del barrio, desde dicho sentido se activa la memoria del origen en torno a la autoconstrucción. La “mamita” resulta una virgen desde la concepción de estos primeros habitantes, íntimamente vinculada al destino del barrio y de ellos, más allá que su imagen y el comienzo de la gran celebración ocurriera luego. Una racionalidad de la devoción a la virgen de Copacabana que comprende una *lógica cosmológica* “(en tanto presuponen la inmanencia y la superordinación de lo sagrado), holistas y relacionales (en tanto afirman, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos estancos, la preminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad” (Seman, 2001:), y que es también acción en la autoconstrucción “como un proceso sociocultural de producción de un orden-espacial específico” (Duhau y Giglia, 2008). Se reconoce en las “siete casas” el sistema de fiestas para llevar a cabo los pedidos y la “devoción” a la patrona de Bolivia, y con ello el vínculo con la capilla. Esta misma identificación y modo de hacer fue la que permitió las mejoras en la capilla, tal como cuenta uno de los residentes:

*“La capilla la construimos nosotros, fue uno de los vecinos al que se le encargó pero después nos juntamos algunos de nosotros, trajeron los materiales y como ya varios habíamos estado cuando hicimos las casas, cuando podíamos trajimos lo que teníamos, y con los otros que ya habíamos hecho, nos juntamos, después que llegábamos de nuestros trabajos y los fines de semana, así fue que levantamos toda la capilla de material”* (Registro de campo, septiembre 2013)

La capilla había sido construida años previos de manera precaria por orden de un padre franciscano<sup>111</sup> de la “Parroquia Nuestra Señora de las Gracias” ubicada a unas pocas cuadras, luego del cruce del Ferrocarril Belgrano Sur en el Barrio de Villa Soldati y que

---

<sup>111</sup>El Padre Miglioranza de origen italiano que llega a Buenos Aires en 1956 -fallecido en 2012 - pertenecía a los Frailes Menores Conventuales, una orden religiosa católica, de los franciscanos, que tiene como patrona a la Virgen Inmaculada. Según refiere el anuario del Arzobispado de Buenos Aires (2012) en la reseña biográfica luego de su muerte, relata que del 956 a finales de 1965 llevó a “la construcción del nuevo convento, del templo parroquial de las Gracias y, por aquellos años fundó el Instituto 'Nuestra Señora de Las Gracias' (1959) en la que concurrían numerosas familias de inmigrantes bolivianos asentadas en la zona” (Anuario Arzobispado de Buenos Aires, 2012:272)

luego del incendio, fue reconstruida por los vecinos. El sentido de reconocimiento de “lo comunitario” es activado por aquellos que vivieron el proceso de “origen” del barrio, destacan la experiencia de urbanización como algo realizado por ellos mismos y que llevaron a cabo desde la organización conjunta, que los diferencia de otros habitantes del barrio, llegados después, quienes compraron una casa y se instalaron allí, inclusive se señala en este aspecto como en el barrio no viven sólo bolivianos, muchos de los hijos nacidos allí son argentinos, que “ya no reconocen las tradiciones” -cuestión que se activa como tensión en torno a la fiesta de Copacabana-. El recambio de población, el proceso incompleto de la urbanización, las desigualdades y la heterogeneidad hacia el interior del colectivo y el barrio, así como las ausencias estatales que hacen a “Charrúa”, una experiencia críticamente reconocible por parte de los mismos residentes:

*“Allá atrás no sé quienes están ahora... y otros de allá en su momento querían el gas gratis. Yo les veo y les digo: y el gas gratis? dónde está? Siguen esperando todavía. Y usan garrafa que es más cara”* (Mujer, boliviana, residente del Barrio Charrúa, de unos 60 años).

*“Lo que pasa que es gente que no tenía en su momento para pagar...Nosotros tuvimos que pagar entonces como dos mil pesos para la instalación y después pagar para todo lo de adentro, fue mucha plata”* (Hombre, boliviano, residente Barrio del Charrúa, de unos 70 años).

*“El barrio cambió mucho, ahora viven muchos argentinos, que compraron su casita pero no es como nosotros que la construimos y que vimos crecer, sabemos el valor que tiene nuestro barrio y es un orgullo....podría vender, irme pero ya estoy grande, vine de joven y me hice aquí: pero bueno, mis hijos ya no viven en el barrio, ellos prefirieron ir a otro lado”* (Mujer, boliviana, residente del Barrio Charrúa, de unos 60 años)

Con respecto a la situación de la instalación de gas, refiere al momento de divergencia entre los que tenían una postura más vinculada al reclamo al Estado para que se efectivice el acceso al servicio y la de aquellos que no querían esperar ninguna política y tal como podían organizarse para las casas, para las cloacas podían hacerlo con el gas, a su “forma”. Estas afirmaciones se contextualizan en una tensión que continúa actualmente entre aquellos que conforman la Asociación Vecinal de Fomento y los residentes que participan en espacios políticos ya sea de los grupos que militan en el barrio ya sea de

grupos de izquierda, o alineados al gobierno nacional y/o de la ciudad. Lo cierto, es que no todos los llegados al barrio tuvieron las mismas posibilidades en términos económicos y sociales para llevar adelante el proceso, y tampoco se representaban y se representan con el mismo sentido la urbanización, aquellos que pudieron permanecer de manera sostenida en el territorio, pese a los reiterados intentos de desplazarlos, conformaron una forma de organización en sentido de organización barrial. Estas diferencias son mapeadas desde la Asociación Vecinal de Fomento con la identificación de sectores en el barrio (A, B y C) que responden a las distintas etapas de construcción y que a mis ojos no revestían ningún orden en particular.

Estas divergencias me llevaron a comprender aspectos puntuales del carácter “homogéneo” del proceso de construcción del barrio. Actualmente se pueden observar muchas casas con construcciones sin terminar, sin acceso a la red gas, otras muy deterioradas y también casas en muy buen estado con acceso a servicios de gas, luz y agua. La luminaria pública es vieja y deficitaria, las lámparas de los frentes de las casas funcionan de alumbrado público. Las veredas se encuentran deterioradas, muchas sin baldosas, con rellenos de cemento y restos de materiales de construcción improvisados por los propios vecinos para que no se genere barro con las lluvias y para que se puedan transitar mejor. El mobiliario urbano es casi inexistente y en la plaza pública “central”, se reduce a la construcción desde el Estado, a una plaza “seca”, sin espacio de juegos, las escaleras y los canteros son utilizados para sentarse, sólo quedaron algunos pocos árboles, y el mantenimiento es escaso.

El barrio “General San Martín” evidencia un proceso histórico que implicó una operación de continuidad de las categorías estatales de Villa Piolín, Villa 12, barrio municipal, que se posan sobre cierto carácter de “lo barrial”, que tiene como contrapartida la vigencia de los usos y representaciones del doble nombre del barrio -si bien en la nomenclatura de los barrios municipales es el Barrio General San Martín, en el mapa interactivo de la ciudad y en distintos mapas de los planes de la Secretaría de Hábitat del gobierno de la ciudad figura como “Barrio Charrúa”-. “Lo barrial” tal como lo define Gravano (2003), no es una cultura como “modo de vida”, ni un culturalismo “ahistórico” sino que refiere a las “texturas de entrecruces de representaciones y las formas estatuidas para que esas representaciones adquieran valor y significación histórica” (Gravano,

2003:270). “Charrúa” pone de relieve la contradicción en torno a las luchas por apropiación de la ciudad y también de reconocerse como parte constitutiva de esta, en las formas de segregación que operan no sólo desde el acceso a la vivienda o a la urbanización sino al reconocimiento como sujetos de derecho y parte de la historia que hizo a la ciudad de Buenos Aires, un lugar de vida para algunos más “merecido” que para otros.

### 5.1.3 Acerca de las fronteras del “barrio” y del “fragmento”

Actualmente, “Charrúa” recibe el impacto de los planes urbanos enfocados en la movilidad -con la llegada del “Metrobús” a la Av. Cruz- y de los planes de ordenamiento de uso de tierras para el sector privado y recreativo expresados en el original “plan de la Comuna 8” vinculado a las leyes de división de distritos que impulsó el Gobierno de la Ciudad, en este caso, del Distrito del Deporte Ley N° 3257-LCBA/12 , mediante el cual se propone construir la Villa Olímpica<sup>112</sup> para los Juegos Olímpicos de la Juventud de 2018. El barrio General San Martín es considerado dentro de los barrios municipales<sup>113</sup> y se encuentra dentro de los límites de la Comuna 4. En 2011, con la creación de la Secretaría de Planeamiento de Hábitat e Inclusión (SECHI) del Ministerio de Desarrollo Urbano - desde 2015 Ministerio de Hábitat e Inclusión-, se desarrolló el Plan Urbano Integral (PUI) por el cual, se efectuaron diferentes diagnósticos territoriales por comunas, que en 2014 se cristalizaron en las Unidades Territoriales de Inclusión Urbana (UTIU). El “Barrio Charrúa” fue integrado a la UTIU 7, junto con la Villa 1-11-14 y Barrios Municipales Rivadavia I y II, Bonorino, Illia y Juan XXII. Según un informe de 2015, la SECHI presenta el PUI como una nueva forma de gestión:

*“Los PUI permiten promover el desarrollo físico y social de las comunas mediante la superación de los procesos de Segregación y Fragmentación Urbana existente tanto al*

---

<sup>112</sup> Es un plan para crear un área específica para el desarrollo de los Juegos Olímpicos Juveniles de 2018 como forma de revitalizar la zona sur de la ciudad. Ocupa 150.000 m<sup>2</sup> e implica la construcción de un predio ferial olímpico, viviendas (1400) primero para los deportistas y luego para destino vivienda permanente, pero aún hay controversias ya que los artículos de la ley no son claros si las tierras fiscales para el proyecto no irán luego a la explotación las corporaciones privadas, o emprendimientos inmobiliarios destinados a sectores medios y altos generando nuevamente una asimetría con respecto a los residentes actuales ya que se detalla.

<sup>113</sup> “Barrio de viviendas multifamiliares, en su gran mayoría de varios pisos edificados por el Estado con el sistema de construcción tradicional y teniendo el objetivo de brindar una solución habitacional definitiva a los hogares adjudicatarios. La falta de escrituración y otros problemas hacen que, en algunos casos, no se puedan conformar los consorcios, lo que obliga al gobierno municipal a cumplir las funciones de los mismos”.



*interior de éstas, como entre las comunas más relegadas con el resto de la ciudad. Los procesos de segregación refieren a la concentración de población en el territorio urbano según su posición social y a las oportunidades diferenciales de acceso a los bienes materiales y simbólicos de la ciudad manifestados en el grado de ejercicio de derechos y obligaciones ciudadanas. (...) Estos procesos tienen como resultado la conformación de una ciudad segmentada que propicia la naturalización de las diferencias entre los diversos sectores de la ciudad. Como consecuencia, se generan formas fragmentarias de administración del espacio social que pueden sintetizarse en la desaparición de espacios comunes, el abandono y cerramiento de los espacios públicos, la estigmatización de los espacios abiertos y en la emergencia de barreras urbanas entendidas como estructura urbana-arquitectónicas que aíslan y fomentan la fragmentación urbana por medio de la proliferación de barrios y sectores aislados entre sí, producto de una escasa -o nula- circulación de actores, costumbres, imaginarios y estilos de vida (...) la aparición de la ciudad dual, conllevan el proceso de fragmentación urbana (...) con el fin de romper la fragmentación y de construir la integralidad urbana y social, el Gobierno de la ciudad de Buenos Aires diseñó 7 UTIU (...) Buscan romper con la caracterización de la ciudad fragmentada concibiendo la política pública dentro de una unidad territorial que excede los límites de las villas, para de esta manera fortalecer los vínculos de integración con la ciudad” (Fuente: Proyecto urbano integral. Un nuevo modelo de gestión público, Gobierno de la ciudad de Buenos Aires, 2015)*

Luego de seis años de gestión, el PUI es presentado como una “nueva gestión” para los sectores postergados de la ciudad. Sin embargo, la experiencia no es nueva, tal como se reconoce desde la SECHI, se retomó la experiencia de Medellín en Colombia cuando en 2004 la Alcaldía junto con la Empresa de Desarrollo Urbano (EDU) fue operador y ejecutor de una metodología de intervención urbana denominada Proyectos Urbanos Integrales (PUI), proyecto que se repitió en la segunda gestión. Por ello, se contrató a Jorge Melguizo, uno de los consultores colombianos que participó de la experiencia, quien comenzó su experiencia en las ONGs y fue Secretario de Cultura Ciudadana de la administración de Fajardo -gestión reconocida por haber bajado los niveles de delincuencia e inseguridad que caracterizaban años atrás a la “peligrosa” Medellín de

Pablo Escobar, figura controversial, por ser un líder del narcotráfico, “controlar” la ciudad pero también de legitimidad popular-.

Así como Barcelona fue en la década de 1990 un modelo de la nueva planificación estratégica, Medellín es ahora el “laboratorio” al que los urbanistas recurren para planificar desde el concepto de “urbanismo social”, desde una estrategia de “gestión asociada” para intervenir en zonas más postergadas donde el Estado se encuentra “ausente”, una “arquitectura social” para construir “derecho a la ciudad”. Observo como el paradigma de la fragmentación se fortalece para la ingeniería de este plan que tiene en lo concreto una intervención potente visual en el espacio público, tal como se esboza la “creación de espacio público y símbolos colectivos”, un fuerte acento en la cuestión cultural como modo de inclusión, por ello, la “revitalización” de ejes de acceso, conectores, la instalación de los “Portales Inclusivos” que se establecieron en algunas de las “entradas” de las “villas” donde se propone focalizar las actividades socioculturales y “garantizar” el acceso y la inclusión, las obras de renovación de plazas y plazoletas, y todos aquellos lugares que implican bordes son foco de atención para su mejoramiento y cualificación, incluso los frentes de las casas que son pintados de colores. Una forma de intervención que retoma la estetización de los espacios degradados, donde residen los sectores más pobres, a través de la puesta de un “urbanismo escenográfico” (Améndola, 2000) anclado en el diseño y cierto concepto de belleza como forma de establecer la integración social.

Con el fundamento que “el estado se hace en el barrio”, todos los ministerios tienen lugar en las intervenciones, como actores institucionales lo integran también la Corporación Buenos Aires Sur (CBAS), la Unidad de Gestión e Intervención Social (UGIS), el Instituto de Vivienda de la Ciudad (IVC), y la Comisión para la Plena Participación e Inclusión de las personas con Discapacidad (COPIDIS), quienes tienen la misión de establecer alianzas con las organizaciones sociales de los lugares y con la ciudadanía en general para garantizar la “participación ciudadana”. Nada se observa en el plan acerca del diagnóstico de la estructura económica de la ciudad que genera la desigualdad en el desarrollo del espacio urbano y el acceso a la ciudad. Si bien se diagnostica con indicadores y se establece la desigualdad de dicha área con respecto al resto de la ciudad, no se plantea cuáles son las formas de producción que establecen esta asimetría. Incluso,

la paradoja es aún mayor cuando desde la misma SECHI se refiere al proyecto de la “Villa Olímpica” y el “Metrobús” como los “detonadores” que dieron lugar a los PUI, conformando un plan específico para esta comuna. Las leyes de Distrito de fomento a las inversiones privadas y de desarrollo urbano basado en industrias de servicios, entretenimiento y el placer fueron discutidos por ciertas organizaciones sociales, aunque lograron su aprobación en la legislatura con los acuerdos de distintos bloques partidarios; instalaron en la agenda de medios -colateral a otros grandes temas de índole nacional-, los posibles impactos negativos en especial del proyecto de Villa Olímpica, sobre las tierras fiscales y el presupuesto requerido para el reordenamiento en torno al megaevento. De allí la emergencia de llevar a cabo un plan que muestre cierto sentido de integralidad que atienda a las áreas más pobres, y no de unidireccionalidad en cuánto a la “ciudad deseada”, donde el Estado es un inversor para la revalorización de una zona y facilitador del desarrollo del sector privado destinado a las “nuevas industrias”, una ecuación que no es muy promisoría para la zona sur. Si lo que incentivó el proyecto de las UTIU fue el objetivo de alinear las áreas a un plan de valorización de la zona para generar una nueva área que refuerce el carácter de entretenimiento y deporte destinado a los sectores medios y altos de la ciudad como ciudad del S XXI -ante el gran despliegue de la sur caracterizada por la urbanización llevada a cabo desde los sectores populares durante el SXX-, es difícil imaginar un impacto positivo en las posibilidades de residencia de quienes allí están y de mejoras en las condiciones de acceso a la vivienda, entre otros derechos a la ciudad. Este proceso de transformación urbana expresa las formas en que se posa la obra recualificadora en los *territorios de relegación*, territorios que son vistos degradados pero que son resultado de complejos procesos históricos de acción y de formas de *habitar* impulsados desde los sectores populares y que avanzan en un orden urbano que se contrapuso ante la centralidad otorgada a las zonas históricas, al puerto y a la zona norte en la ciudad durante siglos.



Fuente: Plano UTIU 7. SECHI -Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires

En el diagnóstico, se establece para Charrúa una población de 2350 personas en 666 hogares con un porcentaje de 45% de ingresos por debajo de la media. En comparación con los datos de Asociación Vecinal de Fomento de 2009, el barrio no varió en cantidad de población, sin embargo se duplicó la cantidad de hogares. Las nuevas edificaciones en altura sobre las casas consolidadas surgen de la necesidad de ampliar la casa por el crecimiento de la familia o también como estrategia para acceder a la vivienda por parte de las nuevas generaciones que crecieron y se quedaron en el barrio. Éstas nuevas viviendas, se encuentran todavía en su mayoría sin terminar, lo que muestra, cómo el

proceso de consolidación de la urbanización no es acompañado desde el Estado y cómo sigue el desarrollo al ritmo de las posibilidades de los residentes.

A su vez, las inversiones y planes desde el área se apoyan sobre la visión que plantea el problema como algo más allá de la segregación territorial un sentido de fragmentación desde el concepto de hábitat, “ya que afecta a la totalidad de usos del suelo y actividades urbanas y tiene un efecto drástico sobre la movilidad y conductas espaciales” (Burgess, 2009:116). Sin embargo, hay límites sociales, y clasificaciones que juegan en esa idea de separación que no pueden resolverse sólo desde una distribución del acceso a bienes, servicios y cualificación del espacio público. Si bien, en “Charrúa” se genera cierta ruptura en términos de paisaje por su división con los predios deportivos mencionados, no dista de otras áreas de Nueva Pompeya o Villa Soldati. Como se observa en el mapa de la UTIU 7, en “Charrúa” tienen lugar las actividades relacionadas a Cultura Viva comunitaria, Ciudadanía y Convivencia, y Deporte Inclusivo, que respectivamente corresponden a la colaboración en la gestión de la Fiesta de Copacabana, al taller para fortalecimiento de la “identidad barrial” que tuvo como producto un audiovisual y las actividades de promoción de acupuntura urbana combinadas con deporte, expresadas en el apoyo para la terminación de la nueva “plaza canchita “del barrio.

En este mismo sentido del rol que tuvo el Estado local en la conformación del barrio, por otra parte, la Iglesia también elaboró una estrategia para la zona, por ejemplo, hubo un traspaso de la Capilla que dependía de la Parroquia “Las Gracias” de Villa Soldati a la administración a la Parroquia Madres del Pueblo ubicada en la Villa 1-11-14, decisión llevada a cabo en 2010 por Bergoglio, que se sustenta en el mismo imaginario en términos territoriales propuestos por el plan de “integración” del gobierno<sup>114</sup>. En este caso, alineado a la búsqueda de continuidad entre las celebraciones patronales y devotos de la “villa” con los del “Barrio Charrúa”. Con el particular interés de unir fe, cultura y migrantes en el territorio, en especial de los sectores jóvenes y adolescentes argentinos, hijos de migrantes, en ese mismo año del cambio administrativo, se conformó el grupo de caporales Madres

---

<sup>114</sup>En 2011 la Parroquia Madres del Pueblo inaugura con el cura Carrara y el apoyo del Arzobispo Bergoglio el Centro Barrial Matanza ubicado en el límite del Barrio Charrúa llegando a la esquina de la Av. Cruz. Allí se realizan actividades para jóvenes con problemas de adicciones principalmente al paco, se ofrece como hogar de día, aseo y tiene comedor. También cuenta con diversos talleres culturales y en el mismo edificio funciona un Centro de Formación Profesional en colaboración con el Gobierno de la Ciudad.

del Pueblo, con mayoría de miembros adolescentes y jóvenes de la 1-11-14; una estrategia de posicionar -especialmente con generaciones futuras- a la Iglesia como aglutinadora de las fiestas patronales bajo la devoción a la Virgen María, sin embargo, el sentido de las distintas fiestas habla de los límites entre los grupos, por lo menos de las primeras generaciones de migrantes, quedará por verse que ocurrirá en las próximas décadas. Éste cambio en la administración de la capilla no fue bien visto por algunos residentes. El orden espacial y ésta “frontera” también se observan en las estigmatizaciones y diferenciaciones expresadas entre los habitantes de “Charrúa” con respecto a la Villa 1-11-14, con categorías que mezclan clase-raza-etnia a través de las oposiciones boliviano-peruano, villa-barrio; las acciones por la “integración” pueden tener efectos indeseados:

*“Ahora, la capilla depende de la Parroquia Madres del Pueblo. Y ahora quieren que todo el tiempo vayamos para allá para las fiestas, nos dicen que no discriminemos pero si cuando la otra vez, volvíamos caminando nos quisieron chorear... ahí en la villa no se puede. Cómo quieren que vayamos? Nosotros estamos muy bien con nuestra fiesta y podemos hacerla bien...le dijimos al padre, no vamos más, no tenemos porqué ir, nos chorean, no queremos ir para allá [...] Allá es distinto. Hay mucho tipo de gente bien pero también están los peruanos, es muy inseguro [...] Nosotros no somos así, que no tenemos que porque ir. Los bolivianos construimos todo a partir del trabajo, nos gusta esforzarnos y ver los resultados, entiendes? El peruano es distinto, lo habrás visto”*  
(Mujer, boliviana, residente de Charrúa).

La continua vinculación en el relato de la fe, la devoción a la virgen, las identidades nacionales étnicas racializadas con la urbanización del barrio, nos muestran la complejidad e importancia de los procesos simbólicos en la estructuración de los espacios urbanos. La distancia de los sentidos de la urbanización y el desarrollo del barrio, junto con la carga estigmatizante debido a la zona en la que se encuentra, hace de “Charrúa” un espacio que evidencia algunas características de los procesos de *relegación urbana* propios de las ciudades contemporáneas pero también las formas en que toma lugar la *recualificación*, posándose en la cultura como forma de remediar problemas de segregación, en relación a la sociedad más amplia, desde una visión que puedo llamarla “etnocentralista”. Es decir, que la segregación no es tanto por las fronteras de la fragmentación de anclaje físico en términos de contraste de los espacios de ocio privado

de sectores medios vs. lugares de residencia de los pobres, sino que hay también otras disyunciones que refieren a construcciones simbólicas. Tal como expresa Wacquant (2013 [2006]), son expresiones de los *territorios de relegación* donde se transfiere el estigma del lugar a un “otro”, que no es un individuo específico sino un sujeto “descarnizado y sin rostro”, se une a lo que Donzelot (2004) refiere como las estrategias del “entre sí” selectivo como forma en que los sujetos ordenan su movilidad, produciendo en los barrios de la *relegación* una “inmovilidad involuntaria” debido a la representación de la peligrosidad del entorno. En este caso, quizá sería una “inmovilidad” ocasionada por la búsqueda de evitación con cierta población, que no restringe la movilidad hacia otros lugares del área, como por ejemplo Villa Soldati, o incluso trasladarse a las fiestas patronales bolivianas como de Villa Celina en provincia.

En cuanto a la Capilla, más allá de la gestión política de la Iglesia, una de las Hermanas, voluntaria en la Capilla del barrio, llegada hace pocos años desde “el Oriente” de Bolivia, resalta continuamente la escasez de recursos, los problemas con cuestiones básicas de mantenimiento edilicio y que junto a las otras dos hermanas, están allí como voluntarias gracias a donaciones y al dinero de la fiesta de la virgen. También destaca la vinculación de la fiesta y la ayuda como modo de sostenimiento y estrategia del barrio para su desarrollo. Le es llamativo cómo la gente, inclusive que no reside allí, se acerca a la capilla y cómo las personas se vinculan, viajando desde distintos lugares del país:

*H: A mi me sorprendió cómo es que acá las personas son devotas de la virgen. Sabía que en Argentina había muchos paisanos y que eran muy devotos pero es distinto a como es allá. También que hay muchos problemas con los que llegan aquí, con los trabajos y todo eso.*

*S: Pero en qué es distinto?*

*H: Tuve que acostumbrarme de a poco, una vez, estaban cambiando a la mamita allá delante y yo empecé a barrer y enseguida me dijeron que parara...yo no entendía porque y era por respeto a la virgen...eso allá de donde soy no es así.*

*Aquí es como distinto, hay una señora que se encarga de guardar los vestidos y distintos vecinos colaboran con el cuidado de la virgencita (...)*

*S: ¿Y viene mucha gente a la misa? Depende, los fines de semana si, ayer hubo gente por el miércoles de ceniza. El domingo hubo mucha gente. Una señora viene desde*

*Lanús, ella conoció la virgen en una fiesta de Copacabana y después la virgencita le cumplió y viene siempre...Esto es una capilla pero la gente cree que es un santuario"*

(Hna. de la Capilla, inmigrante boliviana de unos 30 años)

Es decir, la idea de "santuario", se encuentra en continuidad con la práctica de la procesión, al igual que en Bolivia -e incluso Argentina con otras "devociones"-, y como una apropiación simbólica y física del lugar, las personas realizan acciones para colaborar en el barrio más allá de no residir allí, como forma de agradecimiento a la virgen que devela algo más que el espacio institucional religioso de la capilla o el espacio del barrio formal. En la idea de "santuario" condice un sentido relacional de la experiencia religiosa popular donde el sujeto actúa como participante en la misma, "que es siempre parte de una red jerarquizada y articulada en relaciones de donación específica" (Semán, 2001). Además, la fiesta trae al barrio a periodistas, músicos, artistas, académicos, sectores de clase media que buscan una experiencia distinta en la ciudad, aquellos interesados por la "cultura andina", otros migrantes que residen en otras zonas e integran sectores medios y altos, y también aquellos que residen en las "villas" objeto de estigmatización pero que también son protagonistas y hacedores de la fiesta.

A través de la celebración, las personas establecen acciones que fortalecen las relaciones de compadrazgo, parentesco y amistad basadas en la "devoción a la virgen", y también de disyunción, evitación, confrontación y separación, que ponen de relevancia la compleja composición y estructuración de la sociedad andina, de la construcción de "lo boliviano" en relación a la *argentinidad*, con las formas y estructuraciones de los procesos de transformación urbana de la ciudad de Buenos Aires. La memoria y la adscripción a una forma particular de celebrar, expresa cómo se construye el *habitar*, y cómo los sujetos ordenan su acción, estableciendo las estrategias de conformación del barrio, traducidas ya sea en la construcción y mejoramiento de casas, como la generación de espacios públicos y de actividades recreativas, culturales y de salud a distancia de la obra estatal:

*"Muchos de los bolivianos han llegado a ser empresarios, otro son médicos. Y como vienen a la Fiesta de la virgen, nos ofrecen ayuda todo el tiempo. Todo el tiempo tenemos gente que nos puede dar muchas cosas, el tema es otros...cómo lo organizamos. Nosotros desde que hicimos la Asociación tenemos 'la salita', ahora que se metió el Gobierno depende 'del Penna' [del Hospital, y la salita ahora es un*



*CESAC], no tenemos turno y no nos dejan organizar, los paisanos se ofrecen gratis, pero no nos dejan porque no se puede [...] La plaza de atrás y la de acá en su momento la pagamos para la Asociación vecinal [...] Y ahora, no sé, hay algunos que están haciendo política, no necesitamos eso, si nosotros tenemos pero cuesta organizarse, ahora hay unas reuniones y se metió la política”*(mujer, inmigrante boliviana y residente de Charrúa, 50 años).

Podemos decir, que estas relaciones se superponen y se vinculan con los procesos urbanos y que las relaciones que establecen los migrantes como protagonistas del proceso de conformación del barrio, no pueden leerse en términos aislados -como ocurriera en los estudios de antropología urbana de Larissa Lomnitz (1998[1975]) en México para comprender cómo sobreviven los marginados urbanos de la *barriada*-, por el contrario, está en relación con un modo de producción urbano que conlleva relaciones de poder en la que distintos actores como el Estado, la Iglesia, organizaciones políticas, sectores de la academia, para mencionar algunos, disputan también la construcción de “Charrúa”.

Esta tensión entre la definición de “barrio étnico” y continuidad con otros barrios, produce una estética de *paisaje* -que es atendido en particular desde la planificación- y en términos de la escala *barrial*, se observa que son pocos los negocios o los espacios institucionales del barrio que proponen un colorido específico o una marcación con banderas bolivianas como sí lo tienen otras áreas de la ciudad, por ejemplo, los restaurantes de la zona de Flores donde se señala dicho componente étnico-nacional. Esta especie de *diacríticos urbanos*, como construcción de marcas y signos visibles basados en estereotipos que apelan a una diferencia étnica, construida en términos contextuales y dinámicos, no es algo que observé como atributo del barrio en el cotidiano sino que encontré los toldos y frentes de algunas casas pintados de rojo y azul más cerca de la Av. Cruz en referencia al vecino Club de fútbol “San Lorenzo de Almagro”. Si bien, hubo experiencias previas al gobierno actual, que buscaron establecer “Charrúa” como un espacio de paseo de fuerte marcación visual, a través de la revitalización cultural, esto fue impulsado -sin éxito- por un residente del barrio activista difusor de la “cultura boliviana” y una arquitecta entonces integrante del Plan Estratégico de la ciudad de Buenos Aires, en el área de “ciudad e inmigración”, quienes plantearon que se podría

pintar murales andinos en los distintos frentes de las casas a modo de construcción de paisaje específico de la ciudad al igual que el “caminito” en La Boca.

Los retornos a la idea de impulsar el barrio en términos de un “barrio étnico” con marcaciones estéticas que aludan a colores, texturas, figuras y aromas de una imaginada Bolivia o un imaginado “mundo andino”, aspectos recurrentes de la *recualificación urbana* que son retomados cada vez, que se piensa un plan de gestión para el área desde los técnicos. En este contexto de los planes UTIU, no se activó para “Charrúa” ninguna política de color, aunque sí el sentido de “cultura como recurso” retomado en el marco del programa. En dicha clave es que se llevó a cabo un taller de cine, como herramienta para la consolidación de las “identidades barriales” y que ha tenido como producto el documental titulado “Madre. La fe trasciende fronteras”, donde se describe las actividades que realizan un grupo de mujeres en torno al trabajo en la capilla Nuestra Señora de Copacabana, al cuidado de la imagen de la virgen, y desde los testimonios se expresan un sentido de “devoción” que presenta la virgen como aquella que logra la unión y el encuentro por ejemplo en torno a la fiesta: “ese milagro les da la virgen de volver a encontrarse con su familia” (...) “cuando los bailarines se presentan lo que están haciendo es rezarle a nuestra virgen”. El audiovisual muestra con imágenes el trabajo llevado a cabo en la capilla para la celebración de Copacabana, las actividades litúrgicas de los sacerdotes de la Parroquia Madres del Pueblo durante la Fiesta de Copacabana, un documental que apela más al recorte de práctica de devoción de los inmigrantes que a la historia del barrio -un audiovisual que puede ser utilizado de referencia en otros barrios como ejemplo de actividades culturales-. La narrativa propuesta por el audiovisual, continúa la exaltación y el discurso presentado desde la Iglesia, como por ejemplo, la edición impresa del Diario de la Virgen entregado durante la misa de inicio de la Celebración.

Este proceso de exaltar “lo cultural” y “lo religioso” como característico del barrio, muestra las contradicciones de marcar y des-enmarcar al “Barrio Charrúa” por los residentes y unir el barrio al sentido de reconocer el “progreso”, de la ex-villa, del barrio como tal:

*“Mientras conversamos aparece en la televisión una alerta del noticiero del mediodía, un móvil de canal 9 desde la calle que dice posible “bomba en Floresta”. Miro la*

*televisión y el marido presta atención también. Les digo: "Uy. Mirá. Yo vivo ahí cerquita". XXX me pregunta: ¿Y es peligroso ahí también no? El marido sube el volumen. Titubeo al responder, a mi no me parece peligroso y no podía dejar pensar en la idea de peligro que me representaba venir a Charrúa, y de la idea de Villa para ellos, luego de esa catara de pensamientos y preocupada en que la entrevista no se desvíe mucho y no caer una visión común sobre la inseguridad y tratando de que sigan con "lo suyo", respondo: Y si, como en todos lados. Entonces, les pregunto Y por qué se llama "Barrio Charrúa"? V me responde: Yo no vivo en Charrúa. ¿Qué es eso de Charrúa? (en tono irónico) yo vivo en Nueva Pompeya o a lo sumo en Soldati..Para la municipalidad no existe, una vez fui para un trámite y solo figuraba la villa 12, ex villa piolín. Cuando me mudé y era joven, un tío de Bolivia me decía, vos si te perdés por acá por Pompeya y te para la policía vos tenés que decir que vives en Charrúa....pero ¿qué es eso? Me preguntaba yo, si es una calle." (Mujer, boliviana, residente actual de Charrúa, 60 años)*

Este testimonio también expresa las diferencias generacionales en cuanto a la forma de representar el espacio de la ciudad. Muchos de los bolivianos que ya no residen en el barrio vuelven en contexto de la fiesta de Copacabana y expresan su preocupación por la falta de seguridad y por el estado del barrio. Al igual que aquellos que no residen en el lugar, ven a "Charrúa" como un lugar peligroso. Ésta cuestión será retomada como argumento por algunas Asociaciones Folklóricas que no son del barrio pero que son protagonistas de la fiesta, para llevar la Celebración a la Av. De Mayo.

Las generaciones que tienen cerca de cincuenta años en el barrio, que lucharon por la urbanización ya no quieren ser considerados bajo el estigma de la "villa Charrúa" y construyen también una representación más en continuidad con el orden urbano local, asimismo, visibilizar la fiesta implica, poder mostrar(se) con orgullo y construir un lugar, frente a las representaciones estigmatizantes y el estereotipo sobre el que se construye al boliviano en la ciudad, en la nación y al boliviano de esta área de la ciudad. En este sentido, es que en 2016 -en contexto de revitalización por parte del gobierno de las "identidades barriales" como parte del plan de integración territorial-, se elevó desde la Asociación de Fomento un pedido a la legislatura porteña para que se denomine "Jardín de Charrúa", al jardín que funciona en la escuela, una acción que visibiliza una de las

instituciones de este barrio “consolidado”. Una acción similar ocurrió en 2008, cuando la Asociación Vecinal de Fomento consiguió denominar a la plaza central como “Tomás Katari”, en referencia a la resistencia indígena ante la colonización española. Katari fue líder de la rebelión del alto Perú, que condujo a la insurrección indigenista de los años 1779-1782, y a quien se le atribuye la frase “Volveré y seré Millones”, esbozada antes de morir<sup>115</sup>; la presentación fue hecha como una forma de “reparación histórica” de la representación indígena como parte de “lo boliviano” y como forma de visibilizar un espacio andino en la ciudad -en diálogo con el espacio de la capilla y resultado de las discusiones en torno al proceso de colonización que adquiere carácter en las formas de representación del barrio-. Una iniciativa impulsada por otro sector que pugna en el barrio por el reconocimiento del aspecto andino de “lo boliviano”, en la misma línea, es que se encuentra las presencias de los grupos de sikuris generalmente como apertura de los desfiles del segundo domingo de la Fiesta de Charrúa o de otras intervenciones en el barrio en contexto del 12 de octubre, son acciones más periféricas a las acciones más institucionales llevadas a cabo por la Asociación Vecinal de Fomento. Éstas contradicciones o continuidades, evidencian la complejidad de las identificaciones y cómo las acciones, de acuerdo a los contextos y según quienes estén en el “mando” de las gestiones, discuten el orden espacial de la ciudad en su totalidad, retomando aspectos que van desde construirse a distancia de la “villa”, en conversación con la ciudad “blanca y occidental”, en reconocimiento de sus formas autogestivas, en continuidad con el Estado, y desde una identidad étnica-nacional que interpela el sentido de nación actual basado en una unicidad étnica.

El barrio se exalta como espacio simbólico de un “nosotros” para residentes del lugar en torno a la construcción de “lo boliviano” unido a la memoria y a la experiencia local del proceso de autoconstrucción del barrio pero no a la experiencia de definirse como “villa”, sino que presentan el barrio en un sentido de pasaje de un espacio vacío de paisaje rural a un ámbito urbano, otra representación colectiva sobre lo que es lo rural-urbano que conversa con el orden racial espacial del binomio rural-urbano, sociedad tradicional-sociedad moderna y barbarie-civilización. Un sentido de “barrio” como valor

---

<sup>115</sup>Texto del proyecto de Declaratoria expediente N° 3798-D-2006. En alusión también a la conocida frase atribuida a Eva Duarte de Perón, que refiere al poema que compuso José María Castiñeira de Dios en homenaje.

que tal como plantea Gravano (1991) es “un mundo de significaciones” y de contradicciones, y que tiene una lógica de *conjunción-disyunción* que hacen a *lo barrial*<sup>116</sup>. La memoria de este proceso, como forma de identificación y la marcación en relación al contexto de “villas”, para decir “no lo somos” y poder enlazarse a un “somos como el resto” de la ciudad, es una representación alterna a la dominante.

En el mismo sentido, la Celebración de la Virgen de Copacabana, las disputas sobre quién y cómo se gestionan las “entradas”, están en el centro de la cuestión ya que establecen desde allí el sistema de alianzas y de relaciones que activan modos de organización para interpelar los nuevos procesos de urbanización, que genera contradicciones, tensiones de marcos de sentidos y modo de organizar el espacio desde la forma de *habitar* de los primeros llegados al barrio, de los actuales residentes y de aquellos que no residen pero que se apropian de Charrúa, contraponiendo modos de organizar y de pensar el espacio -relaciones que observo en el capítulo 7 a partir de la noción de espacio público-. Ésta cuestión toma particular tensión a partir del impacto de los planes del gobierno sobre el área para su revitalización.

## 5.2. SEGUNDA SECCIÓN: “Entradas” a la Ciudad y a la Nación a través del multiculturalismo.

“Las personas solo pueden imaginarse a sí mismas en un tiempo homogéneo vacío, no es que vivan en él. El espacio tiempo homogéneo vacío es el tiempo utópico del capital”.  
(Chatterjee, 2007:115)

### 5.2.1 “Entradas” de “Charrúa” y “Av. De Mayo”: desdoblamiento para *hacer ciudad*

Desde hace más de cuarenta años la “Celebración de la Virgen de Nuestra Señora de Copacabana” tiene lugar en la ciudad de Buenos Aires en el “Barrio Charrúa” protagonizada por los migrantes bolivianos y descendientes argentinos, que al ritmo del crecimiento del espacio transnacional de flujo migrante, en las últimas décadas con una dinámica urbana-urbana-, desde ciudades como La Paz, Cochabamba a Buenos Aires -

---

<sup>116</sup>Se vincula con la idea de deshistorización que plantea Gravano (1991), en donde hay “una deconstrucción del presente mediante una época que re-presenta -como ya producido- el pasado como razón naturalizada”. Para “Charrúa en el sentido de la memoria del “barrio de la autoconstrucción”, en tanto forma de ruptura al sentido dominante de la categorización de “villa” o de “fragmentación, como concepción homogénea de espacios impartida desde el Estado.

principalmente la zona metropolitana- y de distintas generaciones transcurridas, la celebración se convirtió en una gran fiesta que convoca a un público heterogéneo. Desde familias inmigrantes de Bolivia y sus descendientes, personas de distintas generaciones, diversos lugares de origen, tanto de Bolivia como provenientes de distintos barrios de la ciudad de Buenos Aires y del área metropolitana de Buenos Aires, que durante dos fines de semana consecutivos de octubre, se encuentran en unas pocas cuadras de Nueva Pompeya. La virgen de Copacabana también llamada “mamita” es la patrona de Bolivia, los festejos se caracterizan por los desfiles de distintos grupos folklóricos y fraternidades que en su *andar* configuran distintos sentidos sobrepuestos en torno a la práctica religiosa ligada a la devoción a la virgen, la adscripción ya sea a “lo boliviano” y “lo andino”, y “lo porteño” o todas ellas.

La Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana se realiza en honor a la Virgen de la Candelaria que tiene su altar enclavado a orillas del “Lago Sagrado” o Titicaca en lo alto del cerro Calvario en la ciudad de Copacabana, Bolivia. La Fiesta tiene lugar en La Paz a inicios de agosto -el 5 de agosto tiene lugar el Inti Raymi o Fiesta del Sol que marca el equinoccio de invierno, época de siembra, fecha que se establece en continuidad con el calendario agrícola-, cuando se realiza la “entrada” de la imagen de la virgen, que es llevada por las calles junto con el acompañamiento de algunas fraternidades que realizan las danzas. Comenzó a celebrarse a partir del Centenario de la Independencia de Bolivia en 1925, cuando fue coronada la virgen como “Reina de la Nación”<sup>117</sup>. La fiesta fue declarada patrimonio por el Estado Boliviano pero no por la UNESCO. Por su ubicación en el límite con Perú, la virgen también es celebrada con la Fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno, Perú<sup>118</sup>, que está sí fue Declarada Patrimonio Inmaterial de la Humanidad en 2014 -cuestión que trajo mucho conflicto entre los países, la UNESCO y

---

<sup>117</sup> No es claro cuando fue que tuvo lugar la “primera entrada” aunque desde la Iglesia del comité de la Fiesta de Copacabana en Bolivia, se refieren a las crónicas de 1615 del Fray Baltazar de Salas, que ubica el día siguiente de la entronización de la virgen -2 de febrero 1543- como la primera vez que las distintas danzas se manifestaron juntas. Por ello se dice que en 2016 tuvo lugar la nro. 433 edición de la “entrada” de Copacabana.

<sup>118</sup> La devoción y la referencia al santuario tiene raíces previas a la colonización española desde las prácticas religiosas de grupos locales pre-incas que realizaban la procesión a sus seres sagrados en lo alto, y luego con la conquista y la presencia de diversos incas, permitieron nuevamente la “tradición” y es que se encomendó la imagen y la construcción del altar sobre el espacio sagrado. Actualmente, muchos peruanos devotos de la virgen se trasladan a la localidad próxima a Copacabana, Yunguyo para cruzarse al santuario y de manera masiva tratan de ingresar al santuario para ofrendar con las alasitas.

enfrentamientos incluso entre las organizaciones folklóricas de los distintos países, repercutiendo las movilizaciones en contra de la declaratoria de Unesco incluso en Argentina, que trajeron también conflictos a escala local entre los residentes bolivianos y peruanos en Buenos Aires-. En particular, muchas de las expresiones folklóricas llevadas a cabo en “Charrúa” tienen su despliegue mayor en el Carnaval de Oruro en Bolivia<sup>119</sup>, que junto con las danzas folklóricas que allí se practican, fueron primero declaradas patrimonio boliviano<sup>120</sup> y luego “Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad” por Unesco en 2008<sup>121</sup>.

Las “entradas” son la forma que de manera contemporánea tienen lugar las muestras de devoción u orgullo boliviano, en La Paz por ejemplo también es conocida la “entrada universitaria” organizada por la Universidad Mayor de San Andrés, donde las cuarenta fraternidades que participan deben presentar una investigación sobre la danza que interpretan. Este *incremento* de participación por los sectores más jóvenes en espacios secularizados, de sectores urbanos dinamizó aún más el sentimiento de orgullo en torno a “lo boliviano”, desplegándose las danzas en distintas partes del mundo protagonizadas por los migrantes que realizan éstas expresiones en el espacio público de distintas ciudades. Este sentido de “lo boliviano”, construye una narrativa que recibe los procesos de activismo diversos en torno a la defensa del “folklore boliviano” o de la reivindicación de la herencia de los pueblos originarios de los andes. La particularidad del proceso de reconocimiento por parte de Estado y la *patrimonialización* de acuerdo a los estándares internacionales, plantea una singularidad en relación a otros procesos ya que al tiempo que se realizaban expresiones multiculturalistas en diversos Estados Nación a lo largo del mundo, Bolivia confirió un marco administrativo y legal a dicho reconocimiento a partir

---

<sup>119</sup> Cerca de cincuenta grupos folklóricos de 18 tipos de danzas de todo Bolivia realizan la procesión hacia el Santuario del Socavón cada sábado de carnaval.

<sup>120</sup> Antecedentes de leyes en Bolivia como parte del proceso de patrimonialización: En 1963 Decreto Supremo 119368 Fomento y Resguardo de la música nativa. 1977 decreto Supremo 12626 Normas sobre patrimonio etnográfico, música folklórica, danzas folklóricas, literatura folklórica y arte popular 1995. Decreto Supremo 23966 Declaración como Patrimonio Cultural artístico, Tradicional y Folklórico de la Nación a la entrada tradicional del Carnaval de Oruro. 1983 Resolución Suprema 198302 Museo Nacional de Etnografía y Folklore. 2000 Ley 2165 declara Patrimonio Nacional el festival internacional de música Renacentista y Barroca Americana Misiones de Chisuitos y Moxos.

<sup>121</sup> En 2001, tuvo la primera proclamación como patrimonio de la Humanidad y en 2008 se inscribió en la Lista Representativa de Patrimonio de la Humanidad por UNESCO. De 2005 a 2009 se llevó a cabo un Plan de Acción para la salvaguardia del Carnaval de Oruro con un financiamiento desde la UNESCO con fondos de organizaciones japonesas. Se inventariaron 21 danzas y 47 fraternidades del Carnaval de Oruro con las músicas, costumbres y coreografías.

de establecerse como el Estado Plurinacional de Bolivia y consolidarse en el poder el presidente Evo Morales -un líder del campo popular indígena que creció también entre el espacio de las fraternidades como trompetista de una de las bandas de las morenadas-.

Es decir, que la apelación a “lo boliviano” tiene desde la misma Bolivia un fuerte sentido de reconocimiento como pueblo andino y de diferentes pueblos originarios en su interior en clave política, habiendo una predominancia de reconocimiento del pueblo aymara y quechua. Pertenecer a las fraternidades es también una cuestión de estatus y prestigio que se mezcla con las estructuras de clase, es construido como un esfuerzo<sup>122</sup>, generalmente los jóvenes que quieren pertenecer a alguna fraternidad, eligen las de la Universidad, que suelen ser las más prestigiosas, -por ejemplo San Simón, que alcanza su despliegue a la Argentina-, los jóvenes ahorran dinero para lograr la membresía y asegurarse un traje para lucir en el *diablódromo* de Oruro.

Esta cuestión a nivel local también reactiva el bailar en el sistema de reconocimientos, de adscripciones de estatus y de pertenencia, ser integrante de una fraternidad implica una construcción de “lo boliviano” que entra en contradicción con la construcción estigmatizante de reconocer a la población como perteneciente a los sectores más pobres de la sociedad local. La cuestión de clase y de *espectacularización* del Carnaval de Oruro o las “entradas” que tienen lugar en las calles *paceñas* tiene un impacto en las decisiones y las gestiones para llevar la fiesta del espacio de “Charrúa” a otros lugares de la ciudad, en sintonía con la expresión de “orgullo” y de superposición de órdenes urbano *translocales*.

La particularidad actual de la Fiesta en Buenos Aires, es el desfile “en procesión” lo que da su nombre de “entrada”, que realizan centenares de bailarines y tocadores, a través de los grupos que transitan las calles del “Barrio Charrúa” y convierten a este punto de la ciudad en el epicentro de una fiesta que convoca según los organizadores cerca de sesenta mil personas. La celebración se conforma en torno a la “Capilla Nuestra Señora de Copacabana” ubicada en la esquina de Charrúa e Itatí, logra su punto máximo con la consecución de las distintas danzas y expresiones de kullawadas, tinkus, morenadas, tobas, caporales, diabladas, waca tokoris, llameradas, suri, sayas e incluso

---

<sup>122</sup>“Fe y sacrificios para bailar en Oruro”, La Razón 16/2/2014. periódico de Bolivia.



sikuriadas, entre otras que son presentadas cada año, que avanzan a paso continuo y sostenido una tras otras por las calles desde el mediodía hasta la medianoche.

La misa es la que da inicio a la fiesta, se realiza en la capilla “Nuestra Señora de Copacabana” a media mañana, puertas afuera sobre la explanada, se traslada el altar de la Virgen. En los distintos años siempre noté la concurrencia “medida” a la misa -serán aproximadamente doscientas personas los asistentes que se funden junto con los “curiosos”, los trabajadores de los puestos y vecinos- frente a la masividad de la fiesta; igualmente es una concurrencia considerable si considero la cantidad de personas que asisten a cualquier misa de barrio en fechas claves del calendario católico. Por otra parte, en los distintos años, recorrí la zona más amplia a primeras horas de la mañana y pude observar como las grandes cuadras con descampados a la redonda, sobre las principales avenidas se llenaban de decenas de micros, autos, camionetas -algunos señalados con insignias y colores de la bandera boliviana-, y de numerosos grupos de personas que se juntaban en los galpones de clubes cercanos, plazuelas de las avenidas y frentes de los clubes privados, para prepararse para el desfile compartiendo comidas, bebidas, bailando y vistiéndose<sup>123</sup>.

Usualmente, una vez finalizada la misa, con el sonido de las campanas de la capilla, la virgen es llevada en andas del interior de la capilla a la explanada, en el recorrido le tiran papel picado -para *ch'allar* a la virgen, como una forma de ofrendar-, mientras desde el micrófono se alienta a que las personas a que aplaudan. Los “devotos” forman una fila e ingresan a la explanada de la Capilla al ritmo de un grupo musical compuesto de guitarra, sikuri y bombo. Cada persona sube los escalones para alcanzar el manto de la virgen y pinchar dinero en el manto a modo de ofrenda. Ésta práctica es la que sorprendió

---

<sup>123</sup> Los trajes son reconocidos por su diseño singular, cargado de elementos con figuras de animales isomórficas y colores variados. Compuestos según la danza y el rol, de varias piezas y prendas de vestir caracterizadas por géneros diversos géneros y accesorios de acuerdo a la danza y a la representación, solo para detallar algunos, por ejemplo, pantalones y chaquetas de terciopelo brillos, bordados y puntillas con botas con cascabeles y sombrero para los caporales, las morenadas con máscaras, un traje que se porta sobre un pantalón y camisa junto con la matraca, las mujeres vestidas como “cholitas” con polleras largas, con enaguas y pañoletas. Para las “danzas livianas” generalmente se encuentran los aguayos y telas de colores con sandalias para el tinku, también del mismo estilo con grandes accesorios en la cabeza con plumas tanto para la llamerada como para los tobas. En distintas danzas, se agregan accesorios como guantes, extensiones de pelo, gorros, todo una estética sumamente cuidada, con prolijos peinados y maquillajes para las mujeres. Una paleta de colores llamativos y detalles de manualidades que hacen a las prendas muy costosas, elaboradas en su mayoría de manera artesanal, traídas desde Bolivia y ajustadas y arregladas por los grupos y fraternidades locales en la mayoría de los casos.

a la hermana de la Capilla, ya que en Bolivia se suele rozar a la virgen con “alasitas” - miniaturas entre las que hay billetes-, según lo que se le pide a la virgen. Ésta práctica se observa en Buenos Aires en enero en la Fiesta de las Alasitas<sup>124</sup> en el Parque Avellaneda, durante un día de enero se le ofrenda al *ekeko* las alasitas previamente *ch'alladas* por el *yatiris* -el especialista y que tiene el saber-. La *ch'alla* es una práctica de los pueblos andinos, que refiere en la mayoría de los rituales, a actos de bendición y/u ofrenda a la Pachamama, las personas suelen *ch'allar* distintas adquisiciones materiales. Una lógica en términos de ofrenda, de reciprocidad para el bienestar también material.

Luego de las ofrendas, la virgen es cargada por unas cuatro personas, voluntarios de la capilla retiran el dinero y con la música de acompañamiento de una de las bandas - bombo, trompetas y platillos- y con la danza de los “pasantes” de una de las fraternidades comienza la procesión de recorrido “litúrgico” - más acotado a las cuadras del barrio a diferencia del recorrido que realizan las fraternidades-. Mientras transitan por las calles, algunas personas siguen la procesión y uno de los sacerdotes que participa bendice con los claveles que moja en agua bendita, las calles y las casas y comercios que se lo piden - esto no es una constante pero en las observaciones realizadas en distintos años encontré ésta particularidad escogida para bendecir por uno de los padres más jóvenes de la Parroquia Madres del Pueblo, una actitud corporal y acción distinta a la del Obispo u otros funcionarios eclesiásticos que asisten a la ceremonia, donde se observa una bendición más “usual” al modo señal de la cruz-. Una vez terminada esta pequeña procesión, otra imagen de la virgen del Socavón -la cual es venerada generalmente en Oruro- es llevada hasta el espacio de inicio del recorrido, donde los distintos grupos son bendecidos por el sacerdote en dicho lugar. El recorrido folklórico desde 2013 se expandió hacia la Av. Perito Moreno y Av. Centenera -Por Perito Moreno, Av. Cruz, Charrúa, F. Rivera, hasta el punto de finalización en Bonorino y Fructuoso Rivera.

Mientras ocurre la pequeña procesión, también observé como muchos jóvenes se juntan en la esquina del kiosco a jugar al metegol, otras familias empiezan a juntarse a

---

<sup>124</sup> Organizada por el Centro Cultural Autóctono Wayna Marka, conformado por el grupo de sikuris del parque -conformado por bolivianos y argentinos, con el auspicio del Gobierno de la Ciudad. Además de este lugar, la feria se realizaba de manera masiva lugar en el Parque Indomaericano organizada por un grupo de mujeres que llevaban a cabo el cuidado del parque entre otras actividades como la feria (Canelo, 20110), luego del desalojo por la toma de las tierras y del enfrentamiento con el gobierno, el parque fue “puesto en valor” y enrejado.

charlar mientras comen y toman algo que compraron, los niños juegan en la plaza, muchos de los vecinos y visitantes están allí compartiendo, divirtiéndose, estando en el barrio o reservando un lugar, más allá de la liturgia de la celebración. Desde temprano la calle “Charrúa” es preparada con un vallado y dentro, se montan “los arcos” vestidos con aguayos y miniaturas, por donde pasarán los grupos folklóricos para ser bendecidos, lo que se considera “la entrada” -una expresión que alude a la llegada al “santuario” en procesión, al igual que en Oruro o La Paz, las prácticas y resignificaciones rebasan el sentido exclusivo y referencial al lugar físico del altar, en este caso de la capilla-.



“Fiesta Virgen de Copacabana Charrúa 2012”. Fotos: Soledad Laborde



“Tinkus en la Fiesta Virgen de Copacabana Charrúa 2013”. Foto Soledad Laborde

A los costados, los vecinos disponen las sillas sobre las veredas y algunos ofrecen alquiler por unos pocos pesos, las puertas de las casas están abiertas, las ventanas de las casas se transforman en puestos que ofrecen comidas, bebidas e incluso baños, pocos puestos se disponen sobre la plaza Tomás Katari frente a la capilla, entre ellos, suele haber helado de paila, picante de pollo, buñuelos, empanadas llamadas salteñas, en unas horas

estarán repletos de personas, el ambiente será de “fiesta” desde el mediodía hasta la medianoche. El paisaje de barrio con sus calles rotas, veredas sin baldosas, viviendas de construcciones consolidadas y fachadas de doble y triple altura -muchas de ladrillo a la vista sin revocar-, cables y luces montadas por los propios vecinos, se mezclan con los banderines de colores, con el de humo de las parrillas de calle, con los vallados, arcos coloridos y se completa con un tránsito denso y fluido de miles de personas, visitantes, y de colores de los trajes que van y vienen durante todo el día.

Previo al primer domingo de la Fiesta, en la noche de víspera se realiza la última “novenas” y la misa de víspera en la capilla y a las doce de la noche con fuegos artificiales se realiza una recorrida por el barrio. Las “novenas” son lecturas de oraciones, pedidos que se le hacen a la virgen, se destinan así nueve misas con las intenciones específicas para el barrio: para los niños, para los trabajadores -donde se bendice sus manos y las herramientas-, para la salud, para los abuelos del barrio, para que las fraternidades “la danza sea siempre de expresión de su fe y devoción a María”, para los desamparados “para que podamos acompañar a los que sufren toda clase de exclusión”, para los “migrantes de nuestro barrio, por sus necesidades materiales y espirituales” -algunas de las novenas de 2015-.

En la edición 2014, en la víspera de la Fiesta se incorporó un grupo de niños de una agrupación de danzas afroperuanas que tocaron el cajón y bailaron en la calle frente a la capilla una vez terminada la misa, el grupo pertenecía a la Villa 1-11-14 . Sin duda ésta introducción de la danza fue una excepción y una particularidad, impulsada desde la Parroquia Madres del Pueblo en su gestión de acercar los distintos grupos de migrantes que bailan en devoción a su virgen en las fiestas patronales y hacerlos circular por las distintas fiestas -también en relación a la participación y visibilización del grupo en el desarrollo de actividades del portal inclusivo instalado en la Villa 1-11-14 por la SECHI-. Como ya observé anteriormente, éste sentido de la Iglesia católica como integradora y el intento continuo de uniformizar bajo la imagen de la Virgen María, entra en tensión con la formas en que la devoción a las vírgenes es construida en términos étnicos para establecer límites y diferencias entre los grupos. La expresión elegida se posa en uno de los extremos de *alterización* entre Perú y Bolivia, ya que reconocida como “afro” y “peruana” desde una población específica que lo activa en reivindicación de la población afrodescendiente

presente, a diferencia, tal como refiere Walsh (2007), de la ausencia de los pueblos afrodescendientes en las construcciones e imaginarios tanto en “lo andino” como en “la nación” boliviana. La representación compleja de “lo negro” en la bolivianidad se expresa en el repertorio de danzas bolivianas folklorizadas -que refieren a la historia de la nación- que tienen lugar en las “entradas”. La morenada y los caporales son las que tienen mayor adhesión y popularidad, donde se configura “lo negro” en la narrativa de la colonización y como algo del pasado lejano, que puede tener múltiples sentidos, la *negritud* se representa en la estética y en la *performance*, por ejemplo, de las morenadas, con las mascararas, trajes pesados y matracas que simbolizan sonidos de las cadenas, o de los caporales, una danza creada a fines de la década de 1960 para representar a la figura del caporal o capataz de los esclavos -extraída de la *saya*, danza afroboliviana del área de las yungas, zona colonial de plantaciones-, que con las conocidas “chapitas” en las botas de los caporales y los saltos que realizan muestran la destreza y simulan las muestras de poder, o las danzas de las yungas de “los negritos” o tundiquis -que se observan en menor medida en la Fiesta- presentados con cadenas, caras pintadas de negro y tambores de juguetes. Danzas que son reinterpretadas con sentidos amplios y no son construidas en términos de reconocimiento de una población “afro” específica por parte de los sujetos que las protagonizan en la escena local, sino que se refiere a esta danza más como expresiones referidas a “la rebeldía” de los jóvenes y a “la sensualidad” de las mujeres, que configuran el modo de “procesión” o de “entrada” para la Celebración de la virgen o de alguna otra gran demostración.

Según la capilla “Nuestra señora de Copacabana”, la fecha de la celebración de la Fiesta de Copacabana en Buenos Aires, tiene su origen en la entronización de la Virgen realizada el 12 de octubre de 1972 -escogida por el sacerdote de la capilla por ser “el feriado más próximo desde que había llegado la imagen”-. La fecha es especialmente significativa por la conmemoración del desembarco de Colón en América y el inicio de la colonización Europea, que en feriado nacional en Argentina era referido al “Día de la Raza” desde 2010 “Día del Respeto a la Diversidad Cultural”<sup>125</sup>.

---

<sup>125</sup> Parte de las iniciativas del gobierno de Cristina de Krichner fue renombrar el feriado como “Día del Respeto por la Diversidad Cultural”, “dotando a dicha fecha de un significado acorde al valor que asigna nuestra Constitución Nacional y diversos tratados y declaraciones de derechos humanos a la diversidad étnica y cultural de todos los pueblos”(Decreto 1584/2010) .

En 1972, con el primer sacerdote Morosinotto de la capilla perteneciente a la orden franciscana junto con un Fray y algunas mujeres del barrio, consiguieron la aprobación del Arzobispado de La Paz, vía consulado boliviano para traer la imagen de la virgen de Copacabana<sup>126</sup>. Sin embargo, en relatos de los primeros organizadores del barrio aparece la devoción a la virgen en reuniones más pequeñas a través de las fiestas que hacían unos con otros, este es el sentido por ejemplo de las “siete casas” que resalta una de las vecinas:

*“Empieza a contarme de las primeras fiestas, y me dice que no eran como ahora, que en la primera fiesta no estuvieron las danzas (le pregunté entonces qué hicieron), me cuenta que el cura sacó la virgencita y recorrieron ahí nomás, no toda la vuelta, que solamente había música que salía de un auto. Que fue algo importante que recuerda que después si, como no había pasantes ni nada de eso, se encargaron de de organizar entre los vecinos que solían estar en la capilla (me nombra a la mujeres que suelen referenciar)(...) que el primer grupo en desfilas fue la kullawada, eran vecinos del barrio también y que para entonces ella misma había preparado el primer arco ahí en la esquina de su casa, que fueron de los primeros, y que cada pareja joven se iba encargando de todos los preparativos y lo hacían para recibir la “bendición de la mamita”. Luego me dice que no todos, se comprometían y que había muchos compartimientos “malos” o aquellos que no querían colaborar la virgen los castigaba con enfermedades o accidentes. Después se refiere a una noche en que estaban celebrando en una de las casas y uno de los que no quería ayudar con la construcción de la capilla estaba la camioneta y se le cayó a la zanja justo en la esquina de la capilla. Después de eso, el hombre se presentó el fin de semana a colaborar en las refacciones.”*  
(Registro de campo, septiembre de 2013)

El relato de la residente del barrio refiere a los primeros años en que la fiesta se organizaba mediante el “sistema de padrinos” como un sistema de compadrazgo donde las parejas se convertían en *pasantes*, es decir, a cargo de la organización de la fiesta, de los arcos, de las comidas, de la música. Vargas (2003) reconoce este “sistema” como una

---

<sup>126</sup> La imagen es una réplica que retoma a la imagen que se encuentra en Copacabana, en el lago Titicaca (Bolivia). Allí se encuentra el altar de la Virgen de la Candelaria ubicado en el Santuario Nacional de la Virgen de Copacabana, que tiene su origen a fines del S. XVI, siendo la primera imagen confeccionada por un escultor inca Tito Yupanqui, que le dio el carácter de rasgos de pelo oscuro, ojos negros, con un manto con hilos dorados que emulan a una “princesa inca”.

segunda etapa o período de las fiestas en “Charrúa”. También el autor, detalla otras tres formas organizativas de acuerdo a distintos períodos: un primer momento “organizado por el barrio”, un tercer momento más “institucional” a cargo la comisión vecinal y la capilla, y la cuarta etapa también institucional con grupos externos al barrio en reconocimiento de la festividad en tanto patrimonio de toda la colectividad incluso con participación para la gestión de permisos de la Dirección General de Colectividades y Cultos, o áreas de la Secretaría de Cultura-.

El crecimiento de la fiesta con la participación de grupos folklóricos que pasó de diez grupos en los primeros años, cincuenta en el 2000 a ciento diez en 2014, también fue acompañado por el incremento de diversidad de danzas y de representación de estilos. La morenada consideradas como de las “pesadas”, son fraternidades que rondan los cuatrocientos integrantes y se destacan por los trajes coloridos y con bordados a manos. Son acompañadas de bandas, contratadas por las fraternidades, muchas provenientes de Bolivia, reconocidas por sus desfiles en el carnaval de Oruro. El ascenso de diversidad de danzas y de las morenadas está en sintonía con la escena de *espectacularización* del carnaval de Oruro. A su vez, las “danzas livianas” como caporales, tinkus, tobas, kullawada entre otras, cada vez son más “estilizadas”, tal como se definen desde la concepción folklórica y como refieren algunos de los directores. Por ello, es que trabajan en cada aspecto de la estética, de los pasos de bailes, de las posturas y de las terminaciones de cada pose, como una práctica de “buen gusto”.

En este mismo sentido de belleza y de refinamiento propuesto, la organización de la gran fiesta, trajo también un ajustado reglamento a cumplir para no ser sancionados individuos y fraternidades. Un compromiso de presencia, de conducta de “buenas costumbres” y una membrecía en dinero que se debe pagar para acceder a pertenecer a la fraternidad, al traje y a la “entrada”. Un carácter de la Fiesta que fue cada vez, ejerciendo más presión a la comisión organizadora de “Charrúa”, por quienes dedican grandes inversiones en los grupos y fraternidades. Éstos cuestionaron la imposibilidad de participación en la organización de la fiesta y algunos aspectos de la organización como la inseguridad y el cobro para la participación, cuando la infraestructura de la fiesta no respondía a las necesidades del megaevento -según directores de distintas fraternidades participantes-.

Así como en Bolivia hubo un proceso de *patrimonialización, espectacularización y folklorización* en torno a las “entradas”, desde la Asociación Vecinal de Fomento y desde la Capilla con la gestión de la Iglesia a partir de la década de 1990 se reconoce un período de impulso de la fiesta en tanto patrimonio. La revista Renacer -que entre sus integrantes tiene un periodista nacido en Charrúa-, en su edición especial de 2002 destaca:

*“el sentimiento y la percepción general que esta fiesta ya es patrimonio de la colectividad boliviana, por los esfuerzos que implica llevarla adelante para organizadores y participantes, por las creencias, símbolos y prácticas religiosas que esta festividad contiene, transformando, de hecho, a las calles de este barrio en una suerte de capital cultural de la colectividad”* (Revista Renacer, 2002:7)

Éste sentido de centralidad que se expresa en la cita, como lugar referenciado de la “colectividad” y también por el sentido de *espectacularización* alcanzado, logró establecerse como una de las fechas principales del programa “Buenos Aires Celebra” del Gobierno de la Ciudad desde la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural (SDHPC) que tenía a cargo el funcionario Claudio Avruj. Por ello, desde 2009 comenzó a replicarse la celebración de “Charrúa” en la Av. De Mayo. La organización hasta 2011 estuvo especialmente a cargo del área de colectividades del gobierno y con una mesa conformada por “la colectividad” integrada por las Asociaciones que representaban entonces a las distintas fraternidades y que habían surgido como modo de organización de otras “entradas” más allá de “Charrúa”.

Es decir que los grupos que desfilaban en “Charrúa” gestionaron la “Entrada Folklórica a Av. De Mayo” y también otras convocatorias institucionales por fuera de ésta. Por lo tanto, el impacto de esta celebración llevó a la organización del colectivo por fuera del espacio del barrio -y por quienes en su mayoría ya no residen allí- al ámbito de la estructura del programa Buenos Aires Celebra. La “Entrada Folklórica a Av. De Mayo”, tuvo desde entonces el carácter de “procesión” sin la referencia religiosa como aspecto a destacar, en cambio, la idea de diversidad, de etnicidad y de nación resumida en la “lo boliviano” es la que primó, incidiendo ésta práctica en el calendario cultural de la ciudad y de la nación. Esta apertura también fue llevada a cabo por Asociación de Conjuntos Folklóricos de Residentes Bolivianos en Argentina (ACFoRBA), creada en 2007 para la



gestión de la “entrada de Virgen de Copacabana” en Luján y quienes realizaron las últimas gestiones de la entrada en Av. De Mayo.

El evento se constituyó como uno de los multitudinarios de los Buenos Aires Celebra y se instaló en el calendario de las fiestas patronales bolivianas junto con las fiestas de Urkupiña, de Villa Celina y de Copacabana en Charrúa. Así como hubo una desacralización de la “Celebración de Copacabana” al realizarse la “Entrada Folklórica a la Av. De Mayo” para el 12 de octubre, son las mismas agrupaciones folklóricas, los mismos bailarines, músicos, las mismas familias, las que desfilan y comparten ese mismo fin de semana en “Charrúa” y en el centro porteño, son las que construyen y otorgan un espacio simbólico a “Charrúa”. Se establecen diversos sentidos sobre la práctica de bailar “en procesión”, bailar “por devoción”, como muestra de un sacrificio -transitando un largo recorrido- que redundando en el acto en un “orgullo” y un “espectáculo” que también se encuentra en la acción bailar de manera continuada, más allá de la fe.

En 2011, fue un año de transición. Hubo un cambio en la organización ya que la “Entrada a la Av. De Mayo” tal como se denomina entre los conjuntos folklóricos que participan, ya no la realizaron con el gobierno de la ciudad en la Av. De Mayo sino en conjunto con el gobierno nacional y en esta ocasión estuvo a cargo de ACFoRBA y representantes de la organización Federación de Asociaciones Civiles Bolivianas (FACBOL) -creada en 1995 para la representación de amplio abanico de asociaciones civiles bolivianas-.

Debido a la espectacularidad otorgada y a la magnitud de la importancia dada desde el Estado, la “entrada a la Av. De Mayo” se instaló como un hecho de gran importancia para los bolivianos en términos de estatus y prestigio, que opacó quizá el aspecto simbólico-religioso de la celebración. Esto se observa en que la imagen de la virgen no se encuentra en el escenario, ni en las calles y que el evento se ancló en la celebración de “lo boliviano”. A diferencia, la cuestión religiosa y litúrgica sí aparece en las celebraciones del barrio “Charrúa” a través de la procesión que culmina en la cuadra de la Iglesia y donde también hay grupos que practican las misas y preparativos para la bendición de los promesantes y pasantes de la virgen en el barrio.

El barrio “Charrúa” se encuentra en estrecho vínculo con la producción de la centralidad de la ciudad y cierto orden racial-espacial (Rahier, 1999). En este punto,

podemos establecer que la visión fragmentada de la ciudad que se expresa en el concepto de “mosaico cultural” del Buenos Aires Celebra o de estos barrios étnicos en el plan de la SECHI, está en consonancia con la producción de la centralidad y la cuestión de la abstención de encuentro con los “otros”, de ciertos grupos sociales en la ciudad. La construcción del “barrio étnico” de la *relegación* en tanto peligroso siendo allí lo único positivo la cuestión cultural de las danzas folklóricas que se debe de alguna forma “extraer” para que pueda aportar a la ciudad, lo expresa de forma clara el Subsecretario Avruj en una de las entrevistas en referencia a los bolivianos y sus celebraciones:

*“Ellos están permanentemente en Barrio Charrúa. Entonces vos te preguntás cuando estás en la fiesta de Copacabana en Charrúa, quiénes van. Los bolivianos que viven ahí o los bolivianos que viven en Villa Soldati que se corren. Esto no es por ser malo pero ni vos, ni vos, ni yo nos vamos a ir a meter allí. Yo porque me tocaría como funcionario sino no vas. Tengo que hacer que la gente los vea, que ellos sean respetados de otra manera, apreciados de otra manera y que despierten, y que ellos mismos pueden verse a sí mismos haciendo lo mismo pero de otra manera y comprueba que lo pueden hacer sin comida, sin el alcohol, que lo pueden hacer ordenados, que lo puedan hacer con baños químicos, es todo una manera, es fundamentalmente por eso. Buenos Aires está lleno de estos guetos que después terminan ellos mismos frustrados porque se retroalimentan nada más...los escoceses, una comunidad muy chiquitita, llenaron toda una cuadra en Av. De Mayo en marzo y fueron tapa de Clarín! (...) esto es un valor que estando en el Charrúa no lo vas a tener nunca, esta es la idea. Y aparte en el caso de los bolivianos específicamente, si tratar de neutralizar ese foco de problemas que es Charrúa (...) es un mundo que no conocemos” (Registro entrevista a Avruj, Subsecretario DHPCU, 2011)*

La fragmentación es fuertemente construida en términos de imaginarios en torno a la construcción de “guetos” y la idea de que la idea de “que despierten” alude a una tipificación y estereotipo en torno a “lo cultural” como incivilizado, desordenado y lento y atrasado, que puede ser reconvertido y despojado de aquello disruptivo desde la acción estatal, a partir de reposicionarlos en la centralidad. En el orden de la práctica, la experiencia misma de la participación en la centralidad del Buenos Aires Celebra muestra que “Charrúa” tiene una conexión con la producción de la ciudad en términos de espacio

de *alteridad*. El posicionamiento de la fiesta de Copacabana -llegar a la centralidad- no hubiese sido tal sin la creciente visibilidad que tuvo en el propio barrio “Charrúa” más allá de la “colectividad” boliviana. A su vez, la “apertura” y la *espectacularización* de la fiesta se ve claramente reflejada en la cuestión del valor de la mediatización que conlleva la visibilidad de culturas exóticas, alegres y coloridas en el centro porteño y la construcción de un “Charrúa” problemático:

*“Lo de la 9 de julio se hace por el día de la raza...es distintos porque viste, ahí van todos tipos de inmigrantes. Y hacen una fecha solo para bolivianos pero no me parece que eso está bien, que se vaya con las danzas, las danzas son para bailar a la virgen. Eso es como otra cosa, es hacer política, no? Lo nuestro es por la virgen y es por el barrio. Lo que pasa es que hay muchos paisanos, que no quieren venir más acá, dicen que les roban y que es inseguro...y es verdad que a veces roban en la fiesta pero es la gente de la villa, de allá que se vienen para acá a robar a la fiesta, se aprovechan que hay mucha gente, que vienen con dinero, entonces rompen un vidrio de un auto y eso pero no son bolivianos. Ahora, con la gendarmería y se va a poner más seguridad, se va a controlar el alcohol...porque eso también, ya a la noche, que están todos borrachos...también son los que vienen acá y están los jóvenes que quieren divertirse...pero con más controles que hagan respetar estas cosas irán mejor.”* (Hombre, boliviano, residente de Charrúa, Registro 2014)

La continuidad del orden racial y de estigmatización para la construcción de un otro problemático, se construye en estos relatos como una frontera para la conformación de los grupos: el funcionario me habla construyendo un “nosotros” en términos de blancos-argentinos-clase media-integrados y un “otros” en término de negros-bolivianos-pobres-guéticos, y luego en la conversación con uno de los residentes bolivianos de “charrúa” se desplaza el orden racial en una frontera que se establece en relación a un otro peruano-ladrón-villero:

*“Para ellos era la entrada grande a Buenos Aires (...) Ahora sí que estoy en el centro de la vida de la ciudad, es eso lo que ellos viven (...) Entonces lo que nosotros hicimos fue sacar toda esa riqueza afuera, que ellos se luzcan en los lugares más lindos de la ciudad que eso no existía (...) sacarlos del entorno de la colectividad”* (Registro entrevista a Avruj, Subs. DHPCU, 2011)

En las representaciones del funcionario observé el procesamiento de la inclusión sociocultural de los inmigrantes fuertemente negociada a través de su construcción como ciudadanos en tanto productores culturales, desde la gestión de una imagen espectacularizada, de “lucirse” y desde allí, la vía para establecer algún tipo de estatus y des-estigmatizarse de los aspectos negativos de “su cultura”, del “gueto” étnico, des-entramarse del lugar donde se encuentran aquellas cuestiones etnoculturales que en cierta forma perderían al ser incluidos en la ciudad, una política cultural que tiene el imperativo de la civilidad velada en la multiculturalidad -tal como observé en el capítulo 3-.

Los cambios en los desfiles y en la dinámica de la celebración generaron que muchos grupos no lleguen a las actividades previas a la procesión del domingo vinculada a la cuestión de la práctica religiosa y la noche de vigilia que implica el ritual de los promesantes. Resultado de estas cuestiones, comienza a observarse cierta diferenciación entre aquellos que quieren “mostrarse” y aquellos que bailan por “devoción a la virgen”. Así lo expresó el director de una de las agrupaciones de danzas livianas: *“Nosotros bailamos por devoción pero la mayoría quiere mostrar el poder en Av. De Mayo (...) la morenada es para tener estatus social porque es gente de campo o que no trabaja”*<sup>127</sup>. El director, da cuenta de las demarcaciones al interior de “lo boliviano” en tanto poseer mayor estatus quienes provienen de las zonas urbanas y son trabajadores, siendo una de las vías posible de establecer algún prestigio, de negociar la inclusión a través de la participación en alguna fraternidad. Otra integrante de una agrupación folklórica mujer de unos cincuenta años expresa también la preocupación por el carácter que cobra el desfile de Av. De Mayo en términos del mostrarse y de pérdida de sentido de “tradición”, y de las diversidades de danzas en la búsqueda de prestigio asociada a cierto repertorio folklórico:

*“La gente quiere más participación de danza, más para bailar...la gente que mira es lo mismo, quieren absorber charrúa, ahora todos quieren bailar en morenada, nadie se interesa por la cultura, lo que significan las danzas o por representar y aprender estilos folklóricos de distintos lugares de Bolivia y entonces se van a la Av. De Mayo. Es como que todos quieren bailar lo más vistoso, por eso las morenadas, porque es más sencillo también para pertenecer si puedes pagar y así se van perdiendo las*

---

<sup>127</sup>Entrevista octubre 2012

*tradiciones...por eso mi hijo no quiere bailar y me dice que él no quiere ser boliviano que él es argentino y yo sé que es por vergüenza porque no quiere quedar mal con sus compañeritos de la escuela*<sup>128</sup>

### 5.2.2. Espacios y tiempos heterogéneos

En 2012 cuando comencé el trabajo de campo, encontré un escenario complejo en cuanto a la celebración de la Fiesta de Copacabana, por un lado, un intento de re-posicionamiento de la Iglesia en los apoyos a la Capilla y a la Asociación Vecinal de Fomento, al celebrarse los cuarenta años de la Fiesta en “Charrúa”, de incentivar el sentido de fe y a la vez, de *espectacularización* de la fiesta. Por otra parte, una activa visibilización de la política cultural del gobierno nacional desde el programa de Igualdad Cultural que desplegó una mega evento para la “Entrada de la Av. De Mayo”, que puso en juego las relaciones diplomáticas de cercanía política entre Bolivia y Argentina en reconocimiento de la Patria Grande.

En 2012, para los “Cuarenta años de la Celebración” en “Charrúa”, la misa fue oficiada por el Monseñor Bergoglio entonces arzobispo de Buenos Aires -quien en 2013 fue elegido Papa de la Iglesia Católica y desde entonces adoptó el nombre de Papa Francisco-, junto a los padres franciscanos y el cura Carrara de la Parroquia Santa María Madres del Pueblo de la Villa 1-11-14, Barrio Illia y Barrio Charrúa. Bergoglio -realizaba por entonces ya perfilando su postulación papal un recorrido por las diversas fiestas patronales en los barrios populares-, para entonces, ofreció una homilía particular que caracterizó la narrativa en torno a la Virgen María como la “primera migrante católica” y relató la llegada a Belén. Con el ascenso del Obispo a Papa -un hecho de gran impacto y trascendencia política-, este discurso fue retomado en las celebraciones de años venideros donde la Iglesia Madres del Pueblo junto con la Capilla y la Asociación Vecinal, se hicieron eco y destinaron nueva folletería e imágenes retratando el paso del Papa por la Fiesta y también el discurso de la “virgen migrante”, con la idea de “danzar es rezar”, algo que ya años atrás algunos activistas culturales del barrio había referido:

*“La mamita baila y sus hijos también’.Hace ya 41 años la virgen de Copacabana desde muy lejos, vino a visitar a sus hijos bolivianos que arraigaron aquí en Buenos Aires. Vino a unirlos, a cuidar su fe, a ayudarlos a no olvidar sus raíces’ (...) ‘Hoy la*

---

<sup>128</sup>Entrevista octubre 2012

*virgen de Copacabana sale de Capilla nuevamente a peregrinar y cantar la misericordia de Dios y porque no, a bailar también.(...) la belleza de la fe que se encarna en una cultura y la embellece aún más todavía de lo que ya es naturalmente'*  
(Diario de la virgen, octubre 2013)

La Asociación Vecinal y la Capilla, en este nuevo contexto recurrieron en 2013 al gobierno de la ciudad para ampliar los permisos de espacio público y ofrecer un nuevo recorrido donde las largas morenadas puedan hacer la procesión, lograr el despliegue tal como ocurría en la fiesta de la Av. De Mayo. Asimismo, se dispuso una organización de puestos de ventas de comida y artesanías y se prohibió el expendio de bebida alcohólica - cuestión que se vincula a la producción de urbanidad que retomo en el capítulo 7-. En la negociación se asignó una nueva fecha para el desfile folklórico en el Buenos Aires Celebra debido a que la fecha del 12 de octubre quedó reservada para la “entrada” con el Ministerio de Cultura de la Nación .

En 2012, entonces se crea la “Unión de Fraternidades Folklóricas y Organizaciones Bolivianas” (UFFOBOL), que nucleó a grupos de danzas tanto en Capital Federal como Provincia de Buenos Aires para la “difusión cultural e historia del Estado Plurinacional de Bolivia en la Argentina”. Este mismo año, el recorrido cambió también la “Entrada de la Avenida de Mayo”, en este caso, el punto de salida fue la Av. 9 de julio y la Av. De Mayo, desfilando por la 9 de julio hasta el Obelisco, entrada por la Av. Diagonal Norte hasta el borde de la Plaza. La organización se construyó en base a un convenio<sup>129</sup> con Cultura Nación que denominó al evento como el “Desfile de la Integración Cultural Latinoamericana” en co-organización con el Plan Nacional Igualdad Cultural de la presidencia de la Nación en el contexto de la celebración del Día del Respeto a la Diversidad Cultural -el convenio también fijó algunas erogaciones impositivas junto con la colaboración administrativa y legal para facilitar los trámites de aduana para el ingresos de los trajes y elementos requeridos de Bolivia para la producción de los grupos-. La cuestión de establecer pautas de orden fue un aspecto central en la negociación con los gobiernos y fue institucionalizada en la a través de un Reglamento de la Asociación de

---

<sup>129</sup>Convenio firmado el 26 de septiembre de 2011 en oficinas del Consulado General del Estado Plurinacional de Bolivia en Buenos Aires, Argentina, entre representantes de la Federación de Asociaciones Civiles Bolivianas FACBOL, la Asociación Civil de Conjuntos de Danzas Folklóricas de Bolivia en Buenos Aires – Argentina y la Asociación de Conjuntos Folklóricos de Residentes Bolivianos en Argentina.

Conjuntos Folklóricos, el cual prohibió la ingesta de alcohol en el trayecto del desfile, el orden de salida por antigüedad y sanciones en caso de incumplimiento.

La elección de la Av. 9 de julio se presenta en continuación con la producción de una conversación en términos de espacio público y construcción de poder entre el relato de la nación de fines del S.XIX -el centenario de la ciudad celebrado en la Av. De Mayo con una mirada a Europa y como de espacio de poder político-económico local de la ciudad-, tal como ocurrió con el Bicentenario organizado por la Presidencia de la Nación, donde las exposiciones y actos centrales ocurrieron en la ancha avenida. En coincidencia con la Av. De Mayo, también la Av. 9 de julio -tal como explicité en el capítulo 3- se construyó desde el gobierno nacional y los organizadores de lo que fue el Paseo del Bicentenario desde un imaginario de “vacío” pero en este caso como un “espacio público sin encuentro”: “para los productores del Paseo, la 9 de julio previa al Bicentenario era una calle o espacio “vacío” que había que llenar mediante la apropiación y encuentro, para desde allí cambiar percepciones, en primera instancia, ligadas a la calle como lugar de miedo e inseguridad, para luego generar una nueva “mística” vinculada al acontecimiento” (Lacarrieu, 2012:92)<sup>130</sup>. Es por ello, que desde el Desfile de Integración Cultural se reactivó ésta mística desde las grandes producciones y despliegues de eventos culturales por la 9 de julio, sumado a que el gobierno local habría impedido los permisos para el desfile por la Av. De Mayo tal como ocurría con los Buenos Aires Celebra -algo que fue *vox populi* pero que no pude confirmar-. Es en este contexto que la centralidad es disputada desde distintos niveles y escalas de poder, la “entrada” es reconfigurada incluso desde el poder nacional en búsqueda de una reconstrucción del *metarelato* de la nación en términos multiculturales y a su vez, una búsqueda de reafirmar la Patria Grande, por ello, se invitó en la ceremonia inaugural a los representantes de la embajada y del consulado y se contó con el apoyo del Estado Plurinacional de Bolivia para la televización en vivo del evento en dicho país.

La danza, sin duda es una forma en que los estados de Bolivia y Argentina, construyen la nación a través del proceso de destradicionalización y retradicionalización

---

<sup>130</sup>A su vez, la elección de la 9 de julio se eligió para establecer una diferenciación con el Centenario que había tenido como lugar central la Plaza de Mayo y la Av. De Mayo, y diferenciarse así de la construcción monumental y conmemorativa de la misma a fin de establecer un sentido más festivo, federal, latinoamericano y popular (Lacarrieu, 2012).

en la ciudad de Buenos Aires (Fortuna, 1997). El folklore boliviano en sus danzas que recogen las procesiones y expresiones de pueblos preincas, prehispánicos y la búsqueda de criollización como parte del proceso de colonialismo y construcción del Estado Nación, que es re-elaborado por el Estado Plurinacional de Bolivia. Las representaciones y elecciones de unas danzas por sobre otras, re-inscriben las historias, las identidades y la construcción de etnicidades constantemente en diálogo re-actualizando temporalidades de largo plazo y espacialidades *translocales* que conversan con distintos órdenes raciales de acuerdo a los contextos.

Por ello fue significativo que en la “Entrada de Av. De Mayo” y de la “Integración Cultural” luego del himno, entraran los sikuris y “los grupos autóctonos”, en representación a los pueblos originarios andinos, luego las morenadas consideradas como el “plato fuerte” y los caporales también, fueron intercalados en el recorrido y “rol de entrada” entre grupos de danzas livianas divididos por tipos de danzas. Las danzas relatan la historia agraria, los paisajes, las insurrecciones, las distancias, los distintos grupos sociales que engloba la nación boliviana.

La fiesta es proclamada como un espacio de orgullo y se busca desde los organizadores la máxima visibilización, incluso desde los grupos de facebook se pide que se comparta la información debido a que ya en ediciones posteriores, llamó la atención de las Asociaciones que este gran espectáculo de la “integración”, no convoque a una heterogeneidad de público masivo. El paisaje propone unas primeras líneas de público en su mayoría boliviano, bastante numeroso y detrás el retrato usual de la Buenos aires que parece congelada y a la espera que transite y pasen los sonidos, los cuerpos danzantes para retornar al otro día su ritmo habitual:

*“comienzo a escuchar la música, veo lo de la carreras de mozo en la Av. de mayo, en una lógica que no tiene que ver con lo que pasa a unas cuadras (...) mucha gente, muchos bolivianos, transito por Carlos Pelegrini que está cortada, hay puestos de comida en la calle, con sombrillas, me compro unas salchipapas, empiezo a caminar, me asombra ver la 9 de julio así, sentadas las familias en la calle, usando el cordoncito almuerzan, los puestos ambulantes cocinan en las veredas (...) También me llama la atención unas personas en situación de calle que también están cocinando...la comida en la calle (...) En cierta forma pareciera que hay un corte entre esta 9 de julio*



*“peatonal” y el resto del tráfico que fluye camino a provincia y a las autopistas (...)* Hay pocos curiosos, algunos con estéticas de turistas de afuera (cámaras grandes, gorros y ropa de marca de marca estilo Columbia), es muy interesante como la 9 de julio genera a mi parecer un cierto corte y en un punto tiene esa cosa de centro vacío, porque desde los edificios parece que no hubiera nadie, las ventanas espejadas que poco dejan ver a su interior no muestran si hay curiosos que se asoman, tampoco nadie sale a la puerta, por el contrario los halls de los edificios se transforman en pequeños espacios de encuentro para comer la comida comprada en los puestos ambulantes y no es la típica comida de paso (un panchito) además de esto hay tremendas comidas elaboradas que se sirven en platos descartables como en Charrúa, me llama la atención que se hayan animado acá y de vuelta, con el calor que está haciendo se coma este tipo de comida...además de la vestimenta y trajes de los hombres y mujeres (para bailar) con trajes y telas pesadas(...) la mayoría están sentados, niños, grandes y chicos de las familias bolivianas desde un lugar de espectadores, también hace mucho calor, no pareciera que toman el desfile de las bandas con la música y el baile como algo que los insiste a bailar por el contrario es una cuestión más de mirar. Veo personas de la organización que tienen en el pecho una identificación en las que dice algo así como “Desfile de la integración latinoamericana”, también hay fotógrafos pero sobre todo mucha gente de las bandas de música bolivianas vestidos de pantalón y camisa. La calle 9 de julio está totalmente despejada las familias sentadas en los bordes. La gente come helado como algo fresco me detengo a sacar unas fotos a una morenada que están vestidos de violeta con trajes con bordados y los hombres con la estructura del traje con dibujos de formas que mezclan distintos animales y me detengo en la característica de la matraca que tiene una imagen del comandante Che Guevara, son muchos, están vestidos de violeta, las cholitas dan vuelta a la rosca de la matraca en la mano, todas al compas con el paso firme, giran y se ven el despliegue de las polleras, me impresiona y me conmueve, veo el nombre en el estandarte son Morenada “Auténticos Rebeldes de Pelo Largo”, tiene la imagen del Che mezclada con otras estéticas de pseudoanimales y líneas de bordados en plateado y muchos colores. Me parece una mezcla incomprensible, cercana y lejana a la vez (...) A medida que comienzo a transitar por la vía de diagonal al norte hay más ruido y agite, no sólo por el sonido de los grupos de

*las bandas de morenada y caporales sino también porque hay voz potente desde el escenario que hace un relato de todo el desfile, de manera muy eufórica sumado a que hay mucha más gente en este sector y genera ya una vez por sí una muchedumbre constante, el clima ya es otro que el inicio, igualmente, la gente acá alienta, aplaude, pero también están sentados, parados, los que bailan están adentro del vallado”.*

(Registro “Entrada Av. De Mayo”, 2012)

Tal como describo en el registro, mi extrañamiento ante las posibilidad de mezclas, historias, narrativas no sólo bolivianas conjugadas en una estética recargada muy contraria a lo minimalista y despojado de las estéticas modernas urbanas, evidencia que el diálogo con el orden urbano no es sólo en el sentido de la palabra y, a la vez, el efecto y el valor del orden y cierta forma de civilidad en la forma de mirar, de “procesión”, de prolijidad.



“Traje Morenada”. Foto Soledad Laborde



“Caporales”. Foto: Soledad Laborde



“Banda. Entrada Av. De Mayo 2012”. Foto Soledad Laborde

Cierta Bolivia imaginada se construye desde el mega evento en Argentina. El desfile en 2012 fue televisado en vivo con un gran despliegue del Programa Plan Nacional de Igualdad Cultural, en las estaciones culturales de Palpala (Jujuy), en Comandante Luis Piedra Buena (Santa Cruz), en Tecnópolis y a través de la señal de Televisión digital 360, y en Bolivia mediante un acuerdo con la televisión estatal que también tuvo los derechos de televización y transmisión allí. Este sentido espectacularizado del evento de la Integración Cultural tuvo en 2013, la particularidad de contar con traducciones en aymara y quechua de cada una de las locuciones y a cargo de la conducción de Carlos Lin, un periodista conductor de televisión, un "argenchino" como se define él, quien anima las celebraciones del año nuevo chino en el Barrio Chino y los festejos en los Buenos Aires Celebra, quien es también un "representante" del proceso de conformación del Barrio Chino y quien condujo también los Festivales de Tango para el gobierno de la ciudad; un experto y un emblema en sí mismo de la retórica de la "integración cultural" -como observo en el capítulo 6-.

En ésta edición, los oradores en representación de las asociaciones remarcaron dos aspectos que habían resultado claves en la fiesta del año anterior: la imagen de los bolivianos y estar en la centralidad. Carlos Aspaza -presidente de ACForBA- enfatizó: *"muchas gracias a la colectividad boliviana. Gracias y gracias por estar junto a nosotros. Lo que sabemos nosotros los bolivianos aparte de trabajar es que sabemos nuestras costumbres, las costumbres bolivianas, la danza, la cultura nuestra, las nuestras raíces esto, muchas gracias, estoy muy contento de hacer esto, todo un año haber trabajado con la comisión que tenemos en este momento, que lo disfruten"* y luego René Ledesma, otro director de una de las Asociaciones dijo: *"Que tal compatriotas, bienvenidos a este evento, veo gente conocida del conurbano y de capital, falta mucha gente para venir todavía y esperemos que estemos a la altura de lo que ustedes se merecen y de lo que Bolivia se merece aparte de que Argentina nos ha dado este lugar central, gracias a toda la comisión directiva..."*. Como orador en representación de la Secretaria de Cultura de la Nación Víctor Ramos a cargo del Museo del Cabildo expresó *"...los estrecho en un abrazo y como dijo nuestro Secretario de Cultura Jorge Coscia, ningún boliviano es extranjero en Argentina, somos compatriotas en esta gran Patria Grande (las personas aplauden mientras sigue hablando)...no quiero dejar de mencionar a la Federación de Asociaciones Folklóricas Culturales Bolivianas que en este momento presidiendo mi amigo, que cada uno, unos y otros, han logrado una*

*integración en la diversidad, cada uno con sus diferencia, con sus objetivos, pero unidos para bolivianizar a Buenos Aires, bolivianos los necesitamos! Bienvenidos, esta es su casa” (Registro, 2013).*

El desfile de la “integración” si bien se posó sobre el primer impulso del Buenos Aires Celebra, propone un nuevo sentido al recuperar la representación de los pueblos andinos, “lo boliviano” como parte de una historia común a la Argentina en tanto procesos de colonización y actual unión regional, y también se distancia de “Charrúa” en cuanto a las omisiones y la inexistencia de roles dados a los grupos de sikuris y grupos autóctonos en el desfile en continuidad con la invisibilización de “lo andino” en términos de representación de los pueblos originarios y su denuncia del proceso del lugar de la Iglesia católica en la colonización y la conquista. Por ello, los grupos de sikuri, a través de la permanencia durante años en la fiesta de manera periférica en la plaza Tupac Katari, lograron abrir el desfile del segundo domingo que generalmente coincide con el 12 de octubre a modo de continuar el diálogo sobre el proceso colonizador en la historia de Bolivia y del continente -de Buenos Aires también-. En este segundo domingo también tienen lugar en el desfile los grupos más nuevos y los que fueron sancionados en entradas anteriores. De esta manera, distintas narrativas, retóricas y luchas que puján en la construcción de poder se superponen en las múltiples fiestas.

Los grupos y las fraternidades participaron de una y de otra Fiesta, ya que las múltiples expresiones, rebasan las posibilidades de encasillar y reducir la práctica en un único sentido. Por ejemplo, los grupos protagonizados por adolescentes y jóvenes argentinos, tienen otra relación en torno a la inmigración, proponen nuevas formas de organización distintas a las grandes fraternidades, otro orden con respecto a los espacios de los “barrios” y se posicionan desde otro lugar en las confrontaciones, por ejemplo, como expresa una de las “guías” de uno de los grupos de caporales jóvenes, que se reconoce como descendiente de migrantes de las provincias del norte argentino, con “raíces” también en Bolivia, residiendo en Soldati, con pasión por los caporales y ensayando en “Charrúa”:

*“Noelia: Somos 25, más o menos somos danza caporales. Es nuestro primer año , somos menores de 20, por eso juvenil, junto con mi marido ya veníamos bailando en otros grupos, nos separamos porque tuvimos familia, armamos un grupo folklórico y*

*ensayamos en Charrúa.*

*S: ¿Y qué te parece Av. De Mayo?*

*N: Lindo, esta bueno para que todos vean la cultura, cómo son las ropas, lo impresionante es ver la vestimenta del caporal, de las morenadas. Nosotros la hicimos, no la trajimos, la hizo una persona de acá, que trajo las telas, todo...si porque sino era difícil tener algo propio*

*S: ¿Y los colores, la estética cómo la eligieron?*

*N: En realidad del grupo, fue por elección de todos, a diferencia de otras agrupaciones, queremos que todos colaboren para que se sientan unidos todos, y bueno la opinión de cada integrante cuenta, las decidimos entre todos a diferencias de otros*

*S: Algo que tiene que ver con que son jóvenes no? Pero igual me decían que te reconocen a vos*

*N: Si, como guía*

*S: ¿Y vos sos boliviana, argentina?*

*N: Lo que son los cuatro guías, somos de jujuy...bueno, las familias son de jujuy, de Palpalá pero las raíces sí son de Bolivia.*

*S: O sea, vos naciste en Jujuy?*

*N: No yo nací en Capital*

*S: ¿Y como fue que empezaste a bailar caporal?*

*N: Y de la familia materna fui la única que le da la pasión, me dice mi mamá 'vos lo sacaste de tu bisabuela', ella era de tarija. Y bueno me gusto siempre desde chica*

*S: ¿Vivís en Charrúa?*

*N: No, vivo en soldati pero estamos ahí y la mayoría también es de Soldati, que nos trasladamos todo en grupo, volvemos..." (Registro octubre de 2012)*

Si bien estas características de grupo no es la sobresaliente como carácter general, la destaco como parte de los nuevos sentidos desde el cual se construyen las nuevas generaciones en torno a la fiesta. Así como los residentes de "Charrúa" expresan que los "chicos" ya no quieren bailar y algunos de los directores de danzas livianas observan el mismo sentido, por el contrario en las observaciones noté la presencia notable de jóvenes en danzas "livianas" como tinkus, caporales y tobas. Asimismo, observé que la organización de los grupos también impactó durante el año en diversas fiestas

organizadas por las fraternidades para financiarse, o para encontrarse, protagonizadas por cientos de jóvenes que conforman un espacio de entretenimiento en torno a las “entradas” durante todo el año. En 2013 asistí a una de las fiestas en un club de provincia de Buenos Aires, y me llamó la atención el nivel de despliegue y la masiva presencia de jóvenes y adolescentes, en grandes grupos, de diferentes fraternidades, vestidos con remeras al estilo fútbol con las inscripciones y colores de las fraternidades, que veían desfilar a los representantes en un escenario y parados en las sillas ansiosos, alentaban a sus compañeros que competían en diferentes danzas. Son muchas las fiestas de este tipo en grandes boliches, en espacios cerrados, donde eligen a la “ñusta”, “preferida” y el “predilecto”. Boliches y clubes que en estas fiestas son ocupados por una juventud que sin los trajes, vestidos algunos más *rockeros*, *reguetoneros*, *hippies*, *cumbiancheros*, *darks*, o las tipificaciones que se suelen construir a los adolescentes en torno a las músicas que escuchan, en este caso, más allá de esas “apariencias”, bailan, comparten pasos, repasan coreografías y gritan los nombres de sus fraternidades al ritmo de las cumbias y de la música boliviana de grupos reconocidos y reinventados como los Kjarkas.

Lo mismo ocurre con las redes sociales, donde estos jóvenes despliegan eventos, suben fotos y comentan unos y otros “las entradas”, alientan a un grupo u a otro, realizan flyers adaptados para promocionar su horario de desfile, con colores potentes y frases que destacan a la fraternidad, suben videos y generan todo un consumo propio en torno a “las entradas”, a distancia de las formas de visibilización propuestas por sus abuelos/as, tíos/as, padres y madres.

Como escuché en una de las presentaciones de las “entradas”, uno de los directivos de las asociaciones folklóricas dijo: *“así como ustedes los argentinos tienen el fútbol nosotros tenemos la pasión por nuestras danzas y tenemos nuestras fraternidades”*. En este sentido, como una forma de sociabilidad y de construcción generacional, que permite organizarse en torno a “lo boliviano” y proponer una nueva forma de *habitar* la ciudad.

El mirarse y ser mirado -tal como expresé con el *candombe*-, aparece también como práctica vinculada a la Fiesta pero en este caso, es un ejercicio que ya las generaciones anteriores lo practicaban a través de las filmaciones, de fotografiarse, por ello, las diversas producciones audiovisuales independientes. Los medios de comunicación comunitarios hacen coberturas exclusivas que giran en torno a la fiesta y a las “entradas”, y conforman

una agenda de noticias, con una producción de contenidos culturales, al punto de impactar como industria cultural en el evento de Av. De Mayo, donde periodistas bolivianos viajaron a cubrir el evento como corresponsales.

El desdoblamiento o la duplicación de fiestas, tiene en entonces un complejo de sentidos sobre la construcción de *lugar*. Por una parte, consolidando la distancia y la *relegación* de “Charrúa” y en segundo, estableciendo una nueva configuración en la organización del los grupos folklóricos, que tuvieron más fuerza para presionar a los organizadores de “Charrúa”, teniendo como efecto un repliegue en torno a la retórica de la fe, que desde el sentido y el recorrido de la práctica será impugnado por los propios protagonistas, que tendrán las estrategias para bailar y construir a “Charrúa” como lugar de referencia no exclusiva en términos de un único sentido posible de la “devoción”, como forma de construir una *etnicidad habitada*, es decir, establecerse desde la práctica como sujetos. Por ello, las controversias ya existentes en “charrúa” se vieron acrecentadas y reforzadas en los últimos años con la “Entrada de Av. de Mayo”:

*“Nosotros desfilamos también en Charrúa pero la verdad es que no se puede estar ahí, por eso es importante lo de Av. De Mayo porque Bolivia se merece ser bien representado y llevar a lo más alto nuestro folklore la riqueza que tenemos, que yo veo que cada vez más argentinos lo ven y les encanta, porque no tienen esta riqueza, esto viene de nuestros pueblos originarios, de nuestra cultura aymara, es lo que nos representa. Por eso, es que te decía que en Charrúa esto no se puede hacer, aparte ya quedó chico, en Av. De Mayo nos podemos destacar mejor...es tan importante lo que conseguimos que ahora vienen de Bolivia acá y está hasta la televisión”* (bailarina de caporal, registro 2012)

En cierta forma, algunos participantes ven el evento de la Av. De Mayo como una amenaza de continuidad de la fiesta de “Charrúa”:

*“En contraposición con la celebración de Charrúa que cumple 40 años y que la reducen año tras año, que casualidad que la de Av. de Mayo aspire a los grupos a una celebración donde las reglas las ponen otros. Falta que traigan la imagen de una Virgen y se termine de encontrar una justificación valedera.”*. Le contesta un dirigente de una Asociación: *“av.de mayo es un evento cultural y político con fecha de vencimiento, en un lugar geográfico desierto y Charrúa este año no redujo nada,*

*tiene el mismo recorrido que el año pasado, si está prohibido el alcohol, como en av. de mayo*" (Conversación Facebook, octubre 2012).

Ambos relatos dan cuenta de la cuestión de la ausencia de peso en términos religiosos del desfile de entrada a la Av. De Mayo y de su importancia en términos políticos<sup>131</sup>. El dirigente de la Asociación inclusive pone en evidencia el carácter de *espectacularidad* y de poco peso "simbólico" en términos apropiación territorial real que pueda surgir de aquella intervención poniendo en contraposición el valor del espacio de identificación de Charrúa. En cuanto al orden, es clara la continuidad en términos de *urbanidad* en el espacio público tanto para la Av. De Mayo como para Charrúa.

Algo de razón tuvieron entonces, ya que la fiesta de la Integración tal como tuvo lugar en el gobierno de "Cristina" con un despliegue en términos de industria cultural en torno a cierta etnicidad como "marca" (Comaroff y Comaroff, 2011) de la Patria Grande, cambió de sentido de reivindicación de los pueblos Latinoamericanos y de exaltación de los pueblos originarios, para volver con la gestión presidencial en 2016 a cargo de Macri y Claudio Avruj como Subsecretario de Derechos Humanos, al mismo sentido que en el Buenos Aires Celebra -con mayor alusión a la división entre la *argentindad- bolivianidad*-. A su vez, implosionó los desacuerdos sobre el sentido y carácter de la fiesta, lo que ocasionó una nueva disyunción de los grupos folklóricos, dando lugar a una tercera celebración el 8 de octubre organizada por las morenadas .-algunas llegadas de Bolivia- en el Parque Roca, en continuación a la experiencia de elección de dicho espacio durante el último carnaval organizado en febrero -desplazados del Parque Indoamericano-, donde diversos grupos desfilaron, gestando en este renovado Parque Roca de la ciudad, un lugar de gran potencial para construir un desfile al estilo *diablódromo* de Oruro.

Éstas divisiones, también ponen de relieve que la fiesta ya no tiene en su condición sólo un "santuario" en términos físicos vinculado a "Charrúa", es para los que bailan, la procesión en sí misma, "la entrada" donde lo sagrado tiene lugar, en los cuerpos, en las

---

<sup>131</sup>Es curioso que si bien la "entrada" a la plaza cargaba con el peso simbólico-político, finalmente, en el espacio del desfile céntrico no hubo una entrada a la plaza de Mayo ya que la disposición de gradas a lo largo de la Diagonal Norte y el escenario de espaldas a la Plaza obstruía la posibilidad de ingreso y generó incluso un vaciamiento de la Av. De Mayo que quedó finalmente como un espacio de amortiguamiento de salida secundario. El ordenamiento espacial estableció a la Plaza de Mayo y la Av. De Mayo como un escenario secundario ya que la el centro de la atención quedó en el desfile sobre Diagonal Norte, diluyéndose el final de los grupos en una calle lateral. Por otro lado, se dispuso sobre el Cabildo una gigantografía con la imagen de Evo.



danzas, en los trajes que cobran un carácter particular cuando están en danza, ya sea por orgullo y/o devoción y no necesariamente lo sagrado reducido a la virgen o mamita. “Charrúa” es santuario también para aquellos que ya no bailan pero asisten y están presentes también con devoción, a su vez, queda configurado como un espacio con sentido más de vivir la experiencia de la “pequeña Bolivia”, con una arquitectura simple y austera, que recuerda las postales de la ciudad *paceña*, con comidas sobre la calle, sin grandes gradas, ni efectos audiovisuales. ¿No es ésta la experiencia que buscan muchos de los bolivianos, hijos y nietos argentinos? Reencontrarse con un pedacito de aquello que es y no es Bolivia, de aquellos que es y no es la “comunidad” de los pueblos originarios, aquello que es una parte de la ciudad a la que no suelen mirar, o para algunos acaso no es eso también que no quieren recordar, o que ahora miran con otros ojos; “Charrúa” como imagen de su propio pasado o de las historias de sus padres o de otros “paisanos”, queda reservado también para quienes se construyen en relación a esa imagen de anclaje “tradicional” de “lo boliviano”.

Sin embargo, la fiesta de “Charrúa” cuando busca crecer y extenderse se constriñe al interior. Por ejemplo, las agrupaciones que ven con malos ojos la imposibilidad de participación en la organización de las fiestas se encuentran molestas. Ya que con sus movilizaciones de cientos de personas, con organizaciones que nuclean cientos de bailarines con sistemas de premio y castigo, cuotas y con gestiones de reuniones periódicas, e informes de gestión, ejercen una gimnasia de ciudadanía y gestión cultural con fuerte sentido de ordenamiento y civilidad, que sitúa a cada individuo que baila como un sujeto activo en la construcción del patrimonio, que activa un compromiso identitario, una forma de sociabilidad que tiene potencia de representación y simbólica para movilizar a cientos de personas a bailar cuadras inmensas por orgullo, por devoción a la virgen, por sentimiento. Tanta potencia en torno a “lo boliviano” como puede tener la fe en cualquier dogma religioso más ortodoxo.

Así es que los grupos establecen objetivos y las personas danzan de acuerdo sus promesas, sus deseos, que no son excluyentes entre bailar por devoción a la virgen o bailar por orgullo boliviano y que no tienen una racionalidad lineal y no contradictoria. Bailar en la “entrada a la Av. De Mayo” -no cambia el nombre a pesar que se “entre” a la Av. Diagonal Norte- se enlaza con el orden local, el imaginario que tiene entrar a la Plaza

de Mayo en otras manifestaciones sociales y políticas e históricas en la ciudad. Re-inscribir los cuerpos en un paisaje que suele ser habitado desde otro orden, tal como el carnaval, invertir los órdenes, aunque el que mire piense en un espectáculo, que puede ser sólo eso si la potencia de esta forma de producción simbólica en la ciudad, solo signifique una expresión folklorizada.

Que la Fiesta de Copacabana se realice también desde hace unos años en el centro de la ciudad -impulsada primero por el gobierno de la ciudad sobre Av. De Mayo con el “Buenos Aires Celebra” y actualmente sobre la Av. 9 de Julio y Diagonal Norte desde la gestión del gobierno nacional para el día 12 de octubre- es una muestra como se configura la *competencia de lugares* en los procesos de transformación urbana y cómo las políticas culturales de gestión de la diversidad tienen su efecto y son la otra cara visible de las estructuras de racismo en la *alterización* de los grupos sociales migrantes en la ciudad. Charrúa queda para la comunidad que es “cerrada” por la distancia social cultural y se “abre” excepcionalmente y conecta cuando es convocada a la centralidad de la ciudad por los programas culturales en nombre de la inclusión y la diversidad cultural, donde lo indeseado es regulado, donde la pobreza no es visible.

Tal como expresa uno de los chistes del periódico Renacer en la edición de septiembre de 2013 nro. 264, en relación a llegar a bailar en el asfalto, a la Av. De Mayo y el sentido del “progreso”:



La producción de lugares en tiempo-espacio de la *espectacularidad*, implican el paso de la ciudad moderna a la ciudad *poscolonial*. Chatterjee (2007), en su crítica a “la utopía de Anderson”<sup>132</sup> y “al pensamiento histórico moderno que imagina el espacio social

<sup>132</sup>Partha Chatterjee en su libro “La Nación en Tiempo Heterogéneo” (2007) dedica un capítulo para poner en jaque las ideas tan difundidas de Benedict Anderson sobre la “comunidad imaginada”, cuestionando la división propuesta entre políticas de nacionalismo y políticas de etnicidad. Propone que el tiempo de la “comunidad imaginada” que da lugar al nacionalismo no pareciera anclarse en un espacio real: “No todos los trabajadores industriales interiorizan la disciplina de trabajo del capitalismo, e incluso cuando lo hacen, esto no ocurre de la misma manera en todos los casos”

contemporáneo como si estuviese distribuido en un tiempo homogéneo vacío” en referencia al tiempo del capitalismo y en congruencia con los nacionalismos multiculturalistas actuales, el autor, plantea el fracaso de pensar la posibilidad de existencia de una comunidad imaginada y establece la pregunta: ¿es posible que las personas se imaginen en un tiempo-espacio cuando no viven en él? (...) el tiempo real es una heterotopía (...) el tiempo real es heterogéneo, desigualmente denso” (Chatterjee, 2007:115). A través del multiculturalismo se establece una temporalidad para la construcción de la nación y la ciudad -que se sigue estableciendo en continuidad con términos de un tipo ideal de ciudad moderna occidental- y un “nosotros” como “comunidad” en donde la etnicidad tiene un espacio-tiempo determinado y por otra parte, hay “otros” que viven otro sentido del devenir histórico. El espacio-tiempo dominante estaría en congruencia con las formas de producción de la ciudad neoliberal y de la concreción de una etnicidad *espectacularizada*, sin embargo, puede ocurrir que no todos los sujetos se construyan desde el mismo sentido unívoco.

### 5.3. REFLEXIONES

“Charrúa” se construye como *lugar* desde múltiples relaciones que anclan las experiencias microsociales del barrio con los procesos de transformación urbana, la producción de la ciudad e incluso de la nación. Donde se tensan distintos sentidos en torno a “lo boliviano”, en la producción del orden urbano de la ciudad de Buenos Aires, a partir de distintas formas de *hacer* ciudad, donde la etnicidad es construida de acuerdo a los órdenes raciales-espaciales, de los contextos *translocales*.

Aquello que podría ser leído como un “barrio étnico”, “barrio inmigrante” o “gueto” de la *relegación urbana*, nos muestra por el contrario que se establece como una forma urbana que expresa la estructura de inclusiones parciales y las exclusiones que pesan sobre el colectivo inmigrante boliviano en la ciudad como resultado del racismo estructural vigente y de las desigualdades socioeconómicas. Es la conexión de dicho “lugar” con los lugares “iluminados” y visibilizados -como la Av. De Mayo- lo que hace que su ordenamiento se establezca como una cuestión imperiosa y su exaltación

---

(Chatterjee, 2007:116). Apela a criticar esa ficticia idea de que vivimos en un tiempo-espacio homogéneo imaginado.

multiculturalista condensada en la Celebración, un velo a las nuevas posiciones desiguales estructurales que expresan esta población en la producción de la ciudad.

Por ello es que pensar en los “atributos” de “Charrúa” o el Barrio General San Martín, como un “lugar de la comunidad de los bolivianos” en la ciudad, como un “barrio étnico” en términos sustanciales, se contradice con las formas de organización establecidas que no son definidas por un sentido homogéneo de pertenencia a una “comunidad” y restringidas al “interior”, por el contrario, las formas de sociabilidad son heterogéneas, rebasaron los límites de las cuadras de este barrio tal como se observa en las formas de inserción sociolaboral y en términos socioculturales, que se explicitan en el desarrollo de las distintas fraternidades y conjuntos folklóricos en distintos puntos de la ciudad y de la región metropolitana que tienen cita en “Charrúa” para la Celebración de la Virgen de Copacabana y pugnan por su lugar en el barrio. Además, “Charrúa” carece del sentido de “enclave” al estilo de barrio étnico como producto “natural” de la ciudad como se observaría desde un análisis *chicaguense*, si se observa el complejo entramado estructural que dio lugar a la conformación del barrio en el *territorio de relegación*, y el contexto particular en que se llevó a cabo la urbanización, de acuerdo a las políticas públicas de vivienda en distintos períodos de gobierno. “Charrúa” expresa más un carácter del “nosotros” sobre cómo se construyó esta porción de la ciudad como intersticio de las formas de urbanización de hábitat popular dominante de la época, en un contexto de avance del carácter de valorización del suelo, de la renta, del reordenamiento de la ciudad para maximizar el acceso a la vivienda de aquellos sectores medios-altos, retirados hacia el sector norte de la ciudad. Encontramos así, dos formas de situarse y construirse en la ciudad que se superponen, que entran en tensión o son difíciles de complementar. En ciertos momentos, por ejemplo, en el plano cultural hay una fuerte autogestión que empodera y genera sujetos de derecho, con cambios en el corto plazo, por otra parte, hay demandas sociales y urbanas realizadas al Estado que llegan lentamente o son problemáticas e incompletas en su respuesta, vienen asociadas de alguna negociación política que es vista de forma negativa. Esto también comienza a pasar con las fiestas que son objeto de políticas culturales en busca de concretar un relato de inclusión, que en definitiva, ponen a la vista la contradicción entre el reconocerse como ciudadanos y en la diferenciación de una identidad étnica colectiva.

También hay narrativas que se mezclan entre sí, entre el barrio como espacio del “tinku”, palabra quechua que refiere al “encuentro”, y el barrio como expresión de la fe a “la mamita”, tal como indica en uno de los audiovisuales realizado por uno de los residentes del barrio a modo de presentación del registro audiovisual de la Celebración de Copacabana de 2014. Por ello, es que la obra recualificadora se posa sobre la *relegación* para exaltar aquella forma urbana acorde y digerible a la etnicidad porteña y al proceso de transformación urbana. La presencia de la alteridad a través de la *espectacularización* refuerza el imaginario de culturas definidas y delimitadas, por ello es que “Charrúa” se construye tanto en la centralidad como en la zona relegada del sur.

Mientras Lefebvre publicaba su obra sobre el “Derecho a la ciudad”, en “Charrúa” tenía lugar la “autoconstrucción” del barrio en contexto del golpe militar; esta imagen potente de dos acontecimientos contemporáneos con distancias complejas y obvias sirve para retratar que aquello que parece distante puede volver a encontrarse a través de las prácticas y a través de las ideas, en torno a nuevas *utopías* o *distopías* para pensar la ciudad.

La coexistencia de las “entradas” desde sus diferencias y contraposiciones, presentan la oportunidad para someter el orden urbano, desordenarlo, trastocarlo e interpelarlo incluso en su sentido de fragmento. Las “entradas” de manera insistente y de manera no declarada restituyen la conversación sobre aquello que fue negado. La colonización no trajo un único sentido histórico o un único espacio-tiempo en el desarrollo y devenir de los pueblos, la fuerza, la contundencia de la aniquilación, del sometimiento y de la obra civilizadora tan actuales, tan cotidianas en la ciudad, tienen hoy un revés que desde los cuerpos, desde las presencias, a través de lo repetitivo, de los sonidos, de los olores, de los colores, de los gustos, de las formas de *habitar*, que potencian una fuerza simbólica que se escabulle como el agua, penetrando aquello que parece consolidado, lo agrieta, lo erosiona, con la fuerza de lo constante en el tiempo, deja marcas, un movimiento suave, que parece tranquilo, agradable y entretenido, pero que en alguno de sus cursos puede encontrarse con lo profundo de las fuertes corrientes, poderosas que rebalsan los cursos de los ríos, que rompen diques, que inunda las calles, las casas y cambian los paisajes, los mapas y aquello que está se está por construir.

## CAPÍTULO 6

### REQUALIFICACIÓN “ARGENCHINA” EN BELGRANO

“Quienes (rei)vindican su 'naturaleza' étnica esgrimiendo un espíritu de empresa vinculado con el suelo a menudo parecen hacerlo con una buena dosis de conciencia crítica y táctica” (Comaroff y Comaroff, 2011:49)

#### 6.1. PRIMERA SECCIÓN: Recualificación estatal-privada y multiculturalismo

##### 6.1.1. Contextos migratorios y la producción de los *chinatown*

Para continuar la reflexión de la producción de la etnicidad en los procesos de *recualificación* en la ciudad, me detengo en este capítulo en el “Barrio Chino” de la ciudad de Buenos Aires. Este lugar de la ciudad, se comprende en relación a la configuración socioespacial producto de los cambios en la composición de las bases económicas y políticas de la ciudad, expresados en la inmigración internacional china-taiwanesa, con la consolidación y conformación de un sector de profesionales de la arquitectura, el diseño, el marketing y la comunicación en torno al diseño urbanístico, y un Estado local ávido e interesado en fortalecer su “marca ciudad” y “agregar” valor a la oferta de consumos y de servicios turísticos de acuerdo a la red global de ciudades.

Según Bogado Bordázar (2003), la inmigración transnacional china-taiwanesa comprende tres grandes oleadas que se dieron en la década de 1970, 1980 y 1990<sup>133</sup>, si bien hubo un descenso en el contexto de la crisis 2001, luego se reactivó el ingreso. Badaró (2016) describe que las relaciones de Argentina y China se han intensificado en los últimos diez años, que éste país asiático representa el segundo destino de las exportaciones argentinas -bienes primarios y recursos naturales- y en el período actual, la importación

---

<sup>133</sup> En la década de 1970 Taipei (una de las principales urbes de Taiwán) se encontraba en un punto álgido en cuanto a densidad de población y malestar social, sumado al contexto político y económico de Taiwán ante la amenaza del avance del sistema comunista, contextos que permiten comprender algunos de los factores que influyeron en la emigración de las personas. Asimismo, en el periodo de 1976-1983 en la Argentina, durante el régimen de dictadura militar se promovió como modelo económico la apertura y la liberalización económica. Como parte de las políticas establecidas se aplicó una ley de fomento de la inmigración “calificada” con capitales para la inversión (Novick, 2008). Este contexto local favoreció las relaciones diplomáticas entre Asia y Argentina. Una segunda oleada migratoria asiática hacia Argentina a mediados de la década del ochenta proveniente ahora de la República Popular de China (RPCH). La escasa afluencia de migrantes desde China continental en la década de 1970 se explica generalmente por el estricto régimen maoísta. En cambio, para la década del ochenta, ya fallecido Mao, la RPCH girará hacia un modelo de apertura hacia occidente. El tercer gran flujo es en la década de noventa, con inmigrantes provenientes principalmente de la RPCH alentados por el crecimiento del modelo económico neoliberal de Argentina.

de bienes manufacturados provenientes de China se ha incrementado notablemente, por lo cual, China es una muestra que el Estado liberal no es la única forma en que puede desarrollarse la economía de mercado.

En la ciudad de Buenos Aires, ésta última inmigración se vincula en parte, con un contexto de consolidación de un empresariado, empleados técnicos y especialistas provenientes de China dedicados a las telecomunicaciones y tecnología -entre las más reconocidas: ZTE, Huawei y TCL Corp -, al sector financiero -con la llegada en 2011 en alianza con el Standard Bank del banco más importante de China, el Industrial and Commercial Bank of China (ICBC)-, a las inversiones en el sector energético -Oxi, Sinopec Corp, Vaca Muerta, yacimientos mineros, entre otras-, a la agroindustria -con la compra del grupo Nidera local-, al transporte, a la importación -productos de consumo masivo de reventa minorista para el sector de regalería, bazar, juguetes, belleza, etc.-, a la industria automotriz, a los acuerdos de cooperación internacional para el comercio, investigación y también para préstamos y grandes obras de infraestructura -con empresas como Covec, Noble Group, San He Hopefull Grain & Oil Group Co-. Tal como plantea De Mattos (2010), en el contexto de una nueva fase de modernización capitalista en torno a las tecnologías de la información (TIC), nuevas empresas con presencia competitiva en diversos lugares producen una “desfronterización de los territorios nacionales y una construcción de un espacio supranacional de acumulación”. También en las últimas décadas se afirmó un incremento de los medianos y pequeños empresarios vinculados a diversos consumos, entre ellos el desarrollo local del comercio y del denominado “supermercado chino”, quienes además de conformar la Cámara de Autoservicios y Supermercados Propiedad de Residentes Chinos en La República Argentina (CASRECH), desarrollan un modelo de negocio e influyeron en los grandes flujos comerciales con las importaciones y comercialización de productos de industria china con comercios especializados en distintos puntos de venta de Buenos Aires.

Todas estas actividades económicas y los cambios en las políticas emigratorias y el contexto geopolítico de la RPCCh contribuyeron al incremento de flujo de personas, de bienes y capitales, en un mundo donde potencias mundiales como Estados Unidos -con la asunción de Trump en 2017, un empresario de la extrema derecha- está virando la política internacional y comercial a través de la vuelta al proteccionismo y al nacionalismo, con

ello, políticas restrictivas y xenófobas contra los inmigrantes. Sin embargo, China despliega una apertura y una vinculación con el mundo inédita en la historia y desde hace ya una década ha acelerado los procesos desde las políticas estatales de incorporación masiva de poblaciones y regiones rurales a procesos de industrialización y urbanización, a la vez, que se observa que “el funcionamiento del capitalismo y la economía de mercado en China está fuertemente anclado en redes de parentesco, étnicas, territoriales, políticas e institucionales, donde circulan bienes, favores, intereses, prestigio, obligaciones y sentimientos personales orientados a la consumación de diferentes objetivos”(Badaró, 2016:5). Éste contexto se expresa a nivel local, con la llegada de además de empresarios y empleados con estudios realizados en China o en otras ciudades del mundo, y de una gran cantidad de inmigrantes provenientes de los sectores más postergados -de familias campesinas, quienes migraron a las ciudades y de obreros excluidos de las ciudades asiáticas de provincias como Fujian, Cantón y Shandong, entre otras-.

Ésta migración transnacional evidencia el carácter que Saskia Sassen (1999 [1991]) describe como “ciudades nodos”, sitios estratégicos en la economía mundial que se desconectan de sus regiones próximas y de sus naciones para conectarse con otras ciudades centrales. En este caso, hay un flujo que une una ciudad de un continente con una región lejana de otro país y de otro continente, personas que residían en las periferias semiurbanas y en las marginalidades urbanas de China y Taiwán, o en el centro de la actividad económica, ahora viven en plena ciudad de Buenos Aires, y continúan el procesos de inserción y sociabilización en el contexto urbano y de una economía de mercado. Siguiendo con el vínculo entre la re-estructuración económica y la transformación urbana, encuentro un impacto de estos flujos migratorios en el desarrollo de la ciudad contemporánea que se superpone al carácter de procesamiento de la inmigración que tuvo lugar en la ciudad moderna de Buenos Aires del S. XIX y que se diferencia de otras migraciones internacionales actuales.

El proceso migratorio muestra cómo se encarna la práctica del neoliberalismo entendido como “una teoría de prácticas político-económicas que propone que el mejor modo de alcanzar la bienestar humano es a través de la liberalización de aptitudes y libertades empresariales individuales dentro de un marco institucional caracterizado por



fuertes derechos de propiedad privada, mercados libres y comercios libres” (Harvey, 2007)

La llegada a la Argentina de este empresariado chino con grandes inversiones y convenios comerciales de cooperación trajo también una política cultural desde la Embajada China en la Argentina que influyó en la concreción de la producción del espacio urbano del “Barrio Chino” de Buenos Aires. Construido como un “lugar” de características algunas similares a nivel mundial con lo que se denominan los modelos de *chinatown* -visible en ciudades como San Francisco, Nueva York, París, Toronto, Melbourne, Vancouver, Sydney, Amsterdam, Lima, San Pablo e incluso La Habana- y que en su desarrollo “porteño”, se caracteriza a partir del 2000 por su configuración como lugar de atractivo turístico, de consumo y de lugar de mega-eventos culturales circunscripto a unas pocas cuadras del conocido barrio de Belgrano en la ciudad de Buenos Aires.

El modelo *chinatown* tiene distintas particularidades históricas de acuerdo a las relaciones diplomáticas de los países, la construcción de la *alteridad* y la etnicidad y a la influencia de la “migración china de ultramar” y de la intervención del Estado chino, que es muy antigua en el continente, por ejemplo, los “barrios chinos” de Perú, Estados Unidos o incluso Cuba refieren en su conformación a migraciones del siglo S. XIX. Eng Menéndez (2011) en su rol de investigadora de la Universidad de la Habana (Cuba) e integrante del grupo que llevó a cabo el proyecto de “reanimación integral del Barrio Chino de la Habana” en 1995, destaca como el “Grupo Promotor del Barrio Chino” -una alianza entre asociaciones empresariales y órganos de gobierno municipales de La Habana-, es una entidad estatal subordinada al Consejo de Administración Provincial de Ciudad de La Habana, que ante el reconocimiento de la escasa construcción comunitaria de los inmigrantes chinos, ya ancianos, y el sentido de “pérdida” que esto significaba en términos culturales, desarrollaron un programa que posicionó a las celebraciones de las fiestas “tradicionales chinas” en el espacio público como un atractivo. En 1994 realizaron el primer festival del Año Nuevo Chino y en 1996-97 obtuvieron el traspaso de los establecimientos y el patrimonio del sector “Cuchillo de Zanja” -una calle pequeña de sesenta metros donde se enclava ahora el barrio- para fomentar allí una actividad económica-comercial de oferta de gastronomía -única en su estilo en la Cuba post-

revolucionaria- (Eng Menéndez, 2011). La particularidad de este sentido de gestión urbana me llamó la atención considerando el escaso desarrollo urbano en La Habana en el contexto socialista, en particular pude visitar el lugar en 2010, y encontré el “Barrio Chino” como un área destinada al paseo y al turismo, próximo al centro histórico de la ciudad, peatonalizada con nivelaciones de calzada con el “arco chino”, farolitos rojos, un cuidado de fachadas de los edificios y una estética prolija que contrastaba con el resto de la ciudad. Entonces, pude encontrar que la obra de este “Barrio Chino” formó parte del Plan llevado a cabo por la Oficina del Historiador, a través de la *patrimonialización* de la zona dentro del Plan Maestro para la Revitalización Integral de la Habana Vieja, que reconvirtió el centro de la Habana, con la restauración y rehabilitación patrimonial junto con el despliegue de una oferta de consumos con restaurantes y hoteles especialmente dirigidos al turismo; una renovación del centro histórico ejecutado con fondos del PNUD y UNESCO. Detallo, este barrio en particular, para reflexionar sobre cómo los procesos de *recualificación* y en este caso el “Barrio Chino”, se despliegan incluso en aquellas ciudades, donde el mercado inmobiliario y el valor del suelo no son las que priman en la estructuración de la ciudad, y por otra parte, como la revitalización de los “barrios chinos” se enlaza a los imaginarios globales de las ciudades, y de paseos turísticos posibles.

En este mismo sentido, es que comprendo el impulso comercial y político chino, en particular, desde su expansión económica y reconversión de su sistema comunista proteccionista a una apertura, en sintonía al capitalismo neoliberal, con la expansión de inversiones de sus empresas en el mundo. La política cultural de las embajadas se impulsa más allá de las tareas diplomáticas, acompañando a los procesos migratorios en el mundo, expandiendo “una marca”, que se soporta sobre los propios inmigrantes y sobre algunas relaciones sociales propias de los lugares de origen. Badaró (2016) recoge de los estudios sobre China, tres redes de carácter cultural que se pueden identificar como “*guanxi* (relaciones personales), *renqin* (sentimientos humanos) y *mianzi* (rostro o prestigio personal)”, implicadas en las estructuras de relaciones del Estado Chino en los contextos locales, aspectos que hacen a la iniciativa del estado chino en el tratamiento de la negociación de los “Barrios Chinos” en cada ciudad.

Anderson (1987) revisa desde los estudios de geografía el análisis de la academia sobre los *chinatowns* como formas *guetificación* o de construcción de barrios étnicos y reflexiona en su trabajo sobre el "Barrio Chino" de Toronto, en términos de la relación raza y espacio construida en occidente, que no simplemente se justifica sobre la producción y reducción a la residencia de "chinos" en un lugar: "más bien, se podría argumentar que *chinatown* es una construcción social con una historia cultural y una tradición de imágenes y prácticas institucional que le ha dado una realidad cognitiva y material en y para Occidente (...) pensar una nueva conceptualización de *Chinatown* como una idea de la europea blanca (...) "chinatown" no es simplemente una representación percibida de cierta manera, sino que ha sido, como la raza, una idea con notable fuerza social y efecto material -que durante más de un siglo ha dado forma y justificado las prácticas de poderosas instituciones hacia él mismo y hacia personas de origen chino-"<sup>134</sup> (Anderson, 1987:581). Anderson (1987) concluye que el *Chinatown* atestigua la importancia del lugar en la fabricación de un sistema de clasificación racial de la propia sociedad y de la *British Columbia*, otorgando la responsabilidad a los propios académicos en el "poder de definición que puede, en cierto sentido, crear 'lugar' arbitrariamente". En concordancia con los aportes de Anderson, la construcción de sentido de "lugar" del "Barrio Chino", se comprende en relación a la ciudad en su totalidad y en conexión con la construcción histórica estructural de cierto orden urbano y del mapeo de la diferencia en los espacios de la ciudad que es retomado en los procesos de *recualificación urbana*.

#### 6.1.2. Trayectorias del "Barrio Chino" en reconversión

En mi tesis de de Licenciatura (Laborde, 2011) detallé el complejo proceso por el cual se reconoce a unas pocas cuadras de la ciudad como "Barrio Chino", a partir de analizar cómo el espacio urbano fue objeto de treinta años de apropiación activa del espacio público por parte de un grupo de inmigrantes taiwaneses y en particular, de la primera generación de descendientes argentinos. La conformación según el relato de "origen", se remonta a la década de 1970, cuando unas pocas familias llegaron con un cura desde Taiwán y decidieron instalarse en la zona de Arribeños y Mendoza de Belgrano, lindante a las vías del tren, unas cuadras que recuerdan que estaban deterioradas y tenían a su vez, una buena ubicación en cuanto a la movilidad. Entonces,

---

<sup>134</sup> Traducción mía del original en inglés.

aquellas familias proyectaron el lugar como un espacio comunitario construido a partir de redes de asociación y amistad. En el ideal de “barrio étnico” -y de naturalización de la diferencia en la forma urbana- construyeron en la década de 1980, el edificio de la escuela e iglesia, la asociación taiwanesa, los restaurantes “para la colectividad” donde “solo se comía en bowls y tappers con palitos”, los consultorios médicos y la organización de la celebración del Año Nuevo Chino<sup>135</sup> protagonizada por los jóvenes taiwaneses de la Asociación de Taiwaneses de Residentes en Argentina, quienes se reunían en la sede de la calle Arribeños. A mediados de la década de 1990 -en simultáneo con otros procesos de celebraciones del Año Nuevo Chino<sup>136</sup> en distintas ciudades del mundo- los jóvenes tomaron la iniciativa de salir con el dragón por las calles, un antes y después para la conformación del barrio, ya que a partir de allí comenzaron a realizar el evento, y desde 2005 es que se realiza de manera sistemática como un gran evento cultural. Entonces, ya habían llamado la atención de vecinos y de curiosos interesados en las celebraciones chinas, este impulso “cultural” de realizar el evento los llevó a organizarse en torno a la proyección de un “barrio oriental”.

También, comenzaron a multiplicarse los pequeños comercios al ritmo que nuevos inmigrantes provenientes ahora también de otros lugares de Asia e incluso de la China comunista continental, comenzaron a sumar algún que otro comercio o institución. Entre los primeros, sobre la calle Arribeños, fue Casa China, un supermercado pequeño destinado en sus inicios a ofrecer productos importados, con oferta de semillas, arroces, legumbres, té, hierbas, algas, dulces y conservas para la dieta de las familias inmigrantes, luego los restaurantes como Palitos, Todos Contentos o La Cantina Chinatown, que ya

---

<sup>135</sup> El Año Nuevo Chino, es una celebración que tiene lugar en verano de acuerdo al inicio del calendario lunar que rige se mantiene como herencia de los calendarios de los antiguos pueblos agrícolas de Asia. También llamado por ello, Año Nuevo Lunar o Festival de la primavera, que en los países asiáticos y en China, principalmente, es una de las festividades centrales, donde millones de personas se desplazan por las ciudades para reencontrarse con sus familias y celebrar de acuerdo a diversas tradiciones. En Buenos Aires, también generalmente las familias se reúnen en sus casas, con los seres queridos, con comidas caseras típicas, y le entregan en especial a los niños, los sobres rojos (con dinero) y durante los siguientes días se encuentran entre parientes, de casa en casa. En China, las fiestas del año nuevo lunar comienza el 1er día del año nuevo lunar, y termina el día 15 de enero lunar con el Festival de los Faroles.

<sup>136</sup> Si bien actualmente desde la Fundación que realiza la celebración no contabiliza estas primeras experiencias como antecedentes, refieren sólo a los últimos ocho o diez años, desde la llegada de los inmigrantes chinos en la participación del evento, esto surge tanto en las entrevistas realizadas en mi primera investigación como en las notas de los diarios (La Nación, 9/2/1997), ya hay antecedentes de los festejos públicos a inicios de la década de 1990.

para fines de los noventa ofrecían una carta también en español, cubiertos y platos para aquellos que querían probar algún sabor de la cocina “oriental” y para los vecinos del barrio. Los pequeños supermercados comenzaron a ser frecuentados por chefs, y por un público especializado en busca de diversidad de sabores y comidas, ingredientes, condimentos, colores, bebidas, y un buen pescado fresco, productos no usuales en las góndolas de los supermercados de cualquier barrio; años después, éstos productos se consolidaron en los consumos *gourmet* de un sector de la sociedad y de la oferta gastronómica porteña.

El potencial del barrio, era visible a inicios del 2000, entonces, los jóvenes que participaban desde hacía años en el festival del Año Nuevo Chino de la Asociación Taiwanesa, comenzaron las gestiones para proyectar el “Barrio Chino” en este sentido de valor para la ciudad y no en términos de aquel imaginario restrictivo para la comunidad con el que habían llegado sus padres, ya que era un hecho que los inmigrantes asiáticos no residían allí, en una de las entrevistas realizadas en mi primera investigación uno de los impulsores refería:

*“A: No o sea antes no había dragón, vino el dragón entonces digo vamos afuera, sacamos el dragón a la calle, eso fue y en el medio se cortó y empezó de vuelta en 2000, 2001.*

*S: ¿Cómo hicieron para que vuelva esto del dragón?*

*A: No se ocurrió armar sólo o sea había un año lo armé con MXXXX, yo y ella, dos personas, hicimos una vez, ya teníamos la idea de la asociación del Barrio Chino etc., a aparte yo tuve un puesto de comida arriba de Casa China no sé si te acordás, hace un par de años atrás.*

*S: ¿De Casa China?*

*A: Casa China, la nueva, la grande, arriba había un patio de comida, era muy lindo y lo organizaba yo, había 10 puestitos, son todos regionales, chiquititos.*

*S: ¿Era todos los días o fines de semana?*

*A: Fines de semana, sábados y domingos.*

*S: Tipo una feria de comidas*

*A: Claro pero bueno vuelve a pasar lo mismo yo organizaba pero hay gente que pelea, internas de la gente porque yo tenía muchas fricciones si yo hago esta comida no haga*

*lo mismo para que vamos a estar peleando los precios después decían el mío es mate misionera y el vende mate cordobés, no me jodan boludo entonces empiezan a hacer así hasta que me enfermé tuve una operación muy importante , descansé 1 mes entonces le dije al dueño de Casa China mirá, cuando salís de una operación tan grande no me importa nada si querés te la regalo , no hagamos una cosa si querés, cuánto te salió yo te la compro, bueno, listo entonces lo vendí, después de 3 meses se fundió. Porque el tipo tenía la idea cada uno haga lo que quiera entonces empiezan a pelear la comida entonces yo me voy, otro más yo me voy, hagan ustedes, al final de los 11 puestos quedaron 2 y duraron 2 meses más y pum. Gracias a eso MXXXX me buscó para organizar los puestos en la calle.*

*S: ¿En el 2001?*

*A: En el 2001, habíamos hecho sí, en el 2001, una sola vez.*

*S: ¿Eso era como más grande, con los puestos en la calle, lo del dragón?*

*A: Tampoco había puesto formales, era solamente convocar, pone allá, pone acá tampoco se cobraba me parece que nosotros hicimos una vez y los taiwaneses empezaron a hacer todos los años también” (Miembro Asociación Barrio Chino, hombre, hijo de taiwanés, 40 años aproximadamente, registro 2009).*

A partir del 2000 con la conocida “apertura” de China en su régimen comunista de integración con el capitalismo neoliberal, con su pujante crecimiento y desarrollo, impulsó la llegada de algunos empresarios desde China con capital para invertir, quienes comenzaron a establecer comercios con el formato de grandes supermercados en dichas cuadras de Belgrano -más allá del modelo de supermercado barrial en toda la ciudad- con oferta de productos importados desde los países asiáticos, este cambio es especialmente referenciado tanto por vecinos como por los comerciantes inmigrantes:

*“Yo soy medico psiconalista, soy vecino de esta casa, de hace 120 años, mis abuelos construyeron esta casa, mi padre nació acá, creció acá, yo de niño jugaba en la casa de mis abuelos que era esta y a los 20, 22 años era ayudante de la UBA, con mi sueldo de ayudante me vine a vivir acá y empecé a reformar esta casa que fue la primer casa reciclada de Buenos Aires. Yo tengo 66 así que te estoy hablando de hace 44 años... Entonces, soy un ciudadano que me fui a Brasil en determinado momento, yo era coordinador de una comunidad terapéutica en el Piñeiro, atendíamos a pacientes en*

*comunidad terapéutica, atendíamos a familiares, un factor real o potencial...potencialmente subversivo, te imaginas que... (hace chasquido de dedos y gesto de la mano como expresión de irse), chau, me fui a Brasil donde viví maravillosamente bien, como psicoanalista argentino imaginate me recibieron muy bien, mis tres hijos son brasileros...Bien, soy un ciudadano... que trabajó en las áreas que trabaja un ciudadano, como médico, soy artista plástico, hago arte urbano, las fuentes de la poesía no sé si las conocés, ahora no está funcionando (...) Cuando vuelvo a la Argentina en el año 89', me encuentro con que mi barrio había cambiado, un poquito... no mucho, había algunos restorans, en Arribeños... pero yo conocía poco, eran familias, todos taiwaneses, gente humilde, si? que trabajaban las familias atendiendo restorans...nada que ver con empresas nada que ver con grandes cadenas de supermercados, familias si?" (Vecino residente del Barrio, argentino, 66 años, registro febrero de 2015)*

*"S: ¿Los propietarios de los locales qué son? ¿Los compró gente que viene de China continental?"*

*A: Yo creo miti y miti, cuando pueden lo compran, cuando en una época estaba barato lo compraron como una inversión, tienen sus frutos. Pero por el otro lado viendo como del Barrio Chino tiene que tener mayor cantidad, cada vez más de locales de comerciantes chinos para hacerlo más pintorescos. El supermercado de acá la vuelta no existía era un garaje, un galpón, en la esquina de esa ropa era una fiambrería argentina también, el kiosquito también, a la vuelta sigue estando el Prode.*

*S: ¿Lo de la esquina hace cuánto fue?*

*A: También 8 años, 6 años, sí, antes lo tenía la señora que está a la vuelta del Prode, o sea el local lo compró ella, trabajó mucho tiempo, y dijo: bueno, no, me cansé, ¿qué hago ahora? Bueno lo alquilo a uno que me paguen bien. Entonces ella se fue al lado, alquilar, local más chiquito al lado para hacer el Prode, la quiniela. Trabajo fácil, para que no se aburra, mucha plata no voy a ganar, algo voy hacer. Los de acá al frente tampoco estaban, los tres locales de allá son nuevos, totalmente nuevos de la mano de enfrente. De este lado también, de Mendoza para allá hay uno solo que es Asia Oriental que lo hizo hace 6, 5 años.*

*S: gigante ese supermercado.*

*A: Claro, antes era un lavadero de autos, tampoco existía.*

(Comerciante del barrio, argentino, hijo de inmigrante taiwanés, Registro 2012)

Así es que comenzó a configurarse una diferenciación en términos de la construcción identitaria del barrio en base a la división entre empresario-inmigrante chino vs ciudadano-vecino-comerciante taiwanés. Estos empresarios de origen chino -no sólo vinculados a los grandes supermercados sino de otros rubros de comercios por fuerza de esta zona- dieron un nuevo impulso al proyecto de "Barrio Chino" y comenzaron a realizar gestiones y vínculos personales para la consolidación del "Barrio Chino" como un sector comercial de consumo "oriental" -no sólo para orientales-. Ya en el 2000, el imaginario de la globalización instalado, la apertura económica de la década de 1990 trajo la convertibilidad en Buenos Aires, que permitió un flujo de bienes, mercancías y personas de los lugares menos pensados, por lo tanto, con ello fue también la modificación en el movimiento de los bienes culturales que cambiaron la forma de vida y de consumo en la ciudad. Buenos Aires ya no puede omitir la presencia de inmigrantes, de "otros" diferentes a los que la escuela enseñó, que ya no son en su mayoría de Europa sino que llegan de países de Latinoamérica, Asia y África.



Fecha: 30/09/1996

Fuente: Catrelsa (Catastros y Relevamientos S.A.)



Fecha: 22/12/2009

Fuente: Dirección General de Planeamiento Urbano - Ministerio de Desarrollo Urbano - Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires



"Mendoza 1661" (1996, 2009, 2015) Mapa de la Ciudad de Bs. As - Planeamiento y Google maps



En este mismo período, ocurre en distintas ciudades de Latinoamérica, a través de los apoyos de las Embajadas Chinas, la rehabilitación de los “Barrios Chinos” y la donación de los “arcos chinos” o también llamados *paifang*, sello de los *chinatown* en el mundo. La construcción es característica de China, refiere a más de 1400 años atrás cuando se realizaron las divisiones administrativas dentro de las ciudades, el estilo arquitectónico se utilizó también para marcar el ingreso a un lugar particular, luego fue retomado en dinastías posteriores en términos estéticos. Entre los primeros antecedentes en el continente, se encuentra la “portada china” del barrio de Lima, donada entonces por el gobierno chino e inaugurado en 1971 en contexto de dictadura militar. En 1999, tuvo lugar la arcada del “Barrio Chino” de La Habana, también con materiales traídos de China y donados por el país. En 2006, al igual que en Argentina, comenzó la rehabilitación del “Barrio Chino” de México, una zona considerada peligrosa, se realizó la peatonalización, se repararon desagües, electricidad y sistema de agua potable, y se dispuso un nuevo alumbrado público, veredas, banquetas, mejoramiento de fachadas y en 2008 tuvo lugar la construcción del arco, donado por el gobierno Chino, con una estética muy similar a la de Buenos Aires. En 2012 tuvo la inauguración el “Barrio Chino de San José de Costa Rica” también con una renovación urbana, con arco incluido, proyecto iniciado en 2009 con apoyo del gobierno de la República Popular de China, que al igual que el de Buenos Aires, las obras despertaron diversas críticas desde residentes y comerciantes que argumentaban la inexistencia de una residencia de inmigrantes chinos específica en el área.

Todos los proyectos nombrados -y algunos en desarrollo- se introdujeron con el argumento de dotar un lugar de interés turístico a la ciudad y como reconocimiento de las relaciones y del aporte del Gobierno chino. Un “arco” y un “barrio” que se fundamenta desde la noción de “integración” en términos de ciudades como Nueva York, en base a la idea del mosaico y luego, como parte del paisaje turístico que ofrecen las principales ciudades del mundo. Si bien la mayoría del “Barrios Chinos” de ciudades europeas y anglosajonas fueron de los primeros en construir un arco, es interesante como también se encuentran algunos de dichos barrios, en un proceso de reconversión en clave turística, con el mejoramiento del espacio público, con las celebraciones del Año Nuevo Chino,

incluso Londres está en vías de reemplazar el antiguo arco por uno nuevo donado por el gobierno Chino.

Este imaginario *translocal* de los barrios alimentó la concreción que Buenos Aires, con su historia de mezcla y su identidad “porteña” podría también tener una *chinatown* al igual que las principales ciudades del mundo. El ascenso de visibilidad del “Barrio Chino” se concretó a partir del año 2000 con el festejo del Año Nuevo Chino, como forma de visibilización y de “demostración cultural”, que con el transcurso del tiempo, comenzó a ser un evento de gran envergadura. Dicho período coincide con el comienzo de algunos proyectos de ordenamiento del espacio iniciados por ciertos actores del colectivo chino-taiwanés junto con algunos funcionarios del gobierno local, principalmente a través de la presentación ante la legislatura de un proyecto para lograr su reconocimiento como “Barrio Chino” y la manifestación de expresiones del patrimonio inmaterial en el espacio público. Los impulsores fueron los jóvenes -ahora ya adultos-, que habían iniciado los festejos del año nuevo por las calles del barrio, paseando el dragón por los comercios y con puestos de comidas. Éstos “jóvenes” devenidos en comerciantes, deciden separarse de la Asociación Taiwanesea y dejar atrás rivalidades políticas con los inmigrantes de la RPCh, comienzan a reunirse también con los nuevos comerciantes chinos del barrio, la mayoría provenientes de RPCh y también con nuevos residentes chinos que eligieron el lugar para vivir a pesar de tener un comercio en otras zonas de la ciudad o llevar a cabo una actividad como pequeños empresarios. El CGP Nro. 13, en febrero de 2001 realizó la presentación de “Puesta en valor del Barrio Chino de Belgrano – Arribeños y Juramento”, proyecto elaborado por la arquitecta Rosanó, entonces Directora General de la Dirección Programas y Proyectos de la Secretaría De Planeamiento Urbano del Gobierno de la Ciudad. Para legitimar el proyecto y darle fuerza de cara al resto de la sociedad es que en 2003 se organizó un evento con corte de la calle Arribeños -que incluyó una feria como patio de comidas sobre el supermercado Casa China, el desfile de dragón y muestra de artes marciales-, a su vez, la excusa que se encontró fue la inauguración del local de té Budha BA, cuya dueña fue una de las promotoras del “Barrio Chino”. La negativa debido a la resistencia de algunos vecinos del barrio más la consideración de las inconsistencias con la zonificación para la zona, frenaron el proyecto por unos años. Tiempo después, se

conforma finalmente la “Asociación Barrio Chino de Buenos Aires” integrada por taiwaneses y por chinos de la RPCh con el fin de impulsar y potenciar el Barrio Chino:

*“Un organizado barrio, no quiere que este barrio avanza sin regla. Yo soy uno de lo organizador. Yo puse mi salón de té en año 2002, puse una galería de arte. Yo quiero iniciar este barrio, algo de cultural, levantar los vecinos, los comerciantes, que sea no solo comercio, tener ambición de nuestro barrio futuro. Yo quiero este barrio en orden, organizado, (...) ese es mi idea que tiene que crecer acompañando con lanzamiento, organización. (...) Yo quiero aprovecha Barrio Chino, ya está, lo que falta, falta esto. Vos ponés restaurant, en todos lados igual, pero en ningún mundo de Barrio Chino existe un espacio para el público. Pero no de gobierno! Privado. Entonces que pasa, se pone té para convidar y después de dos años pusimos almuerzo porque pidieron. Todo mundo que llega a Barrio Chino, cuando sube a Galería, se sienta con la música con todo. Su mentalidad, estamos en ambiente muy especial.”* (Entrevista a inmigrante, miembro de la Asociación Barrio Chino de Buenos Aires, 2006)

De esta forma, se consolidó la relación con funcionarios del gobierno, nuevos proyectos de ley se elevaron a la Legislatura porteña especialmente en 2005 impulsados por legisladores del partido Frente para la Victoria y del PRO. Los proyectos presentados de forma simultánea por Claudio Ferreño (FPV) y Marcelo Godoy (PRO), continuaron el modelo de barrio propuesto en 2001 por la Asociación. Tenían como estrategia, por una parte, posicionar la zona en términos turísticos desde la fundamentación del *chinatown* como un elemento más de la ciudad cosmopolita -en referencia al proyecto 20050040- y por otra, se buscaba construir un “paseo” sobre Arribeños -en referencia al proyecto 200500403- cuestión que refuerza la idea de peatonalizar dicha calle los fines de semana y en las celebraciones.

A fines del 2006 -con Telerman como jefe de gobierno, en contexto de transición- la Embajada de China y algunos sectores de empresarios y comerciantes, se encargaron de establecer las gestiones con la Dirección General de Ordenamiento de Espacio público y la Dirección General de Acciones en la Vía Pública a fin de determinar la ubicación del arco en Arribeños y Juramento, rediseñar los planos con los arquitectos, consolidar así la concreción de cierta “morfología urbana” del “Barrio Chino”.

Con la llegada del gobierno de Mauricio Macri por el PRO a la ciudad de Buenos Aires a fines de 2007, se consolidó el “Barrio Chino” en tanto lugar de consumos y atractivos para la ciudad, que se tradujo en un cambio en términos de paisaje urbano. Para entonces, tuvo lugar la creación del Ente de Turismo de Buenos Aires en la órbita del Ministerio de Cultura, del reciente nombrado Ministro de Cultura Lombardi, quien como empresario de la industria hotelera, asignó a cargo del Ente a Herrera Bravo, también empresario afín al sector, primer director de la Licenciatura en Turismo de la Universidad Nacional de Lanús y uno de los técnicos que trabajó desde mediados de la década de 1990 en el plan estratégico de la ciudad para el 2000. Durante su cargo como diputado de la ciudad (2003-2007) presentó el proyecto de ley Nro. 667-D-2007 para la aceptación de la donación del arco por la “Unificación Pacífica China en Argentina”. El proyecto contó con la evaluación de la CEOAEP (Comisión de Evaluación de Obras de Arte en el Espacio Público) convocada por la Presidenta de la Subsecretaría de Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura Arq. María de las Nieves Arias Incollá, quien advirtió sobre la complejidad de instalar una obra de tanto porte, y los posibles conflictos que podría traer en el barrio argumentando que: el área “no está consolidada como Barrio Chino como sucede en otras áreas del mundo”; además en el informe se detallaron los problemas de higiene, ocupación del espacio público por los comercios, entre otras descripciones problemáticas del entorno.

Finalmente, en 2008 se incorpora en la Ley 2606 promulgada en 2008 la modificación del Código de Planeamiento Urbano de dicha zona -votada en 2007, en el último día de ejercicio del diputado Bravo<sup>137</sup>- que permitió la construcción del arco chino en Arribeños y Juramento. Ésta ley implicó una forma de negociación con cierta parte de los desarrolladores chinos, quienes habían solicitado el cambio de código para la zona a fin de permitir el desarrollo comercial y destrabar todo tipo de conflicto en torno a la disposición de comercios, de modificaciones en el uso del espacio público, y en la edificación, así como las obras necesarias para la peatonalización y el arco. Finalmente,

---

<sup>137</sup> Herrera Bravo luego ocupó el cargo de Subsecretario Coordinador de Planes Estratégicos de la ciudad y desde 2016 es co-fundador y director de la empresa “China Football Dream Beijing Ziming Technology Co. Ltd.” destina al desarrollo del fútbol en China con escuelas de fútbol de “estilo argentino” para chicos de 5 a 18 años, llevando a profesores y técnicos de fútbol argentino.

no se concedió el cambio de código de zonificación pero se incluyó en el artículo 4to la aprobación de la construcción del arco chino como excepción.

En 2009 se construyó el arco, su inauguración tuvo lugar a mediados de año y continuaron las gestiones para rehabilitar las calles del “Barrio Chino” a través de la licitación incluida en el boletín oficial como “Adaptación y regeneración de las calles Arribeños entre Juramento y Olazabal, y Mendoza entre el Ex FC Mitre y Montañeses de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires” (Expediente N° 31.060/08). Un grupo de vecinos nucleado en la Asociación Vecinos de Belgrano realizó diferentes reclamos ante la justicia y ante la legislatura alegando que a través de dicha licitación no se respetaba el código de planeamiento establecido para la zona -donde en la modificación de la ley antes mencionada, la legislatura conservó la codificación de residencial U23- siendo esto una forma de “peatonalización encubierta” y denunciando que se privilegiaba el interés económico de los comerciantes del “Barrio Chino” -esta forma de organización vecinal en defensa de los “barrios” también tuvo lugar en otras áreas de la ciudad, estableciendo una red de Asociaciones Vecinalistas muchas en pos de la conservación del patrimonio barrial, quienes compartieron estrategias incluso legales<sup>138</sup>-. Por lo tanto, además del arco del “Barrio Chino” se sumaba a la disputa el proyecto de peatonalización. Este proyecto que contaba con asignación presupuestaria fue detenido por las acciones legales de la Asociación de Vecinos a través de la medida cautelar ordenada por una jueza bajo el argumento de que dicha obra convertiría el barrio en un paseo de compras a cielo abierto y entraría así en contradicción con la ley de zonificación residencial del barrio promulgada en 2008.

Mientras se desarrollaba el conflicto, la celebración del Año Nuevo Chino llevada a cabo en un comienzo sobre la calle Arribeños, contribuyó a la profesionalización de aquellos comerciantes taiwaneses, asociaciones y trabajadores culturales, siendo interlocutores centrales en el proceso de transformación. Sin embargo, las gestiones de la Embajada China y de un sector del empresariado chino, fueron las que mayor incidencia tuvieron en la transformación estética y urbana de dichas cuadras, siendo su máxima expresión la construcción del “arco chino” en 2009, que se posó sobre la existencia de un

---

<sup>138</sup> Para ampliar sobre Asociaciones Vecinalistas y la cuestión del patrimonio como asunto público, ver Bracco (2013)

“lugar” ya conformado por los comercios y celebraciones impulsados por los propios inmigrantes taiwaneses. El proceso implicó una superposición de estrategias, a su vez, cabe destacar que en cierta forma el primer “arco chino” del barrio fue montado por la marca multinacional *Nike*, quien realizó la presentación de su nueva línea de ropa deportiva en el contexto de las olimpiadas de Beijing 2008 mediante una intervención de las cuadras del barrio que tuvo la particularidad de montar un arco de utilería junto al despliegue de una decoración sobre la calle a imagen y estética del imaginario del *chinatown*.



“Obras peatonalización y puesta en valor” (2016). Foto: Soledad Laborde

Ésta situación tomó un giro particular a partir de la segunda gestión del Gobierno (2011-2015) de Mauricio Macri, que logró destrabar la cautelar que obraba sobre el “Barrio Chino”, presentando nuevos proyectos a través de la Dirección de Regeneración Urbana del Ministerio de Ambiente y Espacio Público, a cargo de Clara Muzzio. Desde éste programa se relanzaron los planes de puesta en valor y peatonalización del espacio público en distintos puntos de la ciudad, siendo un emblema de la gestión el plan Microcentro iniciado en años anteriores -proceso que detallo en el capítulo 7-, en este

envión de obras es que en 2015 se concretó la peatonalización del “Barrio Chino” y el barrio fue “re-inaugurado” como uno de los logros de la gestión.

Herrera Bravo continuó -luego de su paso como diputado- con las relaciones entre los sectores empresarios chinos y el gobierno, ahora como Subsecretario Coordinador de Planes Estratégicos de la ciudad. Estrechó vínculos principalmente con los nuevos sectores del empresariado chino, por ejemplo, en particular con el actual legislador porteño Fernando Yuan, cuyo nombre es Jian Ping Yuan, que asumió su banca a fines de 2015 por el partido PRO. Jian Ping Yuan llegó al “Barrio Chino” en 2002, como lugar de residencia -aunque también tenía domicilio en Lanús-, hasta asumir como legislador, su principal actividad era la importación de peluches desde China y la venta en sus locales mayoristas en el barrio de Once, también es dueño de un hotel y de un local de comidas llamado “El Obelisco” en Beijing (China). Ya a inicios del 2000 fue uno de los inmigrantes chinos que apoyó el proyecto “Barrio Chino”, fortaleciendo los lazos con uno de los integrantes taiwaneses de la Asociación Barrio Chino, comerciante del barrio. A partir del ascenso PRO, Jian Ping Yuan junto con otros empresarios y con el rol predominante de la Embajada China, favoreció las relaciones para realizar la donación del arco al gobierno local, y consolidar el *chinatown* a través de la creación de una Fundación-Asociación en carácter de donante. En 2015, este inmigrante chino y empresario convirtió su casa en el “Barrio Chino”, en una sede del partido PRO y acercó el apoyo de sectores del empresariado chino con aportes para la campaña presidencial de Mauricio Macri. Con la victoria del PRO en la ciudad, Yuan accedió a una banca como legislador y fortaleció su rol como presidente de la Asociación Barrio Chino<sup>139</sup>.

Junto con la concreción de este proyecto de *recualificación* del barrio, se acentuó la visibilización del barrio a través de los distintos artículos periodísticos y programas de TV que dedicaron sus líneas a mostrar expresiones y ofertas vinculadas al consumo cultural como es la fiesta del Año Nuevo Chino, las innumerables notas de moda, salud, *lifestyle* o estilo *gourmet* dieron recomendaciones para que turistas y porteños visiten el barrio.

---

<sup>139</sup> Si Bien excede el objetivo de la tesis, quisiera destacar que el rol de Jian Ping Yuan, muestra en su manejo al igual que en China, como Estado y mercado pueden ir juntos en la construcción de poder, se suma el contexto local con el cambio de gobierno de fines de 2015, la novedosa asunción de los CEOs de las principales empresas en los principales cargos políticos, sin embargo el sentido de Estado otorgado en las políticas públicas se distancia de la potencia China, al (re)establecer por el contrario, por el momento un carácter más asociado a un Estado liberal.

También tuvieron lugar los conflictos que se suscitaron en el barrio tales como: la clausura de locales, las quejas de vecinos del barrio por problemas de suciedad o por el proyecto de peatonalización de las calles, entre otros. La Celebración del Año Nuevo Chino o también denominado Festival de la Primavera continuó siendo el eje dinamizador del posicionamiento del barrio y también de la complejidad de relaciones y vínculos entre las distintas organizaciones e instituciones que disputan prestigio y poder en estas pequeñas cuadras de Belgrano.

Durante los años transcurridos en la primera década del 2000, el evento público del Año Nuevo incorporó sobre la calle Arribeños puestos de comida, dos escenarios con una nutrida agenda de demostraciones de danzas, artes marciales, músicas de un amplio espectro tanto chino, coreano, japonés, de variados estilos, -K-pop, tango, ópera china, etc.-, la participación de diversos grupos para las demostraciones tales como escuelas de artes marciales, cuyos integrantes adolescentes y jóvenes porteños fueron los que tuvieron a cargo las Danzas del Dragón y del León<sup>140</sup> -un atractivo central de la celebración-. También la presencia de funcionarios, políticos, empresarios e incluso las autoridades de la embajada y de la cámara de comercio china, tuvieron espacio en el escenario en los momentos de inauguración, y también, en las notas y coberturas de los medios gráficos y televisivos más relevantes. El acuerdo entonces era que la Asociación Barrio Chino realizaba el evento pero no tenía que haber ningún tipo de banderas que identifique a China o Taiwán:

*“Todos piensan que la Asociación Barrio Chino, los chinos piensan que esta asociación son de chinos y no, hay taiwaneses, lo que a mí me interesa es que yo tengo que ocupar un lugar taiwaneses para tener una voz, quisieron sacar la bandera, no me saquen la bandera, yo les dije si me sacás la bandera yo me saco la batería de Taiwán y yo empiezo a caminar en la calle y frente al embajador se la voy a mostrar, no me jodas*

---

<sup>140</sup> Con el paso del tiempo se consolidó el desfile del dragón como el elemento central y emblemático del festejo. Este desfile es realizado por más de treinta personas que ejecutan instrumentos, portan al dragón y ayudan en el recorrido de visita a cada comercio del barrio para llevar los buenos augurios. El dragón es un elemento y un símbolo característico de los festejos de año nuevo en todo el mundo y también forma parte de las imágenes y representaciones características de China. Tal popularidad ha cobrado la danza del dragón que es realizada siempre que se necesita poner en escena a la “cultura china”. En las últimas ediciones, la danza tiene lugar en el escenario, mientras de manera simultánea otro grupo recorre las calles. El desdoblamiento de la danza del dragón expresa también el carácter simultáneo de diversos acontecimientos y celebraciones que suceden las cuadras del barrio y por otra parte en el entorno del escenario.



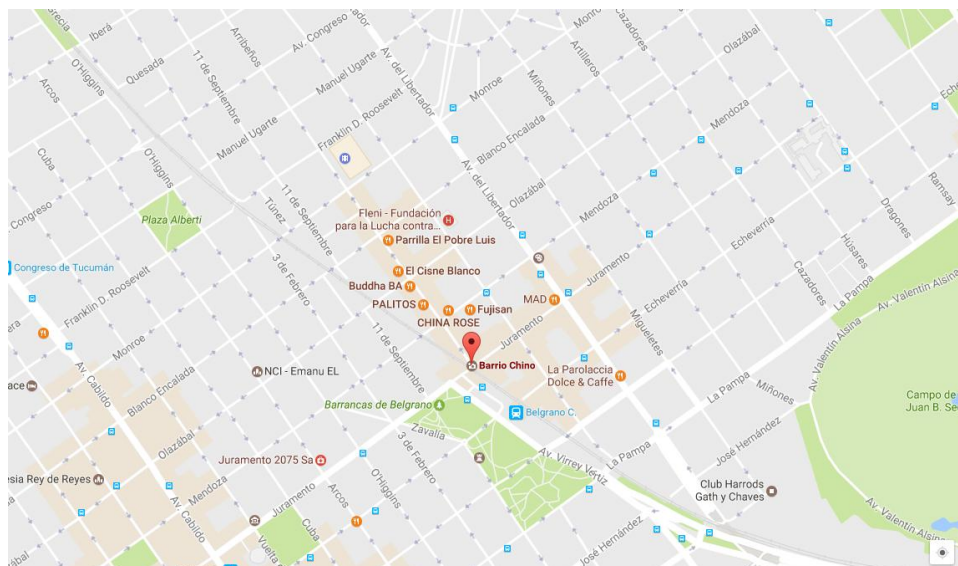
*(...) A mí me da pena porque van a empezar a tener la fama, 'no porque la fiesta china es bárbara y la fiesta que hacen estos taiwaneses es horrible, no voyas', a mí, yo soy taiwanés, me da pena de escuchar porque, yo soy taiwanés y por eso yo empecé, a todo el mundo digo 'no flaco yo estoy adentro y empecé, gracias a nosotros no salieron banderas chinas', ¿a vos que te parece? estando embajador de China, hablando arriba en el escenario sin estar la bandera ¿quién lo pudo sacar? papito, yo les dije sacame la bandera China vas a ver qué bandera te va a aparecer enfrente y te van a aparecer un montón"*(Integrante Asociación Barrio Chino, hombre taiwanés, 2009).

Las disyunciones debido a las diversas construcciones identitarias de acuerdo al conflicto geopolítico China -Taiwán, las diferencias entre las distintas generaciones -como observé que no eran retomadas por los jóvenes taiwaneses para conformar la primera Asociación Barrio Chino- fueron reactivadas con el impulso de la Embajada China en Buenos Aires, de ser cabeza del Evento y de avanzar con la gestión de consolidación del "Barrio Chino", gestión que no fue apoyada por las primeras generaciones de taiwaneses que continuaban como lugar de organización y de encuentro en la Asociación de Residentes sobre la calle Arribeños. Es así que en 2008, 2009 y 2010, dos celebraciones del Año Nuevo Chino ocurrieron en la ciudad debido a las tensiones y divergencias, muchas de las cuales se vincularon también con la proyección del "Barrio Chino" en la ciudad -en un contexto de avance de un nuevo tipo de comercios de mayor inversión y escala que los llevados a cabo por los pequeños comerciantes taiwaneses en los primeros años-. Una de las celebraciones fue organizada por la Asociación Taiwanesa y la otra por la Asociación Barrio Chino. En dichos años, el evento de la Asociación de Barrio Chino fue gestionado por los líderes jóvenes taiwaneses, con el apoyo de la Embajada China, las cámaras de supermercadistas, de diversas empresas multinacionales (Western Union, Nickelodeon, entre otras) que realizaron acciones promocionales durante el evento, y contaron con el apoyo del Gobierno de la Ciudad para la infraestructura del escenario y la difusión. En 2008, la Embajada China irrumpió en el momento de la danza del dragón de los grupos de jóvenes porteños de las escuelas de artes marciales con una danza del dragón y el león ejecutada por "residentes cantoneses" junto con un despliegue de banderas de China con inscripciones en inglés de "Happy New Year" -fue una situación excepcional y conflictiva que daría luego lugar a nuevas divisiones-.

En 2010 la celebración ya recibía cerca de veinticinco mil personas, que en su mayoría no pertenecían a la población migrante asiática. En 2011, la Embajada de China - con el apoyo de la Cámara de Supermercadistas, CASRECH- decidió realizar el festejo de forma separada de la Asociación Barrio Chino y tomó como fecha el domingo anterior al Año Nuevo, lo que configuró un esquema de tres fines de semana consecutivos de celebración donde el espacio público a través de la muestra de la danza del dragón y del león, la feria gastronómica y los espectáculos culturales se convirtieron en un atractivo y lugar de afluencia de miles de porteños y turistas. Al igual que en años anteriores el evento de la Asociación Barrio Chino es el que más convocatoria logró y en 2011 fue el que contó con el auspicio de la Cámara de Comercio China–Argentina, de la Asociación Amigos del Barrio Chino, del Ente de Turismo del Gobierno de la Ciudad y del CGP Nro. 13, así como de diversas empresas.

#### 6.1.3. Nuevos *paisajes* de consumo

La conformación actual del barrio ronda en un radio de dos o tres cuadras por dos, lo que lo constituye en un área muy pequeña si se compara con los grandes *chinatowns* de ciudades como San Francisco, Vancouver o Nueva York. Una de las razones que puedo encontrar es que los inmigrantes taiwaneses y chinos no eligieron para residir estrictamente este lugar, por el contrario, se distribuyeron por distintos barrios de la ciudad e incluso por el interior del país, la otra, es que el avance del barrio refiere a las posibilidades de expansión de la oferta de consumos y servicios, que mostró en los últimos una reactivación. La irrupción del “Barrio Chino” en el espacio urbano de la ciudad es notoria debido a la cantidad de afluencia de visitantes -tanto de la ciudad como turistas ocasionales-. Tal como observé, el “Barrio Chino” está muy lejos de ser un enclave de inmigrantes o un gueto como podría ser conceptualizado por un enfoque de ecología urbana chicaguense. Estas cuadras no se encuentran habitadas sólo por el colectivo chino-taiwanés y los inmigrantes asiáticos no residen en su mayoría en ésta zona de la ciudad. El giro cultural y el ascenso como espacio urbano singular, construido como un lugar de oferta de servicios y consumos culturales tal cómo se expresa en la multitudinaria Celebración del Año Nuevo Chino permite identificar la concentración de un sector gastronómico y de entretenimiento reconocido como un “lugar de interés” para la ciudad.



Fuente: Google Maps

El “Barrio Chino” en la Ciudad de Buenos Aires, acompaña los procesos de transformación urbana más amplios. A su vez, es incluido constantemente dentro de los recorridos como pueden ser los turísticos o gastronómicos de Buenos Aires, es decir, las relaciones y conexiones que se establecen no se circunscriben a las personas o actividades del lugar. Y se encuentra a la vez en conexión con los procesos globales. Brenner (1998), propone que “el ciclo actual de la globalización puede ser interpretado como un proceso multidimensional de reconfiguración de escalas en el que ciudades y estados están siendo re-territorializados en una conflictiva búsqueda de fijación de escalas “glocales” (“glocal scalar fixes”)<sup>141</sup>(Brenner, 1998:459). Desde esta escala doy cuenta de la conjunción de procesos estructurales, globales y locales: “las escalas geográficas son a la vez el escenario en el que transcurren y el resultado de las luchas por controlar el espacio social” (Brenner, 1998). En este sentido es que se inserta el “Barrio Chino” como una escaña “glocal” de lugar, construido a partir de la utilización de “lo chino” como recurso, como ámbito por excelencia en donde el colectivo inmigrante chino-taiwanés negocia su imagen, identidad, prácticas culturales, legitimación, visibilización e inclusión en la sociedad, en la ciudad y en la comunidad transnacional de inmigrantes.

La construcción del “Barrio Chino”-desde la oferta de servicios y consumos y la carga de “identidad” al espacio público- se estableció fuertemente a partir del uso de las

<sup>141</sup> Traducción de Brenner (1998) “Between fixity and motion: accumulation, territorial organization and the historical geography of spatial scales”, cita apunte de seminario Kosak-Veclir, 2015.

manifestaciones y expresiones culturales (especialmente del patrimonio inmaterial) en relación a lo chino-taiwanés-oriental que significó un refuerzo de la tipificación y del estereotipo del inmigrante. En ésta configuración del “Barrio Chino” se ponen en práctica una selección de ciertas prácticas y de ciertos sujetos como los “adecuados o correctos” para el “Barrio Chino” (Laborde, 2011), siendo esto una expresión de las relaciones sociales entre los grupos sociales migrantes, en donde hay un rol dominante de ciertos sectores por sobre otros. La conformación del “barrio” ayuda a pensar una nueva forma en la que opera el “control” sobre la alteridad inmigrante en la ciudad que es diferente a la segregación espacial del *ghetto* o del barrio étnico; los procesos urbanos más amplios y la mercantilización de la cultura juegan un rol preponderante en este caso.

Como observé, la *recualificación* de las cuadras de Belgrano en tanto espacio público se estableció principalmente desde el accionar de un grupo inmigrante chino-taiwanés, apoyado por el gobierno local desde el área de cultura-turismo y de planeamiento urbano, que operó desde un lugar dominante en la configuración del espacio público. Este entramado de relaciones quedó visible cuando se aprobó el “arco chino” a través de un cambio en el código de planeamiento urbano en la zona, la aceptación de inconsistencias en las habilitaciones de comercios y condiciones de funcionamientos y la facilitación para la llegada de nuevos comercios que generaron desplazamientos de “viejos” comerciantes del lugar que ofrecían servicios o productos no vinculados a la configuración del nuevo carácter del “barrio”(Laborde, 2011). Ésta transformación llevó también a que inmigrantes que no responden a la nueva “estética” del barrio sean aun más estigmatizados y también que aquellos vecinos que no se sienten afines a esta nueva fisonomía e identidad barrial se muden o comiencen a enfrentarse con los “nuevos” vecinos -aunque no puedo concluir que el desplazamiento sea total, o decisivo para hablar de una gentrificación urbana-:

*“D: Nosotros somos de los tradicionales del barrio, el gobierno hizo mucho para ordenar, nosotros colaboramos para que se pueda disfrutar más del paseo y eso trae más gente, pero también cada vez, hay más negocios grandes y el que tenía comercio tuvo que mudar a negocio más chico o hacer otro*

*S: ¿ Por qué ? ¿A dónde?*

*D: Acá, en barrio. Porque el alquiler es más caro.*

*D: Por eso, yo digo que esto es muy importante pero hay que dejar que los primeros*

*podamos seguir, más gente, hay trabajo para todos. Acá viene mucha gente del barrio, conozco muchos vecinos ya es como amistad. A veces quieren decir que tenemos problema pero no, acá estamos bien (...) y los que están llegando nuevos de China, también tienen que aprender cómo es, acá es otro país, con las costumbres de la ciudad” (Comerciante inmigrante taiwanés, registro 2013)*

*“Yo estaba muy metido para adentro, mi mujer conocía más a los vecinos, vecinas...pero que empezó a ocurrir? curiosamente 2008...Macri, está? (y pone cara levantando las cejas) De golpe nos enteramos que iban a cambiar la zona con la idea de hacer un shopping chino, entonces ahí, es que hubo el problema, yo pensé también... acá van a hacer cualquier cosa, estos pusieron la plata...a nosotros no nos molestaba para nada los restaurantes, ni los taiwaneses, al principio bajábamos cuando escuchábamos que armaban algo con el dragón... siempre fui a lo de David en la esquina, el tema es que con los súper, trajeron muchísima gente, quilombo de autos, mucha mucha mugre, yo llegaba y para entrar a casa...olor a pescado podrido, un asco, entendés? Y ahí fue que los vecinos hablaron acá en la comuna, pidieron firmas, entonces empezaron con los controles, les hacían multa, a los autos también...(..) y después se llegó a esto que ves ahora...que están cambiando todo... que está bien yo que vivo acá te digo, que no hay muchos chinos pero bueno es como algo turístico y es para poner mejor el desastre que estaban haciendo, igual, nunca se sabe bien, esto no es algo de este barrio nomás, viste, no? Dentro de todo...”(Residente del barrio, hombre 40 años, argentino, registro de campo 2015)*

Asimismo, la vinculación de los empresarios y comerciantes con funcionarios locales queda evidenciado en las gestiones culturales expresadas en la producción y realización del hoy denominado festival del Año Nuevo Chino. Aquellos primeros inmigrantes taiwaneses, hoy son una expresión minoritaria, parte de la memoria del lugar, cómo aquel componente “auténtico” que cada tanto busca ser revitalizado para comprender porqué esta área se considera un “Barrio Chino” y contrasta con el rol de los taiwaneses comerciantes actuales que son la cara invisible de muchos de los nuevos comercios y del empuje de cierto carácter de “Barrio Chino” que pugna por insertarse en los consumos más sofisticados de la ciudad.

Cuando comencé nuevamente el trabajo de campo observé en particular algunos cambios en el tipo de oferta de consumos y entretenimientos, que me permitieron ir más allá del sentido de la *recualificación* analizada años atrás, a su vez, observé algunos cambios en la gestión de la celebración del Año Nuevo Chino donde los acuerdos sobre las representaciones de China en la fiesta ya no eran los que habían expresado los primeros impulsores de la Fiesta en el barrio. Asimismo, durante este período constaté la llegada al barrio de empresarios chinos y de taiwaneses en alianza con arquitectos, diseñadores y distintos técnicos y profesionales argentinos vinculados al mundo de las comunicaciones y el marketing en el sector privado que invirtieron o reorganizaron sus comercios y negocios de la zona. La expresión de estas nuevas alianzas impactó en una nueva reconversión de comercios instalados por los primeros inmigrantes en la zona -que en una primera etapa habían reemplazado la oferta barrial de lavaderos, peluquería, vidriería, por nuevos restaurantes y comercios trabajados por familias para los “paisanos”, luego para el público más curioso en busca de una experiencia singular-. Si bien ya en el 2000 podía vislumbrar la zona como un espacio de consumo de los sectores medios y altos de la población inmigrantes y también de consumos *gourmets*, de chefs, de sectores de clase media y alta que cambiaron sus costumbres de comidas, y hábitos, vinculados a prácticas de bienestar, de entretenimiento, de belleza y de placer asociados a nuevos consumos globales; los comercios dirigidos a los sectores medios de la ciudad, eran una de las características del “Barrio Chino” de Buenos Aires.

Muchos locales de regalería -que son los preferidos de afluencia de público masivo- donde empleados inmigrantes trabajan el día entero y administran un pequeño negocio se mezclaron con comercios que comenzaron a ofrecer en particular una oferta gastronómica sofisticada, o almacenes de productos en sintonía a un auge de nuevos comercios que se dieron en la ciudad de acuerdo a los consumos del movimiento *new age* o de consumo de productos *premium* con procesos de elaboración artesanales o importados<sup>142</sup>. En casi todos éstos nuevos mercados hay variedad de tés, *blends* y cafés, las populares salsas de soja, realizadores de sabores, especias de todo tipo, y otra variedad de productos especializados

---

<sup>142</sup> También puede deberse al incremento de regalerías en toda la ciudad. Según la Agencia Gubernamental de Control (AGC), son los comercios que más abrieron en la ciudad durante 2015, con un registro de 1695 habilitaciones (La Nación, 28 de enero de 2016), por lo que se busca mejorar la diferenciación de oferta del barrio.

de estilo “naturista” o veganos como dulzones vinagres de arroz orgánico, jugos de arándano, de guayaba, de mango, leche de coco, mantequilla de almendras, quesos veganos, leche de almendras, chocolatada de almendras, yogurt de leche de coco, ghee, y múltiples variedades de arroz, entre ellas, arroz negro fino y basmati “cultivado en India y Pakistán”. Se ofrecen comidas instantáneas -sopas orientales con bambú, chop-suey y chao min- y las tortas de harina de arroz. También hay sectores de verdulería con peras chinas redondas, rábano gigante o daikon, la mizuna -una hortaliza picante de color verde-; el ku gua o pepino amargo, el pak choi, con hojas y tallos comestibles, y los más populares jenjibre, la raíz de loto y los brotes de bambú.

A diferencia de los supermercados como Casa China o los gigantes Ichiban o Asia Oriental -que venden todo tipo de productos y que agregaron rubros más allá de los alimentos-, en 2012, por ejemplo, se construyó el almacén Tina&Co sobre la calle Mendoza casi esquina Arribeños donde sus dueños, comerciantes taiwaneses, contrataron un estudio de arquitectos de Belgrano -desarrolladores de obras en barrios privados y de grandes empresas-, y reconvirtieron una casa de dos plantas en un supermercado de tres plantas<sup>143</sup>: *“un mercado boutique al mejor estilo del meatpacking district neoyorquino, pero en pleno Barrio Chino de Belgrano”*, según esboza la empresa Punto Cero encargada del marketing y de la comunicación visual del local. En la página web del local se describe este nuevo comercio destinado a:

*“los amantes de la buena cocina, un verdadero mercado gourmet, almacén naturista, orgánico y delicatessen. Tina&Co, nace del placer que sentimos por la comida, los viajes, la bebida, las compras; la curiosidad por lo que nos ofrece el interior del país y el resto del mundo. Somos viajeros, sibaritas, buscadores y buenos anfitriones. Queremos compartir con quien se acerque a nuestro local, lo mejor en productos para la cocina, las mejores marcas en alimentos y en el cuidado del cuerpo. En Tina&Co, podrán encontrar también libros, algunos juguetes didácticos, y sin duda el toque oriental”*.

---

<sup>143</sup> La planta baja congelados de pescadería, frescos, bebidas, panificación y almacén, bebidas alcohólicas importadas, el primer piso snacks, golosinas, té, decoración y belleza); y el segundo piso a artículos del hogar y cafetería. Es uno de los supermercados donde se encuentran todo tipo de especias, ingredientes no sólo orientales. Durante el período de trabajo de campo observé cómo se realizaba la obra con un cartel de habilitación para la construcción de un restaurante, finalmente se realizó un supermercado, este tipo de regularidades es lo que denuncia la Asociación de Vecinos de Belgrano.

Los locales de regalería y bazar continúan ofreciendo pequeños objetos de importación que incluyen desde artículos de librería variados, cajitas y pastilleros con dibujos de *Hello Kitty* o de algún paisaje oriental, ceniceros, hebillas, gomitas de pelo, esmalte de uñas de todo tipo de colores, pinceles, pinturas, maquillajes de colores, apliques y accesorios para el pelo, para la belleza, artículos de decoración de feng shui, el gato dorado de la suerte -Zhaocai Mao-, la moneda “koban” de la suerte, estatuas de budas y dragones, espejos, nudos de la suerte, pomadas chinas, las galletas de la fortuna, set de té de cerámica china, utensilios de cocina, raquetas para mosquitos, adornos en papel, lámparas de colores, lámparas de papel, kimonos, sandalias, juguetes de superhéroes o infantiles de los personajes de moda como *Pepa pig*, peluches de *Pikachu* y la lista sigue de acuerdo a los productos que entren de importación, siendo más o menos homogénea en los distintos locales.

También hay un mayor contraste entre restaurantes y cafés de estilo *gourmet*, que ofrecen variedades de tés, cupcakes, tortas y comida asiática de fusión -coreana, china, japonesa, tailandesa, vietnamita- con chefs especializados. Locales con una cuidada decoración en maderas y colores negros, rojos, ambientes despojados y sofisticados, que también se pueden encontrar en otras áreas de consumo de restaurantes en circuitos del mismo barrio de Belgrano, de Palermo o Las Cañitas. A principios de la década del 2000 se destacaba Fujisan -un local de sushi, cuyo dueño es japonés- y el Buddha BA -una casona reciclada con una ambientación cuidadosa, que incluye en el primer piso una galería de arte oriental y un jardín estilo oriental, cuya dueña es una taiwanesa impulsora del proyecto del Barrio Chino-, y actualmente, siguieron este estilo los restaurantes: Break n' Cake, China Rose, de dueños taiwaneses, Lotus Neo Thai -su dueña es una arquitecta argentina y los chefs un argentino y un peruano-, Tan's Food, Dashi Club, BBQ Town, Nobiru -un bar de tapeo japonés de los dueños de Fujisan-, entre otros. Ésta oferta gastronómica, se diferencia de aquellos restaurantes que conservan una estética más modesta, con mesas sencillas, con decoraciones austeras, con algún *poster* de peces o paisajes orientales -parecen haberse quedado en el tiempo-, atendidos por inmigrantes taiwaneses, chinos, más al estilo cantina o restaurante de cualquier barrio de Buenos Aires, entre estos: Todos Contentos, Cantina Chinatown, Cisne Blanco, Los manjares y Dragón Porteño. También se incrementaron locales de expendio de comida al paso, que



son los preferidos de los fines de semana cuando las calles y los supermercados se llenan de visitantes, y el paso obligado del público que asiste al Año Nuevo Chino.

Éstas introducciones de consumos más para un sector específico de ingresos medios altos, para “sibaritas” y “neo foodies”, conforman una nueva estética con los locales diseñados por arquitectos argentinos y estudios de diseño y marketing especializados, se encuentran a distancia de la tumultuosa feria que se instala en la celebración del Año Nuevo Chino, de las ventas a la calle que realizan algunos restaurantes más populares, y de los locales de regalería de productos importados destinados al consumo masivo de las clases medias y medias bajas en uno de los paseos eventuales “exóticos” por el barrio.

Muchos de los argentinos que se acercan a la Celebración del Año Nuevo o al Barrio Chino de manera cotidiana, se vinculan con alguna práctica oriental. Entre las múltiples situaciones y referencias que tuve en el trabajo de campo, en charlas informales con el público fluctuante, contacté a conocidos de amigas/os -jóvenes, nacidos en Buenos Aires, de clase media, de unos treinta años-, referidos como asiduos visitantes del Barrio Chino:

*“T me habla de su amiga, una chica que es taiwanesa, que la conoció por otro amigo, cuando eran más chicos, cuando practicaban un arte marcial japonés (...) También me dice que su amiga es experta en comida asiática, que es taiwanesa y que suele probar todos los restaurantes del barrio, que siempre le aclara, que muchos cocinan cualquier cosa y te cobran carísimo, que total los argentinos no se dan cuenta. T desde hace ya cinco años comenzó a practicar Shiatsu, una técnica de masaje japonés con un maestro japonés que tiene una escuela en Almagro, trabaja de manera independiente y para una empresa que ofrece el servicio de masajes a Peugeot y Carrefour, es decir que no es un hobby sino una profesión. También realizó la formación en Medicina Integral China como complemento a su formación. Suele visitar el Barrio Chino para comprar ‘alguna cosita’, le encantan las cajitas con paisajes, y todos los colgantes, monedas y estatuillas para la buena energía, también en estas cuadras consigue el moxa, un cigarro hecho de una planta que utiliza en algunos tratamientos en personas que están en quimioterapia o tienen dolores severos. Me cuenta que se define como una ‘terapeuta zen’ porque complementa distintas técnicas orientales para equilibrar el cuerpo, la mente y el espíritu, y que todas las dolencias en el cuerpo tienen relación con alguna situación que no podemos procesar, por eso es que trata de complementar*

*las distintas técnicas, de medicina china con por ejemplo, el masaje japonés (...) El Barrio Chino le parece que es un barrio armado en principio para los orientales para el consumo de todo lo que necesitan y que cada vez, como hay más cambios y conciencia de parte de los argentinos sobre los malos hábitos, se toma de referencia las practicas de bienestar oriental, por eso cada vez hay más argentinos, el tema es que muchos llegan y lo primero que hacen es ir a la oferta de fritos express, por eso es que hay que saber elegir” (Registro de campo, encuentro con joven argentina terapeuta Shiatsu, mayo 2015)*

*“C: Venir al Barrio Chino, es como algo distinto a lo que estamos acostumbrados S: Y te acordás de las primeras veces? C: Y fue hace unos años..creo que vine a pasear con mis hermanas, a comer algo y ver el dragón como hacen todos (se ríe) y después empecé a acercarme a la meditación y a la filosofía oriental, en un momento donde no estaba bien, de a poco...empecé a ver la importancia de equilibrar las energías y la meditación me dio esa posibilidad de buscarme, de ir hacia adentro en vez de hacia afuera, no? Eso es algo que tienen los orientales distinto a nosotros, no? Vos lo ves así...que están en todo el mundo, pero es una cultura milenaria que tiene valores profundos y alejados de los apegos materiales, algo difícil de comprender para nosotros acostumbrados a nuestra cultura occidental (...) Cuando vengo qué hago? Y paseo.... como todos, generalmente compro algo de comer, acá compré mi Buda (se ríe), compro el tofu, pescados, productor veganos, a veces, con amigas y venimos a comer algo rico, no sé....venir acá es como encontrar un lugar distinto, ya le tomé cariño, obvio que también voy al chino de la esquina (en tono irónico y se ríe), pero no vas a encontrar lo que tenés acá” (registro de campo, encuentro con conocida en el Barrio Chino, joven argentina, septiembre 2014)*

*“H vive en Belgrano y trabaja en una agencia de publicidad, lo conocí también por un círculo de amigos, en una de las charlas informales me contó que lo que más le gustaba del Barrio Chino era que podía encontrar lo que uno quisiera, que está lleno de objetos ‘insólitos’ que no sabemos si sirven pero que queremos probar, y que siempre se va con ‘alguna boludez’ que después quizá ni usa, que comer ahí un Chao fan no es lo mismo que pedirlo en el delivery. Tiene su recorrido armado para comprar, arroces, té, especias, el aceite de sésamo, alguna galleta, y obligado algunos rolls. Igual me*

*aclara que no va a cualquier lugar porque se sabe que algunos son bastante sucios, 'trato de ir a los que más chinos hay, no sé... Ichiban y Asia Oriental, porque que ellos son los que tienen la posta y Tina que es súper cuidado' (...) 'al año nuevo chino trato de no ir se llena de gente que está como loca por comprar algo cuando es mejor cualquier día de semana...pero viste es así, cuando algo se pone como novedoso todos tienen que ya ir a la vez, y entiendo que puede ser un lindo paseo para muchos de los que no suelen venir', luego me aclara que 'la verdad que todo eso del dragón a mi ni me interesa'". (Registro de campo, septiembre 2015)*

Por otro lado, se establecieron algunos nuevos comercios, atendidos por mujeres y jóvenes que ofrecen accesorios de moda y algunas prendas de ropa, de acuerdo el estilo y la moda "oriental" más actual y no tan "tradicional" o tipificada como se ofrece en los locales de regalería. En estos comercios, los precios son similares a cualquier boutique de ropa de las áreas comerciales de la ciudad destinada a los sectores medios-altos, un local pensado para aquellas mujeres que quieren vestir de acuerdo a la moda "oriental" con prendas traídas y seleccionadas especialmente de China. El armado y la decoración de estos locales sigue una estética de predominancia de colores sobrios, blancos, con algunos tonos de color; las prendas y objetos están cuidadosamente exhibidos.

Recientemente, ha tomado visibilidad en el cierto circuito joven de moda y de "tendencias", Lyla Peng, hija de inmigrantes taiwaneses, quien se define como "tuneadora", se especializa en moda "AsianStyle", tiene un local llamado Bling Bling en Belgrano a unas ocho cuadras del Barrio Chino, en el circuito comercial de la avenida Cabildo. Ésta joven suele estar en las bambalinas de los eventos como el Año Nuevo Chino u otros organizados por las instituciones y asociaciones chino-taiwanesas, también Lyla fue la encargada de la sección de modas de uno del programa de TV Chino Básico - una producción realizada por la Fundación Muralla Dorada en 2016-. Ésta joven acompaña desde el vestuario a las mujeres y jóvenes "representantes" "Barrio Chino", como por ejemplo, la selección de candidatas para la Reina de Colectividades organizado por el Programa Buenos Aires Celebra del Gobierno de la Ciudad, para los desfiles e intervenciones en el Año Nuevo Chino y los concursos internacionales para participación de jóvenes con talentos gestionados a través de la Fundación Muralla Dorada. Tiene muchos seguidores en las redes sociales, en particular jóvenes y adolescentes argentinos

descendientes de inmigrantes chinos-taiwaneses. En su muro de Facebook, exhibe las “perfo” -como las llama en su página-, producciones fotográficas que realiza con reconocidos fotógrafos donde interpela y superpone distintas estéticas, su singularidad la llevó a conformar producciones para revistas del rubro *lifestyle*, donde propone una estética moderna en torno a “lo chino” en distintos escenarios porteños, a su vez, tiene un compromiso de militancia feminista, con el kirchnerismo, realizó recientemente una “perfo” vistiendo remeras de Milagros Sala<sup>144</sup>, e invita a “sacar” la “chinidad” en los jóvenes.

Se evidencia en este “nuevo paisaje” de *recualificación urbana*, un escaso manejo en términos de interculturalidad de la implicancia de un barrio étnico en la ciudad, por el contrario, se exalta cierta imagen en términos de estereotipos folklorizados y construcciones étnicas que reposan en diferencias inclusive de bases raciales, que son a la vez, retomadas y resignificadas por las nuevas generaciones estableciendo nuevos límites para la construcción de la “chinidad” local, no como algo exclusivo de los inmigrantes sino también algo apropiable y consumible por todos. Asimismo, el proyecto del “Barrio Chino” en su oferta de comercios no recupera la diversidad de expresiones que se presenta en la Celebración del Año Nuevo, donde incluso se retoman desde el 2012 una identidad también “tipificada” más ligada al tango y la sociabilidad en torno a los encuentros tangueros de domingo en la cercana glorieta de las Barrancas de Belgrano, ni tampoco las construcciones e imaginarios sobre oriente protagonizados por adolescentes y jóvenes que se encuentran en la zona y se visten en referencia a laguna heroína del animé japonés o con un estilo asiático moderno y urbano. Por el momento, observo que no es un proceso unilateral sino que es discutido, resistido y negociado. Aunque la reciente (re)inauguración muestra que la alianza estado y empresariado es una combinación potente, arremetadora, que bajo el halo de la belleza y la cultura puede esconder las formas en que se traduce la ciudad desigual, culturalmente esencializada-naturalizada y

---

<sup>144</sup> Milagros Sala es una polémica, líder indígena mujer, de la agrupación política Tupac Amaru, que desarrolló una activa política habitacional para los sectores más pobres de la provincia de Jujuy y un movimiento popular de escala nacional alineado al Frente Para la Victoria. Tuvo especial visibilidad en 2016, debido a que con el cambio de gobierno a nivel nacional, fue primero encarcelada por el gobierno de Jujuy -por una protesta contra el gobernador en la que no estuvo presente- y luego procesada en una causa que no reviste pruebas de delito, repudiada por los organismos internacionales de Derechos Humanos.

neoliberal. Como observo, queda en la construcción de este lugar, un intersticio para nuevas identificaciones que activan ciudadanías e interpelaciones a los modos dominantes de construcción de “lo chino”.

El plan de puesta en valor del “Barrio Chino” se encuentra en pleno desarrollo tal como lo demostró la instalación del arco chino hace más de siete años y la reciente reactivación del proyecto de nivelación de calzada denominada “peatonalización”, pero también el sentido de lugar desde los eventos y las reapropiaciones de las nuevas generaciones porteñas, con estéticas y construcciones en torno al barrio a distancia de aquellos vecinos nucleados en la Asociación de Vecinos de Bajo Belgrano años atrás.

Las obras llevadas a cabo en 2015 en el “Barrio Chino” fueron destinadas a cualificar el espacio público, estetizarlo y darle una “identidad” en términos de tipificación oriental y de imagen global de los *chinatowns*, que contribuye a la construcción de la experiencia de la ciudad *posmoderna*, donde “cada aspecto de la ciudad tiene que convertirse en una experiencia activa que puede ser producida” (Améndola, 2000). Una forma de imaginar y producir la ciudad que retrotrae nuevamente a la naturalización de las diferencias en el orden de la forma urbana: al “mosaico cultural”. El modelo *chinatown* y la experiencia de los promotores principalmente taiwaneses -que fueron de a poco relegados por ciertos sectores del empresariado chino y la embajada en la celebración del año nuevo chino- continuaron el “modelo” de negocio, reconvirtieron comercios de la zona y también lo llevaron a nuevos lugares, por ejemplo, al predio del Parque de la Costa -un parque temático desarrollado e inaugurado en 1997 por un grupo inversor privado y estatizado en 2013, ubicado en el partido de Tigre, Provincia de Buenos Aires, que comenzó como un parque de diversiones de juegos mecánicos y actualmente, contiene distintos parques en su interior, un parque de agua, un complejo de teatro y un centro con entretenimientos como bowling, kermesse, videojuegos, batalla láser, entre otros-. Los acuerdos entre los empresarios que tienen la concesión del Parque y la Asociación Cultural Chino-Argentina (ACCA) junto con la Asociación Barrio Chino, reacondicionaron la experiencia de Belgrano para desarrollar “el primer Chinatown del Gran Buenos Aires” donde se ofrece todos los atractivos que supieron cautivar al público porteño en las cuadras de Belgrano -incluidas todas las celebraciones-. Ésta acción empresarial se alinea con los cambios que

observé en la Celebración del Año Nuevo Chino, de ascenso de un productora y empresas con grandes inversiones en torno a “lo chino” como consumo cultural.

## 6.2. SEGUNDA SECCIÓN: Etnicidad de espectáculo, Estado, empresariado y público local

### 6.2.1. Año Nuevo Chino: entre el “barrio”, la “muralla” y el “mosaico”

En 2012, la celebración de Año Nuevo Chino, año del dragón 4713 fue organizado por la Asociación Barrio Chino de Buenos Aires y la Asociación Cultural Chino-Argentina, con el auspicio del Gobierno de la Ciudad y el Instituto Confucio de Bs. As., en colaboración con la comuna 13, el Ente de Turismo Bs. As., la Unión de Entidades de Belgrano y la Fundación Salvatori. En ésta oportunidad, el evento se montó en las Barrancas de Belgrano -a una cuadra del arco-, un espacio referencial de Belgrano construido en torno al tango y por su valor histórico de paisaje de barranca de la antigua topografía de Buenos Aires. Se instaló en las Barrancas el escenario principal -por primera vez, por fuera del “limite” del arco chino y de la calle Arribeños- y el segundo escenario secundario en la intersección de Arribeños y Mendoza. La programación fue ideada para mostrar la “integración cultural” con un despliegue de un megaevento y actividades en simultáneo en los distintos espacios -y además por la presión de las reiteradas denuncias de la Asociación Vecinos de Belgrano por los puestos que solían armarse sobre la calle, incumpliendo la reglamentación de uso del espacio público y seguridad alimentaria-.

La organización ofreció un centenar de puestos ubicados sobre la barranca. En el escenario principal se montó una estructura con pantallas, barrales de luces y torres sonido donde tuvo la apertura y el inicio del evento a cargo del Embajador Chino, quien como es costumbre realizó el “Clavado de los Pupilas” para comenzar la “Danza del Dragón” interpretada por la escuela de arte marcial Choy Lee Fut. Durante un fin de semana completo una agenda intensiva de espectáculos tuvo lugar en los dos escenarios: canciones de estilo lírica, pop en idioma chino y tango, demostración de danzas tradicionales chinas (Wushu y Mulan) y bailarines de tango, percusión con los tambores Taiko japonés y coreanos Nuripae, la ceremonia del Té, caligrafía china, exhibición artes marciales chinas, el coro ACCA (Asociación Cultural Chino Argentina), la Orquesta Santa Ponja, show de sombras chinas y un cierre con fuegos artificiales. En las calles del barrio tuvieron lugar las tradicionales Danzas del Dragón y del León. Muchos de los participantes, protagonizan desde hace años la difusión de la “cultura oriental” en Buenos

Aires, desplegando aquello que era del ámbito de las familias a los porteños que se interesan por éstas prácticas y que construyen nuevas formas de identificación.

En este sentido, es que en 2012, además del desarrollo del evento del año nuevo, el domingo 13 de mayo se llevó a cabo la segunda edición del Vesak “baño del buda”, una celebración religiosa organizada por el Templo Fo Guang Shan -ubicado en la calle Crámer en el barrio de Belgrano, caracterizado por la apertura del budismo para conversos, es decir, para argentinos sin ascendencia oriental, a diferencia del Templo del Barrio Chino de la calle Montañeses-, quienes junto con la Asociación Barrio Chino y la Asociación Cultural Chino Argentina, con el auspicio del Gobierno de la Ciudad y el CGP nro. 13, montaron un estructura de bañeras con flores en la calle y un escenario con un altar para realizar la ceremonia religiosa con bailes, artes marciales y la tradicional danza del dragón y del león. La ceremonia consiste en verter agua sobre los hombros de las estatuas de Buda como “recordatorio de la necesidad de purificar el corazón y la mente” y se celebra en referencia al nacimiento de Sidharta Gautama, Buda. Tal como afirman Carini y Gracia (2016) en su análisis del *vesak* del Barrio Chino, se expresa un proceso de invención donde se plasman símbolos que establecen puentes entre “lo oriental” y “lo argentino”: “existen dos imágenes que son evocadas simultáneamente en los festejos de Vesak. En la primera, el colectivo migrante que organiza el festejo proyecta una imagen en tanto comunidad que trasciende los límites geopolíticos de la RPC y Taiwán, recreada en una unidad abarcativa que se denomina 'China'. La segunda imagen que irrumpe fuertemente y que atraviesa el festejo es la idea de un vínculo armónico e igualitario con la comunidad argentina” (Carini y Gracia, 2016). La celebración si bien no fue tan multitudinaria como el conocido Año Nuevo, tuvo un carácter organizativo similar, con un público heterogéneo, principalmente de argentinos adultos, quienes realizaron la ceremonia -incluyéndome- y contribuyeron a generar una nueva fecha de evento masivo en las calles, en pleno otoño en el barrio, en uno de los flyers del evento los organizadores expresaron que la actividad: *“intenta reflejar el amor de todos los integrantes de la comunidad china por la Argentina, tanto de quienes nacieron en nuestro país como de quienes la adoptaron como nueva patria (...) La Asociación Barrio Chino de Buenos Aires considera primordial generar Acciones Culturales para sumarle Valor Agregado al Barrio Chino y aumentar las relaciones de amistad con la sociedad en que vivimos”* (flyer Vesak, 2012). De esta forma, se reforzó la

importancia del carácter de las prácticas del repertorio del patrimonio inmaterial del pueblo chino-taiwanés como contenido excepcional y como “lugar” singular en la ciudad, en este caso, un “aporte” que conversa con ciertas construcciones dominantes en torno a los dogmas religiosos más hegemónicos y situó la práctica en términos de “bienestar” espiritual que puede ser apropiada por la población en general de manera circunstancial y espontánea. El “Vesak” entonces tiene también este sentido de gestión cultural institucional que irrumpe a su vez, con ciertas construcciones dominantes en torno a las expresiones socioculturales en torno a lo religioso.

Una de las características de las gestiones culturales de la Asociación es que si bien recibieron los auspicios del gobierno y las presencias protocolares de los funcionarios, generalmente no realizaron las participaciones en el Programa Buenos Aires Celebra en superposición a las fechas programadas en el Barrio Chino -a diferencia de lo que presenté con los bolivianos y la fiesta de Copacabana-. En el marco, de tensiones y competencias por las producciones de eventos culturales entre las Asociaciones y fundaciones chino-taiwanesas, es que la Asociación Barrio Chino de Buenos Aires decidió participar en 2012, en el marco del Buenos Aires Celebra China, con el Festival de la Luna en la Av. De Mayo. Se dispuso en aquel evento, una serie de imágenes y marionetas con colores y banderas de Taiwán -y ausencia de otras banderas como la China-, un despliegue de puestos -principalmente con los productos e instituciones que se encuentran en el Barrio Chino- y en el escenario una programación de siete horas continuadas con una selección de espectáculos protagonizados por los mismos artistas que se suelen observar en el Año Nuevo Chino, aquí también, el inicio y cierre estuvo a cargo de la danza del dragón y el león. El evento contó con una presencia de visitantes moderada y usual para la convocatoria de los Celebra en Av. De Mayo y muy inferior en términos numéricos al festival del Año Nuevo, nuevamente la presencia de los inmigrantes asiáticos se vio acotada a los roles como trabajadores en un puesto o en el escenario interpretando alguna danza o canto tradicional.

En este contexto de 2012 -de reinicio del trabajo de campo para la tesis doctoral- observé un despliegue mucho más amplio en cuanto a las gestiones culturales alcanzado en la investigación de mi tesis de licenciatura. Además de la particularidad del desborde de la Celebración del Año Nuevo Chino ocupando las Barrancas de Belgrano y de las



nuevas celebraciones introducidas como fechas de evento público, durante dicho año tuvo lugar la creación de una empresa bajo el nombre “Muralla Dorada”, dedicada a la producción, comercialización y gestión de eventos y contenidos de “cultura asiática”, en particular para la producción de imagen y sonido, y “explotación de emisiones de radio y televisión circuito cerrado, video cable, canal abierto o cualquier otro sistema técnico que registre imagen y sonido” -según indica su acta de conformación-, integrada principalmente por empresarios chinos y algunos jóvenes taiwaneses. En su creación original fue presidida por un empresario chino dedicado a la importación de juguetes y dueño de tres locales en Once de venta mayorista, como vicepresidenta estuvo a cargo de una mujer también comerciante del rubro de importaciones de bazar y regalería quien desde hacía unos años desarrollaba actividades para las mujeres inmigrantes chinas, y también organizadora de actividades de caridad y otras gestiones protocolares, con cercanía a la embajada de la RPCh. Muralla Dorada se estableció entonces como “promotora” de la integración entre los “pueblos” a través de las actividades culturales.

La ampliación del área de la celebración y organización de un mega evento del Año Nuevo Chino -según los organizadores, hoy el evento ronda las cuatrocientas mil personas contado los distintos días y espacios en que se desarrolla-, estuvo al compás de la reconversión del proyecto de *recualificación* desde la puesta del Estado en aquellas cuadras, demostrando el ascenso del protagonismo del empresariado chino en la gestión. Muralla Dorada al igual que la Asociación Barrio Chino expresa la concreción de un modelo de “etnonegocio”, tal como lo definen Comaroff y Comaroff: “francamente vinculado con la idea de hallar algo esencialmente propio y exclusivo, algo para vender inherente a su esencia. En otras palabras, una marca”. En 2013, en el Año Nuevo Chino de la Serpiente, la organización estuvo íntegramente realizada por la productora cultural “Muralla Dorada”, que de alguna forma dejó a las asociaciones anteriores que tenían a cargo el evento -Barrio Chino De Buenos Aires y Asociación Cultural Chino Argentina- más relegadas, aunque sus integrantes participaron del evento, ya nos fueron desde entonces la cara visible.

Para el evento, se dispuso de un enorme escenario sobre las Barrancas de Belgrano, un sector de vallados que delimitaron un *vip* que tenía sillas, mesas y una carpa donde se recibía a los invitados especiales con un catering y una vista privilegiada del escenario. La

escenografía del escenario contó con los característicos faroles rojos, con banderines, y toda una señalética con planos que indicaban las entradas y salidas, en los dos idiomas. Se dispuso de un centenar de puestos de venta de productos para el público, uniformados de color rojo, agrupados en los senderos de la barranca. Con el sol pleno del verano, las familias buscaban un lugar sobre el pasto, distribuidas en las sombras de los árboles añosos característicos de la barranca, hasta que ya no hubo más lugar que repartirse sobre el pasto bajo el rayo del sol. La imagen resultó contrastante entre el *vip* y el resto del parque. La ceremonia comenzó como ya era uso y costumbre con el clavado de pupilas, a cargo de autoridades:

*“Se dispone el dragón en el escenario, cuando los integrante de la escuela de arte marcial lo levanta, algunos del público ya comienzan a aplaudir, se amontonan en el borde, mientras suena música. El ministro Diego Santilli, entra en la carpa banca en el vip. En el escenario hay inciensos frutos y arreglos florales a los costados del buda dispuesto en el escenario. El coro del Templo Budista Fo Guang Shan se para frente al escenario -no es el templo que se encuentra en el barrio sino uno que queda en Belgrano-. Una conductora mujer joven empieza a hablar en chino. Carlos Lin, traduce a la co-conductora...’Del otro lado del mundo ya es año nuevo chino...no importa el sol, no importa la distancia, justamente queremos unir dos puntos, de un lado el otro lado, oriente, todo nuestro lugar de origen para las personas que están aquí y de este lado, las Barrancas de Belgrano, estas barrancas del tango que hoy van a disfrutar de la cultura milenaria china en la Argentina’ (...) Ana Cheng en representación de Muralla Dorada dice unas palabras en chino y Lliana Kuo, miembro de la Fundación la traduce ”...El año nuevo no es solo una fiesta familiar sino también para reunirnos con amigos, para nosotros tiene un significado muy especial, lo que más nos conmueve como todos ustedes año a año nos acompañan en este evento, agradecemos a los que han hecho posible el evento, festejemos. El dragón representa el pueblo chino, decimos que somos la descendencia del dragón, el año 2012 fue el año del dragón por lo que salimos del Barrio Chino para celebrar junto a todos ustedes en las hermosas Barrancas de Belgrano, como el evento creció gracias al apoyo de toda la multitud y para compartirlo con todos ustedes decidimos celebrarlo nuevamente aquí, hoy el año de la serpiente juntos otra vez. El tiempo vuela hace ocho años que se*

*sembró la semilla de la cultura que hoy se convirtió en un gran árbol, creo que el futuro será mucho más abundante...*" (Registro, 2013)

La idea de la "familia" y la "amistad" refiere a ciertos sentidos y valorizaciones que se otorgan a las relaciones sociales que aluden a la proximidad y sociabilidad más personales dentro del sistema de circulación de prestigio y poder -tal como refiere Badaró (2016)-. La elección del lugar apeló a la idea de "integración" y, una retórica acorde a las narrativas nacionales y locales propuestas por los gobiernos de entonces, aunque ya como indiqué en capítulos anteriores no necesariamente en el sentido de inclusión, si se observa las políticas efectivas en relación a la construcción de derechos en torno a los inmigrantes - y desde ya un contexto y marco distante a la campaña de xenofobia y percusión de inmigrantes impartida desde el Estado desde el cambio de gobierno a fines de 2015-. La pretensión de construir un lugar acorde con cierto paisaje ordenado y en continuidad con la identidad porteña que sea integrado y no disruptivo, una retórica y una puesta en escena que apela continuamente a la noción del patrimonio milenario como un aporte inigualable a la pequeña y "joven" Buenos Aires. Por otra parte, la referencia al progreso y al avance de China, la valoración de las generaciones jóvenes, la conexión con el mundo, se observa en la programación donde se equilibra entre shows tradicionales y una notable visibilización de la juventud, como lo representan la elección de conductores o de los artistas, quienes puede condensar ese sentido de "argenchinidad".

Una vez terminado el acto protocolar de apertura, el grupo de la danza del Dragón cruzó la Avenida para dirigirse a Juramento para ingresar al "barrio" por el arco chino mientras una ola de personas se movilizaba detrás y se encontraba de frente con otra ola de personas que buscaba cruzar las vías del tren para llegar al escenario principal en las Barrancas. La situación realmente era de un desborde masivo de personas, que demostró como la fiesta fue *increscendo* año a año. El dragón continuó como el principal atractivo de la celebración valorado por el público visitante con sus fotos y sus aplausos. Entre las miles de personas, los miembros de las escuelas de artes marciales se hicieron lugar para realizar el buen augurio por los comercios. La danza del dragón requiere de una ejecución de tambor y de unos platillos. Al ritmo de secuencias de golpes y platillos, unas diez personas portan una estructura de palos con una marioneta de cabeza y cuerpo de dragón -que en realidad condensa en su imagen, una mezcla de animales mitológicos-, realizan

posturas y figuras algunas con destrezas acrobáticas. Algunos comerciantes dejan un sobre rojo en la puerta con dinero como ofrenda para el dragón, que toma el sobre e ingresa al comercio “ahuyentando” los malos espíritus para que el comienzo del nuevo año traiga prosperidad. La danza requiere de buen estado aeróbico y de coordinación grupal, asimismo, la danza del león se realiza con la manipulación de una dupla que muestra diferentes posturas acrobáticas, que dan vida a la gran marioneta; la ejecución se realiza a nivel internacional en marcos de competencia dentro de las artes marciales chinas, por ello, a nivel local está a cargo de las escuelas de artes marciales integradas por jóvenes argentinos.

Lo que ocurrió en las últimas ediciones, es que varios dragones y leones se esparcieron a la vez por el barrio, para desconcentrar la atención sobre un lugar y momento particular -ya en ocasiones pasadas el frenesí por tocar la cola del dragón había roto la estructura-. Con las distintas celebraciones, se sumaron distintas pasadas del dragón como una *performance* continua, a diferencia de aquellas primeras celebraciones del año nuevo donde el atractivo y momento central era el desfile por el barrio -en el festejo de la Asociación Taiwanesa continúa siendo el principal momento, aunque también desde la organización se agregaron espectáculos tales como danzas brasileras, salsa y demostraciones de kung fu-. La nueva propuesta de Muralla Dorada, en términos de mega evento ofreció una demostración de diversos espectáculos que descentraron el momento “ritual” de la bendición del dragón -que se establece como eje central de acuerdo al mito de *Nian*-. Las personas que se toparon con la danza se mostraron efusivas, observaron y acompañaron toda la demostración con aplausos y gritos cuando terminaba la danza en cada comercio, también tocaron la cola del dragón, tanto niños y grandes ya que tal como remarcaba el conductor del evento, “trae buena suerte” -el dragón sólo es tocado cuando está en ejecución la danza, de alguna forma pierde su atractivo y su efecto cuando está sobre el piso a la espera de ser cargado, un entendimiento y construcción local en cuanto a la eficacia simbólica de la práctica que otorga a ese objeto un valor excepcional cuando está en movimiento-.



“El dragón en el Año Nuevo Chino” (2015). Foto: Soledad Laborde

Sobre la calle Arribeños, se distribuyeron algunos gazebos donde se realizaron demostraciones de kung fu, caligrafía china, medicina china o charlas sobre bonsai. Los restaurantes ofrecieron desde sus ventanas bandejas con comida, incluso los supermercados como Ichiban tuvieron un propuesta de venta a la calle. En el piso, hubo restos de bolsas, de envoltorios de los helados de la marca “melona”, palitos y bandejas de plástico, que eran removidos por algunos barrenderos del gobierno dispuestos especialmente en la zona. Las personas se retrataron con el celular bajo la arcada china, y muchos sacaron las cámaras de fotos para fotografiar la danza del dragón y el león. Si bien, la presencia de inmigrantes cuantitativamente no es mayoritaria ni considerablemente representativa en el público asistente, entre los presentes, los jóvenes argentinos descendientes de inmigrantes marcaron su presencia tanto desde la organización con *handies*, ordenando los escenarios, en los puestos de trabajo y también como público.

La *espectacularización*, el desdoblamiento del evento en dos días, más la simultaneidad de espacios de entretenimiento, re-insertó la Celebración del Año Nuevo Chino como un mega festival de espectáculos que puso en conversación, “lo chino” como síntesis de la orientalidad y “lo argentino” también como síntesis y mezcla, *alteridades* en torno a etnicidades construidas a la vez, en este contexto, entre sí y como posibilidad de

mezclas, cuestión también destacada a través de los propios conductores tales como Carlos Lin, quien en todas las ediciones se presenta como un “argenchino” -su primera conducción de celebraciones chinas fue en 2010 impulsado por una de los miembros de la Asociación Barrio Chino<sup>145-</sup>, en este mismo sentido, es que a través de las danzas, comidas, canciones, gestualidades, palabras, olores, colores y vestimentas, las personas participaron de la celebración activamente, cambiando sus formas de vestir, de estar en el parque, de moverse, de hablar y de comer. Muchos de los asistentes llegaron al evento porque cotidianamente practican alguna de las expresiones culturales de origen chino en su vida cotidiana:

*“E: Vivo en Balvanera pero comencé taichi con Lio Ming, yo hago Wushu, porque es algo que puede hacer una persona mayor, movimientos suaves, lo más violento es para los más jóvenes*

*Si ¿Es uno de los profesores que hace las danzas de dragón?*

*S: Si, si, ahora va a venir, va a estar por acá, por eso es que venimos. Además, por la revistas, lo seguimos a Lio Ming. No es algo nuevo pero es algo que hace muy bien, respirás muy bien, aprendés a comer lento, tranquilo, te da una paz, que uno siempre está embalado, como loco, y todo esto... es una cultura de paz y de tranquilidad porque la vida sigue lo mismo, aunque uno se altere. No seguimos religión, porque ellos no te predicán religión ni nada, sí costumbres, por ejemplo, la costumbre de cómo comer, los bocaditos chicos en la boca para no atragantarse, muchas verduras, no te prohíben la carne...*

*S: si, si una dieta más equilibrada*

*E: A veces nos juntamos muchos alumnos, yo empecé hace 7 años pero con este profesor hace un año porque es vecino mío y un día me vio llegar con la ropa y me invitó (...)*

*E: Yo vengo cada año, me gusta el espectáculo, me gusta lo que muestran, es lindo, es otra cultura pero no estás en contra de nada y ellos en contra nuestro, entonces, viste es como que se mezcla todo bien, lindo. Es lindo compartir con otras culturas, hemos*

---

<sup>145</sup> Carlos Lin es taiwanés radicado en Argentina a los dos años. Se recibió de comunicólogo en la UBA y de locutor oficial, trabajó en diversos medios y programas, entre los destacados “Estudio País” con el periodista Badia en la Tv Pública y en Carburando -programa de automovilismo-, actualmente también como voz en off de un programa de la tarde de la TV pública y como conductor principal del programa de cable “Milenarios”.

*compartido con el grupo con judíos, con árabes, con otra gente, en un tiempo con italianos con españoles, y bue, es lindo. Y ellos traen muchas cosas nuevas para nosotros, muy diferente.*

*S: ¿Por ejemplo? Qué encontraste nuevo?*

*E: Y por ejemplo, que hay que pensar mejor las cosas, cuando uno se hace problema de cualquier cosa o se resuelve o lo dejás, punto. No hacerse tanto el bocho. Uno, esas cosas y después eso de tomar aire, caminar ..si? No diferenciar a la gente, somos todos seres humanos y punto (...)*

*Esto es para tu vida, todos nos llamamos hermanos, como si fuéramos una fraternidad aunque nadie nos obliga a nada" (Mujer, de unos sesenta años, practicante de Wushu, Registro Año Nuevo Chino 2015).*

Muchos adolescentes participan del evento y muchas personas llegan de distintos barrios y de la provincia de Buenos Aires. Con diversos sentidos e imaginarios con respecto a "lo chino", se identifican con ciertas prácticas y mapean las diferencias y los contextos, incluso con visiones críticas e interesantes sobre la experiencia propia de vivir en la ciudad, sobre el desarrollo comercial del barrio o sobre cómo viven los inmigrantes, interpelan también su propia experiencia. En las invitaciones del evento en Facebook se observa las reiteradas preguntas por la grilla de actividades, si el dragón pasa en algún horario en específico, a su vez, se puede observar cómo organizan entre amigos, y familiares en la misma página para llegar, algunos incluso, preguntan dónde es que queda, muchos no son de Capital Federal:

*"Un grupo de amigos, parecen adolescentes de unos 17 años, están en la esquina de Montañeses y Mendoza, los veo con los sombreros de paja chino, me acerco y les digo que estoy haciendo algunas preguntas para un trabajo de mi facultad, me cuentan que son de Rafael Calzada, que es la primera vez que vienen, que querían conocer el evento, que les había saltado en el Facebook la invitación y en vez de estar aburridos en la casa vinieron. Les pregunto y qué esperaban encontrar y me responden:*

*C1: Yo con un amigo(se ríe ). C2: No esperaba encontrarme tanta gente.*

*C3: Si..honestamente no esperaba tanto y lo más curioso que es el Barrio Chino y no veo ningún chino, hay más argentinos...(se ríe) C1: hay más argentinos que compran gorros raros...(se ríe y se agarra el sombrero) que ni siquiera sé si es chino*

S: *(Me río mirando su sombrero) Entonces esperaban encontrar más chinos, ¿no conocían el barrio?*

C1: *Lo había conocido pero de chico, y no me acuerdo tanto*

S: *¿Hace cuantos años?*

C1: *y tenía 7 creo por ahí*

S: *¿Viniste al Año Nuevo?*

C1: *No al año nuevo no, pasábamos para mirar*

S: *¿Y de la cultura china les gusta algo en particular?*

C2: *Si..Y la cultura china es muy rica, desde la comida, que yo no la probé, pero me refiero a rica en que tiene demasiadas cosas para enseñar. C4: A mi me gusta el diseño,*

*la ropa, las tipografías, las caligrafías C2: Las artes marciales, tai chi, son interesantes*

C1: *Si, está bueno*

(...) S: *¿Y qué piensan dónde viven los chinos? C2: Y acá no viven, esto es puramente comercial, hay más comercio que otra cosa C1: Y bueno, lo lograron C4: Capaz trabajan acá, no creo que vivan (...)*

*Les pregunto si donde viven vieron alguna festividad parecida. Se ríen y me dicen de manera simultánea que no, que donde viven no hay nada, "es campo", que "nadie conoce Rafael Calzada" y que apuestan que cuando lo muestre en la facultad, me van a decir campo, le digo que no, que tampoco es para tanto, no es tan lejos, aunque les confieso que no conozco, viste? Me dicen, nadie conoce*

*(Charla con grupo de Adolescentes, Registro Año Nuevo Chino 2014)*

*"Un grupo de chicos están a metros del arco chino, están vestidos como personajes de animé o algo similar, me acerco a hacerles unas preguntas, luego de contarme que el año nuevo chino tienen que ver con el "cambio de deidades" les pregunto sobre la ropa que tenían:' Esto, lo compré la semana pasada acá, y aproveché para ponérmela, a mi me encanta la ropa oriental y asiática' (...) 'Yo soy de San Fernando y hace 6 años que vengo al Año Nuevo y también vengo a comprar comida, las sopas instantáneas y algún tipo de comida así de calle y después veo que es lo que puedo comprar'. Le pregunto si en estos años vio algún cambio y me dice 'no nada, siempre está el dragón, ahora hay dos dragones, le tenés que tocar la cola para buena suerte y va por los*



*negocios para bendecirlo pero van a tardar como cuarenta horas porque cada vez hay más negocios' (...) 'siempre supe que estaba el barrio, por el animé y todo eso' Les digo que vi un local que vende animé y me corrigen diciendo que son 'mangas' 'que son los libritos' y "animé" los videos (...) Le pregunto qué le parece que haya un Barrio Chino y me responde: 'que es una comunidad, como está la comunidad de alemanas, japonesas...en Hurlingham suponete está la comunidad alemana, acá los chinos, allá en otro lugar pueden ser los húngaros y acá son todos chinos (se ríe) pero está bueno''*  
(Charla con grupo de adolescentes vestidos de animé, Registro Año Nuevo Chino 2013)

Miles de personas -no inmigrantes asiáticas, por lo menos en apariencia-, durante el evento gritan las palabras que el conductor sugiere en chino, realizan las pausas para meditar y rezar cuando el templo budista lo propone desde el escenario al inicio del festejo, bailan y aplauden canciones de pop coreano y se emocionan con el tango, mientras comen algún pincho de pollo, tempura, un *toripan* de estilo japonés, un jugo preparado de frutas exóticas o un té con perlas. Niños, jóvenes, adultos y adultos mayores, se animan a comprarse el sombrero de paja de "estilo chino", muchos chicos se visten con ropa de estilo oriental, sumando al paisaje de la fiesta. Una experiencia constante de transportarse, de practicar otros hábitos aunque sea por un momento, lo que construye una forma de *habitar* la ciudad desde esta producción de etnicidad, una forma de "viajar con la imaginación" y una "estetización de la vida cotidiana", asociada al disfrutar, al gozar de un paisaje simulado que evoca a una China imaginada, una experiencia del "como si" estuvieran allí (Améndola, 2000) que plantea nuevas formas de apropiación del espacio público y de vivir la ciudad de Buenos Aires -más allá de residir o no en ésta-.

En la fiesta de 2014, el esquema fue similar, se presentó un "sistema de conducción oriental, cuatro conductores", según la descripción de Carlos Lin, que dio también lugar a otros jóvenes taiwaneses y chinos en el escenario, nuevamente se remarca el sentido de "lo familiar", de encontrar un "hogar" en un pueblo que los recibe, continuamente contruidos como de otro lugar a pesar de llevar generaciones enteras viviendo en Buenos Aires, un refuerzo de construcción en términos de construcción de *alteridad* como inmigrantes pero en busca de una etnicidad que es pasible de fusión como forma de "integración", una retórica que no se iguala a la presentada por el Gobierno de la Ciudad

con el “mosaico de identidades”. De esta forma, tal como afirma De Certau (2007 [1980]) refiere a la construcción del espacio a través de los relatos que se realizan en los discursos de cada apertura actúan como “estructuras narrativas con valor de sintaxis espaciales, que atraviesan y organizan los lugares”, en este sentido, la construcción de China-Argentina y de Buenos Aires, transforman el lugar del Barrio Chino en un espacio más allá del mapa legible, de construcción de relaciones protocolares, de construcción de poder y de ordenamiento de las relaciones de la diferencia, de experiencias diversas, de *lugar practicado*.

Al igual que en años anteriores, pude observar, cómo el masivo público reiteraba lo aprendido, como reconocían al conductor Carlos Lin y lo alentaban. Miles de personas que pasaron desde el mediodía hasta las 12 de la noche viendo espectáculos y escuchando el idioma chino interpretado por una de las conductoras para que el evento sea bilingüe, aunque los asiáticos eran una minoría -y los que estaban presentes, muchos estaban en los puestos de trabajo sobre el parque-, se mostraron alegres y atentos a la producción de sonidos y de imágenes orientales distintas a la cotidianidad que propone la ciudad.

La Glorieta de las Barrancas de Belgrano es un lugar emblemático para el barrio, donde tienen lugar las milongas y los bailes de tango los fines de semana. Mientras se desarrollaba el evento en 2013, durante la tarde del domingo, las parejas de tango se encontraron y comenzaron a bailar en la glorieta, tal como lo hacían cotidianamente mientras la plaza colmada y los parlantes a todo volumen continuaban con el festival del año nuevo. En un momento, el baile de *fundancers* K-pop argentina, protagonizado por jóvenes, fue interpretado de manera explosiva con ropas fluos y la música a altos decibeles, los jóvenes del público los siguieron con gritos de aliento, el sonido era tan fuerte que los bailarines de la glorieta pararon la música, desistieron del tango y miraron hacia el escenario. A la mañana del día siguiente el espacio de la Glorieta fue ocupado por la Agrupación Falun Dafa, que está por fuera del evento, ya que es prohibida en china, y realizaron los ejercicios de meditación. La glorieta, se configuró como un espacio de contra-uso al evento dispuesto por el festival, una expresión de las disputas y disyunciones más amplias. En la edición de 2014 este lugar había sido seleccionado como punto de logística y de prensa y difusión, se restringía el paso, y en 2015 también era el

espacio de descanso por parte de los jóvenes de la escuela de artes marciales y donde se desplegaba el dragón.

#### 6.2.2. Buenos Aires Celebra en el Barrio Chino

Las sucesivas celebraciones siguieron esquemas similares, y en 2015, en contexto de año elecciones para jefe de gobierno y para presidente de la nación, tuvo lugar el Buenos Aires Celebra China en el Año Nuevo Chino con una co-organización entre la Fundación Muralla Dorada y la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. En esta edición Muralla Dorada obtuvo un fondo especial de US\$ 30.000 donado por el gobierno chino para la planificación del evento. La programación y la diagramación fueron similar a años anteriores nuevamente sin la participación de la Asociación Barrio Chino de Buenos Aires a pesar de ser una de las aliadas del gobierno en las actividades anteriores. El programa Buenos Aires Celebra diseñó afiches promocionando el evento sin mencionar a los otros organizadores y dispuso en el escenario una nueva cartelería que esta vez, a diferencia de años anteriores ocupaba gran parte de la visual, se mencionaba en particular la Subsecretaría de Derechos Humanos. En el cartel superior anunciaba el “Buenos Aires Celebra”, en alusión a la marca del programa y las torres de sonido estaban cubiertas por el logo de la marca Buenos Aires “BA” en múltiples colores a tono con las banderitas de todos los países que cruzaban entre los árboles al frente del escenario, tal como acostumbra la estética del programa. También, se dispusieron carteles, flyers y banderas sobre en los caminos de las Barrancas, que recordaban la marca del Gobierno de la Ciudad como organizadora del evento. Sobre el vallado del *vip*, este año, banderas de China y de Argentina intercaladas decoraban el contorno del escenario. Los trabajadores de los puestos -esta vez, en tiendas blancas- ya desde algunas ediciones no eran solo migrantes asiáticos y argentinos, en ésta edición se sumaron también puestos de otros países que suelen participar de los Buenos Aires Celebra, pequeños emprendedores argentinos de manualidades, vendedores de peluches, de filtros de agua; una feria con productos que iban más allá de “lo chino”, incluso tuvieron lugar *food tracks* de la franquicia Café Martínez y un stand de la automotriz Fiat que vendía planes de ahorro y promocionaba con un modelo de auto 0 km estacionado sobre el pasto próximo al escenario. También tuvieron lugar oficinas móviles para tramitar DNI, donde los empleados asesoraron a muchos inmigrantes

asiáticos, ese stand se encontraba continuo al escenario, en un área distante a los puestos de venta. Durante los recesos y antes de comenzar con el evento, en las pantallas se observaba la publicidad de sopas instantáneas “Maruchan”, marca que también tuvo una cartelera destacada en el escenario. Había un espacio especial para la prensa, que daba entrada al *vip* y distintos *trailers* que funcionaron de oficina durante el evento, con un despliegue de seguridad privada y una ausencia notable de seguridad por parte de la policía federal y de la policía metropolitana, acotada a unos pocos efectivos en torno a los cortes de calle.

En el inicio del festival, en esta ocasión, estuvo a cargo de un rezo del Templo Budista y se invitó a la personas a juntar las manos y acompañar el momento. Muchos de los presentes, nuevamente hicieron silencio y juntaron sus manos para rezarle al buda, que este año no contaba en el escenario con el altar como años anteriores. Ésta expresiones de prácticas seculares de religiosidad también las observé en el otro Templo Budista durante la celebración del fin de semana anterior a cargo de la Asociación Taiwanesa - templo que se encuentra en la calle Mendoza en el Barrio Chino-, durante el año nuevo de 2015 también se encontró abarrotado de gente. En su frente, sobre la calle, un manajo de inciensos humeaban el ingreso, algunas personas se acercaban para abanicarse el humo sobre el cuerpo, la cola para acceder al templo se desplegaba en más de una cuadra sobre la calle Montañeses. El cierre de esta edición especial del Buenos Aires Celebra el Año Nuevo Chino de la Cabra, al igual que años anteriores fue con la danza de dragón y un show de fuegos artificiales en el primer día a las doce de la noche -similar a lo que ocurre en la celebración del año nuevo local- y en el cierre del domingo por la tarde nuevamente se reitera el esquema pero en un horario más temprano.



“Buenos Aires Celebra China” 2015.

Foto Soledad Laborde



“Barrancas de Belgrano Buenos Aires Celebra China” 2015. Foto Soledad Laborde

Además de ésta mega producción de Muralla Dorada, esta fundación con formato de empresa cultural produjo el programa “Chino Básico”, el “primer programa de TV Chino en Argentina” que en su primer año fue conducido por Carlos Lin y Carolina Hsu- y en la segunda edición los conductores fueron Nacho Huang -actor conocido por la película “Un Cuento Chino”- Lyla Peng y Ángel Chang, todos vinculados a las Asociaciones organizadoras del evento del Año Nuevo Chino. El programa está destinado a la enseñanza del idioma chino y la difusión cultural china. La Fundación compró el aire del programa en el canal de cable Metro del grupo Clarín -según refiere Muralla Dorada, el coste de producción rondó los \$100.000 por programa- con los aportes y fondos privados recibidos de las empresas chinas. El último contenido de TV financiado por Muralla Dorada fue el programa “Milenarios”, emitido en 2016 por América 24, otro canal de cable y conducido por Carlos Lin, y con dos co-conductoras, éste tuvo un contenido más diversificado, mostrando a distintas personalidades que hacen a la difusión cultural oriental en Buenos Aires, programas dedicados a explicar y mostrar las diversas expresiones culturales que se suelen observar en los festejos del Año Nuevo Chino, desde el sentido de “cultura tradicional china” y de patrimonio inmaterial, como forma de visibilización de integrantes de la “comunidad”. Otro de los apoyos a la producción audiovisual, fue el documental “Arribeños” realizado por un estudiante de cine con fondos del INCAA y de la productora cultural Muralla Dorada, que integró la programación del BAFICI. En éste se identifica especialmente a los primeros llegados al barrio como impronta de “identidad” del barrio-. Las acciones de ésta empresa cultural se vinculan de manera estrecha con la producción del “Barrio Chino” en tanto lugar, tal

como plantea Zukin (1995) “la circulación de imágenes para consumo visual es inseparable de las estructuras centralizadas de poder económico”, el consumo visual es parte de los medios implícitos de control social. Desde los contenidos de la productora, se imparte un imaginario, una selección de sujetos a los cuales visibilizar como referentes de “lo chino” en Buenos Aires.

La cara visible y vocera de Muralla Dorada es Ana Cheng, a quien se identifica en los distintos materiales de divulgación como una inmigrante empresaria dedicada a las acciones de caridad y donación. Entre sus acciones, se menciona el logro de haber recaudado casi 30 millones de pesos, alimentos y agua y otros suministros que fueron donados a las zonas afectadas por las inundaciones de La Plata en 2012. Entre las actividades de la Fundación, se destaca el uso de los fondos para donaciones a escuelas rurales en Salta y también la gestión del DNI y apoyo para la regularización de la situación de inmigrantes asiáticos. Las iniciativas según declara en idioma chino en una entrevista en la página de comunicación de la institución sirven porque: *“Mejorar la imagen de los inmigrantes chinos conduce a integrarse mejor en la sociedad argentina”*.

Muralla Dorada declaró también en su información institucional de 2016: *“Hemos comprendido la importancia del aumento interés general por la cultura China, tan lejana, hermética y misteriosa, unimos fuerzas con recursos propios y con la colaboración del Ministerio de Cultura de ambos países, además de las empresas que nos apoyan, investigamos las necesidades que van surgiendo en las artes escénicas, culturales y otras ramas, promovemos nuestra cultura, aumentando el interés general”*. Así como Muralla Dorada produce y construye un producto cultural, dicho producto se reconvierte en un espacio para la negociación de la inclusión, para la construcción de sociabilidades e intercambios. Siguiendo a Comaroff y Comaroff (2011) en su concepto de *Etnicidad S.A.*: “Lo que ocurre es que; el intercambio de mercancías y la materia misma que constituye la diferencia se afectan mutuamente con intensidad creciente: así como la cultura se transforma en mercancía, la mercancía se vuelve más explícitamente cultural y en consecuencia, es aprehendida cada vez más como la fuente genérica de la socialidad” (Comaroff y Comaroff, 2011:51).

Desde 2015, la alianza entre el gobierno de la ciudad y Muralla Dorada se fortaleció, las ediciones de 2016 y 2017 siguieron bajo la consigna del Buenos Aires Celebra y la “fundación” Muralla Dorada fue refundada en 2016 como la empresa Phoenix Dorada

International Media Company con Ana Cheng como única presidenta y socia. Éstos cambios y re-posicionamientos evidencia lo dinámico y fluctuante que puede resultar el rol de las asociaciones e individuos. Los intereses y sujetos que intervienen son diversos y hay disputas del espacio urbano que re-sitúan estrategias nuevamente centradas en una identidad de ésta área de Belgrano con un carácter arraigado a una visión más occidental y patrimonial material. El Estado avanza con la lógica del ordenamiento y cualificación del espacio público como una política que “pareciera” ser la mediadora y estabilizadora de las confrontaciones. Por ello, así como tuvo lugar la transformación de las cuadras del Barrio Chino en 2015 -detalle el proceso de “peatonalización” del barrio en el capítulo 7-, ese año también se llevó a cabo la “puesta en valor” de las Barrancas de Belgrano como área de valor patrimonial -renovaron adoquines con réplicas de originales, restauraron monumentos, cambiaron luminarias, mejoró el mobiliario urbano y las áreas verdes y arboledas-. Ésta puesta en valor se realizó de acuerdo a la Ley CABA N° 4611/2013 - publicada en el boletín oficial el 13 de agosto de 2013- que incorporó a las Barrancas de Belgrano a la APH 44 -Área de Protección Histórica-, en la misma se detalla que: *“Podrán autorizarse instalaciones provisorias para actividades culturales de interés público, en función de la superficie y características del espacio, siempre que no se alteren el trazado ni se dañen elementos propios del parque”*. Por lo cual, una vez finalizadas las obras, se denegó la realización de eventos culturales masivos como forma de protección patrimonial. De allí que la edición 2016 y 2017 del Año Nuevo Chino tuvo lugar en la Plaza Parque Nacionales Argentinos, ubicada en Av. Presidente Figueroa Alcorta y Echeverría a unas ocho cuadras del Barrio Chino -lejos de desalentar la concurrencia por la lejanía, la plaza desbordó de visitantes-, y llamativamente, desde 2016 el año nuevo chino también se realiza en el shopping Dot Baires con el apoyo de la República Popular de China.

### 6.3. REFLEXIONES

El “Barrio Chino” es construido a partir de cierto pensamiento dominante de la idea de escala “glocal” del neoliberalismo urbano que es tomado como guía de la acción tanto del Estado como de los empresarios y comerciantes: “una forma de fragmentación urbana relacionada con la productividad de nuevas unidades de escala dentro de las ciudades, de las que se espera que aumenten la 'productividad urbana' compitiendo entre sí y con sus contrapartes en otras ciudades” (Kosak, 2010:15). Éste sentido de fragmentación toma

lugar en el proceso de *recualificación* urbana del “Barrio Chino” para justificar la producción de un paisaje -retomando a Zukin (1995)- a través de la apropiación cultural que establecen diversos sujetos. A su vez, expresa cierta lógica de los procesos de *recualificación* en dos etapas: primero, un grupo social que no es relacionado a la población característica del lugar, ni tampoco como partícipe de la zona comercial, toma dicha perspectiva y construcción del espacio, y segundo, impone su visión convirtiendo aquella zona comercial en desuso en un paisaje particular, liderando el proceso material de apropiación espacial. Sin embargo, en éstas luchas, encontramos el Estado como un actor central en sus estrategias y tácticas para mapear poder y cultura, como forma de control social, estetizando las etnicidades y produciendo espacios y momentos para el encuentro y la “integración”, que dejan por fuera, en el “Barrio Chino” aquello que no puede ser consumido, aquello que no puede ser digerido por la civilidad.

La profesionalización y especialización de los inmigrantes chinos y taiwaneses surgida a partir de la gestión del Año Nuevo Chino, explica también la conformación del “Barrio Chino” inserto en pleno Belgrano en tanto “lugar”. Con ello, la necesaria caracterización y formalización de la “identidad” tipificada al estilo *chinatown* para insertarse a la oferta de servicios y consumos que agregan valor a la ciudad en términos de multiculturalismo urbano y a un cierto “modo de vida” cosmopolita; un ideal de ciudad que pondera “lo chino” como un recurso que aporta color, estética, desde un nuevo ordenamiento de la diferencia, que vela los procesos de segregación que implica la exaltación de los inmigrantes en términos culturales. ¿Qué pasa con aquellos inmigrantes o con aquellos sujetos que responden a ciertos rasgos fenotípicos pero no entran en el patrón cultural dominante desde el que se enaltece la cultura china?

Desde ciertos sectores como la Asociación Barrio Chino, la Asociación Cultural China Argentina o Muralla Dorada imparten algunas actividades para dar a conocer las “buenas costumbres” porteñas, de aseo y de hábitos “ordenados”, con la intención de “corregir” y “mejorar” la imagen de los asiáticos ante la llegada además de los empresarios, de nuevos migrantes desde China que son vistos como gente “pobre” o “rural” en su mayoría. Por otra parte, cómo otros sectores, como la Embajada China despliegan estrategias más institucionales para mejorar la imagen de los inmigrantes vinculadas en la espectacularización. Ambos construyen sobre ciertos inmigrantes, lo que



Restrepo (2012) define como cuerpos racializados: “el núcleo duro de gran parte de la imaginación racial consiste en considerar que ciertos indicadores corporalizados, en tanto expresión de una naturaleza heredada de grupos humanos diferenciados, implican unas necesarias correspondencias con unas habilidades intelectuales, cualidades morales y características comportamentales determinadas” (Restrepo, 2012:18). En este sentido, es que “lo chino” es construido en base a marcaciones que no son sólo de los cuerpos sino también de los espacios, por ello, la necesidad de reordenar en la jerarquía, la imagen del “Barrio Chino” como un lugar *tugurizado* en oposición a las zonas iluminadas y centrales de las ciudades occidentales, para reconstituirse como espacios centrales, ordenados, portadores de belleza y de una singularidad. Es decir, la “integración” no rompe con el orden racial-estructural que hace a la ciudad, sino que reposiciona “lo chino” en una jerarquía de acuerdo a los valores y atributos que hacen a la ciudad contemporánea actual: ofrecer experiencias, belleza, orden, placer, entretenimiento y bienestar. Ya no importa, si es un barrio étnico o si los chinos están allí controlados y segregados, el imperativo es hallar un mandato, reproducir un orden hegemónico que se plasma en el aspecto simbólico en torno a la construcción del “Barrio Chino” en tanto lugar, mediante el cual se negocia la etnicidad del inmigrante chino -o del inmigrante en general- en la ciudad, a la vez, que se produce una *etnicidad habitada* como mercancía pasible de ser apropiada y consumida por todos los porteños, como hábito y costumbre, que si bien contradice las formas constitutivas hegemónicas de la ciudad occidental, moderna y blanca, establece un marco ordenador para controlar la experiencia de la diferencia, que como observé no deja por ello de construir un “espectáculo del otro” (Hall, 1997).

Sin duda, los procesos no son unilaterales y tienen resultados diversos, generando nuevos repertorios para pensar las etnicidades y las alteridades en torno a los inmigrantes, con prácticas de apropiación desde los argentinos, de los porteños, que corren las fronteras de la diferencia, en contextos cada vez más reticentes a la construcción de la convivencia con los inmigrantes en una misma ciudad, con ello, se fortalecen las jerarquías de las etnicidades y las posibilidades de habitar distintos espacios en la ciudad de acuerdo a las representaciones e imaginarios sociales dominantes en torno a cierta población migrante. Es decir, si bien, se generan procesos interesantes de empoderamiento, tal como disputan las nuevas generaciones de “argenchinos”

reconversando cuestiones de géneros y los mandatos “tradicionales”, por otra parte, las gestiones culturales institucionales en términos de empresas y las obras del “Barrio Chino” en términos de un nuevo mercado de consumos, generan nuevas asimetrías y ubican en el último escalón al inmigrante que no es un “portador” cultural, que no cuenta con el repertorio de herramientas para gestionar su diferencia y que no posee en la acumulación de capital económico para insertarse en el circuito de producción de una etnicidad acorde al orden urbano imperante.

En este sentido, el “Barrio Chino” expresa la tensión entre la integración-fragmentación, no tanto como expresión del fragmento de la ciudad urbana sino por el contrario, como un doble juego entre la *recualificación* y la construcción de nuevas formas de segregación urbana en su aspecto simbólico. Se inserta el “Barrio Chino” como un proceso que unido a la *recualificación*, comienza a ser característico de muchas ciudades contemporáneas, por lo tanto, en Buenos Aires, encuentro que se expresa aquí el recurso cultural de “lo chino”, gestionado y activado desde una alianza estado-sector privado, que se disputa en el espacio público, como dispositivo ordenador y tipificador que posibilita construir un lugar que aporta un “valor” a la ciudad en su conjunto de cara al mundo; una *etnicidad habitada* que es fuertemente producida por los gestores culturales y también por aquellos que la practican, es decir, sobretodo más allá de los inmigrantes chinos-taiwaneses.

“La distancia social es re-establecida a partir del desarrollo de nuevas diferencias culturales confirmando el poder cultural del miedo” (Zukin, 1995). El miedo a un otro extranjero, que nos devuelve la imposibilidad de seguir pensando un nosotros homogéneo, un miedo a la pobreza, y aquel inmigrante que es construido como mafioso, como sucio, que en este espacio de “lo público” es enaltecido para controlar aquello que no queremos ser y con aquello que no queremos convivir; qué mejor para controlar esos límites de construcción de la diferencia que volver la diferencia consumible, un atractivo, una etnicidad que en la ciudad no puede dejar de construirse sin ser ubicable, identificable en un espacio-tiempo y lugar específico, que pueda ser *habitable* dentro del orden urbano. Bienvenido el “Barrio Chino”, de la ciudad cosmopolita que nos acerca más a aquellos que son representados como los “nuevos dueños” del mundo.

## TERCERA PARTE

### (DES)ORDEN Y URBANIDADES POSIBLES

Tal como observé en los distintos capítulos, el espacio público es especialmente disputado en la producción de la ciudad. A través de las denominadas “puestas en valor” diseñadas desde áreas de planeamiento urbano del gobierno local, se interviene el espacio público con el fin de embellecer y “ordenar”, dando lugar a éstas activaciones tanto en los procesos de *recualificación urbana* como también en las áreas degradadas de los *territorios de la relegación*. A su vez, el espacio público es el ámbito por excelencia donde se producen y recrean, las expresiones socioculturales del patrimonio inmaterial tales como la Fiesta de la Virgen Nuestra Señora de Copacabana, las llamadas de *candombe* y la celebración del Año Nuevo Chino. Como señalé, estas expresiones son parte de los usos y apropiaciones que realizan los sujetos, que producen y dan sentido al espacio público como forma de *hacer ciudad*. En este sentido, es que se convierte en un objeto de disputa y de lucha por el espacio urbano. Me detengo en el espacio público para realizar una deconstrucción en tanto concepto analítico y en tanto categoría organizadora de las acciones de los diversos sujetos poniendo en juego las tres dinámicas vinculadas a los “lugares” y los entornos analizados en capítulos anteriores, atravesados todos ellos por procesos de “mejoramiento” del espacio público que ponen en conflicto su valor de uso y de apropiación de los sujetos en contextos de las prácticas socioculturales que allí tienen lugar. Ésta tensión me permitió visibilizar las estructuras simbólicas construidas históricamente en torno a las desigualdades, al racismo en tanto orden simbólico y las diferencias en cómo se produce la ciudad y se procesa la etnicidad principalmente desde la noción de *urbanidad* ligada al sentido del espacio público. Asimismo, observo, cómo en un primer momento las iniciativas de apropiación del espacio público son impulsadas desde sectores de organizaciones vecinales o desde el sector privado y desde las políticas de otros Estados, y luego el Estado local se re-posiciona sobre dichas acciones, imponiendo un sentido como hacedor primordial de la ciudad y gestor del moldeamiento del espacio público, estableciendo alianzas y re-negociando usos y apropiaciones posibles.

## CAPÍTULO 7

### LAS CARAS DEL ESPACIO PÚBLICO: LOS LÍMITES PARA LA ETNICIDAD

“La estructura del espacio se manifiesta, en los contextos más diversos, en la forma de oposiciones espaciales, en las que el espacio habitado (o apropiado) funciona como una especie de simbolización espontánea del espacio social”

(Bourdieu, 2007 [1993]:120)

#### 7.1. El espacio público como cuestión urbana

El concepto de espacio público ha sido un eslabón central en la construcción de las teorías urbanas, de las políticas y gestiones de las ciudades, en especial, en las transformaciones ocurridas durante el siglo XIX que configuraron lo que hoy se comprende como el tipo ideal de modernidad urbana (Giglia y Duhau, 2008). Desde la comunidad académica del campo urbano -geógrafos, arquitectos, urbanistas, sociólogos y antropólogos-, se auguró desde mediados de la década de 1980 y en especial en la década de 1990 el fin del espacio público -en su sentido consolidado del ideal moderno-. En este sentido, desde el campo de la antropología, en trabajos como el de Setha Low (2000; 2009) se retomó dicha discusión al analizar las plazas en Costa Rica y de Latinoamérica, proponiendo que su rediseño, cerramiento y reglamentación las construye como plazas “cívicas”, como formas de restricción del uso social y político que evidencia la “desaparición del espacio público” en los procesos de control social y vigilancia.

El espacio público es presentado en una tensión desde el dualismo occidental que opone lo público-lo privado, lo individual-el interés común como herencia principalmente de la modernidad (Monnet, 1996). Levy (2008) observa que en los países europeos, la "comunidad imaginada" y el interés común se anclan en la identidad nacional pensada como un mito de “respeto” al espacio público, un espacio autosuficiente armónico amenazado por una ciudad desordenada, artificial y estéril. Este autor define el espacio público como un lugar dentro de una zona urbana -tanto material como inmaterial- donde se experimentan cuestiones como la co-presencia y una producción de la *urbanidad*. Levy diferencia el espacio público del ámbito público, es decir, de la propiedad estatal, o de la esfera pública como noción de la filosofía política. En este sentido, es que el espacio

público sería una “expresión fundamental y frágil de la sociedad urbana” donde la llamada “civilidad” es practicada y con ello la situación de que parte de la población sea negada para la co-presencia.

Por lo tanto, el espacio público es una cuestión central en la experiencia de vivir en la ciudad, en cómo se estructuran las relaciones sociales en la ciudad, cómo establecemos acuerdos para vivir juntos que ponderen el “bien común”. La particular expresión de este tipo de relación se vincula con cierta *urbanidad*, entendida como el complejo de relaciones que una sociedad establece con su modo de vida urbano, el “arte de vivir juntos en general” de los buenos modales, de los valores, de los códigos de convivencia, la manera de vivir en la ciudad (Monnet, 1996) que tiene su correlato en determinadas formas urbanas y dispositivos de organización del espacio urbano.

Por otra parte, Gorelik (2008) propone una idea de espacio público como espectral y fetiche. El autor, además de diversas conceptualizaciones históricas plantea para la ciudad contemporánea que: “bajo el influjo del planeamiento estratégico, el espacio público ha funcionado doblemente como fetiche, porque el carácter articulador de esta categoría puente ha permitido confiar en que con ella se lograba una conexión implícita -natural- entre los expertos urbanos, los agentes económicos y los políticos, cuando en verdad, si han funcionado articuladamente, no ha sido para favorecer el espacio público” (Gorelik, 2008:12). Algo similar plantea Delgado Ruiz (2013) al hablar del espacio público como representación y como ideología, refiriéndose a la obra de Lefebvre “La production de l’espace social” (1974), que no refiere al espacio público sino al espacio urbano compuesto por “la práctica espacial o espacio percibido”, “espacio representacional o espacio vivido”, y la “representación del espacio” vinculado al sometimiento de representaciones dominantes. Delgado Ruiz plantea que: “la representación del espacio es ideología aderezada con conocimientos científicos y disfrazada tras lenguajes que se presentan como técnicos y periciales que la hacen incuestionable, puesto que presume estar basada en saberes fundamentados. Ese es el espacio de los planificadores, de los tecnócratas, de los urbanistas, de los arquitectos, de los diseñadores, de los administradores y de los administrativos. Es lo quiere ser el espacio dominante, cuyo objetivo de hegemonizar los espacios percibidos y vividos mediante lo que Lefebvre llama 'sistemas de signos elaborados intelectualmente', es decir mediante discurso” (Delgado Ruiz, 2013:2).

En este sentido de fetiche, el espacio público es especialmente atendido por el urbanismo en la ciudad de Buenos Aires a partir de la década de 1980 en contextos de post-dictaduras militares, de conformación del modelo neoliberal de ciudad y el avance desde la década de 1990 de un urbanismo de planeamiento estratégico (Gorelik, 2008). Por ello el espacio público se establece como un rasgo distintivo en el proceso de transformación de la *recualificación urbana* y como ámbito de mediación también en la *relegación urbana* (Crovara y Girola, 2009). El debate sobre la “desaparición” de los espacios públicos en la ciudad contemporánea y la idea desde la planificación de “crear espacio público” se vincula con los debates sobre la modernidad-posmodernidad<sup>146</sup>.

Gravano (2015) critica el sentido de denuncia de Delgado sobre el espacio público y la sobre dimensión como una entelequia sobre-histórico, “fuera de las significaciones terrenales”, y trae la discusión respecto a “lo público”, como objeto de análisis e intervención, que consiste en: “dialectizar desde la proyección del enfoque etnográfico las situaciones vividas por los actores sociales en términos de las contradicciones internas inherentes a la discursividad, significatividad y reflexividad de la vida social”, y con ello las relaciones estructurales históricas de desigualdad que hacen a la producción del espacio.

Retomando este debate, desde la perspectiva etnográfica propongo una doble entrada al concepto de espacio público: desde el aspecto analítico, como objeto de estudio y de producción de conocimiento antropológico de la antropología de la ciudad a través de la práctica de la perspectiva etnográfica, prestando atención a la relación entre las representaciones del pensamiento urbanista en torno al espacio público, en particular, las activaciones y representaciones actuales por parte de técnicos y funcionarios gubernamentales, y desde las prácticas de los sujetos que protagonizan las mismas. Tomo la idea de espacio público como un contexto de mediación a través del cual las identidades sociales, las prácticas e imágenes socio-espaciales pueden ser creadas y contestadas (Menezes, 2009) Las disputas que se establecen en el espacio público se vinculan a la construcción de cierta *urbanidad* entendida como un “conjunto de reglas para manejar la relación con los demás” asociadas a la civilidad y a la ciudadanía, que implica

---

<sup>146</sup> Algunos de los autores que suelen referenciarse en el tema son: Richard Sennett, Hannah Arendt, David Harvey, Jean Francoise Lyotard, Frederic Jameson, Homi Bhaba, entre otros.

un saber culto enseñado en la escuela para permitir el autocontrol de las emociones, el respeto y la tolerancia de los otros (Giglia, 2000), junto con cierto disciplinamiento vinculado a las normas cotidianas asociadas al espacio público.

Este proceso se relaciona con las organizaciones que en la década de 1970 y 1980 se vincularon a la idea de “derecho a la ciudad” (Capel, 2010), encontrándose entonces cierta población urbana como demandante de un nuevo orden de derechos y del espacio público como objeto central para disputar la ciudad. Las organizaciones vecinales se centran en la construcción de la democracia y la ciudadanía, y se caracterizan por agruparse en base a una relación de residencia y no a partir de la participación política (Safa Barraza, 2003).

## 7.2 “Poner en valor”

Durante las gestiones de gobierno de Mauricio Macri en la ciudad y con el actual jefe de Gobierno Horacio Rodríguez Larreta, un particular sentido de espacio público fue construido en torno a “lo político” en la ciudad. En 2011, promediando la primera gestión tuvo lugar el informe “La humanización del espacio público”<sup>147</sup> del Ministerio de Desarrollo Urbano, con el objetivo de posicionar -tal como lo hicieron con la continuidad de los planes del segundo mandato- las obras de renovación de veredas, calles, plazas y parques como un “modelo” para recuperar la ciudad y contrarrestar, cierta imagen negativa sobre la situación conflictiva y expulsiva en torno a la desigualdad y la “degradación” de la ciudad actual. Parte de las acciones de esta campaña de política pública -vigente en la actualidad-, incluyó el despliegue de eventos, cartelerías y un señalamiento continuo de las obras enfocadas en plazas y parques, cambios en la movilidad con las peatonalizaciones, el Metrobús y las bicisendas, la renovación de veredas y mobiliarios urbanos, obras sustentadas en la idea de “cuidado” y de “encuentro”, tal como expresa en la introducción del libro, el entonces jefe de gobierno Mauricio Macri:

*“El cuidado del espacio público de la Ciudad de Buenos Aires, así como su recuperación como punto de encuentro para los vecinos, constituyen ejes*

---

<sup>147</sup> Un libro que recoge en palabras de los distintos arquitectos y funcionarios de la ciudad, en relación a las distintas obras realizadas que conjungan el sentido “filosófico” del concepto de espacio público y los resultados materiales de las obras, entre las más destacadas: Las paradas del Metrobús para esperar el colectivo, el parque público de Ciudad Universitaria, Parque de la Memoria y Parque Natural, Museo de Arte Moderno (MAMBA), entre otras.

*fundamentales en nuestra gestión. Es por eso que, desde que llegamos al Gobierno de la Ciudad, nos propusimos diseñar e implementar políticas que, a través de una planificación estratégica, nos permitan mejorar la calidad urbana y por ende la calidad de vida de los vecinos. Porque una Ciudad es ante todo un lugar donde viven personas y es fundamental que no se sientan constantemente maltratadas y expulsadas y puedan vivir bien, como se merecen. Recuperar la alegría y la convivencia entre vecinos es tarea imprescindible para nosotros y, en ese sentido, el espacio público asume un rol fundamental. Porque en él se genera el encuentro y la relación entre las personas, en él se expresan las individualidades y el espíritu colectivo y en él se construye la identidad ciudadana” (Fuente: “La humanización del espacio público”, Ministerio de Desarrollo urbano, 2011).*

Más allá de la prolija retórica que establece este discurso, nuevamente la idea de “merecer”, atraviesa la gestión de la ciudad, una palabra y concepto, tal como indiqué en el capítulo 5, tan cara a la historia urbana de la ciudad, signo del proceso de transformación urbana caracterizado por el higienismo y el control poblacional durante la intendencia de la ciudad en el período de la última dictadura militar (Oszlak,1991). La palabra “merecer” tal como lo define la Real Academia Española (RAE ) define a una persona “hacerse digna de premio o de castigo”, “tener cierto grado o estimación”, “conseguir o alcanzar algo que se intenta o desea lograr”, “hacer méritos, buenas obras, ser digno del premio”. Un concepto e idea basada en la individualidad o leído desde este discurso en “las personas”, una idea de recompensa y de distinción, de obtener algo que otros no tendrán. A su vez, “cuidado” y “encuentro” fueron la dupla de conceptos por la cual se justificaron obras que apelaron al “bien común” para asegurar el bienestar y el acercamiento entre “vecinos”, desde la idea del “disfrute” y la “alegría”. Como observé, este sentido moralizante y modalizador de la idea de ausencia de conflicto, se articula con la regulación de la co-presencia, encubierta en el sentido moderno del espacio público del encuentro.

Esta caracterización del espacio público “humanista”, construido por los técnicos del gobierno, en su mayoría arquitectos, fueron inspirados en el arquitecto Jan Gehl, conocido como el “ícono de la arquitectura humanista”, quien incluso fue traído por el gobierno de la ciudad para disertar sobre la ciudad actual. Éste arquitecto danés, retoma



la herencia de Jane Jacobs en cuanto a interpelar el urbanismo desde la perspectiva de los sujetos que viven la ciudad antes que desde las planificaciones de grandes obras, sin embargo, se desatiende en sus libros, la particularidad de activación de ciudadanía que protagonizó Jacobs desde sus protestas e intervenciones públicas que se recogen en el libro “Muerte y vida de las grandes ciudades” (1961), en donde pone en juego el rechazo al urbanismo funcionalista<sup>148</sup>. Las interpretaciones oblicuas de dichas reivindicaciones de “filosofías urbanas” contribuyó a un entramado de ideas que encubre los aspectos más complejos y estructurales del desarrollo de la ciudad neoliberal, de la desigualdad urbana y de la segregación. Gehl en “La humanización del espacio urbano” (2006) introduce la idea de “disfrute” del espacio público, poniendo la experiencia de las personas en primer lugar, una formula muy acorde al sentido de “andar las ciudades”, y en sintonía al giro de pensar las ciudades, menos como proyectos y más como lugares vivibles, un sentido muy antropológico -quizá por ello es que recientemente se creó el área de Antropología Urbana dentro del Ministerio de Ambiente y Espacio Público-.

El artilugio se completa cuando observo que la idea de “disfrute”, “cuidado” y “encuentro”, lleva al despliegue de obras con un fuerte acento en el embellecimiento y la estetización del espacio urbano -y con ello de las formas de *urbanidad*-, restricciones y modificaciones en los usos “permitidos” de ciertos espacios, como modos de ordenamiento ante el “vandalismo”, “degradación”, “ocupación”, “apropiación” y “violencia”, protagonizados por ciertos grupos sociales y lugares, que no condicen con el carácter armonioso que debe caracterizar al espacio público.

---

<sup>148</sup>Es curioso destacar que una de las primeras discusiones en el urbanismo que comenzó a cuestionar, por ejemplo, el modelo de ciudad de Le Corbusier, donde se organizan los lugares de sociabilidad y el supuesto de ciudadano moderno, fue la de Jane Jacobs en Nueva York. Esta mujer periodista y activista, a partir de la amenaza de demolición y transformación de su barrio por la construcción de una autopista en nombre del desarrollo modernista de Nueva York, impulsó ingeniosas protestas y denuncias públicas y se consolidó como referente en la disputa y de defensa del espacio público ante el avance de la ciudad moderna, individualista, interpeló así el mundo prístino de los expertos y urbanistas llevando el debate de la planificación de la ciudad al mundo cotidiano, del vivir la ciudad. Jacobs introdujo la discusión en el urbanismo sobre la ciudad moderna y la pérdida del espacio público y la escala barrial. Su figura muestra la doble cara de este proceso que contiene este imaginario de crisis de la ciudad moderna con cierta apreciación valorativa sobre el barrio, lo tradicional, unido a su vez, a la demanda por la democratización y una revalorización del espacio público. Estos debates siguen presentes en la ciudad contemporánea y tal como ocurrió entonces con Jacobs, la esfera de las prácticas y disputas del espacio público desde la ciudadanía trascenderán el velo de los expertos del urbanismo interpelando los modelos desde la práctica, desde la ciudad vivida.

Tal como desarrollé en los capítulos anteriores, el “Barrio Charrúa”, el “Barrio Chino” y el “Barrio del Tambor” en el Centro Histórico, son objeto de procesos de transformación urbana que activan el “mejoramiento del espacio público”. En particular, me detengo en este capítulo en “el Plan de Manejo del Centro Histórico”, la “peatonalización” del Barrio Chino y las obras de los planes de “integración territorial urbana” en “Charrúa”, relacionadas al sentido “humanista” y de “urbanismo social” como política pública que expresa a la vez, el carácter de “urbanismo escenográfico” y la búsqueda de “la distinción” como atributo de la ciudad contemporánea (Améndola, 2000).

La belleza es construida en términos de una estética sobria, ordenada y prolija puede observarla en las áreas centrales, en tanto colorida, cultural e histriónica en las áreas donde se denota cierta identidad de diversidad en términos de etnicidades o de presencia de población de sectores populares; una operatoria de uso del color como forma de *recualificación* en áreas disímiles, de acuerdo a ciertos imaginarios y *paisajes* de la ciudad contemporánea: los barrios de diseño, los centros históricos populares devenidos centro recualificados y ordenados para las postales coloridas turísticas, las favelas de Brasil y las comunas de Medellín, transformadas de lugares peligrosos a fachadas de obras de artes de muralistas, artistas y de una estética multicolor de la pobreza. La unión entre el concepto “humanista” y el urbanismo “urbanismo escenográfico” convierte al espacio público en un ámbito de ordenamiento de la co-presencia, moldeando el encuentro a través de la estetización y la *espectacularización*, como he observado en capítulos anteriores.

Entre los planes que se esgrimen como la proa de este pensamiento humanista sobre la ciudad, en los últimos años en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, a través de la Dirección de Regeneración Urbana dependiente de la Subsecretaría de Uso del Espacio Público (SSUEP) del Ministerio de Espacio Público y Ambiente, se llevaron a cabo obras de “peatonalización” y “puesta en valor” de calles de la centralidad de la ciudad y de corredores comerciales, acompañando obras como el “plan de movilidad” que incluyó bicisendas o los carriles exclusivos para ómnibus denominado Metrobús -siendo esta última de carácter monumentalista, transformando la fisonomía de la emblemática avenida porteña 9 de julio del centro- y también, de “ordenamiento de ferias y centros

comerciales a cielo abierto” con el endurecimiento del control de usos del espacio público por parte de comerciantes.

Simultáneamente, desde 2010 hasta el presente, distintos conflictos en torno al espacio público tomaron relevancia desde el conocido desalojo de familias –muchas de ellas de la colectividad boliviana- que se habían instalado en el Parque Indoamericano en reclamo de vivienda acompañado con declaraciones xenófobas del jefe de gobierno- en contexto de proceso de diagnóstico y de elaboración de los planes reordenamiento urbano para toda el área, el resistido enrejado del Parque Centenario en el que intervino la policía metropolitana, los desalojos de vendedores ambulantes “manteros” en corredores comerciales en distintos barrios de la ciudad caracterizados por grades flujos comerciales de venta mayorista, los desalojos de artistas callejeros en lugares turísticos o incluso la represión de la protesta social y de los piquetes -que tiene su máxima expresión en el “decreto antipiquete” publicado en 2016-.

El “ordenamiento” no sólo se realiza sólo desde la planificación urbana sino también a través de la fuerza policial, desde la coerción legal y administrativa como instrumentos y técnicas sobre las que se construye el poder del Estado, por lo cual, los planes y las efectivas intervenciones sobre el espacio público son un eje para disputar la ciudad, construir imagen de ciudad, instalar la marca de gobierno y el poder de ciertos sectores por sobre otros en la ciudad. En este sentido, se puede pensar estas obras de “puesta en valor” y de “mejoramiento del espacio público” como parte de las “técnicas de vigilancia” en términos del análisis de Foucault. Es decir, “la soberanía se ejerce en los límites de un territorio, la disciplina se ejerce sobre el cuerpo de los individuos y la seguridad, se ejerce sobre el conjunto de una población” (Foucault, 2007 [1977]).

A su vez, las obras, llamadas de “puesta en valor”, tal como refiere Prats (2005), se confunden con la activación patrimonial, que en las sociedades capitalistas avanzadas adquieren otra dimensión: “han entrado abiertamente en el mercado y han pasado a evaluarse en términos de consumo (visitantes fundamentalmente, pero también merchandising y publicidad mediática), actuando éste, el consumo, como medidor tanto de la eficacia política como de la contribución al desarrollo o consolidación del mercado lúdico-turístico-cultural”. Es decir que la “puesta en valor” se enlaza en al artilingio de las formas que adquieren los planeamientos estratégicos de la ciudad contemporánea, donde

el espacio público toma especial sentido como objeto para la cualificación urbana y en ocasiones se nutre de los patrimonios para la *espectacularización y restylings* patrimoniales “con una reducción extrema de la polisemia de los elementos” (Prats, 2005). El “mejoramiento” del espacio público se establece desde un fundamento estético-legal para la configuración del carácter “identitario” de estilo escenográfico de determinados lugares ya sea en base a cierta “protección patrimonial” en el Centro histórico, en términos de carácter cosmopolita en el “Barrio Chino” o de “integración urbana” en “Charrúa”. Las obras en los parques y en las plazas como emblemáticas del sentido de espacio público fueron protagonistas de las “puestas en valor”, que llevaron a su enrejado y/o restricción de uso en pos del “cuidado”, tal como mencioné con las Barrancas de Belgrano para el Año Nuevo Chino y como detalle a continuación con respecto al Parque Lezama.

### 7.3. Parque Lezama

Luego del Plan Microcentro, la Dirección de Regeneración Urbana a cargo de Clara Muzzio (2011-2015) -actual funcionaria a cargo de la nueva Subsecretaría de Uso del Espacio Público (SSUEP)-, continuó con el avance de obras de cualificación del espacio público del área central de la ciudad, comprendidas en el Plan de Manejo del Casco Histórico -desarrollado en el capítulo 4- que tuvo como una de las principales intervenciones la “puesta en valor” del Parque Lezama, de la Plaza Dorrego y el reordenamiento de ferias, pensados como puntos para generar un “efecto derrame” en el mejoramiento del entorno del Centro Histórico -tal como destacó, Grosman el Director de Casco Histórico en la presentación del proyecto en 2014-.

El quiebre con la lógica turística y de paseo del Centro Histórico comienza a desdibujarse al salir del eje de la plaza Dorrego, de la calle Defensa, por ejemplo, en dirección a la intersección de las calles Brasil y Defensa, uno de los límites del Parque Lezama. Allí prácticamente ya no se encuentra el tipo de ofertas y consumos más destinados a los nuevos comercios de diseño o de franquicias. El parque alberga espacios muy disímiles de acuerdo a las formas de uso, las prácticas y la disposición de su forma en la trama urbana. Está ubicado en el barrio de San Telmo, en el límite con los barrios de La Boca y Barracas, barrios caracterizados por la presencia de sectores populares. A su vez, el parque pertenece administrativamente al área de la Comuna 1 y en 1997 fue declarado por decreto Monumento Histórico Nacional y también se encuentra dentro del

Área de Protección Histórica como parte del Centro Histórico de la ciudad<sup>149</sup><sup>150</sup>. Históricamente el parque público implicó para la ciudad de Buenos Aires, un especial ordenamiento: “En Estados Unidos y Argentina, los parques urbanos más grandes nacieron por consenso de la clase dominante, para crear un lugar de ocio y de encuentro para todos los ciudadanos” (Torricelli, 2015), en referencia al diseño higienista de la ciudad.

Desde comienzos de 2013 -año de elecciones legislativas- la ciudad se llenó de obras en parques para su remodelación teniendo como denominador común el establecimiento de rejas y un esquema de acceso restringido de manera espacial y temporal. A partir de esta experiencia y de otros avances sobre el espacio público, se da a conocer que el Parque Lezama comenzaría una “puesta en valor”, por lo cual, de manera “auto-convocada” un grupo de vecinos y organizaciones barriales se nuclearon en la Asamblea del Parque Lezama bajo el lema: “el parque libre, sin rejas” y en contra de una puesta en valor expulsiva. Entonces, comencé a concurrir como parte del trabajo de campo, con el paso del tiempo, participé activamente de las iniciativas.

Las organizaciones barriales integrantes<sup>151</sup> tenían en común antecedentes de conflictos con el proceso de *recualificación* de San Telmo, La Boca y Barracas -ya sea por intentos de desalojos ante el avance de proyectos de shoppings, estacionamientos y obras

---

<sup>149</sup>El Parque Lezama, pertenecía a Don Gregorio Lezama en el siglo XIX y estaba enrejado en su totalidad, siendo un paseo de la élite porteña. Es a partir de que fallece su propietario, a comienzos del siglo XX, en contextos de modernización de la ciudad de Buenos Aires, su viuda decide donar los terrenos y convertir la quinta en un parque público. Este hito representa un cambio en la forma de uso de dicho parque que se expresa en la historia. Significativamente, hacia fines del siglo XX, se consolida como espacio de encuentro del movimiento artístico e intelectual parakultural, movimiento underground a comienzos de los 80' pos dictadura militar. El parque es considerado uno de los “pulmones” de la zona sur de la ciudad por sus árboles y la extensión de espacio verde que proporciona. Allí se reconoce desde distintas versiones la primera fundación de Buenos Aires en 1536 (sobre la barranca del Río de la Plata), contiene un importante yacimiento arqueológico y en su interior se encuentra el Museo Histórico Nacional.

<sup>150</sup>Además de su singular carácter de parque y espacio público, tiene una cualidad patrimonial-histórica que requiere una gestión y administración particular (entre ciudad y nación), y desde su configuración sociocultural histórica y contemporánea, encontramos una notable presencia de sectores populares con una fuerte apropiación simbólica y cultural

<sup>151</sup>En la misma línea de recuperar este sentido “popular” de los barrios en torno al Lezama es que se integra la Cooperativa San Telmo del ex PADELAI -que lleva en el barrio una lucha emblemática judicializada para que se reconozca el derecho de propiedad de la cooperativa de dichas tierras del ex Patronato de la Infancia y se realice un proyecto de hábitat popular para el barrio-, y también, la Organización Los Pibes de la Boca, vinculados especialmente a las problemáticas sociales de la Boca. La adhesión de Ferizama expresó la defensa al derecho al trabajo en el espacio público y por otra parte, la participación del Polideportivo Martina Céspedes la necesidad de reclamo por los espacios recreativos para los jóvenes; así como también otros colectivos políticos y barriales que disputan cierto “modelo” de ciudad se sumaron a la Asamblea.

vinculadas a la configuración del barrio en clave turística y de entretenimiento-, entre estas organizaciones se encontraba el Movimiento Afrocultural como participante en la Asamblea y parte del proceso de disputa. Algunos integrantes del Movimiento consideraron conveniente unirse al espacio como estrategia de alianza con el barrio, creando redes para activar en caso que en algún momento a futuro, tuvieran que enfrentar algún nuevo “desalojo” del Centro Cultural de Plaza Defensa.

Durante más de una década el parque había sido prácticamente abandonado en una concreta desinversión y escaso mantenimiento por parte del gobierno local, contraponiéndose a un uso intensivo del parque y de una fuerte apropiación por diversos sectores, en especial, populares de los barrios lindantes de San Telmo, La Boca y Barracas, al igual que otras áreas del Centro Histórico que contrastan con el paisaje turístico del eje Defensa- Balcarce de San Telmo. El abandono del parque y la estigmatización del barrio a través de los medios<sup>152</sup> propiciaron un contexto para la justificación de la implementación del “Plan de Puesta en valor del Parque Lezama” y del “Plan de Manejo del Casco Histórico”<sup>153</sup>. Tal como ocurre en otros procesos, a medida que se construye la idea de vandalización, de abandono, y de la *tugurización* del centro histórico a través de la retórica de la inseguridad, el abandono del patrimonio, la idea de degradación y pérdida del espacio público, se piensa que el planeamiento y el diseño podrían dar una solución (Low, 2000; Menezes, 2009). El primer plan fue presentado en reuniones donde sólo se convocaron a algunas asociaciones vecinales y comerciantes vinculados a CAME y a los

---

<sup>152</sup>Algunas de las notas que retratan el Parque Lezama como espacio de vandalizado durante el período del conflicto son: “Enrejarán el Parque Lezama para evitar más daños”(Telefé, 25/07/2012), “Parque Lezama: plan para evitar vandalismo” (Clarín, 23/07/2012), “El Parque Lezama, entre el abandono y la esperanza” (21/08/2013), “San Telmo: la decadencia de un barrio que es símbolo porteño” (Clarín, 19/01/2014), “Pobre San Telmo” (Telenoche-Canal 13, 21/01/2014).

<sup>153</sup>El plan incluía las siguientes acciones: cierre perimetral, renovación de los solados, nuevos equipamiento (bancos romanos, bancos de tablillas de madera, bebederos, cestos dobles, señalética y un nuevo patio de juegos para niños y nuevo equipamiento para la 3° edad), restauración de monumentos y obras de arte, renovación del anfiteatro y entorno, fuentes, arbolado, alumbrado y servicios. El cercamiento era el que más resonancia e impacto tenía en la presentación, se proponía: “El cierre perimetral del parque en un 75%, mediante un sistema de rejas y portales de acceso. Este sistema incluye la puesta en valor de los muretes de mampostería existentes, los cuales serán recuperados, y terminados en revoques símil piedra. (Diseño de reja aprobado por APH).El área no cercada será tratada con los mismos criterios del plan general”. (Presentación “Puesta en valor Parque Lezama”, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Ambiente y Espacio Público, Subsecretaría de mantenimiento del Espacio Público - Cdra. Analía Leguizamón, Dirección General de Espacios Verdes Cdra. Florencia Scavino, marzo 2013). Éste plan con modificaciones luego del conflicto suscitado fue incluido luego en el plan mayor denominado “Plan Integral de San Telmo”. El mismo tuvo el consenso de organizaciones vecinalistas como Mirador del Lezama, la Asociación de Anticuarios de San Telmo y comerciantes de la Plaza Dorrego.

anticuarios. Cuando la Asamblea del Parque Lezama comienza a participar y a divulgarse la propuesta, algunos vecinos mostraron su oposición y las reuniones de presentación del proyecto en el barrio fueron suspendidas.

En un comienzo “la reja” fue el ícono de la lucha y el argumento de una metáfora simple y profunda: “el avance en contra del espacio público” como otra restricción en la ciudad, como forma de expulsión de cierta población. Luego, “la reja” se convirtió en “la punta de un iceberg”, tal como expresó, un asesor de la Defensoría del Pueblo de la Nación quien realizó un informe de la situación. El proceso de transformación de los barrios unido al imaginario de “lo barrial” jugó decisivamente en el proceso de conflicto en torno a la “puesta en valor”, construyendo para unos al Parque Lezama como ejemplo posible de la resistencia a un modelo de gestión en contra de “lo público”, por su carácter popular, y para otros como un ejemplo posible de espacio público de calidad por sus valores patrimoniales “tradicionales”. El plan impartido desde el Estado coadyuvó al resurgimiento del reclamo por su “acceso y uso” por parte de diversos sectores de la ciudadanía. Ésta organización desde la ciudadanía en torno al parque pone en evidencia la vigencia y el contexto de resurgimiento del concepto de “derecho a la ciudad”. Cuarenta y cinco años después de la publicación del libro Henri Lefebvre titulado “Le droit à la ville” el impacto se comprende en la idea de “afirmar el derecho a participar en la construcción de la ciudad y a la apropiación del espacio urbano por los ciudadanos” (Capel, 2010). Estas premisas, se pueden leer incluso en la estrategia de resistencia llevada a cabo por la Asamblea del Parque Lezama: visibilizarse con una fuerte ocupación intensiva del espacio desde la diversidad de organizaciones participantes y establecer una disputa en y del espacio público a través de cortes de calle, festivales culturales y con la participación de abogados -vinculados a otros procesos de conflictos urbanos similares nombrados anteriormente-.

Además de la relevancia para la memoria de la nación y de la ciudad, se reconoce el parque como sitio histórico de toda la sociedad. Es de gran importancia para los afrodescendientes ya que es referenciado principalmente por los activistas como un lugar de “memoria y sagrado”, dado que allí fueron esclavizados sus antepasados durante el siglo XVIII por los asientos de las compañías esclavistas. Dicha retórica simbólica es a su vez reactualizada de manera cotidiana en la actualidad a través de la práctica del

candombe detallada en el capítulo 4. En este sentido, es que se estableció como uno de los lugares claves de los “sitios de memoria afro de Buenos Aires” -reconocido por la UNESCO en 2011-, lugar de representación e identificación “afrocandombero” desde las presencias realizadas en la década de 1990 con el proyecto de Ángel Acosta y el Grupo Cultural Afro, hasta los ensayos de Lonjas de San Telmo cuando a mediados de la década del 2000 eran desplazados de las calles de San Telmo:

*“Y antes era el Parque Lezama. El lugar de salidas, que es la tradicional que le decimos nosotros es “la dorrego”. Pero mucho tiempo íbamos al Parque Lezama. Fuimos muchos años. Tocaban en el Parque Lezama, después venía una comparsa después la otra, la otra...(...) yo era chica...14 años atrás...NXX era chico y había mucho problema con la policía, denuncias por ruidos molestos (...)Los domingos... había algunos puestos en ese tiempo. Y después ya se fueron corriendo los artesanos hasta la Plaza de Mayo’(le pregunto si había llamadas y me responde) ‘Arriba del Parque no. La primer comparsa la hizo el Angel’<sup>154</sup>*

(Mujer afrouroguaya, 50 años, Registro 2015)

El momento culmine del conflicto quedó representado por los cortes de calle y la actividad del “abrazo” en 2013, donde más de mil personas rodearon el parque, con la participación de diversos sectores de los barrios, de legisladores y organizaciones civiles. Entre ellas, un grupo de candomberos conformado por familias afrouroguayas -que desde hace pocos años conformaron una nueva comparsa en San Telmo, liderada por jóvenes ligados incluso a la militancia de Unidos y Organizados-. En la reunión de comparsas cuando comenté sobre la actividad y de la invitación al “abrazo” expresaron: *“a mi me parece que hay que estar con los tambores, ese es el lugar histórico de la morenada, de donde se salió siempre, los días de la madre, donde estuvo el candombe en las primeras épocas, nosotros vamos a estar”*. Éste sentido de “estar con el tambor” no fue compartido por la mayoría de las comparsas que en dicho contexto en 2013, tal como indiqué, se encontraban en pleno

---

<sup>154</sup> Hace referencia a la memoria reciente de la reactivación del candombe en el espacio público, las cuales fueron en el Parque Lezama liderados por el activista Ángel Acosta junto otros miembros del Grupo Afro Cultural y familias afrouroguayas que a fines de la década de 1980. Luego lo hicieron distintos grupos y a partir del 2000 se estableció como lugar de ensayo de la comparsa “Lonjas de San Telmo” y como lugar de encuentro de otras comparsas como “Irala Candombera” y de candomberos con encuentros ocasionales más allá de las llamadas de Desfile de Comparsas de diciembre o de las llamadas “tradicionales” de los feriados.



proceso de discusión y organización colectiva de la *Llamada de Comparsas de San Telmo* que se realiza todos los años finalizando el recorrido en el Parque Lezama, y además, este tipo de iniciativas de sentido “político” entraban en las actividades que realizaban los jóvenes de otros espacios de candombe como “los tambores no callan”, visto por los mayores “referentes”, como algo que no tenía que mezclarse con el candombe. Finalmente, en el “abrazo” hubo candombe “en llamada” con integrantes de algunas comparsas como La Rosa Negra, Lonjas de San Telmo y La Revuelta -comparsa que fui integrante y que involucré a partir de mi participación en la Asamblea del Parque Lezama-. Entre los presentes, el “referente” afrouruguayo y director de la Comparsa Lonjas de San Telmo, se acercó al “Abrazo” pero reservó su presencia a un costado del evento y cuando me acerqué a saludarlo me dijo: “*Acá están mis tambores, el apoyo está pero yo me tengo que quedar acá*”. Otros candomberos activistas afrouruguayos y los candomberos considerados referentes de la primera generación de inmigrantes uruguayos, estuvieron ausentes en el toque de candombe, sólo uno de los “referentes” activista afrouruguayo del Movimiento Afrocultural realizó a primeras horas del festival una pequeña roda de capoeira -tal como desde hace años organiza en el Parque Lezama-. Al evento se acercaron muchas mujeres y familias afrouruguayas, lo que muestra como el sentido sobre el lugar y sobre “lo político” y “lo público” no se reduce a la construcción de aquellos que tocan el tambor o participar sólo desde el toque y el baile; una práctica excepcional y reveladora para lo que ocurre en términos de activación de ciudadanía pública por parte de la población afrodescendiente. Los activistas afrocondomberos del Movimiento Afrocultural que tocan el tambor reservaron su presencia, en el momento de la llamada, para estar en la actividad que realizan habitualmente los domingos en la plaza del Centro Cultural -la Plaza Defensa, aunque ya nadie la reconoce así-<sup>155</sup>. Por otra parte, algunos integrantes del Movimiento Afrocultural que suelen poner la palabra de manera pública, minutos previos al “abrazo” se dirigieron a los presentes como oradores, con micrófono en mano, sobre la

---

<sup>155</sup> Allí, abren las rejas y la explanada junto con los escalones en grada ideal para espectáculos, se llena de visitantes, de turistas, y el Movimiento Afrocultural ofrece bebidas, comidas con algunas mesitas y sillas, se montan algunos pequeños de objetos artesanales y la actividad central es la oferta de espectáculos musicales de las bandas musicales que integran ellos mismo, junto con invitados y Djs de estilo del repertorio de música “afrolatinoamericana” y “latinoamericana”, que transforman el espacio del Movimiento en continuo con la calle, que se funde con los puestos de la feria de la calle Defensa, en una espacio repleto de gente, con clima de fiesta y entretenimiento, que atrae a muchos jóvenes y a los turistas que llegan al lugar.

barranca, detrás del Museo Histórico Nacional:

*“No puede haber más un atropello más a la cultura, a los espacios abiertos, a los espacios que toda la ciudad de Buenos Aires merece y que todos merecemos estar en una ciudad libre, como afrodescendientes y sabiendo que el Parque Lezama fue el primer lugar donde traían a nuestros hermanos ancestros esclavizados y esclavizadas y después los engordaban y los llevaban a la Plaza Dorrego y los comercializaban. Creemos que acá en este parque está toda nuestra cultura, debajo de este parque hay personas que fueron esclavizadas, sometidas, lastimadas y esas personas eran nuestros ancestros, como afrodescendientes luchamos y no queremos un parque con rejas por eso estamos acá (...) Por eso les pedimos y creemos que esta lucha es unida, todos somos vecinos, y todos somos parte de la libertad y la libertad que no puede ser avasallada con rejas y nuestros ancestros saben muy bien los que son las rejas y que son las cadenas. Y nosotros no podemos permitir eso, no queremos saber que son las cadenas y mucho menos las rejas”* (Activista del Movimiento Afrocultural, Registro julio 2013)

Esta apelación a ese pasado colonial significativo en enlace con el presente, también es retomado por los candomberos que no son activistas afroculturales y que participaron en la actividad. Este proceso y conflicto del Parque Lezama, interpela para reflexionar sobre las formas de habitar, de resistir, de negociar y de constituir ciudadanía en torno al espacio público desde los sujetos que se construyen en clave étnica y su relación con otras formas de activación de ciudadanía, así como, pensar en las formas posibles de participación y en las concepciones diversas de espacio público que quizá entran en tensión y desacople con las formas de empoderamiento y de reconocimiento de nuevos sujetos urbanos, antes negados e invisibilizados históricamente.

Además de la Asamblea Parque Lezama se estableció como interlocutor con el gobierno en el conflicto por la “puesta en valor”, la Asociación Civil “Mirador del Lezama”<sup>156</sup>. La Asociación no se sumó al espacio asambleario, sino que activó su visibilización como únicos “vecinos legítimos y genuinos”, evocando una idea de

---

<sup>156</sup> Asociación conformada hace trece años, agrupa diversos vecinos, frentistas del parque y activos defensores del carácter tradicional y patrimonial de San Telmo, en 2008 presentaron un proyecto para puesta en valor del parque, desestimado por el alto costo, demandaron al gobierno por el abandono del parque y una jueza determinó un resarcimiento monetario por cada día de incumplimiento.

importancia de la residencia próxima por sobre los que habitan desde otro sentido el barrio o de usuarios del parque. Ante el lanzamiento del “Plan Integral de San Telmo”, comprendido también en el “Plan de Manejo del Casco Histórico”, distintos actores que configuran el campo patrimonial y de disputa del barrio -en especial por técnicos especialistas en patrimonio, ex-funcionarios del área en gestiones anteriores-, convocaron a asociaciones barriales, vecinos y comerciantes a las reuniones de presentación del “Observatorio del Casco Histórico”. Allí asistieron especialistas en patrimonio, asociaciones vecinales patrimonialistas, comerciantes anticuarios, comerciantes dueños de bares, artistas, periodistas del barrio, nucleados ante la preocupación por “la falta de respuesta del gobierno”, con el objetivo de conformar un colectivo que pueda establecerse como “único interlocutor” legítimo en el proceso de ejecución del plan. En una de las primeras reuniones expusieron pareceres sobre el carácter deseado del barrio vinculado a las obras del plan de puesta en valor, incluido en particular, el Parque Lezama y el candombe:

*“Comienza la reunión con uno de los comerciantes anticuarios de la feria alertando sobre un cambio en la ley que habilitaba la expansión de la feria de usados, reventa y artesanías, considerada por el comerciante como “manteros”: ‘yo les quiero avisar a la gente del barrio, que en la feria hace más de treinta años que estoy en la feria y nací en el barrio, la feria levantó el barrio, para los que llegaron por ahí hace diez años, el barrio era otra cosa antes que estuviera la feria de antigüedades, si cae la feria cae el barrio eso se los garantizo porque va a ser lo mismo que cualquier otra feria, que lo destruyen, lo van a ocupar toda esta gente que hacen un desastre, los que somos vecinos que lo padecemos sabemos que es lo que hacen, pongámonos en pie de guerra, demostrémosles que nos molestan que nos están destruyendo nuestro barrio’. El coordinador de la reunión interviene y da lugar al orden de temas comenzando por la Asociación Mirador del Lezama que da un informe sobre la situación del Parque Lezama en pleno obras, la coordinadora del Observatorio les agradece y se aplauden agradeciendo por ‘el trabajo que durante todos los años hicieron en el barrio’, la integrante de la Asociación plantea: “el parque no puede aguantar la cantidad de actividades que sostiene, creo que como observatorio podrían exigir al gobierno espacios de equipamiento comunitario por fuera del parque para que la gente haga allí*

las actividades"(...) Otro de los miembros de la Asociación remarca: "Yo vivo a una cuadra del parque, nací y me crié ahí, el parque nunca tuvo canchas de fútbol si nosotros queremos recuperar el parque como es el parque original, no podemos permitir que hagan lo que quieran" (...) Sigue el listado de temas, se habla de la Plaza Dorrego y uno de los dueños de uno de los bares cuenta 'lo difícil que fue sacar a los borrachos, que se quedaban ahí a dormir y también ahí con los tambores, yo tuve que llamar a la Asamblea de la Plaza, y logré con ellos ubicar en una de las casas tomadas que conocían' (...) La charla continúa en una ronda de 'representantes' que cuentan sus experiencias de aportes al barrio, en su mayoría sobre proyectos de pintar murales, de restaurar fachadas y cuando se presenta la propuesta de incentivar la oferta cultural que fortalece la identidad del barrio, entre ellos los teatros y tanguerías, un integrante de la Asamblea de Parque Lezama, joven vecino del barrio, interviene sin presentarse: 'Primero hay algo que es característico de esta zona, mucho más amplio, pero de la zona de San Telmo que es el candombe y veo que no lo han nombrado y tampoco están ninguno de los actores del candombe, que es tan característico igual que el tango, incluso anterior dentro de este barrio, bueno me parece que sería una propuesta para incluir dentro de esto a esos actores que son tan importantes de acá de San Telmo Y uno de los vecinos, más jóvenes que había presentado un proyecto de pintar fachadas agregó: 'mirá a mi me parece genial el candombe, cuando voy a Uruguay me encanta y voy a los barrios a ver el candombe, pero eso no tiene nada que ver con nuestra identidad'. Uno de los coordinadores le responde: 'Es para tomar nota, una parte de estas reuniones es que muchos de los sujetos que hacen al barrio, también que hay esto, hacer una cultura viva, si de verdad es representativo y merece ser sostenido, se incluirá', el integrante de la Asamblea respondió 'Si, creo que es representativo, por eso lo nombre...' (Registro diciembre 2014)

Más allá de esta intervención de este integrante -que no es participante de ninguna comparsa y asiste a las llamadas y a las prácticas de candombe como vecino del lugar-, la Asamblea no participó de dicho espacio, que continuó con el mismo esquema. Entre las referencias problemáticas en torno al candombe asociado a la gente "molesta", que desde el feriante anticuario es denotada con desprecio como "toda esta gente que hace un desastre", incluye en ésta, a algunos de los artesanos de la feria de San Telmo que durante

estos años pasaron a conformar una comparsa de candombe que luego de la feria desfila por las calles. Por otra parte, tal como se expresó en la reunión, desde el inicio del conflicto en 2013, la Asociación Mirador del Lezama movilizó su reclamo por las obras del parque con un discurso fuertemente patrimonialista basado en el aspecto tradicional monumental y material -al igual que diferentes actores del barrio-, y en términos de espacio público como objeto de disfrute sustentado en la idea de paseo y de contemplación del paisaje, por ello, solicitaban: restaurar monumentos, plantas y árboles de acuerdo al paisajismo histórico propuesto por el reconocido Thays, un ordenamiento de usos a través de la eliminación de la feria de objetos y de barato, de las canchitas de fútbol improvisada por las familias del barrio, de las actividades de festivales vinculados a causas políticas en el anfiteatro, desalojar las personas en “situación de calle” en el parque e impedir los ruidos molestos de los tambores de candombe; argumentando la instalación de las rejas como un método necesario para la preservación patrimonial y de la puesta en valor así como para eliminar el “vandalismo e inseguridad” vinculado a dichas actividades y sujetos.

En los distintos intercambios llevados a cabo entre la Asamblea del Parque Lezama y el gobierno, quedó en claro la diferencia de ciertos intereses al interior del gobierno: la política del ministro de espacio público y la de los técnicos. La argumentación técnica-legal fue construída desde la cuestión patrimonial por la ley de Áreas de Protección histórica (APH) con fuerte sesgo desde la arquitectura y el paisajismo para la conformación del espacio público<sup>157</sup>. El conflicto se centró en la discusión sobre la noción patrimonial y los usos y las prácticas de quienes habitan el parque. El entonces Ministro

---

<sup>157</sup>“Basados en esta cronología, es que se decide tomar a la década de 1930 como la más representativa y consolidada fisonomía del parque, a la cual preservar y salvaguardar para ser mostrado a las futuras generaciones, tal como indica la misión primaria de la declaración de Monumento Histórico y APH. Es de esta década, la procedencia de la mayor cantidad de vestigios y trazos de diseño de los grandes “Maestros del Paisajismo”. Sobre los diseños anteriores no se puede trabajar, ya que no quedan rastros y de reconstruirlos, se incurriría en “Falso Histórico”, por otro lado no validan los actuales usos de la sociedad de nuestros días. Respecto de las intervenciones posteriores a esta década, fueron con carácter de manutención o de poco valor arquitectónico paisajístico” (Respuesta de recurso legal de art. 104 presentado por la Asamblea de Parque Lezama). “El concepto general ha sido el de la recuperación del diseño paisajístico de Carlos Thays y Benito Carrasco, adecuado a la fisonomía actual del Parque. Los actuales caminos asfaltados serán reemplazados por senderos de piezas premoldeadas color teja, recuperando así, por las características de forma, color y el carácter de los pisos históricos. (materiales aprobados por APH )” (Powerpoint presentación del proyecto inicial, marzo de 2013). “El Anfiteatro sobre la calle Brasil recuperará el espíritu de su diseño original, mediante la reconstrucción de su fuente” (Powerpoint presentación del proyecto inicial, marzo de 2013).

de Ambiente y Espacio Público, Diego Santilli, trató en las reuniones de llevar a cabo la negociación de los “usos” adecuados del espacio público, invisibilizando las razones políticas e ideológicas del el argumento técnico:

*“Santilli: Decime qué es lo que falta y le encontramos un lugar, lo que yo no puedo hacer es reemplazar la historia, lo que me dicen las leyes (...) queremos aggiornarnos al espejo de agua a que la gente pueda hablar, a que la gente pueda tocar un conjunto de música, lo podemos aggiornar, porque eso nos permite APH, lo que no nos permite es decir acá había una fuente, la borramos, el lago del parque centenario lo eliminamos, ponemos una plataforma (...) le tenemos que encontrar que el uso que le dan ustedes que vaya a favor de la APH”.* (Registro reunión Asamblea Parque Lezama y el Ministro de espacio Público, mayo 2013)

En estas negociaciones, el Ministro Santilli corrió el conflictivo tema de la reja para posicionar la discusión sobre la puesta en valor. La reja poco tenía que ver con lo patrimonial<sup>158</sup>, además de ser un negocio millonario sin licitaciones públicas, correspondía al modelo y la retórica de la inseguridad: “recuperar el parque para el vecino” exclamaban distintos funcionarios e incluso el jefe de gobierno en distintos medios -y de allí en su caracterización la categoría exclusiva sobre la que se construyó el “para quién” de la ciudad-. En la misma línea la Asociación Mirador del Lezama plantearon:

*“Los vecinos de alrededor del Lezama luchamos hace más de ocho años, sin banderías políticas ni intereses comerciales, por la recuperación integral de este Monumento Histórico Nacional, catalogación que per se, impone un tratamiento especial de todo el lugar. Sabemos, que somos muchos los que soñamos con ver nuevamente su esplendor, el que perdió por falta de mantenimiento pero también por el maltrato diario de quienes le han asignado “funciones sociales” (feria de barato, reuniones políticas, aporreo de batería, tamboriles, acrobacias colgando de los árboles y el etc. que Ud. ya conoce) (...) Demás está decir que si se permite la continuidad de los “usos” del parque, el GCBA dilapidará el presupuesto asignado ya que poco tiempo después el lugar volverá a ser el que vemos hoy. Por eso apelamos a Ud. para que exprese su*

---

<sup>158</sup>En un primer momento se buscó la fundamentación histórica a la reja argumentando que hasta 1930 el Parque Lezama tenía un enrejado perimetral –situación que se modificó en 1931 cuando el parque deja de ser un paseo para la elite y pasa a la órbita pública luego de la donación de la viuda de Gregorio Lezama-.

*voluntad abiertamente y sea escuchada la voz de los genuinos vecinos”* (Carta al Ministro de Espacio público firmada por la presidenta del Mirador del Lezama)

La cuestión patrimonial y la representación en términos de identidad nacional y porteña se establecen como puntos de conflicto para la gestión del parque, por sus efectos ordenadores y morales y de *urbanidad* que conlleva. Además de la apropiación de los afrodescendientes y de la Asamblea, por otra parte, la visibilización del Parque Lezama en términos “afro” se estableció en dicho contexto a través de la organización de diversas presentaciones y eventos en el anfiteatro del parque y en el Museo Histórico Nacional -destacándose la particularidad que la entonces Directora del Museo se autodeclarara afrodescendiente-. Dichas actividades se realizaron a partir de la alianza de organizaciones civiles de los afrodescendientes y del gobierno nacional. Como muestra de apertura y de nuevas políticas de inclusión de lo “afro” en términos de nación desde el ex-gobierno nacional *kirchnerista*, se llevaron a cabo: el encuentro para la discusión de políticas afrodescendientes, uno de los eventos de danzas de matriz afro, el primer festejo de la reciente ley sancionada del “Día de los afroargentinos y la cultura afro” en el anfiteatro del parque y la instalación de una placa conmemorativa en el parque<sup>159</sup>. En este marco, es que la disputa también cobró una puja por las competencias de los gobiernos nacional y de la ciudad, y las posibilidades de gestión y de cumplimiento de la normativa de Área de Protección Histórica de la Ciudad y por otra parte, el Decreto 437/97 que declara el Parque Lezama como Monumento Histórico Nacional (MHN), que establece la supervisión y competencia de Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos (CNMMLH) ante cualquier cambio u obra en el

---

<sup>159</sup> La placa suscitó la queja de la Asociación vecinal del Mirador del Lezama dado que la misma se colocó sobre un montículo de cemento donde debía estar la placa de homenaje a Ernesto Sábato -ilustre escritor argentino que sitúa en dicho parque una de sus más conocidas novelas-, la cual hacía tiempo que había sido robada. Si bien la diputada de la ciudad que encomendó la placa -miembro del bloque partidario que responde al anterior gobierno nacional kirchnerista del “Frente para la Victoria”- aclaró que el reemplazo fue “un error” de quién tenía que llevar a cabo la tarea. Queda en este micro hecho significativo, una muestra de los distintos niveles de disputa implicados: la falta de mantenimiento del parque, la puja por el reconocimiento de la ciudadanía, las identidades contrapuestas, la improvisación de las políticas de visibilización y de reconocimiento de los afrodescendientes. Es interesante comprender que se estableció en un primer momento el cambio de una placa por otra sin posibilitar la coexistencia como modos diversos de representar y conmemorar a través de la inscripción en el espacio del parque, finalmente con las obras finales se removió toda placa existente.

lugar. Tanto desde la Asociación Mirador del Lezama con sus arquitectos patrimonialistas como desde la Asamblea del Lezama con integrantes conocedores del área de patrimonio -con el apoyo de sectores del gobierno nacional-, establecieron también un reclamo en esta esfera.

En la disputa por la cuestión jurisdiccional del parque, la Asamblea del Parque Lezama propuso considerar las expresiones del patrimonio inmaterial, entre ellas, fundamentalmente las vinculadas al componente afrodescendiente -tal como habían activado en otros contextos el Movimiento Afrocultural-, en el proyecto elaborado por una diputada nacional del Frente para la Victoria. A pesar de las peticiones, finalmente, el proyecto final de la ley reforzó el carácter patrimonial material del parque y se excluyeron las expresiones inmateriales, entre ellas, las vinculadas a los afrodescendientes.

Aunque desde el relato y desde la ingeniería de ideas que fundamentaron la gestión del Plan de San Telmo, se destacó a las personas y a la “identidad” del barrio, se reforzó el escenario patrimonial material y de paisaje, una construcción que dejó por fuera tal como indiqué anteriormente, a una amplia población como parte del paisaje deseable, que pasa a ser foránea por no ser residente o por residir recientemente, por no contribuir a los atributos seleccionados a preservar sobre cierto imaginario pasado de identidad “tradicional” histórica.

Luego de tapiar con vallas prácticamente todo el perímetro del parque por más de nueve meses, impidiendo el tránsito por las veredas y el acceso a su interior, incluso en el caluroso verano porteño, a mediados de 2015 se realizó la inauguración del parque con renovación de los adoquines, restauración de monumentos, de bancos y mobiliarios nuevos, nueva iluminación y acondicionamiento de arboledas, pastos y vegetación del parque. Durante las obras, el candombe quedó reservado para la calle Balcarce en sentido a la Plaza Dorrego y por ejemplo, en las llamadas de candombe de diciembre de 2014 no se pudo ingresar al Parque Lezama. Ya en 2015 con el parque inaugurado si bien el recorrido propuesto por la organización de las llamadas no indicaba llegar hasta dentro del parque, algunas comparsas decidieron llegar hasta el anfiteatro y realizar allí un encuentro de cierre entre tambores y comida cerca de la medianoche -un encuentro que con el parque cerrado no se hubiese podido realizar-, un hecho que apela más a las prácticas propias del colectivo que a una intencionalidad manifiesta de la agrupación de



comparsas organizadoras de la llamada. La “puesta en valor” y las posteriores acciones desde el gobierno en torno al espacio, no retomaron desde el diseño paisajístico, ni desde las obras de monumentos, ningún reconocimiento al pasado histórico “afro” y muchos menos al presente de la población afrodescendiente ni del candombe -sólo un evento circunstancial en torno al 8 de noviembre Día del Afroargentino en la última gestión del programa afrodescendientes del gobierno de Cristina Kirchner y lo mismo en 2016 para la nueva gestión de Mauricio Macri-<sup>160</sup>

En agosto de 2015 el gobierno mudó parte del Ministerio de Modernización, Ministerio de Desarrollo Urbano, Ministerio de Espacio y Ambiente Público, Ministerio de Desarrollo Urbano y Sindicatura General al “Palacio Lezama” -ex edificio de la Fábrica Canale- ubicado en la avenida Martín García, entre Regimiento Patricios e Irala, frente al Parque Lezama, como parte de la descentralización iniciada en 2006, que si bien el edificio fue alquilado, el Estado invirtió una gran obra de reciclado del edificio y de equipamiento de arquitectura de sustentabilidad por su valor patrimonial e industrial. Próximo a la inauguración reanudó el intento de enrejar el parque que fue nuevamente resistido<sup>161</sup>. En continuidad con las obras de rehabilitación de edificios patrimoniales y la ocupación con Ministerios, es que a fines de 2016 y primeros días de enero de 2017 se efectivizó el desalojo de las familias del ex-PADELAI -quienes reclamaban desde la cooperativa de

---

<sup>160</sup> En 2016, se asigna a una nueva funcionaria en Cultura Nación de la gestión del PRO, bajo el área de Dirección Nacional de Diversidad y Cultura Comunitaria, convocó a una mesa de organizaciones “afro”, que llevó a cabo para el 8 de noviembre el Festival Quilombo -en un esquema similar, al lugar elegido por la gestión afrodescendientes del anterior funcionario Ortuño-, en esta oportunidad mediante un acuerdo con la Asociación de Comparsas Candombe Organizadas, se convocó a siete integrantes por comparsa y se le ofreció un pequeño pago para que se presenten y organicen una gran llamada, sin trajes, todos uniformados con remeras blancas -al igual que lo suele hacer los tambores no callanmezclados al estilo de las “tradicionales” pero con personajes y banderas como lo hacen en las “llamadas de comparsas” -que refirieron a consignas afro, algunas de las propias comparsas-, quienes desfilaron por Balcarce hasta el anfiteatro, donde se encontraba el escenario. La invitación fue a la Asociación de Comparsas Organizadas, y la elección y decisión sobre el pago, y sobre la actuación quedó reducida a un acto más individual -algunas comparsas decidieron que los integrantes se lleven el dinero y algunas no participaron-, quedando esta acción reducida a la presencia en términos de espectáculos, más que una acción reivindicativa.

<sup>161</sup> El Movimiento Afrocultural luego siguió el proceso más a la distancia y la Asamblea de Parque Lezama siguió en actividad desde un grupo reducido y ya no con la interacción de activa participación de distintas organizaciones, aunque sus integrantes siguieron apoyando todas las actividades de éstas. Como Asamblea continuaron con el programa de radio Espantarejas y organizando actividades en el parque como proyección de películas, entrega de bolsones de alimentos y reactivando el proyecto de plan de manejo co-participativo, que por el momento sigue sin tratamiento efectivo en la legislatura, y continúan denunciando el incumplimiento nuevamente del mantenimiento del parque al igual que la Asociación Mirador del Lezama.

vivienda el reconocimiento de su propiedad-, que ha futuro luego de su rehabilitación edilicia tendrá lugar el Ministerio de Cultura.

#### 7.4. Peatonalización y (re)inauguración

La segunda peatonalización luego del Plan Microcentro a cargo del área de Regeneración Urbana, tuvo lugar en el “Barrio Chino”. Las obras retoman el proyecto original de configuración del “Barrio Chino” impulsado por la Asociación Barrio Chino y funcionarios de gestiones anteriores al inicio de la gestión del PRO, que no fueron ejecutadas anteriormente debido a los amparos judiciales de la Asociación de Vecinos de Belgrano y por las negativas de ciertos informes de áreas internas del gobierno en 2008, 2009 y 2010. En el 2012, el gobierno impulsó la obra denominada “Barrio Chino, Peatonalización y Puesta en Valor” - Expediente N° 299.685/12 :

*“Que la referida obra tiene por objeto mejorar la situación del espacio público en lo atinente a la infraestructura y soporte de las actividades existentes del sector comprendido por las calles Arribeños, entre Juramento y Mendoza; N°4046 - 30/11/2012 Boletín Oficial de la Ciudad de Buenos Aires Página N° 65. Que se busca reducir la importancia de la ocupación vehicular para favorecer la peatonal, nivelando la calzada y acera a los fines de facilitar las actividades sociales y culturales que allí se realizan; Que en definitiva lo que se pretende es el ordenamiento o mantenimiento del espacio público existente, mejorando la accesibilidad y la infraestructura del sistema pluvial, incorporando equipamiento urbano, alumbrado público y forestación”<sup>162</sup>.*

Los integrantes de la Asociación de Vecinos de Belgrano fueron por la vía legal para impedir las obras y también comenzaron a denunciar las irregularidades principalmente de los supermercados y de la ocupación del espacio público y el avance de transformación del área residencial en un centro comercial a “cielo abierto”. Ya en enero de 2012 habían presentado una carta dirigida al ministerio de Espacio Público, denunciando las irregularidades del Festejo del Año Nuevo chino, en particular por la ocupación del espacio público y los puestos que se emplazan en la vía pública: *“Solicitamos fehacientemente que se controle el estricto cumplimiento de las leyes y nomas de uso del espacio*

---

<sup>162</sup>

Boletín N°4046 - 30/11/2012 Boletín Oficial de la Ciudad de Buenos Aires Página N° 66 ; Licitación publicada en el boletín de 2012 “Barrio Chino, Peatonalización y Puesta en Valor” - Expediente N° 299.685/12 junto con la licitación Pública N° 2388/SIGAF/2012, para la contratación de la obra "Peatonalización y Puesta en valor: Barrio Chino"

*público y de seguridad alimentaria y que se inhiba definitivamente el modus operandi en el que 'festejos' son pretexto para ejercer la ilegalidad de manera organizada y vender mercaderías prohibidas"* (Carta presentada 18/01/2012). En dicho año, hubo algunos efectivos de la Agencia de Control que fiscalizaban los puestos acompañados en las verificaciones por un miembro de la Asociación Barrio Chino. Asimismo, realizaron denuncias en el Consejo del Plan Urbano Ambiental del Gobierno de la Ciudad (CPUAM), que solicitó la intervención de la Dirección General de Fiscalización y Control, la Dirección General de Habilitaciones y Permisos y la Dirección General de Higiene y Seguridad Alimentaria, las cuales detectaron inadecuaciones en algunos de los comercios e iniciaron procedimientos de intimación a los comerciantes<sup>163</sup>.

En mayo de 2012 la Asociación Civil Vecinos De Belgrano, la Asociación De Vecinos Del Bajo Belgrano y la Asociación De Fomento Barrio Parque General Belgrano y Nuevo Belgrano fueron las firmantes de una denuncia conjunta ante el Fiscal General del Gobierno de la Ciudad Dr. Germán Garabano -actual Ministro de Derechos Humanos de la Nación- de la cual no obtuvieron respuesta: "*Nos vemos en la necesidad de recurrir a la Justicia, ya que la administración del Gobierno de la Ciudad hace verdaderos esfuerzos por desconocer estas evidencias y continúa tolerando esta 'zona liberada', en la que las leyes se transgreden de forma notoria con la omisión o el aval de altos funcionarios. Varios medios periodísticos han descripto la diaria trasgresión de las leyes en este sector y la omisión y/o complicidad del Gobierno de la Ciudad"* (Citado en el informe de la Defensoría Legal de la Nación, Exp. UET 09/12, enero de 2013)<sup>164</sup>. También la Asociación realizó una denuncia en la Defensoría del Pueblo de la Nación (Actuación 3693/12), que ayudó a la elaboración de un amparo patrimonial para suspender la licitación de 2012, por incumplimiento de los informes -incluido impacto ambientales- de las distintas dependencias del gobierno para llevar a cabo la obra.

---

<sup>163</sup>El CPUAM elaboró un informe exhaustivo que determinó problemas en torno a los supermercados y de algunos comercios: venta de comida desde locales comerciales hacia la vía pública, grandes autoservicios prohibidos en la zona por su tamaño y con habilitación fraudulenta como pequeños almacenes y con desvirtuación de rubro, ya que son habilitados como restaurantes, grandes construcciones con planos fraguados, depósitos clandestinos, entre otros.

<sup>164</sup> Ya había sido presentada en la Fiscalía de Cámara con Competencia en lo Contravencional, Penal y de Faltas a fines de 2011.

Tal como ocurrió con las Asociaciones de San Telmo, el conocimiento sobre el aparato burocrático estatal fue una de las herramientas central para establecer cierto ejercicio de ciudadanía y de activación de reconocimiento como vecinos “legítimos” ante situaciones de conflicto de convivencia barrial, recurriendo a la órbita estatal como reguladora y como la garante de cierto “orden” del espacio público. La judicialización sobre las obras, develan el carácter polisémico y amplio sobre el espacio público, y en este caso, la órbita legal no establece un marco para afrontar cuestiones centrales en la producción del espacio público como es la co-presencia y los cambios estructurales entre la conformación comercial y la escala barrial para la planificación a largo plazo. Sin embargo, refuerza el sentido de poder del Estado, en la capacidad regular y moldear el espacio público, a partir de la normatividad en sí misma, como autoridad punitiva que coacciona las formas de *habitar*, cuestión que evidencia, la imposibilidad del sentido naturalizado del “espacio público” para todos donde confluyen armoniosamente todas las personas y expresiones.

Además de la actuación legal, la Asociación convocó a los medios de comunicación y les ofreció documentos donde filmaban desde los edificios a los supermercados, mostrando las condiciones en que se procesaban los alimentos entre basura, de la precariedad del espacio de trabajo para los empleados, fotos que mostraban los grandes depósitos con containers no declarados, entre otros. Un canal de TV (América), realizó con ello una investigación periodística y un informe mostrando las irregularidades de los supermercadistas del barrio, a partir de allí, la Agencia de Control del Gobierno de la Ciudad realizó actuaciones que terminaron en clausuras de locales, decomisaciones, que confrontó aún más a ciertos comerciantes con ciertos vecinos, incluso luego de las apariciones en los medios.

En 2013, se recrudeció la situación con algunos enfrentamientos en la calle por las intensificaciones de controles en los comercios<sup>165</sup> y el conflicto más álgido se detonó cuando el gobierno tuvo que incautar la mercadería del depósito ilegal utilizado por los empresarios supermercadistas de la zona y la trascendencia que tuvo en los medios. Las

---

<sup>165</sup> En octubre de 2013, según informó el Ministerio de trabajo como “Operativo Barrio Chino” en el marco del Plan Nacional de Regularización del Trabajo realizó la fiscalización en locales comerciales y restaurantes del Barrio Chino de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (15 establecimientos, de los cuales el 60 % estaba en infracción).

agresiones en la casa de uno de los residentes de la Asociación de vecinos, fue retratado por el noticiero de América -quien había realizado el informe- como “amenazado por la mafia del Barrio Chino”, enmarcando el hecho en una clásica estigmatización de todo el barrio y de los inmigrantes chinos, cuestión que fue atendida por las Asociaciones del Barrio y sus representantes más visibles como Carlos Lin, quienes salieron a contrarrestar públicamente a los vecinos<sup>166</sup>. En el canal América -donde se había hecho el informe- mediante la moderación del periodista del noticiero, debatieron el Presidente de la Asociación de Vecinos de Belgrano y Carlos Lin, en una situación que mostraba las posturas desencontradas, mientras el presidente de la Asociación reiteraba la ilegalidad de los comercios y la usurpación del espacio público, el periodista inmigrante chino-taiwanés, reconocido por las gestiones culturales de las Asociaciones, remarcó:

*“No es mucho la repercusión mediática que estamos teniendo? Que digan Barrio Chino y podrido? La última vez, que me dijeron chino cochino, yo tenía seis años, estaba en el colegio La salle, y me tuve que ir a las piñas, la última vez, pensé sabés... porque somos chicos, pero después crecí y dije quizá sea una cosa de niños nada más, para que hoy con 33 años, por la calle me miren y hagan repercusión de una nota que pasa no solamente América, es otra cuestión no hay nada con el canal sé que por cubrir un espacio, el aparato mediático le da cabida a denuncias*

*Conductor: Bueno las denuncias existen y hoy hubo un operativo.*

*C: No pasó a mayores el operativo, ahora sigo con eso, cierro la idea. Pero hoy me dicen a mi chino sucio como vieron ahí en la discusión por qué mi hija tiene que escuchar eso, Chino sucio es un mito, como tantos mitos hay por la colectividad, y sí es válido el esfuerzo que hubo durante treinta años para progresar, no es la misma cultura, la de los chinos que vienen ahora, de la que vinimos hace treinta años, y ahí está la integración, de eso estamos tratando todo el tiempo”*(Noticiero América, agosto 2013)

De la idea de discriminación se pasó a la discusión en torno a la falta de “entendimiento” de las normas por no tener manejo del idioma y el representante vecinalista finalizó diciendo que esto era un reclamo al Gobierno de la Ciudad por el

---

<sup>166</sup> El enfrentamiento mediático ya había tenido un episodio similar en 2010 donde los comerciantes hicieron un cacerazo en la calle denunciando discriminación de los vecinos. Ésta vez, el presidente de la Asociación Barrio Chino también acudió a los medios

incumplimiento que no era un ataque contra “los orientales” y que no entendía porque salía en representación alguien a hablar de discriminación. Ambos argumentos tenían asidero en el conflicto mayor: por una parte, la molestia de éstos vecinos por la llegada y la presencia de los nuevos inmigrantes de China que no se reducen sólo a lo comercial -ya que no se observa con el mismo argumento el desembarco de empresas como HP, L'oreal o restaurantes y parrillas de la zona que no son de estilo oriental-, ni tampoco, se observa con reticencia el crecimiento de las edificaciones de torres departamentos como forma de vivienda -cuestión que sí se esgrime en otras áreas de Belgrano-, se acota la cuestión de la transformación del barrio con la pérdida de la escala residencial por la presencia de comercios supermercadistas y los impactos en términos de higiene -que al recorrer las cuadras aledañas del barrio y salir de las dos calles centrales donde se emplazan los principales comercios, el deterioro de las calles, los problemas de basura y olores nauseabundos son aún más molestos que los que se dan en dichas calles-. Por parte del representante del “Barrio Chino”, sólo observa la cuestión cultural y no se detiene en el entramado del mercado y en las relaciones incluso de explotación a otros inmigrantes por parte de cierto empresariado chino, así como la consolidación de cierta tipificación del barrio en pos del turismo deja por fuera otras adscripciones identitarias y la aceleración de avance de estos grupos de comerciantes, recrudece la situación de los pequeños comerciantes, que todavía son una mayoría representativa del barrio. Las estigmatizaciones sobre la higiene y los controles gubernamentales terminan siendo más duros para aquel que tiene un local pequeño, que quizá no tiene totalmente al día los impuestos y cargas impositivas -como ocurre con muchos comercios de barrio-, y que caen en el expendio de comidas en las puertas de los negocios para contar con un ingreso extra, ante la competencia de los grandes comercios.

Es decir que el espacio público en términos representacional, es reactualizado y producido como un ámbito de mediación que en su ideal, opera como marco para el ordenamiento de las diferencias, y que en contextos de conflictos se revitaliza como un significativo que interpela a la ciudad en si misma y su capacidad de contener la heterogeneidad y posibilitar la co-presencia. El escenario de conflicto en torno a los usos irregulares del espacio público junto con la instalación del barrio “sucio”, “podrido” fue fácilmente atribuible principalmente desde los medios como una estigmatización sobre

“lo chino”, que facilitó el camino para la intervención nuevamente del gobierno de la Ciudad con el proyecto de “ordenamiento”.

Así como años atrás la obra se denegó por el fundamento de la inexistencia de un perfil de “Barrio Chino”, luego de eso se decidió no hablar del “lo chino” en ésta presentación de 2012, acotando las obras a temas de peatonalización del área de Regeneración Urbana, pero en este caso, faltaron aspectos técnicos -estudio de impacto ambiental y puntualmente la influencia tendría la obra sobre el escurrimiento del agua de lluvia-. Finalmente en 2014 fueron destrabados los mecanismos, con la anulación de la licitación anterior y con una nueva licitación que incluyó todos los recaudos para no posibilitar una nueva acción legal desde los vecinos. Se llamó a concurso de “Puesta en Valor calles Arribeños Y Mendoza” y lo obtuvo la empresa Altote S.A. con un presupuesto de \$11.350.356, una empresa que ya había realizado las obras de la calle Tacuarí en el Microcentro. Hasta el inicio de obras, los vecinos nucleados en ésta asociación se opusieron, por el temor a que con la peatonalización se intensifique la venta ambulante y de puestos. Por otra parte, otros vieron problemática la prohibición de estacionamiento y que un área de cruce de vía ya conflictiva se agrave aún más. Las obras consistieron en la nivelación de la calzada con adoquines rojos, con bolardos con forma de bala -como los de las calles céntricas- pintados de rojo, la unificación del color y tipo de las baldosas, tono ennegrecido con bordes rojo -similares a las de algunas áreas del centro-, nuevas luminarias, algunas de colores rojas y amarillas, la colocación de un tendido de tensores entre luminarias, que en el año nuevo chino permitió la instalación de de faroles y de adornos. También se propuso soterrar cables, sacando los postes y mejorar las marquesinas y los artefactos de aire acondicionado. En los postes de las nuevas luminarias se agregaron unas chapas oscuras caladas con formas de Dragón, se ensancharon las veredas y se agregaron grandes contenedores de basura. Algunos de los restaurantes fueron habilitados para instalar mesas sobre las veredas, especialmente, llegando a las ochavas. .

Las cualificaciones del espacio se dispusieron para favorecer y consolidar, el espacio como sector turístico y retribuir en la valorización de la oferta de consumos. Es decir, que la disputa en términos representacionales del espacio público dio paso a la intervención

desde el Estado con los planes de remozamiento, en esta lógica es que se comprende el sentido de “fetiche” atribuido por Gorelik (2008).

La *peatonalización* trajo también una estética y una identificación en relación al imaginario de los *chinatowns*, para construir un paseo de unas pocas cuadras. Si bien se repararon y reemplazaron las veredas de dos cuadras de Mendoza, actualmente el corte de las obras es abrupto, ya que a la vuelta de la manzana sobre la calle Montañeses o sobre Olazábal la mayoría de las baldosas de allí están rotas por las raíces de los árboles, a la vez, que la luminaria nuevamente es deficitaria y no hay equipamiento para higiene suficiente, es decir, el paisaje que se observa en el resto del barrio. Por lo tanto, el ordenamiento se establece especialmente como imperativo en el área recortada y específica de la oferta de los principales consumos, es decir, a aquella área a la que el Estado quiere otorgar cierto carácter distintivo para construirla en términos de “lugar” plausible de contener el turismo y de ofrecer la “experiencia” de placer y entretenimiento.

El sentido de espacio público en términos del “derecho a la belleza” (Améndola, 2000) se establece como un imperativo hegemónico y como catalizador de la idea de “integración” y de “convivencia”, por ello, las obras realizadas e inauguradas en 2015 por el Gobierno de la ciudad, culminan el proyecto original de 2008 y el impulsado a inicios del 2000 por referentes del colectivo inmigrante. El Subsecretario de Uso del Espacio Público, Patricio Di Stefano, declaró por diversos medios en 2015 ante la concreción de la peatonalización y renovación del barrio, el fundamento de la obra como conjunción de cierta “identidad definida” que tendría el “Barrio Chino”, el carácter del lugar pensado para el turismo, para el vecino y como paseo:

*"Queremos que las calles estén pensadas para los vecinos. El Barrio Chino es un área muy atractiva en términos culturales, con una identidad muy definida" (21/05/2015, La Nación).*

*"Estamos llevando a cabo una revalorización del entorno Barrio Chino respetando y potenciando la identidad del área. Con estos trabajos buscamos darle prioridad a los peatones que visitan esta zona tan turística y comercial de la Ciudad" (Video promocional canal Youtube, Patricio Di Stefano, junio 2015).*

Observo que la activación del sentido de *multiculturalismo urbano* impacta en la producción del espacio público y éste obra en carácter de mediador, ya que al convertido



en objeto escenográfico, permitir el manejo de la representación de la diferencia en cuanto a “lo chino” de cara a toda la sociedad. De allí las formas de producción del “Barrio Chino” en tanto “espacio social reificado” (Bourdieu, 2007[1993]), donde el espacio público en términos de orden- belleza-consumo, es uno de los valores en que se establecen las luchas por su apropiación. La finalización de las obras fue una muestra de los resultados de gestión por parte del área de Regeneración Urbana en año de contexto electoral. Por ello, realizaron un acto de (re)inauguración del “new chinatown”, tal como lo denominó el periodista Carlos Lin. Como presentador oficial del evento de inauguración, el evento se realizó debajo del arco chino con un vallado que contenía a las autoridades -Jefe de Gobierno Rodríguez Larrera, Yang Wanmin - Embajador RPCh, Patricio Di Stefano - Director de Espacio Público, Clara Muzzio - Directora Área de Regeneración Urbana, “Fernando Yuan” Yuan Jian Ping - Asociación Barrio Chino y Sede PRO Chinatown y Gustavo Acevedo de la Comuna 13-, mientras un maestro en artes marciales comenzaba una demostración con movimientos lentos acordes a la música “típica” oriental, el conductor relataba:

*“Antes de la inauguración formal, simplemente queremos a través de este mensaje visual para camarógrafos, fotógrafos, mostrarles que la cultura china llegó a este lugar simplemente para ser amigable. Porque la revitalización del Barrio Chino es para crear un paso amigable, caminable, un punto de encuentro, ese es el objetivo de todo este trabajo que se hizo en el Barrio Chino de Buenos Aires. Un punto de encuentro para los vecinos de la Ciudad de Buenos Aires, para que conozcan esto que están viendo y por supuesto todos los turistas. Y lo que están viendo es la calma, es la armonía, es la integración, entre el ying y el yang, los opuestos, un buen mensaje, concepto fundamental porque con la armonía el cuerpo es sano, la sociedad es sana”. (Carlos Lin, registro inauguración, 2015)<sup>167</sup>.*

Las obras y las palabras expresadas en este relato en torno al “encuentro”, la “armonía” y la “belleza”, son atributos representacionales centrales que tiene que tener el espacio público en concordancia con el orden urbano dominante, como contrapartida a cierto imaginario de la ciudades contemporáneas caóticas, degradadas, violentas caracterizadas por la “pérdida del espacio público”. Las obras de alguna forma

---

<sup>167</sup>Notas de campo noviembre 2015

apaciguaron los ánimos de muchos de los vecinos, por ello en la inauguración no hubo ningún tipo de protesta ni muestra de disconformidad como había ocurrido en otras oportunidades. Por el contrario fue una ceremonia donde la mayoría de los concurrentes eran del gobierno de la ciudad o de las instituciones. En obras posteriores, se colocaron nuevas estatuas de Leones de Fu y los dos Dragones Celestiales donados por el gobierno chino y se reemplazaron los clásicos carteles de calle con los nombres en español y en chino, al igual que la estación de Belgrano C se le agregó la denominación Barrio Chino y la referencia en idioma chino.

La representación del espacio público comprende sentidos de naturalización en carácter de “paisaje” asociado al imaginario y producción de imágenes de los *chinatowns*, como parte de un nuevo urbanismo de las ciudades, y del recurso cultural de “lo chino”, para la estetización y consolidación del carácter escenográfico de la obra requalificadora, que se ampara en cierta noción esencializada y cosificada de pensar el espacio público *per se* “para todos” y también de (multi)culturas “para todos”. Desde esta representación y producción estética se elaboran las distancias sociales y se encubre el complejo proceso de alianza entre Estado-mercado, que despoja a los sujetos de las posibilidades de *hacer ciudad*.

Sin embargo, desde lo practicado, el espacio público “representacional” y “escenográfico” es continuamente interpelado. Por ejemplo, en las ediciones del Año Nuevo Chino posteriores a las obras, debido a que prácticamente todo el evento se trasladó a ocho cuadras <sup>-168</sup>, el lugar quedó a disposición de los pequeños comerciantes que en sus puertas vendieron comidas, también hubo un retorno de diferentes vendedores ambulantes que sin el control de la Asociación Barrio Chino y de la Fundación Muralla Dorada, ofrecieron distintos productos. Los supermercados, desplegaron empleados que vendieron de ambulantes en las puertas de los comercios, algunos promocionando al grito de “Cerveza importada, Melona” para que los visitantes ingresen a comprar, los puestos de Falun Dafa -práctica religiosa prohibida y perseguida en China- tuvieron un mayor despliegue, también sobre Arribeños con una silla y una

---

<sup>168</sup> El Evento se trasladó a debido a que luego de las obras de “puesta en valor” de las Barrancas de Belgrano y dado su carácter patrimonial, ya no podrían tener lugar allí el despliegue de escenarios y puestos.

valijita pudieron disponerse los consultorios de los médicos chinos-taiwaneses que realizan el examen de salud a través de estudiar las manos, otra mujer ofreció servicio de videncia y cartas de tarot, y hasta un personaje de Mickey pudo trabajar en el nuevo paseo peatonal. Un despliegue de actividades que no ocurría en las organizaciones anteriores, dado que estos trabajadores solían quedar en los márgenes cuando el punto neurálgico del evento se concentraba con la organización y la empresa cultural en dichas cuadras.

Por lo cual, no hubo durante la fiesta una búsqueda de control y ordenamiento de estas actividades en el espacio público y tampoco desde los comercios se promovió ésta práctica de venta durante la semana. El paseo ofreció un nuevo marco para el Año Nuevo Chino, y para los visitantes un paisaje compuesto por el arco, los colores, las tipografías, y las estatuas que protagonizaron fondos de selfies y una oferta de comidas al paso y el consumo de alguna bebida o comida exótica, mientras unos parlantes sonaron con música oriental dando el broche “identitario” a la experiencia del Año Nuevo Chino del barrio relanzado. Por otra parte, la *peatonalización* propició la llegada de algunos artistas callejeros y músicos durante los fines de semana, que mediante la policía son generalmente retirados -ya que no responden al “perfil del “barrio”-, tal como sucede en otras áreas de la ciudad, y en ocasiones logran permanecer en el lugar a partir del apoyo de los visitantes.

La obra sirvió a la consolidación de la estetización del lugar, para ofrecer una nueva experiencia en términos de colores, de mobiliarios urbanos, de establecer un recorrido de paseo de compras, que impacta más que el propio fundamento funcional de la escala peatón en la que se basa la justificación de la obra. Los vecinos de Belgrano, por el momento no realizaron ninguna nueva presentación, algunos expresaron que les parecía una mejora el orden otorgado al lugar y que esperaba que “se incentive un lindo paseo” que no se vea “contaminado por las ilegalidades de los empresarios supermercadistas”.

De una forma u otra, el carácter moralizante y el consenso en torno al orden que establece la belleza con los colores y cierta estética de diseño homogeneidad y uniformidad en el espacio público, pareciera negociar como un “fetiche” mágico, los conflictos y las desigualdades en las posibilidades de apropiación del espacio urbano y de construcción de etnicidad en el espacio público. A la vez que, el masivo público celebra y expresa frenesí, ante el arco, la peatonal, la variedad de productos listos para consumir,

una experiencia para transportarse a un lugar exótico diferente en pleno Belgrano, en plena ciudad.

#### 7.5. “El logro de la canchita”

En continuidad con las obras impulsadas por el gobierno que toman como objeto el espacio público, en el marco de las Unidades Territoriales de Integración urbana (UTIU) a través de la SECHI -actualmente Subsecretaría de Hábitat e Inclusión (SSHI)-, el Ministerio de Ambiente y Espacio Público tuvo una participación central por ejemplo en la UTIU 7 que comprende al “Barrio Charrúa”. A partir de los diagnósticos elaborados por la Subsecretaría de Hábitat e Inclusión, entre los indicadores, se describe una problemática de “fracturas” dentro de la Unidad territorial donde se encuentra Charrúa: *“Los clubes Italiano, Atlético San Lorenzo de Almagro y Deportivo Delfo Cabrera también producen fracturas en la trama urbana, dificultando la circulación e integración de áreas y, sobre todo, la conexión hacia los barrios vecinos y la accesibilidad con el premetro y otros medios de transporte. Por otro lado, hacia el sur, las vías del ferrocarril dificultan el acceso directo de la Unidad hacia los barrios de Villa Soldati y Nueva Pompeya”* (Plan comuna 8, 2013). Se construye desde este diagnóstico -junto con otros indicadores- la “fragmentación urbana” establecida para Charrúa por la división entre los espacios recreativos privados de la zona que ocupan grandes áreas y que generan súper cuadras de alambrados y paredón, rompiendo con cualquier grilla y dibujo posible que una el Barrio Charrúa y las Villas y barrios de la zona. Tal como presenté en el capítulo 5, la fragmentación es uno de los diagnósticos y argumentos desde el cual se elabora la intervención en términos de “integración urbana” que nos retrotrae al pensamiento del *planeamiento estratégico*.

Con la construcción del Metrobús sobre la Av. la Avenida Cruz, y la estación en la puerta de ingreso en frente de “Charrúa”, que fue nombrada “Polideportivo San Lorenzo” en honor al Club, también se reforzó esta descripción de “barreras” en términos materiales. Una contradicción entre el plan y las obras, ya que los carriles exclusivos acentuaron desde la morfología espacial la división y el imaginario de borde que había entre el barrio “Barrio Charrúa”, la “villa 1-11-14” próxima e incluso el Club San Lorenzo de Almagro. Además, luego de la obra de movilidad, se realizó un recambio de las veredas lindantes al Club reemplazando el pasto por baldosas y dando una nueva

estética<sup>169</sup>, con mobiliarios y uniformidad a lo largo de la Av. Cruz, en el tramo del Metrobús del lado del club San Lorenzo de Almagro. Del otro lado de la Avenida, que sería el “borde” del “Barrio Charrúa”, no se modificaron ni se rellenaron las veredas, ni se estableció ninguna mejora por el momento. También se facilitó el acceso a autos para el Club San Lorenzo y toda la fachada del frente del Club fue pintada. En esas obras, se eliminó el mural realizado por la capilla Madres del Pueblo de la villa 1-11-14 en relación a los cuarenta años de la celebración de la Virgen de Copacabana y se reemplazó por uno nuevo con otro tipo de contenidos y no referenciales a la festividad de Charrúa.

También, en la plaza ubicada en la intersección de la Av. Perito Moreno y Av. Cruz -lindante a Charrúa- a pesar de ser apenas una pequeña plaza o plazoleta, se enrejó en su totalidad, hubo un recambio total de los juegos con nuevos colores y los vecinos participantes de la obra de la 1-11-14, la nombraron Padre Ricciardeli -en honor de la Villa del “bajo Flores”, de la línea “tercermundistas” y curas “villero” que colaboró en la organización por el acceso a la vivienda de los sectores expulsados en contexto de la dictadura militar-. Se sumó al nuevo paisaje “de borde”, las obras del “eje Perito Moreno” considerado por la SECHI como un “conector” entre distintos barrios y la Villa 1-11-14, y un “eje articulador e integrador entre la villa y la ciudad formal”-. Eje que experimentó una transformación a partir de la intervención de color otorgado a los frentes de las casas de la Villa 1-11-14 que están sobre la Av. Perito Moreno. A partir del programa “Pintando Buenos Aires”, el Estado a través del trabajo de una ONG, brinda materiales y capacitación para que las personas pinten su propia casa, se destaca la labor de las propias personas como “artífices y protagonistas” del trabajo de colorificación y pintura de las fachadas otorgando un paisaje “alegre” y diverso al eje de “integración”.

La búsqueda de múltiples colores en los frentes de casas sencillas y heterogéneas, evoca un paisaje de otras áreas tales como el Caminito, el Pasaje Lanin y especialmente, a la favelas brasileras o los barrios de las comunas más pobres de Medellín. El impacto en la colorificación del frente de la villa, genera una nueva diferenciación con las áreas que

---

<sup>169</sup> El club de fútbol se encuentra en medio de un litigio con el gobierno de la ciudad y la empresa Carrefour, empresa que construyó el hipermercado donde se encontraba la cancha, ya que reclaman la restitución al barrio de Boedo debido a su pertenencia histórica e identidad barrial. El actual presidente Marcelo Tinelli, reconocido conductor televisivo y empresario argentino, fue clave en la negociación para sacar al club del “bajo flores”, acción que se enmarca en plena carrera política por la conquista de la presidencia de la Asociación de Fútbol Argentino.

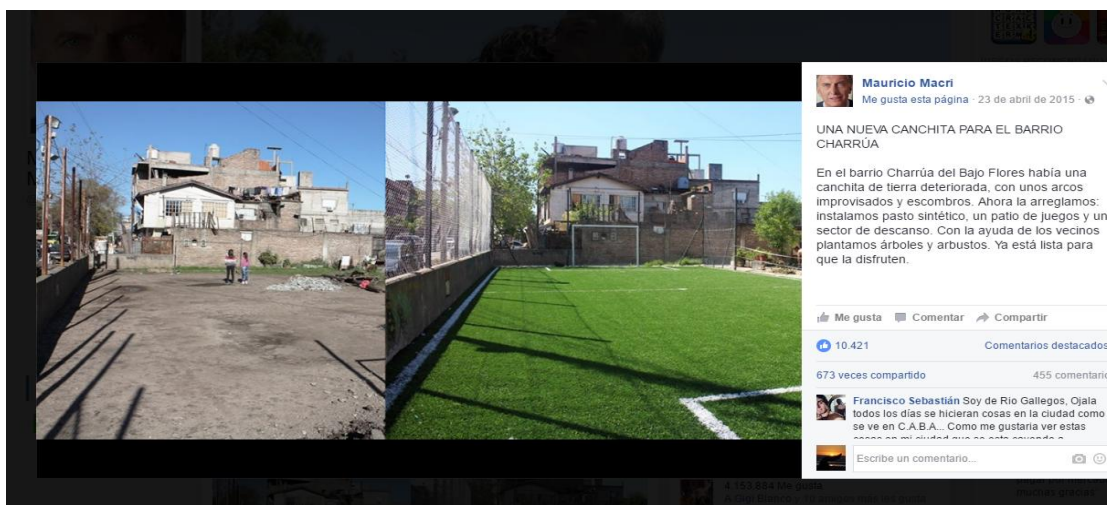
son “barrio” y que no son centrales en el proceso de *recualificación del territorio de relegación* -otra contradicción del proceso es que a la vez que se fortaleció el sentido de espacio público armonioso, con políticas de color y estética, se retiró con el cambio de gobierno prácticamente a la gendarmería del lugar y volvió la competencia de la policía, situación que generó distintas marchas de la inseguridad en Pompeya, que justamente recorrieron este mismo borde del color-.

Éstos usos del color, de estetización de los frentes para embellecer los ejes y bordes más transitados, donde justamente se observa desde el Estado cierta idea de “fragmentación” de la ciudad formal-informal, conlleva a reflexionar sobre el carácter del para quién de estas obras, que refuerzan un sentido de “afuera y adentro” y la necesidad de domesticar la imagen y el carácter de la “infomalidad”. Nuevamente es el espacio público el atributo catalizador y mediador de la búsqueda de subsumir las diferencias problemáticas reforzando la representación de la ciudad como totalidad.

Otra de las obras que tomaron como objeto el espacio público en términos de generar “integración”, fueron la renovación o creación de canchas de Fútbol en los distintos barrios comprendidos por las UTIU. Para Charrúa la situación tomó un carácter particular. Cuando se realizó la creación de la Asociación Vecinal de Fomento General San Martín en el barrio, una porción de terreno sobre la calle Charrúa fue reservado como espacio para desarrollar un lugar recreativo, dado que el espacio utilizado como canchita, había sido entonces en el proceso de urbanización reemplazado por la plaza actual ubicada frente a la capilla, diseñada y construida junto a la Escuela por los técnicos de la Municipalidad -en contexto de la dictadura militar-. Por entonces los técnicos privilegiaron un estilo de “plaza seca”, de superficie mayoritariamente de cemento, sin bancos, conservando sólo unos pocos árboles, sin espacios de juego y con un acceso central donde en la semana se estacionan autos. Por otra parte, el terreno reservado, que fue entonces comprado por la Asociación Vecinal de Fomento, según relatan algunos de los primeros vecinos del lugar, nunca pudo ser equipado e incluso hubo intentos de ponerlo en funcionamiento por los propios vecinos pero no nunca obtuvieron los fondos necesarios para realizar las obras.

En contexto de implementación del plan UTIU desde el área de “Deporte inclusivo” de “vida saludable con formación en valores”, la Asociación Vecinal solicitó transformar

la canchita de tierra al estilo “potrero” en una cancha de césped sintético, tal como se observaba que el Estado estaba realizando en distintos barrios de la zona. Éste espacio, se utilizaba para los ensayos de un de los grupos de caporales y en la semana tenía lugar un comedero por fuera de la Asociación. Fue así que diseñadas y construidas al igual que las otras cuarenta canchas realizadas en 2014 en la mayoría de los barrios alcanzados por las UTIU -Villa Soldati, Villa 20, Villa 21-24, Barrio Ramón Carrillo, Ciudad Oculta, entre otros-, a mediados de 2014 comenzaron las obras en el terreno ubicado sobre la calle Charrúa, donde anteriormente habían recibido del mismo gobierno, algunos pocos mobiliarios de juegos de plaza blanda y un columpio de hamaca que ya se encontraban rotos y que en su momento fueron instalados sin realizar las mínimas mejoras necesarias para una plaza apta para niños. A partir de éstas nuevas obras se realizó una nivelación y relleno con cemento del terreno, la plaza continuó cerrada con alambrado, y se dispuso la mayor parte de la superficie para la cancha de fútbol de césped sintético y en un margen un pequeño espacio de plaza blanda con piso de caucho -lo mismo que se observa en toda el área-, a la cual se la nombró plaza “Derecho de los niños”.



Tal como se observa en la imagen que muestra la comunicación del Facebook del jefe de gobierno anunciando la obra de la canchita en “Charrúa” -y también desde los informes de la SECHI- generalmente se menciona al “Barrio Charrúa” dentro del “Bajo Flores” o de la Villa 1-11-14. La imagen es una pequeña muestra de las reiteradas omisiones y reconocimientos de este barrio como “Barrio municipal General San Martín” de Nueva Pompeya, y la continua representación homogénea del área englobada en términos de la *relegación*.

El modelo de financiamiento e intervención del programa Deporte Inclusivo fue el de “gestión asociada” -según denominación de la SECHI-, que implica generalmente la presencia de empresas<sup>170</sup> como apoyo de financiamiento de obras y la difusión de las marcas en las obras, en las inauguraciones y en las comunicaciones del Estado y de la empresa y como contrapartida beneficios impositivos. En el caso de la cancha de “Charrúa”, ninguna empresa financió ni participó de la obra, por el contrario, el protagonismo estuvo en la Asociación Vecinal, que lo estableció como un objetivo y un logro de gestión -a modo también de insertarse en el plan y visibilizarse-. Sin embargo, ésta iniciativa trajo algunas controversias entre los vecinos, principalmente entre quienes residen más de veinte años allí<sup>171</sup> :

*“Ahora vienen con la política, pero ese terreno lo compramos nosotros, con nuestro esfuerzo, eso pasa porque no se hicieron bien...el gobierno, viene y dice que es de ellos y aprovechan para hacer política” (Mujer boliviana, 60 años, registro 2014)*

*“D: mucho tiempo estuvo así todo tierra y ahora se quejan por el gobierno....fuimos algunos los que hace años nos pusimos a trabajar ahí, que era todo tierra... para la comunidad, hicimos la zanjas entre los vecinos, la Asociación de antes no le importó...esto para nosotros es muy importante porque es algo que siempre quisimos en el barrio, desde el principio” (Hombre, boliviano, registro abril de 2015)*

*“D: Mira, todo bien con la cancha y es algo que si vos preguntás van a estar todos bien, y si pasás vas a ver a los chicos ahí pero faltan muchas otras cosas, nos venimos organizándonos en el barrio no hay una vereda que se pueda caminar bien, en la calle no hay luz, ni nada, desde que está el Metrobús te pasan por acá a mil por hora*

*S: Y cómo es que se organizan?*

*D: y está la Asociación pero...cuesta, hay mucha gente grande, entonces..por otra parte también los chicos que vienen siempre, acá a la plaza, de Seamos Libres, no? Se juntan*

---

<sup>170</sup>Algunas de las fundaciones empresas que participan, son Coca Cola, la Fundación Lionel Messi, Valores y Deporte Asociación Cultural, Fundación CRUYFF, DirecTv, entre otras.

<sup>171</sup> La Plaza central de Charrúa es donde los sábados tiene lugar muchas actividades de manera simultánea, entre ellas, generalmente alguna de las agrupaciones políticas realiza un festival o alguna actividad con la la gente del barrio, se disponen puestos, por ejemplo la agrupación Seamos Libres alineada al FPV (Frente Para la Victoria) tiene un Centro Cultural en el barrio donde se realizan compras comunitarias de alimentos y garrafas, y recientemente comenzó a brindar talleres de capoeira y percusión los sábados en la plaza, también el Partido Obrero (PO) ha realizado ollas populares y un comedero, Patria Grande.



*firmas o para anotarse y reclamar...no sé, mucha gente más joven que hace cosas por el barrio, y quieren que se vuelva a reactivar la Asociación, que haya más participación”* (Mujer, joven, residente del barrio, argentina, registro abril de 2015)

*“Ahora hay muchos intereses de gente de afuera, que traen problemas, pero no nos dejamos manejar, todo lo conseguido es por el esfuerzo de los vecinos sin banderas políticas, digamos que es un barrio apolítico, la cancha es un logro, el gobierno aceptó porque mostramos que veníamos trabajando hace mucho por ese lugar”* (Hombre, hijo de bolivianos, residente del barrio, abril 2015)

*“Durante mucho tiempo tuvimos que ir a reuniones pesadas, de noche, soportando estar en un lugar en el que no queríamos estar. Hablo de las reuniones con el gobierno de la ciudad. Como peronista tuvimos que pasar estos momentos y no hablo solo de reuniones, también había eventos. Porque teníamos que ir??.POR EL BARRIO. Sabíamos que si asistíamos teníamos una pequeña chance de que pueda hacer algo en el barrio (después de todo ellos tienen la billetera).Lo primero que trajeron fue actividades, que las aceptamos pero con cara larga (nosotros queríamos obras)...Y el tiempo paso hasta que un día decidimos demostrarles que Charrúa tiene poder de convocatoria y en un evento logramos que muchos vecinos se nos unan ,y esto fue el denonante...2 días después nos comunican que hay un dinero de una obra que no se ejecuto ,que podría ir a Charrúa (tantos meses de sacrificio estaba dando frutos)...la historia es conocida y el fruto es la cancha y la placita ,que disfrutaban cientos de chicos. Ahora porque algunos vecinos dicen que no hicimos nada???, conseguir que ese dinero se vuelque a Charrúa cuando era para una villa,costo tiempo, paciencia ..Un vecino me dijo ustedes no hicieron nada les cayó del cielo...me enoje, pero reflexionando me di cuenta que tiene razón, cayó del cielo .PORQUE DIOS LO MANDO”* (Comunicación por Facebook de la Asociación Vecinal, marzo 2015)

Desde los relatos se observa la tensión entre la apropiación y reconocimiento crítico de los residentes como *hacedores* de la ciudad, en términos de “derecho”, por obra de “dios”, que se superpone con la acción del Estado reactualizando la expropiación de “lo público” como de “todos”. El sentido dominante entra en tensión con los sentidos otorgados al espacio público en términos colectivos.

Los problemas se vincularon a la llegada en 2014 del gobierno con las “mesas

barriales” en la zona, y en contexto de año de elecciones en 2015 a nivel ciudad y nación que incrementaron las presencias de militancia de los distintos partidos políticos del barrio, a su vez, que empujó a las elecciones de la Junta Vecinal -ganadora en 2015 la Lista Roja vinculada a la Agrupación Villera Piquetera, luego de cinco años de no haber elecciones-. Éste hecho terminó de diferenciar las gestiones entre la Presidencia y la Comisión a cargo del Asociación Vecinal de Fomento, de las gestiones y actividades de la Comisión Organizadora de la Fiesta de Copacabana conformada por integrantes de la Capilla, de la Asociación Vecinal y de Agrupaciones Folklóricas. Este contexto, de cambios en las formas de gestión, de *hacer ciudad* desde la militancia política o desde la asociación vecinal, y en relación con la festividad de la Virgen, exponen el complejo entramado sobre los sentidos que adquiere el barrio y el espacio público, sobre las disputas por el espacio urbano y los cambios generacionales, además de los contextos políticos y de transformación de la ciudad que llevaron a fuertes enfrentamientos entre vecinos. Las ideas reiteradas de “esperar”, “hacer que nos tengan en cuenta tiene un costo”, “podemos hacerlo solos”, “reclamar nuestro derecho”, “gracias a dios lo logrado”, “gracias a los vecinos”, expresan el entramado heterogéneo conflictivo en el que se produce el espacio público en relación al “derecho a la ciudad” en términos de construcción de ciudadanía. Asimismo, se evidencia cómo el plan de “integración” del Estado, continúa los modos de intervención acupunturales, que para Charrúa significaron principalmente en términos de espacio público, estas pequeñas obras de mejoramiento mínimo de la plaza convertida en canchita y un taller de cine con la producción audiovisual -mencionada en el capítulo 5-<sup>172</sup>, iniciativas que ya realizaban los vecinos y de las menos urgentes en términos de concreción de mejoras de infraestructura en términos de urbanización.

Por otra parte, la comisión de la Asociación Vecinal, organizó trabajos y continúa realizando actividades para que el predio del “polideportivo” sea mejorado, también del predio que es la “sede” de la Asociación, que son realizados por integrantes voluntarios de la comisión de fiesta o vecinos del barrio, por el momento sin apoyo gubernamental.

---

<sup>172</sup> Además de un acuerdo fallido con la UOCRA para capacitar a vecinos y arreglar el predio del polideportivo y sede de la Asociación -por problemas de traspaso de los delegados de la junta-. Además que muchas actividades de la AECHI en cuanto a capacitaciones por ejemplo, tuvieron espacio en el centro barrial de las Parroquias de Madres del Pueblo ubicado en el barrio sobre Avenida Cruz, pero que no fue apropiado como un logro de los vecinos, ni tampoco es gestionado por la Asociación Vecinal.

Las acciones de mejora de espacio público propuestas por las organizaciones del barrio se enfocan en la misma línea que el gobierno, énfasis en las canchitas, en los predios comunitarios, y no se plantean cuestiones más elementales como mejorar las veredas, la iluminación del barrio -que por el momento la mayoría la proveen los vecinos-, la recolección de basura y el barrido, y tampoco necesidades más complejas y estructurales como planificar la densificación del barrio y acompañar la urbanización que desarrollan los vecinos de manera autogestionada, contribuir a terminar las casas y mejorar la habitabilidad, facilitar el acceso a la vivienda para los hijos y nietos, terminar las obras de gas, luz, cloacas, detectar los galpones y lugares en desuso para permitir el avance de crecimiento de espacios públicos y terrenos para la vivienda -como sí lo hacen las organizaciones como la Iglesia y los partidos políticos

Es decir, que el proceso de Charrúa acompaña las oscilaciones políticas de distintas épocas, tal como fue en su momento el patrimonio inmaterial, ahora es el sentido de realizar obras de "espacio público". Sin embargo, tampoco se observa una particular atención a la plaza central, que no es objeto de remodelación y tampoco se piensa allí reconvertir el sentido de dicho espacio, que requiere de asientos, de juegos, de equipamientos para facilitar las actividades que se realizan allí principalmente los fines de semana y durante las festividades. "Charrúa" al no ser considerada como "villa" pero estar allí cerca, y ser parte del territorio "fragmentado", queda como una zona "ni" para el Estado, por lo cual, ante la concreción de no ser una prioridad estatal, la Asociación -principalmente hasta 2015- propuso focalizarse en los espacios cerrados o propios de la Asociación -un sentido de espacio público colectivizado- y llevó adelante las pequeñas obras a su alcance para el desarrollo comunitario.

Por otra parte, en los espacios de calle y veredas del barrio hay un uso intensivo con la presencia de vecinos con sillas en las puertas, que incluso destinan ese espacio para poner pequeños kiosquitos o venta de alguna comida, también los adolescentes y jóvenes se juntan a escuchar música y realizan sus salidas o previas en el barrio. Además, la plaza central es la que generalmente ofrece una variada oferta de actividades los fines de semana, desde los talleres de danza y música las ferias -además de la gubernamental que se suele armar los fines de semana- los festivales culturales, las actuaciones de bandas de cumbia, de sikuris, de rock, las actividades de los partidos políticos como ollas populares,

es decir, que en las prácticas cotidianas del barrio hay una construcción de espacio público en continuidad con las formas de organización del barrio. Tal como observé en el capítulo 5, en este contexto de revitalización de obras en el entorno de Charrúa, se reactivaron las diferenciaciones y las demarcaciones entre la “villa” y el “barrio”, por ello, el énfasis en las obras y la intención de mostrarse como un barrio organizado -aunque quede relegado desde el Estado para la concreción de derechos básicos de urbanización-.

Además, la tensión se establece en cuanto a las celebraciones, fiestas vinculadas a las devociones a la virgen y a las expresiones socioculturales vinculadas a las danzas y músicas de los inmigrantes. Entre las acciones que se despliegan en las “villas” de las UTIU, hay una particular exaltación de “lo cultural” de los inmigrantes, nuevamente como recurso para “llenar” el espacio público de “encuentro”. Éstas políticas de multiculturalismo se evidencian con el nuevo calendario de eventos y fiesta desarrollados por ejemplo en los “portales inclusivos” de la 1-11-14, y posteriormente con la construcción del Núcleo de Inclusión y Desarrollo de Oportunidades (NIDO), inaugurado finalmente en 2015 sobre la Av. Perito Moreno frente a la Parroquia Madre del Pueblo, a unas cuadras de Charrúa -eje donde también se pintaron los frentes coloridos de las casas, la propia sede-oficina NIDO ofrece una explosión de colores con un diseño de estilo collage y formas abstractas, que camuflan la estructura de chapa prefabricada de la oficina-. Allí, entre otras actividades vinculadas a apoyo escolar, talleres de historietas, de peluquería, maquillaje profesional, radio, cine, percusión, danza y arte visual, los inmigrantes bolivianos, paraguayos y peruanos, danzan y muestran el folklore y sus comidas -sus patrimonios inmateriales- en los festivales impulsados por los coordinadores territoriales y por la Iglesia como parte del fortalecimiento “identitario” que busca el plan. Además, tal como indiqué para la Celebración de Copacabana, éstos grupos son los invitados por la Parroquia para las actividades de la Capilla Nuestra Señora Virgen de Copacabana, tal como ocurrió con el grupo de danza afroperuana en una de las misas y vísperas de la Fiesta de la Virgen. La primera iniciativa que se realizó en el NIDO para promocionar la llegada del “portal inclusivo”, la llegada del Estado, fue el “Festival de las Colectividades sin fronteras” organizado entre la SECHI y la Dirección General de Colectividades a cargo del Buenos Aires Celebra, con el objetivo de “generar un espacio

de interrelación cultural” y promocionar el espacio, el festival que ya va por su tercera edición.

Un despliegue de *etnicidad* como contenido de los espacios, con centralidad en lo visual, que suman a las obras de espacio público centradas en la colorificación como expresión de “alegría”. Se configura así el paisaje “multi” -multicultural y multicolor-, que contrasta con el desarrollo urbano de otras áreas centrales o aquellas destinadas a los sectores medios-altos con arquitecturas sofisticadas, sobrias y uniformes. Y también a diferencia de otras áreas recualificadas de la ciudad -ubicadas en zonas de residencia de los sectores medios y altos, y/o de turismo-, donde el color y las estéticas denotan mejor calidad de mobiliarios instalados, mayor extensión de obras e incluso de incentivo y contratación de “artistas de muralistas y graffiteros urbanos” que pintan paredes de ciudades del mundo a través del “arte urbano”, que en las UTIU, son desplegadas a través de talleres para que los residentes se conviertan en “hacedores” de “su propio arte. En los murales de la UTIU, las paredes retratadas “cuentan” la historia del barrio, una concepción distinta a la expresión artística de los muralistas y graffiteros de otras zonas de la ciudad-. ¿Esta idea del “protagonismo” del que vive allí para construir “hábitat social”, no es está también una expresión de desigualdad de las formas de *hacer ciudad*? Por el momento, pareciera que en los “nuevos” modelos de gestión asociados al “urbanismo social” en las zonas de la *relegación*, las personas que viven allí y trabajan largas jornadas, además de construir sus casas tienen el imperativo de convertirse en productores culturales, bailarines, pintores, muralistas, periodistas, deportistas, “autogestores” y “emprendedores” capacitados por el Estado para poder “mejorar” el entorno de la “villa”, ser incluidos desde lo cultural desde lo recreativo, embellecer el paisaje y el espacio público, para “integrarse” a la ciudad. Queda la pregunta con respecto al “derecho a la ciudad” que se esboza en la filosofía de las propias UTIU y desde las organizaciones villeras y académicas, que tal como observé en “Charrúa” implica una continua búsqueda de visibilización hacia el Estado y la sociedad, de ir haciendo el barrio desde “lo barrial” como parte de los sectores populares despojados históricamente de la ciudad.

La idea de domesticar la zona a través del atractivo y la cultura como recurso de cara a la sociedad, el turismo y de toda la ciudad, se expresa uno de los informes de la SECHI:

*“Imaginando futuros recorridos cualquier vecino o vecina de la ciudad podrá tomar el Metrobús en el Obelisco, o en cualquier parada, pero podemos ubicar el comienzo de este paseo en un sitio icónico como el mencionado. Este vecino y vecina de la ciudad, o por qué no de otra localidad u otro país, se bajará en la estación Perito Moreno, atravesará la renovada Plaza Ricciardeli, caminará por los 500 metros del corredor saludable, bordando el estadio de fútbol de San Lorenzo, pasará por el nuevo Portal Inclusivo de la Secretaría de Hábitat e Inclusión, verá hoy intervenciones de arte en el espacio público y finalmente llegará al NIDO”* (Informe eje Perito Moreno, SECHI, 2015:58).

Tal como expresa Améndola (2000), “el miedo al otro es darles también el placer de la experiencia”, de la belleza, del paseo, con un recortado y colorido espacio público cualificado de la *relegación*.

#### 7.6. *Urbanidad para la etnicidad habitada*

La *urbanidad* tal como plantea Giglia (2000) tiene una doble cara, “por una lado se refiere a la cualidad de la experiencia urbana, por el otro, posee también un significado normativo, de código de comportamiento apropiado y adecuado a la situación urbana y valorizado como tal” (Giglia, 2000:18), aspectos estrechamente ligados a la co-presencia y la sociabilidad en la ciudad, con *ideales de civilidad* que conllevan un *trabajo expresivo y represivo* que conforman una “expresividad urbana en función de una ordenación estricta, jerarquizadora y controlada como vehículo para el reconocimiento de un orden social legítimo” (Cruces Villalobos, 2004). Es decir que el espacio público no sólo está signado por la cuestión de la convivencia de sujetos heterogéneos sino en especial por las normas y su común aceptación, no estáticos sino discutidos y redefinidos continuamente (Giglia, 2000). Las expresiones socioculturales inmateriales que configuran la producción en tanto *lugares* para el “Barrio Chino”, el “Barrio Charrúa y “lo afro” en el Centro Histórico se producen en el espacio público y se encuentran atravesadas por la *urbanidad*.

En este sentido, la práctica del candombe, además de caracterizarse por la acción de los sujetos al tocar y bailar en la calle, también implica comer, tomar, y compartir de

manera colectiva y reiterada durante todo el año, una propuesta de disfrute que pierde la división naturalizada de espacio público-espacio privado, cotidianidad-eventual como uno de los atributos de la *urbanidad* dominante. Lo mismo ocurre con la Fiesta de la Virgen de Copacabana, aunque la mayoría de los grupos utilicen también estrategias de ensayos semanales en clubes y espacios privados, sin desarrollar el despliegue en caminata; los lugares que utilizan establecen continuidades entre espacio público-espacio colectivo ya que pertenecen en su mayoría a Fraternidades asociadas a los espacios comunitarios y de sociabilidad de los inmigrantes bolivianos en la ciudad y el AMBA.

Asimismo, ocurre una apropiación del espacio público y una producción de *urbanidad* diferente cuando las expresiones se realizan en clave de *espectacularización* como valor para la obra recualificadora. Por ejemplo, la Celebración del Año Nuevo Chino con la creación de la Fundación y la empresa cultural, jerarquizó las relaciones y fortaleció los estereotipos para llevar a cabo la socialización, apelando a cierta *urbanidad* y civilidad, destacando aspectos como, mostrar la limpieza, el orden, mostrarse amigable, trabajador, pujante y portador de saberes y de riquezas culturales -desconocidas para muchos-, por ello, los contenidos que la misma empresa promueve, si bien están ofrecidos para el público en general, establecen un parámetro y una “escuela” de lo esperado. En este sentido, es que se proclama la “apertura cultural” desde los eventos como una forma de propiciar la “integración”, que tal como plantea Delgado Ruiz (1998a), no hay cultura a la que integrarse, ya que no habría forma de definir culturas de manera limitadas o una cultura de la “sociedad de recepción” sino lo que hay en todo caso es una integración civil, social, económica y política. Observo que el tipo de actividades impulsadas se superponen a la búsqueda de una *urbanidad*, de mostrar el manejo de códigos comunes, que colabore en la incorporación de los inmigrantes en la co-presencia, a partir de cierto orden de etnicidad digerible. Por ello, la exaltación desde las Asociaciones sobre las características culturales de las prácticas de bienestar, de alimentación en torno a “lo chino” que contribuyen a un manejo de las emociones, un atributo compatible con los “buenos modales” y con la civilidad.

Por otra parte, como observé en las *llamadas de candombe* de fin de año, las cuales no son retomadas finalmente por los gobiernos ni por el mercado local debido a la complejidad del proceso contestario, sin embargo, sucede desde los sujetos y desde las

organizaciones una autoexaltación multiculturalista que reproduce esquemas de ordenamiento de acuerdo a los valores dominantes del mercado o de la propia folklorización y *tradicionalización*. Lo mismo podría decir para Charrúa que termina siendo desplazada en el calendario de fiestas de la ciudad y relegada en las obras recualificadoras de la zona; sin embargo los propios sujetos (auto)regulan sus presencias, se (auto)espectacularizan como parte de la estrategia de la construcción de co-presencia.

Los intersticios en las disputas del espacio urbano, dan lugar a contrarrestar cierta moralización y domesticación del espacio público que encarna la *urbanidad*. De allí, es que haya posibilidad de que los sujetos construyan en San Telmo “el barrio del tambor” como el *lugar* privilegiado de la ciudad donde se puede prender fuego en el cordón de una calle para templar las lonjas de los cueros de los tambores y afinarlos -un momento previo al toque donde se generan una reunión, con cantos intercambios de bebidas, comidas-, donde el caminar por las calles tocando los tambores de manera grupal y bailando con movimientos de caderas, con cuerpos que se mueven, que sudan y con gritos, gane por sobre las formas habituales de desplazarse en la ciudad. En el resto de la ciudad, la mayoría de los grupos o comparsas de candombe ensayan en parques y plazas, de allí cómo la construcción del “lugar de la morenada” tiene efectos en las formas de *habitar* la ciudad y de construir espacio público y orden urbano, desde un sentido alternativo al dominante, entiendo esto no sólo por un atributo de la práctica en sí, sino por el proceso histórico, contestario y negociado que implicó la construcción del candombe en la centralidad de la ciudad. Desde la práctica, es que se trastoca el orden del espacio público en la ciudad, sabiendo que en los tiempos de fin de semana, en los tiempos de la noche, en San Telmo, se baila y se toca tambor en la calle y que en este espacio son los autos los que tienen que hacerse el lugar y “los vecinos” los que en sus rutinas, sus siestas, sus cenas, conviven muchas veces con la música de los tambores. Una conquista de ruptura de hábitos del espacio público y de centralidades, tan significativa, que pocas expresiones de danzas y bailes en el espacio público pudieron conquistar, por el contrario, cada vez, es mayor el repliegue a espacios como parques con permisos reducidos de ensayos y por temporadas, o a espacios privados con alto costo de organización, impactando en nuevas asimetrías al interior de cada uno de los espacios de producción de las diversas



expresiones que tienen como ámbito de producción la calle y que redundan en las disponibilidades de sociabilidad más amplias.

Asimismo, la mayoría de las comparsas de candombe que no tienen como lugar de ensayo y de encuentro los barrios céntricos históricos, se apropian de la plaza y del parque en otros barrios de la ciudad de Buenos Aires. Son grupos y comparsas que en su composición están integrados mayoritariamente por jóvenes descendientes de uruguayos, argentinos u otras nacionalidades más que por población afrouruguaya. Esta cuestión me permitió pensar en las diferencias de las disposiciones aprendidas y repetidas -en sentido de *habitus*- de los sujetos en la forma de practicar el espacio urbano por aquellos llegados de los barrios “tradicionales” candomberos de Montevideo, donde el candombe se despliega por las calles, a diferencia de aquellos que desde pequeños residen en Buenos Aires, donde el parque público tiene un orden clave en la configuración del espacio público y del urbanismo de la ciudad, y donde la permanencia en la calle fue restringida, ordenada y condenada en período de la última dictadura cívico-militar y actualmente estigmatizada de la mano de la inseguridad y de los “trastornos” cotidianos asociados a la modalidad del piquete de la protesta social.

Otro de los intersticios en la lucha por el espacio urbano que permite dialogar con la *urbanidad* dominante, ocurre en el “Barrio Charrúa” a través de la producción de formas de “hábitat popular” y de ordenamientos del espacio y de organización que no continúan las formas usuales de orden urbano secular occidental europeo. Y también, que su imagen de barrio de la peligrosidad logre por momentos reconvertirse en uno de los lugares visibilizados en la ciudad aparte de que los protagonistas de la Fiestas de Copacabana invirtieron las categorías simbólicas estigmatizantes sobre el “inmigrante” y “su cultura”, expresadas en el bailar, comer, cantar y danzar músicas bolivianas en el espacio público, para llegar a la centralidad de la ciudad como un “atractivo cultural”, negociando así igualmente los sentidos de la *argentinidad* y de la porteñidad.

El carácter de la espectacularización, sin embargo, no logra trastocar la *urbanidad* vinculada a la norma del “silencio” del espacio público. Por ejemplo, persiste la molestia sobre la práctica del candombe, que se evidencia en los reiterados intentos cotidianos de correr a la población candombera -por ejemplo, en las llamadas tradicionales sigue la policía interviniendo-, focalizando en la molestia del tambor por cuestiones tales como el

ruido o el uso indebido del espacio público al prender fuego para templar los tambores o al transitar por la calle. Estos ordenamientos son la parte legible del carácter moralizante y *racionalizante* del ideal de espacio público. Esta cuestión es analizada de manera crítica y consciente por los protagonistas -ya sean afrodescendientes o no-, como observé en el relato de un candombero afrodescendiente joven y de un candombero joven:

*“El otro día cuando salíamos por acá (refiriéndose con los tambores de candombe por la calle Defensa) una señora hizo gesto como que vomitaba y nosotros tenemos que acostumbrarnos a poner una sonrisa y mirar para adelante, ya estamos acostumbrados”* (Notas de campo: junio 2013).

*“Un sábado íbamos por Balcarce y una vieja salió con una cruz a apuntarnos (se ríe), dejamos de caminar y (la bailarina) se puso a bailar afro. Cada tanto aparece, pero M ya sabe, entonces más todavía le tocamos (risas), es ésta igual nomás que hace esto (...) a veces aparece algún vecino que no quiere tambores, o que deliran como si fuera religión, que se yo qué les molesta...de por si los tambores y los negros...y más les jode, más tambores hay (...) igual, la mayoría de los vecinos al contrario, cuando hacemos las fiestas, se copan y nos ayudan con la organización, se arma algo especial con el barrio, es que M hace tiempo que está acá, de toda la vida, y hay mucha gente uruguaya también o que le gusta el candombe y nos aplaude y nos da una mano también”* (notas de campo: charla con joven candombero septiembre de 2014).

Asimismo, algo que es objeto de desprecio en términos urbanos es negociado en términos culturales pero afectando así cierto carácter de la práctica y estableciendo nuevos ordenamientos impulsados desde determinados sectores afrocandomberos a partir de: no tomar alcohol en la calle, no generar peleas, esperar a salir en horarios de noche cuando ya se levantan los puestos de los feriantes, no quedarse hasta tarde tocando o “haciendo esquina” y “no molestar a los vecinos”, cuidar la imagen, etc. Esta idea de “ordenamiento” desde algunos referentes afrocandomberos se fundamenta en el temor a que se estigmatice la práctica y afecte la imagen del componente “afro”. Éstos comportamientos que son reprobados desde los “referentes”, se suelen asignar como “falta de respeto”, que lleva a señalar e identificar negativamente desde la propia “comunidad” a aquellos que no cumplen con los buenos compartimientos, generando nuevas asimetrías en sujetos que ya viven procesos de vulnerabilidad y de marginalidad.

En la construcción de la visión patrimonialista que se tiene sobre el candombe, estas “irregularidades” quedan por fuera y por lo tanto, si se quiere enlazar estratégicamente al relato patrimonial de San Telmo y continuar tocando candombe en el espacio público, deben ser controladas.

Lo mismo ocurre con las reglamentaciones de la Fiesta de Copacabana en Charrúa. Desde la conformación del Comité de Fiesta en Charrúa, a medida que la fiesta cobró magnitud y visibilidad, en la década de 1990 tuvo lugar el reglamento con indicaciones sobre la estética y el comportamiento de los participantes, que comenzó a ser evaluado y sancionado. Las “obligaciones” que establece el reglamento, son más del tipo de deberes en cuanto a la práctica religiosa, en particular, sobre cierta disciplina de presencia y también se establece cierta orden moral en busca de los buenos comportamientos. Por ejemplo, el reglamento de 2015 consta de 38 artículos que establecen: “en el marco de las buenas costumbres y relaciones humanas que caracterizan a nuestra sociedad” las fraternidades tienen pasantes cada año, deben durante tres años colaborar con la fiesta y asistir a la “novena” asignadas para su fraternidad que comienzan a mitad de año; “todo danzarín debe respetar y ser respetado, manteniendo una actitud de buenos modales y convivencia pacífica, en caso de infracción el identificado y la fraternidad serán sancionados”; “el danzarín que se encuentre en estado de ebriedad y no se retire voluntariamente del punto de partida como también durante el recorrido, será retirado por los responsables del orden público (Policía Municipal), personal de apoyo logístico o a solicitud de los miembros de control de la A.C.F. Este conjunto de reglamentaciones surgidas para las fraternidades luego se trasladó de manera general a toda la fiesta, regulando las formas de participación y de comportamiento del público en el espacio público, sancionados a través de la fuerza policial u otros agentes como organismos de control dependientes directos del Ministerio de Ambiente y Espacio público. Por ejemplo, las veredas del frente del Club San Lorenzo de Almagro sobre la Av. Cruz, frente al barrio Charrúa, se caracterizaban por tener un amplio frente de pasto, que en contexto de la Celebraciones eran utilizados por los trabajadores para instalar sus puestos de comida y bebidas, los juegos tipo inflable y kermese, el público que llegaba en grupos de familias y amigos, se dispersaban sobre el pasto, con picnics en donde consumían las comidas y bebidas elaboradas por los puestos, en su mayoría características de Bolivia. En 2012 tuvo

lugar una fuerte inspección en un operativo entre el Ministerio de Espacio Público y Gendarmería:

*“los inspectores y los gendarmes con pecharas fluors identificatorias, comenzaron a recorrer los puestos fiscalizando que se cumpla la reglamentación de prohibición de venta de alcohol por los puestos. Mientras circulaban observan uno de los puestos que tenía una olla grande con chicha, le preguntaron a la vendedora qué era, le respondió que chicha que no se preocupe que no tiene alcohol, el inspector miró al gendarmen (con cara de no saber y medio con sonrisa) continuaron caminando, y empezaron a conversar qué hacían con la chicha, que no iban a estar probando, una de las jóvenes de pechera verde del ministerio, argumentó que al fin y al cabo era algo parte de la cultura que estaba bien, otro decía pero es alcohol, se reían, lo cierto es que no realizaron ninguna contravención por ello, siguieron caminando hasta llegar a metros más adelante donde un inflable se alquilaba como juego, entonces se dedicaron a controlar y pedir que se desarme el juego”. (Registro octubre 2012)*

En años posteriores tal como indiqué con el reemplazo del césped por baldosas y con el Metrobús se consolidó la división de uso de dicho espacio, ya no fue más utilizado y además se estableció una organización de los puestos hacia el otro lado, corriendo la dispersión de la fiesta para la Avenida Perito Moreno para el sector del barrio, una área menos próxima a la calle Charrúa. El uso de la “chicha” en tanto ritual andino fue una controversia en la prohibición de ingesta de alcohol, que desde la Capilla fue utilizado para reforzar el aspecto de civilidad de la fiesta y de negación de dicho carácter en términos de “tradición” de la fiesta reivindicada por algunos activistas y como parte de la práctica de muchas de las celebraciones de origen andino y actuales. Además de las indicaciones en el reglamento, se realizaron una difusión sobre los valores asociados a la “devoción”, una visión que si bien se establece como un deber, también tiene transgresiones:

*“algunas personas relacionan la danza con lujuria o alcohol porque eso le resta sentido a su labor, la cual describe como: ‘estar bien con Dios’. Ahora danzar con devoción es además de mostrar una expresión folklórica, hacerlo con fe, respeto, con disciplina y con el corazón preparado para tal evento (...)” (Comunicado Capilla Nuestra Señora de Copacabana, Registro 2016)*

*“La organización de la fiesta requiere firmeza en todas las decisiones, fue lo que nos propusimos desde el inicio (por eso la decisión de cero alcohol, el horario de la fiesta etc.). Este año vamos a avanzar más y es con respecto a las sanciones de los grupos que cometieron faltas (las sanciones no son con dinero, es con ubicaciones y pérdidas de bailar el primer domingo) “ (Comunicado Comisión Fiesta, Registro 2015)*

*“Uno de mis de mis contactos en facebook, que baila en una fraternidad pone un post: ‘el otro día le dije a una persona que yo no bailo por devoción a la virgen, sino porque me gusta... y parecía que se enojó. Quién está mal? Esa persona o yo? Creo que ninguna, cada uno debe ir en favor de lo que cree. Y yo me identifico con lo que hago, soy lo que hago, me formo con lo que hago...por eso bailo! amo los colores de mi wiphala, el olor de mi tierra, la frescura de la lluvia y las caricias del viento. Así que a bailar nomas!!! jallalla Tinkus Kausay de Ituzaingo!!! jallallaPotolos Misk’i Yaku!!!! jallalla Pachamama!!’ Otro, le contesta: ‘también bailas en los potolos ??? que buena onda, haber si compartimos unas birras en av de mayo, no te escapes. La chica le responde: escaparme? va a ser imposible... dirá potolos miski yaku hasta en mi cara!! ... pero, acaso en av de mayo esta “prohibido” tomar cerveza?’. Otro joven responde: ‘para un moreno nada está prohibido, y menos compartir de ese elixir etílico’” (Registro, 2013)*

La eliminación del alcohol y la muestra del orden en Charrúa en relación a la Entrada de Av. De Mayo fue un tema central en la organización y posicionamiento de la fiesta, entre las publicidades y comunicaciones que se realizaron para 2014 se destacaba: *“Charrúa 2014 renovada, con nuevo recorrido, mas organizada y estricta que nunca!!!! (...)*Aunque la festividad se realiza todos los años, este pretende ser un ciclo distinto. Como para no quedarse atrás ante las demás festividades, Charrúa 2014, desplegará este año una imponente renovación en todos sus aspectos empezando por: cambio de recorrido, fiesta cero alcohol, fijo corredor gastronómico, fijo corredor de artesanías, baños químicos totalmente gratuitos, puestos sanitarios, seguridad gendarmería nacional, inspección de la ciudad autónoma de Bs As”.

A partir de la realización de la “Entrada de Avenida de Mayo” de la Fiesta de Copacabana, las regulaciones sobre los consumos y comportamientos en el espacio público se endurecieron a través de la creación de un Reglamento de la Asociación de Conjuntos Folklóricos, el cual prohíbe la ingesta de alcohol en el trayecto del desfile, el

orden de salida por antigüedad y sanciones en caso de incumplimiento. La controversia en torno a este tema no fue algo exclusivo del evento en el centro, es clara la continuidad en términos de usos del espacio público tanto para la Av. de Mayo como para Charrúa. Debido a que, la Entrada de Av. de Mayo era una muestra de que la fiesta -como si fuera exactamente la misma en cuanto al sentido otorgado- se podía realizar de manera “ordenada” en la centralidad, tal como expresaba el funcionario del Buenos Aires Celebra “sacar lo bueno y dejar lo malo” en los guetos. Entonces, Charrúa también tuvo que salir del estigma y eso implicó cierto ordenamiento de la fiesta en el espacio público – de acuerdo a las normas de *urbanidad*- y aleccionamiento también de los participantes.

Por otra parte, en cuanto al Año Nuevo Chino, la venta de alcohol, como por ejemplo de cervezas importadas es uno de los consumos que se imponen en las prácticas de la fiesta por parte de los jóvenes, incluso los comercios resaltan con vendedores ambulantes y carteles los productos. En este marco, no se cuestiona la presencia de alcohol, ni se establecen controles con la fuerza policial de ningún tipo de actividad realizada por el público concurrente. El orden se estableció principalmente en torno a la limpieza y llevar a cabo una fiesta que sea exultante y de gran escala que refleje la magestuosidad de la cultura milenaria. Por ejemplo, en el programa de Tv “Milenarios”, producido por la Fundación Muralla Dorada, que compró el aire a América 24 en 2015 para transmitir el programa -el mismo grupo de medios que realizó en 2013 los informes mostrando las irregularidades en el “Barrio Chino”-, en su última edición y en el último programa de 2016 realizó un especial desde y sobre el “Barrio Chino”, mostrando las calles y el barrio renovado, se visibilizó a algunos comerciantes emblemáticos y ejemplares, y para finalizar su conductor Carlos Lin, en conversación con el Arq. Estrada del área de Regeneración Urbana del Gobierno de la ciudad, concluyó con unas palabras, que expresan este sentido de *urbanidad*, espacio público y orden urbano:

*“Carlos: Es un lugar ganado..me parece*

*Estrada: Sin dudas. Este era un lugar que venía mucha gente pero que no tenía la identidad que tiene hoy (...)*

*C. ¿Vos te encontraste con un desafío cuando te llega el asunto de tener que reformar o reciclar un Barrio Chino?*

*E: Tal vez, en un principio, un poco de resistencia por lo que implica una obra pero*

*sabía que el resultado final iba a ser bueno, iban a estar todos conformes y así fue.*

*C: Miguel de Estrada el arquitecto que no sólo ha hecho felices no sólo a los frentistas y a los comerciantes sino a una comunidad toda, ¿por qué? Porque hace treinta años esperábamos tener el Barrio Chino así de lindo, así de limpio. Gracias”*

(Programa de TV Milenarios, Nro. 36, 2016)

En este mismo sentido, en el ámbito de mediación del espacio público, el candombe y las danzas bolivianas resultan una práctica negociada que expresa la contradicción en sí misma de los sujetos en su acción, aquello que podría tomarse en términos “contestatorio” al orden “blanco y europeo”, tiene en su desarrollo lo disruptivo de la práctica ya que en pos de lo patrimonial, la autenticidad y la tradición, también se refuerzan conceptos y formas acéticas que se enlazan con cierta idea de *urbanidad* en términos de *civilidad* occidental moderna:

*“Yo no necesito estar hablando y repitiendo todo el tiempo, cuando hay que estar, yo voy ahí con mi tambor, con el trabajo de todos los días y se que cualquiera viene y se pone al lado y quiere tocar, desconociendo todo...y eso, es porque se falta mucho respeto al candombe.(...) yo estuve siempre en la calle y a mí no me van a venir a decir o contar nada porque yo la viví, yo estuve en Herrera cuando todos preferían tomarse un vino y con mi trabajo construí esto que vez acá. Así que a mí no me la van a venir a contar, por eso, querés que te diga cómo me siento, siento como que me robaron, lo único que tengo”*(Afrouruguayo, Director de comparsa, Registro 2014)

*“yo no pertenezco a ninguna fraternidad pero lamentablemente año a año veo como son muy pocas las fraternidades que presencian la misa y la procesión junto a la Virgencita, y veo también como nuestras fraternidades hacen espectáculos y bailan borrachos, que nos avergüenzan, creo yo nuestros padres, familiares dejaron su tierra para ir hacia adelante, progresar y no para caer, entonces no está bien que representen así a nuestra cultura.*

*S: Y con la chicha que opinas, se puede tomar?*

*Algunos dicen que son las costumbres de nuestros pueblos, como del ritual pero es algo distinto emborracharse, creo yo, qué puede tener que ver con nuestras raíces mostrarse todo desalineado, eso no tiene que ver con nosotros...”* (Vecina de Charrúa, registro octubre de 2012)

Para los afrocondomberos *habitar* la centralidad como negociación, diferenciación y de identificación con el “lugar”, se diferencia de otras formas de *hacer* candombe y de “ser candombero” identificadas en otras áreas de la ciudad y por jóvenes principalmente blancos de clase media, de construir *etnicidad habitada*. La presencia de los cuerpos, los movimientos, los tambores, los sonidos en el transitar por las calles de San Telmo construyen el “lugar de la morenada” a partir de la práctica del candombe, como una forma de *habitar* por momentos más a distancia y por otros más cercana a la propuesta de consumos de los nuevos servicios y ofertas de mercancías propuesta en el turístico San Telmo, de los códigos de comportamientos y prácticas generalizadas, que llama a pasear por las ferias, a comprar en los comercios alguna ropa o comer y tomar en los bares algún vino, cerveza con un pizza, o de entretenerse en los bares, boliches y espectáculos de la zona, de acceder a un estilo de vida particular al vivir allí o al pasear allí.

La conciencia sobre este carácter disruptivo del candombe desde los afrocondomberos y de las danzas desde los bolivianos de las fraternidades, expresan el sentido de propiedad -muy acorde a una idea esencial asociada al patrimonio-, por ello, se establece la importancia de las trayectorias biográficas junto con las presencias concretas en el espacio público: la importancia de “vivir al lado del tambor”, de “salir” a caminar y tocar con el tambor colgado por la calle, de la “devoción”, de estar en una fraternidad todo el año, “ser promesante”, de realizar “la entrada”, de “estar” en la fiesta, de realizar los mismos recorridos cada año, un complejo de sentidos que organizan la experiencia de los candomberos y de los integrantes de las fraternidades o de quienes participan de Charrúa, desde un lugar *alterizado* de transitar, recorrer y vivir la ciudad.

También desde las Asociaciones Chinas se establece un sentido de propiedad de “lo chino” a partir de ser los que “organizan” la fiesta del Año Nuevo Chino y que puede ser consumido por todos los porteños, sin por ello afectar el sentido de apropiación y de propiedad disputado por las instituciones en sentido jerarquizado. Lo mismo ocurre con la apropiación del espacio público, en tanto las prácticas que producen el sentido de *lugar* del “Barrio Chino” son efectuadas por unos y otros. Una experiencia que *(des)esencializa* a los sujetos “portadores” del patrimonio y construye una *etnicidad habitada* que tiende a territorializarse como forma de establecer un límite y frontera entre los grupos sociales, proceso que refiere al orden racial imperante en la producción del espacio urbano y de la



*urbanidad.*

### 7.7. Reflexiones

¿Qué es lo que resulta de este proceso múltiple de construcción de espacio público? En el análisis, de superar la dicotomía entre la planificación y los usos y contra-usos de la ciudadanía, el espacio público en la producción de la ciudad es visto al mismo tiempo como público y como propio, disponible para objetivos particulares o para la realización del interés general.

Por ejemplo, en las relaciones sociales surgidas y las formas de organización del barrio en torno a la urbanización y la devoción a la virgen de Copacabana observé el tipo de orden construido y una experiencia del *habitar* específica que evidencia un sentido de *hacer ciudad* y producir espacio público desde los propios sujetos en términos de objeto y de reconocimiento de valor para la construcción del “barrio”. El carácter social de “Charrúa”, por su organización vecinal y por la Fiesta de Copacabana es retomado desde el Estado y desde el sentido de “urbanismo social” como un valor para acompañar el proceso. Sin embargo, se generaliza esta experiencia para los sectores populares pensando *per se* que deben acompañar la idea de “urbanismo y hábitat social”. ¿Qué sucedería si el Estado promoviera un plan de “hábitat social” para toda la ciudad y no sólo para las áreas relegadas? Seguramente sería problemático, tal como se observa en el “Parque Lezama” o en el “Barrio Chino”, ya que la producción de las ciudadanías y las apropiaciones del espacio público de las amplias clases medias se unen más al sentido expresado por las organizaciones vecinales patrimonialistas de San Telmo y de Belgrano que demandan el derecho al espacio público al Estado en términos de único actor y *hacedor* posible – cuestión que interpeló la Asamblea de Parque Lezama-.

Para comprender las dinámicas referenciadas en torno a las obras de “puesta en valor” del espacio público en el Parque Lezama del Centro Histórico, en el “Barrio Charrúa” y el “Barrio Chino”, es preciso amalgamar los distintos procesos entre: el sentido desde la política pública otorgado a la urbanización, la *recualificación* y la *patrimonialización*; los usos, apropiaciones y representaciones diversas sobre el espacio público desde distintos sectores de la ciudadanía; y la construcción simbólica dominante sobre el espacio público.

Las negociaciones entre los diversos actores en torno en la *espectacularización* de las danzas, las *llamadas* de candombe o el ordenamiento de la calle en el Barrio Chino, alertan sobre la persistencia de una lógica donde el capital (con el Estado presente) tiene con el territorio “una relación estética y simbólica” (Foucault, 2007 [1977]), es decir, estado-mercado-sociedad juegan un rol político y moral. Asimismo, las acciones de los sujetos nos permiten pensar en la construcción de actos de ciudadanía a través de las prácticas socioculturales, que les otorgan un “estatus que confiere derechos” inmersos en un “proceso de exigencia colectiva que los legitima, los 'legaliza' y, sobre todo, busca su realización mediante las políticas públicas” (Borja, 2009).

Las prácticas socioculturales como hacedoras del espacio público permiten observar que no hay una división tajante de lugar entre la calle, los parques y las casas, como se concibe desde otras prácticas, desde el planeamiento o como ocurre en otros barrios. El espacio público aparece como el mediador que permite ese “vivir juntos” tan necesario en la ciudad contemporánea, sin embargo, como plantea Harvey (2013) para pensar el sentido del espacio público en la estructura total: “la urbanización ha desempeñado un papel particularmente activo, junto con fenómenos como los gastos militares, a la hora de absorber el producto excedente que los capitalistas producen perpetuamente en su búsqueda de beneficios”, entonces, ¿la apropiación del espacio público implicaría suprimir las asimetrías de poder y desigualdades vigentes en torno a la estructura de la ciudad neoliberal? y por lo tanto, ¿el espacio público como consumo colectivo quedaría emancipado de dicha condición?

Las diversas formas de organización y apropiación del espacio público, se vinculan con las “nuevas” conversaciones sobre “el derecho a la ciudad”: “mucho más que la libertad individual de acceder a los recursos urbanos: se trata del derecho a cambiarnos a nosotros mismos cambiando la ciudad” (Harvey, 2013). En este mismo sentido y siguiendo a Harvey (2008) encuentro que los conflictos y las contradicciones en términos de espacio público expuestas refieren a “un proceso impresionante de destrucción creativa que ha desposeído a las masas de todo derecho a la ciudad, cualesquiera que sean éstos” (Harvey, 2008). El espacio público viene a poner de relieve una vez más la ciudad desigual y las posibilidades de apropiación del excedente simbólico. ¿La cualificación del espacio público y la “puesta en valor” para quiénes? Por lo tanto, los procesos expuestos,

permiten comprender cómo se suma a la dimensión estructural socioeconómica, la dimensión simbólica y cultural relacionada a un orden racial que opera tras el velo del patrimonio y la multiculturalidad en la ciudad contemporánea.

## CONCLUSIONES

A modo de reflexión final, y en relación a los ejes que presenté en la Introducción, la tesis tuvo como objetivo analizar la producción de *lugares* en la ciudad de Buenos Aires asociados a la *alterización* de grupos sociales en torno a “lo afro”, “lo chino” y “lo boliviano”, y su relación con los procesos de *relegación y recualificación urbana*, y el *multiculturalismo urbano* de la ciudad contemporánea. Para ello, presenté tres dinámicas en torno a la construcción de “barrios” vinculados a tres expresiones socioculturales que tienen lugar en el espacio público: el “Barrio Chino” y “lo chino” con el Festejo del Año Nuevo Chino en el barrio de Belgrano, el “Barrio del Tambor” y “lo afro” con el *candombe* en el Centro Histórico de la Ciudad, y el “Barrio Charrúa” y “lo boliviano” con la Fiesta de la Virgen de Nuestra Señora de Copacabana en Nueva Pompeya. “Barrios” en conexión con los flujos de tres inmigraciones internacionales con poblaciones provenientes principalmente de China-Taiwán, de Bolivia y Uruguay.

Las dinámicas configuran una construcción simbólica de *lugar* de acuerdo al complejo de múltiples subjetivaciones de los sujetos y relaciones socioespaciales de carácter procesual e históricas-estructurales. Por ello es que es que las comprendí más por su conexión entre sí y con otros espacios de la ciudad, que por la segregación espacial y/o de cohesión interna etnocultural de los grupos sociales al interior en un espacio físico delimitado; es decir discutí con las concepciones de “barrios étnicos” y “de inmigrantes”.

Consideré los sentidos de *lugar* otorgados a la idea de “barrios”, como construcciones históricas, sociales y simbólicas estructuradas. En este sentido, establecí para el análisis tres dimensiones: el carácter procesual en relación a la revalorización de ciertas áreas y el abandono de otras; los códigos, modos, prácticas y representaciones que construyen la experiencia del *habitar* como una dimensión de lo vivido y lo simbólico; y los órdenes socio-espaciales histórico estructurales -vinculados a las distribuciones de bienes y servicios y a la construcción de diferencias principalmente en torno a la raza y a la clase-.

La producción de las expresiones socioculturales inmateriales, la referencia y las demarcaciones de *lugares* surgidas de la prácticas mismas, fabrican lo que denominé en la tesis como *etnicidad habitada*: el modo en que los grupos sociales construyen la diferencia

en términos de *alterización* en torno a la producción de “lo cultural” y la (im)posibilidad de representar su mundo, de simbolizar y orientar la acción por fuera de las formas de producción de la ciudad y del orden racial urbano histórico y estructural.

La Fiesta de la Virgen de Copacabana, las Llamadas de *candombe* y el Festejo del Año Nuevo Chino, se vincularon a la vez con los (re)acomodamientos de las identidades étnicas raciales (Peter Wade 2000) y los procesos nacionales de *formación de alteridades históricas* (Segato, 2007) -sobre el ideario de *crisol de razas* donde hay más *continuum* en las demarcaciones a diferencia del *melting pot* estadounidense-, en un nuevo contexto multiculturalista de construcción del “metarelato” de la nación y de la ciudad desplegado a partir de la década de 1990. Contexto que toma especial dinámica a partir del siglo XXI con los re-posicionamientos del Estado en cuanto a los derechos de los sujetos en tensión con las formas de producción de la ciudad neoliberal.

La comparación de las tres dinámicas confirmó cómo la acción de los sujetos en torno a “lo cultural”, construyen formas de diferenciación de los grupos sociales entre sí, y de relaciones sociales en el espacio urbano, fronteras producidas que no son fijas ni dadas sino que refieren a los procesos de interacción que propician entendimientos con conflictos, disensos y consensos, y distintos sentidos (Proença Leite, 2007).

En este sentido es que describí a la *etnicidad habitada* en relación a la emergencia de la *etnización* de los múltiples sujetos como formas de *habitar* la ciudad, apropiación y/o producción de “lo cultural” por fuera o más allá de los sujetos “portadores” de las expresiones socioculturales, cuestión que remite al carácter territorial que conlleva la producción de la *etnicidad* (Wade, 2000). La *alterización* de grupos en la ciudad de acuerdo a la construcción socio-espacial, expuso complejas interrelaciones estructurales de clivajes de clase, raza en primer lugar y otras como edad, género, como formas en que se construye la diferencia y la desigualdad en la experiencia de de vivir la ciudad.

Ante la consolidación del *multiculturalismo urbano* con atributos de *espectacularización*, estetización y domesticación de las prácticas socioculturales, se establecen las celebraciones, expresiones y fiestas detalladas como recurso para la construcción de atractivos en la ciudad, de negociación de la diferencia en términos de belleza, de placer y entretenimiento; siendo a la vez un intersticio para la construcción de ciudadanía posibles mediante la apropiación y disputa de la ciudad.

Una cuestión relevante que evidenció en torno al proceso de investigación fue que la producción de la *etnicidad* no sólo fue en términos de “los otros” sino también en términos de un “nosotros”, de una etnicidad de la ciudad, que se encuentra en pleno (re)posicionamiento de acuerdo al repertorio de imaginarios, categorizaciones y sistemas clasificatorios construidos, por ello, la importancia de los procesos de producción de *lugares* en relación a la experiencia *translocalizada* de *hacer ciudad* -tanto desde las políticas de ciudad como desde las subjetividades y prácticas de los sujetos- y los modos de *habitar* relacionados a las prácticas socioculturales reapropiados por aquellos sujetos que están por fuera de las tipificaciones culturales pero que activan desde la práctica el reconocimiento identitario en torno a las mismas.

Entre estas producciones “multiculturales”, se encuentra el impacto de los procesos de *patrimonialización*. Estos fueron activados en relación a las expresiones socioculturales declaradas Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO, relocalizadas por fuera de “sus” lugares de “origen” en la ciudad de Buenos Aires y protagonizadas principalmente por grupos sociales vinculados a los flujos de inmigración internacional. En particular, observé cómo este halo de prestigio de las Declaratorias, fue re-ubicado desde la acción de los sujetos en constante conversación con los procesos *translocales* de *espectacularización* y *folklorización* de las prácticas y la tensión constante entre el estatus conferido a la práctica y la búsqueda de reconocimiento y legitimación e inclusión en el orden urbano local y en la producción de la ciudad. Situación que explica el porqué del proceso de *patrimonialización* “desde abajo” establecido en un primer movimiento desde los sujetos vinculados a las prácticas, a distancia del reconocimiento patrimonial histórico material-arquitectónico local debido al carácter del campo patrimonial y del sentido del patrimonio otorgado al enaltecimiento de las naciones.

El patrimonio se constituyó en todas las dinámicas como un recurso político estratégico para la disputa, en términos de sus posibilidades para delimitar “culturas” en relación a “tradiciones”, a “autenticidades”, que llevaron a ordenar las prácticas, impartir civilidad desde ciertos sujetos hacia otros, y objetivarlas a fin de que sean manipuladas - con sentidos incluso contrapuestos entre los sujetos- en cada proceso y dinámica. Adhiriendo a un orden de poder que construyó jerarquías socioculturales de los grupos sociales en la ciudad, apelando a “lo cultural” como entidades sustancializadas -en

contraste al desarrollo de las prácticas, que fueron dinámicas y cambiantes en cuanto a las posibilidades de establecer (des)límites de lo instituido-.

Por otra parte, si bien en un inicio de la tesis presenté cada una de las dinámicas vinculadas a procesos diferenciados de construcción de *lugares* en relación a la *recualificación urbana* para el Barrio Chino y el Centro Histórico, y de *relegación urbana* para el Barrio Charrúa o Barrio General San Martín en Nueva Pompeya, tal como consideré en las reflexiones parciales establecidas en cada uno de los capítulos, comprendí la vinculación e imbricación de las características y atributos de ambos procesos entre sí, en una expresión conflictiva y superpuesta inclusive en un mismo entorno. Transformé así la idea inicial de la investigación donde comprendía los diversos grados en que la diferencia se construye en problema de acuerdo al contexto de producción del espacio urbano, casi en un correlato entre grupos más estigmatizados con los espacios más degradados. El énfasis de la cuestión de lo procesual de la ciudad en torno a la *recualificación-relegación*, ocultaba la relación con el carácter estructural de dichos procesos pensado en términos simbólicos y en particular, sobre el sistema de clasificación racial en la producción de “lo cultural”.

A partir de éstas revisiones, conversé con las idealizaciones de la ciudad contemporánea desplegadas desde las políticas públicas, desde la academia y desde el sentido común que construyen un imaginario de ciudad de fragmentos, de mosaicos, disgregada, y que justifican el despliegue de planes y programas como políticas públicas desde el Estado local, fundamentadas en nociones de “urbanismo social”, “integración urbana” y “humanización del espacio público”. Conceptualizaciones que se enlazan a las metáforas de la ciudad contemporánea y al giro cultural de la ciudad encubriendo las nociones naturalizadas sobre “lo cultural” y la *alterización* de grupos sociales en la ciudad.

En este sentido, observé que en las intervenciones desde el Estado se reactivaron lógicas que fueron y/o son parte del pensamiento de los estudios urbanos y que se desplazan al sentido común y al conjunto de ideas desde las cuales se planifica la ciudad. Por ejemplo, el concepto dado por los *chicaguenses* a la idea de mosaicos usualmente asociadas a ciudades anglosajonas, o también las nociones del culturalismo urbano sobre expresiones de “barrios” como respuesta a ciertas “mentalidades” esencializando la acción de los individuos constreñidos por “la cultura”, o la confianza en las redes del

“tribualismo” como formas de organización étnica de los inmigrantes en la ciudad por sobre otras formas de organización posible; todas ellas son retomadas en la escena local como acción multiculturalista en el *hacer ciudad*.

Por ello, es que el “modelo” del programa Buenos Aires Celebra se desplegó en todos los barrios señalados, alineándose a (re)ordenar la diferencia en los límites de la “diversidad cultural” para la producción de “políticas de lugares” en la ciudad y en particular para “llenar” de contenido de “alegría, color y encuentro” como dosis justa y positiva en la construcción de la *argentinidad* y *porteñidad*. Es decir, que a partir de analizar las continuidades entre la *recualificación* y la *relegación*, evidenció que las expresiones inmateriales que tienen como ámbito el espacio público vinculadas a construcciones culturales tales como “lo afro”, “lo chino” y “lo boliviano” constituyen un recurso que contiene complejos sentidos contrapuestos y que son centrales en los procesos de transformación urbana tanto en los *territorios de la relegación* como de la *recualificación*.

La lógica del “mosaico” impartida desde el Estado local propone una construcción de sujetos distinta en términos de reconocimientos a diferencia de la construcción de sujetos en términos de derechos desde el Estado nacional -tensión que a partir del cambio de gobierno y de unificación bajo un mismo partido político empieza a matizarse desde acciones tanto multiculturales como desde las disposiciones legales y acciones punitivas sobre los inmigrantes-. Sin embargo, ésta tensión no implicó un conflicto específico en la gestión cultural entre el Estado local y nacional en torno a las expresiones socioculturales referidas. Por el contrario, la acción de reconocimiento cultural de los inmigrantes contemporáneos y de los afrodescendientes desde el Estado nacional mediante la idea de “reparaciones históricas” y de integraciones, continuaron las gestiones culturales con las mismas acciones de construcción de poder de exaltación y de despojo a la vez, mostrando el carácter contradictorio que implican las políticas públicas bajo el halo de la “integración cultural”, como un “mito” que tiene la eficacia de otorgar coherencia a pesar de llevar a cabo políticas con sentidos contrapuestos (Shore y Wright, 1997).

La noción de la “ciudad tripartita” y de la “ciudad fragmentada” que se basa en los desplazamientos de personas limitados a las formas de segregación, no tuvo una correlación específica en las dinámicas analizadas que permita sostener como se argumenta desde lo conceptual que habría: inmovilidades involuntarias en la *relegación*, la



ubicuidad e inmovilidad voluntaria en el centro y la movilidad voluntaria en las periferias de acuerdo a los sectores sociales que habitan cada espacio (Donzelot, 2007). En este sentido, la construcción del “lugar de la morenada y el espacio afro” en el Centro Histórico me permitió comprender, en primer lugar, que aquellos sujetos que residen en los *territorios de la relegación* y en condiciones de vulnerabilidad, no ejercitan una “inmovilidad voluntaria” que los confina a sus espacios, por el contrario se desplazan a la centralidad y conforman allí una particular adscripción desde la práctica sociocultural del *candombe*, que retoma cierta narrativa sobre el pasado colonial que se construyó en los primeros momentos del propio proceso de *recualificación* del centro histórico en la acción de rehabilitación del patrimonio material. Además que fue el propio Estado, el que los (re)situó en la centralidad histórica urbana desde la reivindicación cultural más que habitacional -a través de un proceso conflictivo y negociado-. Y también fue en el proceso de desenvolvimiento de los últimos años de una nueva etapa de *recualificación urbana* del Centro histórico, que el *candombe* se desplegó en múltiples calles de los barrios, dando también lugar a las *llamadas de comparsas de candombe* que tienen en su expresión tanto el impulso de una forma de *habitar* propuesta desde los sujetos *candomberos* en conversación con la *urbanidad dominante* y el orden urbano y por otra, la influencia de la narrativa multiculturalista que se expresa en la *espectacularización* y en los modos en que se impulsa la práctica y quienes la llevan a cabo.

Por lo cual, el proceso de *recualificación-relegación* no puede leerse como una reproducción de asimetrías y poderes desde la acción exclusiva del mercado y del Estado, sino, como un proceso complejo, discutido y negociado desde la acción de los sujetos en torno a las prácticas de *habitar*, que no se reducen a formas de activismo ni tampoco necesariamente a una acción deliberada. En este sentido, es que el Barrio Charrúa también devela el proceso contradictorio en que se enaltece las expresiones inmateriales de los bolivianos como recurso cultural -impulsadas desde un primer momento por los inmigrantes bolivianos- frente a la lenta y dispersa atención del Estado en cuanto a mejoras en términos de urbanización y de acceso a los bienes y servicios básicos. Las gestiones culturales de los inmigrantes son tomadas como “modelo” a replicar en distintas áreas relegadas de la ciudad, en términos de políticas de multiculturalismo desde el Estado o desde actores de poder como la Iglesia.

Tal como observé, la unión entre el concepto de “urbanismo social” y el “urbanismo escenográfico” producen un espacio público orientado al ámbito de la experiencia del individuo, que requiere del ordenamiento de la co-presencia, moldeando el “encuentro” a través de la estetización y embellecimiento, que como he observado tiene expresión tanto en la peatonalización del “Barrio Chino”, la “puesta en valor” del Parque Lezama en el Centro Histórico, como en las obras de los planes de integración urbana en el territorio de *relegación* del “Barrio Charrúa”.

El “Barrio Chino” logró configurarse en uno de los barrios habitados por las clases medias y altas en Belgrano, y ser uno de los *lugares* promocionados en sentido positivo de imaginario de presencia de los inmigrantes como “barrio étnico” y a la vez como un “paseo”, promovido desde el Estado con apoyo de las gestiones de la Embajada del gobierno chino en la Argentina, de los empresarios y comerciantes chinos-taiwaneses. Se activó para ello, la producción de un *chinatown* que juega como *paisaje* de la experiencia de consumos culturales acorde al desarrollo de la ciudad “deseada” desde la planificación actual. Refiere a la vez, a un imaginario de orden urbano supuesto para las ciudades centrales estadounidenses en términos de procesar las alteridades desde la idea de fragmentos y mosaicos, pero que en su configuración socioespacial, el “Barrio Chino” de Buenos Aires está lejos de ser un entorno de relaciones comunitarias etnoculturales o de enclave al estilo descrito por los *chicaguenses* para la ciudad estadounidense de principio de siglo. En este sentido, la emergencia de apelar a una “cultura china” enaltecida por el repertorio de expresiones inmateriales, que sirven de contenido para llenar un espacio en torno a una estética -que se repite en las ciudades occidentales produciendo cierta China imaginada construida por fuera de China-.

Referencias culturales tomadas en un primer momento por los comerciantes inmigrantes del barrio que dieron sentido de *lugar* a un espacio urbano de Buenos Aires, y que sirvió para ubicar su experiencia como migrantes. Luego, a partir de un proceso de jerarquización y profesionalización conformaron asociaciones, instituciones, fundaciones respaldadas por un empresariado oriental, que asoció gestiones de la Embajada China junto al Estado local para consolidar la *recualificación* del “Barrio Chino” de acuerdo a una nueva oferta de productos y servicios, con el emblema de la Celebración del Año Nuevo Chino, que también dinamizó el espacio. Por lo cual, el festejo hoy es practicado

especialmente por sectores amplios de la heterogénea población porteña y en especial, por los sectores de clase media en los tiempos del ocio, del placer y de consumo de bienes especializados. Un ejemplo de la *etnicidad habitada* en términos de lo que Comaroff y Comaroff (2011) definen como Etnicidad S.A., es decir, la construcción de una “marca”, que unida a ciertos flujos de capitales concentrados en un entorno, puede dar en la ciudad lugar a un proceso de *recualificación urbana*. Allí los inmigrantes son el símbolo del barrio en torno al imaginario del enclave étnico, de esa imagen potente, a la vez que se establecen como desarrolladores y constructores del barrio -en alianza con el Estado-, y a pesar de que en términos del barrio practicado, los sujetos se restrinjan a la esfera del mercado para producir dicho espacio en la ciudad -que también consumen-.

Éstas situaciones me permitieron comprender que la *etnicidad habitada* y la producción de *lugares* se vinculan con el orden simbólico estructural racial que va más allá de una explicación en términos de clase y desigualdad en cuanto a la expropiación de la ciudad por parte del capital, o por el carácter relevante de la “experiencia” como atributo del “modo de vida” *posmoderno* de la ciudad contemporánea. Encontré que la “experiencia” para el inmigrante es además poder vivir el *paisaje* como un “espejo biográfico” que le posibilita vincularse afectivamente o simbólicamente con un pedazo de ciudad que refiere a su pasado, a generaciones y lugares lejanos, que son recreados más allá de la “veracidad” y la “autenticidad”.

La complejidad contradictoria de la producción de estos *lugares*, también evidencia las formas que adquiere la segregación urbana cuando la construcción del entorno es potenciada por la acción multiculturalista, donde se tejen nuevas fronteras simbólicas y de complejas posibilidades que tienen determinados sujetos para construirse como *hacedores* de la ciudad y de activar ciudadanía. Observo en los resultados, las disimiles apropiaciones de lucha por el espacio urbano, siendo la etnicidad un atributo significativo que refuerza simetrías entre los sujetos y los grupos sociales, estigmatizando a los individuos que no se construyen en clave cultural y que *habitan* la etnicidad de manera disruptiva al orden imperante a cierto *urbanismo*.

Es decir que “el espacio habitado (o apropiado) funciona como una especie de simbolización espontánea del espacio social” (Bourdieu 2007[1993]). En este mismo sentido es que el Estado fue parte de la producción en términos de “efecto de lugar”, a

través del “aparato instrumental” y de las “tecnologías” de las políticas públicas impartidas, de la “violencia simbólica” concebida cuando la administración de la diferencia es construida en clave étnica sólo como *recurso* de la cultura, y al posarse sobre los procesos de apropiación del espacio público urbano por parte de los sujetos y reorientarlos en un sentido de ciudad neoliberal expropiando y limitando nuevamente las posibilidades de (re)apropiación. El resultado es la convergencia de imperativos hegemónicos aparentemente incompatibles: “modernizar conservando” “globalizar localizando” (Cruces Villalobos, 2004).

En los distintos procesos observé la lucha por (re)jerarquizar el sentido del *lugar* de acuerdo la producción del orden urbano, en busca del repertorio de herramientas disponibles para la construcción de la etnicidad y de “lo cultural”, en concordancia a los capitales económicos y de posicionamiento de los sujetos, de las biografías y las posibilidades de construcción colectiva y de un uso estratégico de la etnicidad, para conferir estatus y valor de los *lugares* a los individuos (Améndola, 2000). Las marcaciones sobre los cuerpos racializados (Restrepo, 2007) son también marcaciones sobre los *lugares*, y con ello, la necesidad de (re)acomodar las formas de *habitar* de acuerdo a la jerarquía propuesta en la producción de la ciudad. Por ejemplo, en primer lugar, para el “Barrio Chino”, fomentar el orden y el desarrollo del de un *chinatown* “para todos” y descartar la imagen del “barrio” como un lugar *tugurizado*, “sucio” y de “mafias”. En segundo lugar, para el “Barrio Charrúa”, defender el estatus de “barrio” y enaltecer el carácter identitario cohesivo en base a lo “comunitario” y la memoria de la “autoconstrucción” “de y por los bolivianos”, a diferencia del gueto de la marginalidad, del lugar del narcotráfico y de los ladrones ubicados en la “villa”. Y en tercer lugar, el “Barrio del Tambor”, como exaltación de un presente del *candombe* en términos de presencia de población afrodescendiente, afro*candombera*, en continuidad histórica, frente a la acción de blanqueamiento y negación de la población “negra” que constituyó a la ciudad de Buenos Aires y a la nación argentina, a la vez, de realizar una acción para replegarse de las construcciones extranjerizantes y expulsivas en torno al inmigrante contemporáneo en la ciudad y de la construcción de la población afrodescendiente como relegada a la pobreza y la marginalidad.

Es decir, que los cuerpos en danza y en contexto de las prácticas de las expresiones socioculturales del repertorio del patrimonio inmaterial, son a la vez, cuerpos que construyen formas de *hacer ciudad*, por ello, adscribir desde dicha presencia en el espacio urbano, confiere estatus a quienes *habitan* la etnicidad negociada en clave multicultural. A la vez, las prácticas distribuyen microsociabilidades donde se replican éstas acciones de prestigio en la construcción de distintos grupos -bailar en tal fraternidad porque tiene más prestigio, o tocar en tal comparsa porque es de las familias *candomberas*, ser los organizadores del Festival del Año Nuevo para demostrar el estatus económico y cultural.

Las tres dinámicas expresan un sentido de “nosotros” sobre cómo se construye la co-presencia, las formas socioespaciales en la ciudad y los procesos de desarrollo urbano, más allá de la cuestión del inmigrante. Por eso, “Charrúa” refiere a uno de los procesos emblemáticos de construcción de “hábitat popular” como uno de los lugares vinculados a las experiencias singulares de autoconstrucción configuradas en el espacio-tiempo del Plan de Erradicación de Villas en la ciudad en contexto histórico de las dictaduras militares, y a la vez, como evidencia de las políticas habitacionales y de urbanización del Estado en las últimas décadas de desarrollo de la ciudad neoliberal. La vigencia de una retórica que busca reparar la desigualdad con la zona sur de la ciudad, pero que en espacios como “Charrúa” quedan relegados en el *territorio de la relegación* por no estar en ninguno de los dos polos a los cuales el Estado apunta sus intervenciones. Para el “Barrio Chino”, cómo la oferta de servicios y consumos activan la re-configuraciones de los barrios, poniendo en tensión el carácter residencial ante la emergencia del carácter comercial y la valoración de las áreas, redundando en la construcción de espacios para el turismo y para el consumo. Y “lo afro” en el Centro Histórico en relación a los modos de vivir la ciudad y de estar en la centralidad que se vinculan al plano simbólico que atribuyen los sujetos al espacio, que los desplaza de las usuales construcciones y adscripciones en el espacio como sujetos en tanto lugares de residencia y/o lugares de trabajo, siendo éstas dimensiones simbólicas de las prácticas parte de las formas de *habitar* la ciudad y de producirla.

También pude advertir que el Estado no se posa con fuerza en términos de incentivo de política cultural sobre aquellos procesos que muestran indicios de formas potentes autoorganizadas y autogestivas que no retribuyen necesariamente aportando cierto

capital específico que pueda ser fácilmente absorbido sino que demandan al Estado un orden de derechos. Pese a ello, observé el sentido de “reincorporación hegemónica” (Ferreira, 2011), por ejemplo cuando tanto en torno a las *llamadas de candombe* o la fiesta de Charrúa, los sujetos se esmeran por institucionalizarse y éstas terminan siendo desplazadas en el calendario de fiestas de la ciudad y relegadas en las obras recualificadoras de la zona. Son los propios sujetos los buscan estrategias para hacer efectiva la co-presencia a partir de (auto)regulan sus presencias y (auto)espectacularizarse. En este sentido, es que no concluyo que las prácticas socioculturales son expresiones de resistencia acabadas y de contra-órdenes sino que son justamente las intersecciones, las negociaciones, que a través de las repeticiones y de la reproducción de las expresiones construyen cambios en las formas de *habitar*. Los sujetos orientan sus acciones como interpelaciones a cierto modo dominante, y o a su vez, las realizan de acuerdo a las disposiciones del orden histórico estructural y de su posición (Bourdieu y Wacquant, 1995).

El espacio público puede ser encantado por los colores, por la alegría y por el paso efímero de las danzas, los cuerpos, los olores, los colores y sonidos en la medida que estén de acuerdo al orden aceptable de *urbanidad*, que introduce la diferencia dentro de la experiencia del entretenimiento, de la belleza y del placer. Este procesamiento y sentido para la *etnicidad habitada* se vincula también con el miedo a los “otros”, que tal como expresa Améndola (2000), requiere darles también el derecho al placer a los “excluidos del sueño”, ya no es sólo es la expropiación de la ciudad de quienes la producen o de quién la controla, sino también quién se ha apoderado de las imágenes de la ciudad y de los medios para producirla, “quién es capaz de soñar y de vivir lo sueños”. Que tal como evidencié revela un nuevo *merecimiento* de la ciudad, del “derecho a la belleza” en la producción de la ciudad contemporánea (Lacarrière, 2005). Por ello, los grupos sociales *alterizados* reordenan su mundo, sus prácticas negociando los sentidos de cierta etnicidad a través de las prácticas socioculturales, que son a la vez, (auto)constrañidas de acuerdo a las *patrimonialización* y a la *espectacularización* vinculada a la producción de “culturaS”.

Por lo tanto, la *etnicidad habitada* puede dar lugar tanto a estrategias de legitimación para disputar la ciudad y el espacio urbano, de manera negociada entre los sentidos contrapuestos al orden dominante y en continuidad con atributos de *domesticación* de la

diferencia, produciendo intersticios que establecen nuevas formas de *habitar* y (des)ordenes urbanos. Tal como expresé en las tres dinámicas, con ambivalencias y diferencias en cuanto a la (com)posición de los sujetos, se restituye en algunos casos, la apropiación simbólica para que los sujetos se construyan como *hacedores* del espacio urbano frente al imaginario del inmigrante como “fuera de lugar” y del ciudadano como un sujeto supeditado a la planificación de los expertos, del Estado y del mercado en la producción de la ciudad vivida. Se disputa así la posibilidad de una utopía urbana protagonizada también por aquellos sujetos que son negados históricamente.

Queda para indagar a futuro, los intersticios, entrecruzamientos y relaciones efectivas posibles entre las activaciones y reconocimientos en términos de “derechos culturales” -impulsadas en el contexto del multiculturalismo- con los alcances del resurgimiento del “derecho a la ciudad” desde las organizaciones sociales que tienen lugar en los ámbitos urbanos, a fin de observar la producción de nuevas ciudadanías de los grupos históricamente *alterizados*.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGIER, Michel. 1998. "Lugares e redes: as mediações da cultura urbana", En: A. M. Niemeyer y E. Godoi (Orgs.). *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado das Letras.
- AGIER, Michel. 2011. *Antropologia da cidade. Lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- AGIER, Michel. 2015. "Do refúgio nasce o gueto: antropologia urbana e política dos espaços precários". En: P. Birman, M. Pereira Leite, C. Machado, S. De Sa Carneiro (Orgs.). *Dispositivos urbanos e trama dos vivientes: ordens e resistências*. San Pablo: FGV Editora.
- AGIER, Michel. 2015a. "Do direito à cidade ao fazer-cidade. o antropólogo, a margem e o centro". *Mana*. Vol. 21, Nro.3: 43-49.
- AGUILAR, Marta, WAGNER, Alejandra. 2005. "Warnes-Carrefour: crónica de una oportunidad". En: M. W. Guerra (ed.) *Buenos Aires a la deriva. Transformaciones urbanas recientes*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- AMÉNDOLA, Giandomenico. 2000. *La ciudad posmoderna. Magia y miedo de la metrópolis contemporánea*. Madrid: Celeste ediciones.
- ANDERSON, Benedict. 1983. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión de del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ANDERSON, Kay. 1987. "The idea of chinatown: the power of place and institutional practice in the making of a racial category". *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 77, Nro. 4: 580-598.
- APPADURAI, Arjun. 2001 [1996]. *La Modernidad Desbordada: Dimensiones Culturales de la Globalización*. Buenos Aires: Ediciones Trilce y Fondo de Cultura Económica.
- ARANTES, Antonio. 2002. "Cultura, ciudadanía y patrimonio en América Latina", En: M. Lacarrieu y M. Alvarez (comp.). *La (Indi)Gestión Cultural*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus-La Crujia.
- ARANTES, Antonio. 2009. "Patrimonio cultural e cidade". En: C. Fortuna y R. Proença Leite (Orgs.). *Plural de Cidade*. Portugal: Ed. Almedina S.A.
- ARANTES, Otilia, VAINER, Carlos y MARICATO, Ermínia. 2000. *A cidade do pensamento*



único. *Demanchando consensos*. Petrópolis: Editora Vozes

ARDÈVOL, Elisenda, BERTRÁN, Marta, CALLÉN Blanca, PÉREZ Carmen. 2003. "Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea". *Athenea Digital*, N°3, 72-92.

ATKINSON, Rowland y BRIDGE, Gary. 2005. *Gentrification in a Global. Context. The New Urban Colonialism*. Londres: Routledge.

BADARÓ, Máximo. 2016. "Introducción". *Dossier UNSAM China y las transformaciones del capitalismo contemporáneo: perspectivas antropológicas*. Nro. 2: 13-19.

BALIBAR, Etienne. 1991. "La forma nación: historia e ideología". En: E. Balibar e I. Wallerstein. *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.

BARTH, Fredrick. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica

BATALLÁN, Graciela y GARCÍA, Fernando. 1992 "Antropología y participación. Contribución al debate metodológico". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. Vol. 1, Nro. 1: 79-89.

BAYARDO, Rubens y LACARRIEU, Mónica. 1999. "Nuevas perspectivas sobre la cultura en la dinámica global / local". En: *La dinámica global / local, cultura y comunicación: nuevos desafíos*. Buenos Aires: Ciccus-La Crujía.

BERNARD, Carmen. 1994. *La ségrégation dans la ville*. París: L'Harmattan

BERNAND, Carmen. 2001. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Histórica Tavera.

BHABHA, Homi. 2007 [1994]. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial

BIALOGORSKI, Mirta. 2004. *La presencia coreana en la Argentina. Construcción de una experiencia migratoria*. Tesis de Doctorado de la Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.

BOGADO BORDAZAR, Laura Lucía. 2003. *Migraciones Internacionales. Influencia de la Migración China en Argentina y Uruguay*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: Instituto de Relaciones Internacionales.

BOIVIN, Mauricio, ROSATO, Ana, y ARRIBAS, Victoria. 2008. *Constructores de Otredad*. Buenos Aires: Antropofagia.

BORJA, Jordi. 2009. "La ciudad entre la desposesión y la reconquista" En: *Luces y sombras*

*del urbanismo de Barcelona*. Catalunya: UOC.

BORJA, Jordi y CASTELLS, Manuel. 2000. "La ciudad multicultural". En: D. Jimenez (comp). *Laberintos urbanos en América Latina*. Quito: ABYA-YALA

BOURDIEU, Pierre. 2003. *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.

BOURDIEU, Pierre. 2004. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.

BOURDIEU, Pierre. 2007 [1993]. *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura

BOURDIEU, Pierre, WACQUANT, Loïc. 1995. "La práctica de la antropología reflexiva" En: *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo. pp. 159-191.

BRACCO, Mercedes. 2013. "La construcción del patrimonio urbano como problema público en la ciudad de Buenos Aires". *Tesis doctoral*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

BRENNER, Neil. 1998. "Between fixity and motion: accumulation, territorial organization and the historical geography of spatial scales." *Environment and planning*. Vol. 16, Nro. 4: 459-482.

BRETTELL, Caroline. 2000. "Urban History, Urban Anthropology, and the Study of Migrants in Cities". *City A Society*. Vol. 12, Nro. 2: 129-138.

BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

BURGESS, Rod. 2009. "Violencia y la ciudad fragmentada". En: A. Falú (Ed.) *Mujeres en la ciudad. De violencias y derechos*. Santiago de Chile: Ediciones SUR.

BUTLER, Tim. 2002. "Gentrification and Its Others: Same Recent Evidence from London". *Housing Studies*. Nro. 40: 2469-2486

CAGGIANO, Sergio. 2005. *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

CAGGIANO, Sergio y SEGURA, Ramiro. 2014. "Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad Buenos Aires". *Revista de Estudios Sociales*. Nro. 48.

CANELO, Brenda. 2011. *Dirigentes bolivianos y agentes estatales de la ciudad de buenos aires ante disputas por usos de espacios públicos*. Tesis doctoral en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

CANELO, Brenda y VARGAS Jorge. 2011. "Derechos y espacio público. La gestión de la

- comunidad andina en el Cementerio de Flores, Ciudad de Buenos Aires". En C. Courtis, y M. I. Pacecca. *Discriminaciones étnicas y nacionales. Un diagnóstico participativo*. Buenos Aires: Editores del Puerto.
- CAPEL, Horacio. 2010. "Urbanización generalizada, derecho a la ciudad y derecho para la ciudad". *Scripta Nova*. Nro. 331 Vol. 7.
- CAPRON, Guénola y MONNET, Jérôme. 2003. "Una retórica progresista para un urbanismo conservador: la protección de los centros históricos". En: P. Ramírez Kuri (Coord.). *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*. México: FLACSO y Miguén Ángel Porrúa.
- CARIDE BARTRONS, Horacio. 2004. "La metáfora ausente: Analogías biológicas y ciudad en la noción de ecología urbana". *Seminario de Crítica del Instituto de Arte Americano - FADU-UBA*. Vol. 39.
- CARINI, Catón Eduardo y GRACIA, Agustina. Ritual, identidad y transnacionalización en una celebración budista: el Vesak en la Argentina. *Runa*. Vol. 37, Nro. 1: 5-20.
- CARMAN, María, VIEIRA, Neira y SEGURA, Ramiro. 2013. *Segregación y diferencia en la ciudad*. Quito: FLACSO -CLACSO
- CARMAN, María. 2006. *Las trampas de la Cultura. Los intrusos y los nuevos usos del barrio de Gardel*. Buenos Aires: Paidós.
- CARVALHO, José Jorge. 2002. "Las culturas afroamericanas en iberoamérica: lo negociable y lo innegociable". En: N. García Canclini (Coord.) *Culturas de Iberoamérica: diagnóstico y propuestas para su desarrollo*. Madrid: Santillana-OEI.
- CARVALHO, José Jorge de. 2003. "La etnomusicología en tiempos de canibalismo musical. Una reflexión a partir de las tradiciones musicales afroamericanas". *Trans - Revista Transcultural de Música*. Nro. 7.
- CASTEL, Robert. 2007. *La discrimination négative. Citoyens ou indigenes?* Paris: Seuil.
- CASTELLS, Manuel. 1974. *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo XXI.
- CASTELLS, Manuel. 1995 [1989]. *La ciudad informacional: tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbanoregional*. Madrid: Alianza Editorial.
- CASTELLS, Manuel. 2000. *La era de la Información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. III: *Fin de milenio*. México: Siglo XXI.
- CASTELLS, Manuel. 2001. "La ciudad de la nueva economía". *Papeles de Población*. Vol. 7,

Nro. 27.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUET, Ramón (Comps.). 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

CERRUTTI, Marcela y GRIMSON, Alejandro. 2005. "Buenos Aires, neoliberalismo y después. Cambios socioeconómicos y respuestas populares". En: A. Portes, B. Roberts y A. Grimson (Eds.), *La ciudad latinoamericana*. Buenos Aires: Prometeo.

CHATTERJEE, Partha. 2007. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso.

CLIFFORD, James. 1999 [1997]. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa

COMAROFF, Jean y COMAROFF, John. 2011. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.

COURTIS, Corina y PACECCA, María Inés. 2007. "Migración y derechos humanos: una aproximación crítica al "nuevo paradigma para el tratamiento de la cuestión migratoria en la Argentina". *Revista Jurídica de Buenos Aires*, edición especial sobre derechos humanos: 183-200.

COURTIS, Corina y PACECCA, María Inés. 2008. *Inmigración contemporánea en Argentina: dinámicas y políticas*. Santiago de Chile: Cepal-Celade.

CROSA, Zuleika. 2015. *Uruguayos en la Argentina. El devenir de una identidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

CROVARA, María Eugenia y GIROLA, María Florencia. 2009. "Gentrificación y Espacio Público: consideraciones teóricas y exploración etnográfica en torno al proceso de reconversión de Puerto Madero, Ciudad de Buenos Aires". Ponencia presentada a la VIII Reunión de Antropología del Mercosur. Organizada por la Universidad Nacional de San Martín del 29 de septiembre al 2 de octubre en la ciudad de Buenos Aires, Argentina.

CRUCES VILLALOBOS, Francisco. 2004. "Procesos formativos en la expresividad urbana: tradición, instrumentalidad, autocensura, transgresión y comunicación crítica". En: C. Ortiz García (Coord.). *La ciudad es para ti: nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*. Barcelona: Antrophos.

CUENYA, Beatriz. 1992. "Políticas habitacionales en la crisis: el caso de Argentina". *Vivienda*. Vol. 3, Nro. 3: 36-45.

- CUENYA, Beatriz. 2012. "Grandes proyectos urbanos, cambios en la centralidad urbana y conflictos de intereses. Notas sobre la experiencia argentina". En: B. Cuenya, P. Novais y C. Vainer (Comps). *Grandes Proyectos Urbanos: miradas críticas sobre la experiencia argentina y brasileña*. Buenos Aires: Café de las ciudades.
- DA MATTA, Roberto. 1999 [1974]. "El oficio del etnólogo o como tener 'Anthropological Blues'". En: M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas. *Constructores de Otriedad*. Buenos Aires: Antropofagia
- ZUNINO SINGH, Dhan. 2007. *Los usos económicos de la cultura en los procesos de renovación urbana. Las políticas de patrimonio y el turismo en el caso del barrio de San Telmo (Casco histórico de la ciudad de Buenos Aires)*. Tesis de maestría de Sociología de la Cultura y Analisis cultural, IDAES- UNSAM.
- DAS, Veena y POOLE, Deborah. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". *Cuadernos de Antropología Social*. Nro. 27: 19-52.
- DE ARAUJO PINHO, Osmundo. 2000. "Agency Afro-Bahiana e a Intervencao no Pelourinho". Ponencia presentada V Congreso Internacional da BRASA. Recife
- DE CERTEAU, Michel. 2007 [1980]. *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana, ITESO, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- DE LA PRADELLE, Michelle. 2007. "La ciudad de los antropólogos". *Revista Cultura urbana*, Nro. 4: 1-7.
- DE MATTOS, Carlos. 2010. "Globalización y metamorfosis metropolitana en América Latina. De la ciudad a lo urbano generalizado". *Revista de Geografía Norte Grande*. Nro. 47: 81-104.
- DELGADO RUIZ, Manuel. 1998. "Las estrategias de memoria y olvido en la construcción de identidad urbana: el caso de Barcelona". En: D. Herrera Gómez (Coord.) *Ciudad y Cultura. Memoria, Identidad y Comunicación*. Colombia: Ediciones Universidad de Antioquia.
- DELGADO RUIZ, Manuel. 1998a. "Dinámicas identitarias y espacios públicos". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. Nro. 43/44: 17-33.
- DELGADO RUIZ, Manuel. 2002. "Anonimato y ciudadanía". *Revista Mugak*. Nro. 20.
- DELGADO RUIZ, Manuel. 2003. "¿Quién puede ser "inmigrante" en la ciudad?". En: M. Delgado, W. Actis, D. Martucelli, I. Palacín y P. Sáez (Eds). *Exclusión social y diversidad*

*cultural*. España: Tercera Prensa. pp 9-24.

DELGADO RUIZ, Manuel. 2008. "El miedo al gueto", En: *II Seminario Atlántico de Pensamiento*.

DELGADO RUIZ, Manuel. 2013. "El espacio público como representación. Espacio urbano y espacio social en Henri Lefebvre". *Ciclo de conferencias A Cidade Resgatada*. Oporto.

DENARDI, Luciana. 2015. "Ser chino en buenos aires: historia, moralidades y cambios en la diáspora china en argentina". *Horizontes Antropológicos*. Vol. 21, Nro. 43: 79-103.

DONZELOT, Jacques. 2004. "La ville á trois vitesses: relégation, périurbanisation, gentrification". *Revue Esprit*, N° 263.

DONZELOT, Jacques. 2007. "La ciudad de tres velocidades", En: J. Donzelot, I. Parker, J. Walkowitz, J. Varela, E. Burman y J. Pastor. *La fragilización de las relaciones sociales*. Madrid: Círculo de Bellas Artes. pp. 21-68.

DUHAU, Emilio. 2003. "Las Megaciudades en el siglo XXI: de la modernidad inconclusa a la crisis del espacio público". En: P. Ramírez Kuri (Coord.). *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*. México: FLACSO y Miguén Ángel Porrúa Económica.

DUHAU, Emilio y GIGLIA, Ángela. 2008. *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*. México D.F: Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Metropolitana–Azcapotzalco.

ENG MENENDEZ, Yrmina Gloria. 2011. "La reanimación de tradiciones en la reconstrucción comunitaria y del barrio chino en La Habana en los 90 del siglo XX". *Ponencia 1º Congreso Latinoamericano de Estudios Chinos*. La Plata, Argentina.

ELIAS, Norbert y SCOTSON, John. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar.

ESCOBAR, Arturo, ALVAREZ, Sonia, DAGNINO, Evelina y MONTILLA V, Claudia. 2001. *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus.

FERNANDEZ BRAVO, Nicolás. 2013. "¿Qué hacemos con los afrodescendientes? Aportes para una crítica de las políticas de la identidad". En: F. Guzmán y L. Geler (Eds.). *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

FERREIRA, Luis. 2011. "Influencia africana en las músicas del Rio de la Plata". En: M.

Pineau (Ed.). *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Buenos Aires: Eduntref. pp. 399-412.

FERREIRA, Luis. 2013. "Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política". En: F. Guzmán y L. Geler (Eds.). *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 217-240

FIORI ARANTES, Otilia. 2000. "Pasen y vean... Imagen y city-marketing en las nuevas estrategias urbanas". *Punto de Vista*. Nro. 66: 13-15.

FORTUNA, Carlos. 1997. "Evora: Um caso de destradicionalizacao da imagem de cidade". En: C. Fortuna (Org.). *Cidade, Cultura e Globalizacao. Ensaio de Sociologia*. Oeiras: Celta Editora.

FOUCAULT, Michel. 2007 [1977]. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Edición establecida por Michel Senellart, bajo la Dirección de Francois Ewald y Alessandro Fontana. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FRIGERIO, Alejandro. 2000. *Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto*. Buenos Aires: EDUCA.

FRIGERIO, Alejandro. 2006. "'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales. *Temas de Patrimonio Cultural* 16. Número dedicado a Buenos Aires Negra: *Identidad y cultura. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires*. pp. 77-98.

FRIGERIO, Alejandro. 2008. De la "desaparición" de los negros a la "reaparición" de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. En: G. Lechini (Comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en america latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 117-144.

FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva. 2009. "El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad "blanca"". *Cuadernos de Antropología Social*, N° 30, 93-118.

FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva. 2011. "Procesos de recualificación en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia 'afro'". *Pós Ciências Sociais*. Nro. 16: 21-35.

FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva. 2012. "Los afroargentinos: formas de

- comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política". En: *Aportes para el desarrollo humano en Argentina*. Buenos Aires: PNUD
- GARCIA CANCLINI, Nestor. 1999. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. 2005 [1990]. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. 2006. *Diferentes, Desiguales y Desconectados*. Buenos Aires: Gedisa
- GEHL, Jan. 2006. *La humanización del Espacio Urbano*. Barcelona: Reverté.
- GELER, Lea. 2010. *Andares negros caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones / TEIAA (Universidad de Barcelona).
- gentrification". *Revue Esprit*, Nº 263.
- GERMANI, Gino. 2010 [1962]. "La inmigración masiva y su papel en la modernización del país", En: C. Mera y J. Rebón (Comps.). *Gino Germani La sociedad en cuestión Antología comentada*. Buenos Aires: CLACSO.
- GERMANI, Gino. 2010 [1969]. "Asimilación de migrantes en el medio urbano. Aspectos teóricos y metodológicos". En: C. Mera y J. Rebón (Comps.). *Gino Germani La sociedad en cuestión Antología comentada*. Buenos Aires: CLACSO.
- GHASARIAN, Christian. 2008. "Por los caminos de la etnografía reflexiva". En: C. Ghasarian, M. Abèlés, I. Bellier, P. Cohen, P. Erikson, S. Fainzang, P. Gaboriau, [et. al.]. *De la etnografía a la antropología reflexiva: nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- GIGLIA, Ángela. 2000. "¿Es posible la urbanidad en las megaciudades?". *Préactes du Séminaire, PRISMA*, Nro. 3: 17-27.
- GIGLIA, Ángela. 2012. *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*. México D.F: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- GILROY, Paul. 2014 [1993]. *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal
- GIROLA, María Florencia. 2008. *Modernidad histórica, modernidad reciente. Procesos urbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires: los casos del Conjunto Soldati y Nordelta*. Tesis doctoral en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.



- GIROLA, María Florencia, LABORDE, Soledad y YACOVINO, María Paula. 2011. "Re-centrando la centralidad: procesos de recualificación urbana y espacio público en la ciudad de Buenos Aires desde una perspectiva etnográfica". *Cuaderno Urbano. Espacio, Cultura, Sociedad*. Vol. 10, Nro. 10, 25-40.
- GOFFMAN, Erving. 2007 [1974]. *Frame analysis: los marcos de la experiencia*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Sociales.
- GORELIK, Adrián. 2008. "El romance del espacio público". *Alteridades*. Nro. 18, Vol.36: 33-45
- GORELIK, A. 1998 [2004]. *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- GRAVANO, Ariel. 1991. "La identidad barrial como producción ideológica". En: A. Gravano y R. Guber. *Barrio sí, villa también. Dos estudios de antropología urbana sobre producción ideológica de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina
- GRAVANO, Ariel. 2003. *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- GRAVANO, Ariel. 2004. "Los atrasos y delantes de las ciudades, muestra del trabajo con los imaginarios urbanos". *RUNA*. Nro. 24: 27-42.
- GRAVANO, Ariel. 2013. *Antropología de lo urbano*. Buenos Aires: UNICEN.
- GRAVANO, Ariel. 2015. "Notas para una dialéctica de lo público y la proyección etnográfica". *Ponencia XI RAM 2015. Mesa Redonda Etnografías Del Espacio Público*.
- GRIMSON, Alejandro. 1999. *Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Nueva Sociedad.
- GRIMSON, Alejandro. 2006. "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina". En: A. Grimson y E. Jelin (comps.) *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.
- GRIMSON, Alejandro. 2011. "Doce equívocos sobre las migraciones". *Nueva Sociedad*. Nro. 233: 34-43.
- GRIMSON, Alejandro y SEGURA, Ramiro. 2016. "Space, urban borders, and political imagination in urban borders, and political imagination in Buenos Aires". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 11, Nro.1: 25-45.
- GUBER, Rosana. 1999. "'El Cabecita Negra' o las categorías de la investigación etnográfica

en la Argentina". *Revista de Investigaciones folklóricas*. Vol. 14: 108-120.

GUBER, Rosana. 2011. *Le etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

GUBER, Rosana. 2013. *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

GUIMARÃES, Sampaio. 2014. *A utopia da Pequena África*. Rio de Janeiro: FGV Editora.

HALL, Stuart. 1997. *Representation. Cultural representations and signifying practices*. Londres: Sage Publications.

HALL, Stuart. 2014 [2010]. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Universidad del Cauca, Envión.

HALL, Stuart y DU GAY, Paul. 1996. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores.

HANNERZ, Ulf. 1969. *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community*. Stockholm: Boktryckeriet Berlingska.

HANNERZ, Ulf. 1986. *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica.

HARVEY, David. 2004 [1990]. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

HARVEY, David. 2005. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

HARVEY, David. 2008. "El derecho a la ciudad". *New Left Review*. Nro. 53.

HARVEY, David. 2013. *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.

HERRÁN, Carlos. 1990. "Antropología Social en la Argentina: apuntes y perspectivas". *Cuadernos de Antropología Social*. Vol. 2, Nro. 2: 108-115.

HERRÁN, Carlos. 2013. "La ciudad como objeto antropológico", En: A. Gravano. *Antropología de lo urbano*. Buenos Aires: UNICEN. Original en: *Primeras Jornadas de Historia de la Ciudad de Buenos Aires*, Instituto Histórico de la ciudad de Buenos Aires (1986).

HERZER, Hilda (Ed.). 2008. "Acerca de la gentrificación". En: *Con el corazón mirando al sur. Transformaciones en el sur de la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Espacio Editorial

JACOBS, Jane. 1961. *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing Libros.

KOSAK, Daniel. 2010. "Fragmentación Urbana y Neoliberalismo Global", En: E. Pradilla

(Ed.). *Ciudad Compacta y Ciudad Dispersa*. México DF: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco y Miguel Angel Porrúa Editor.

KYMLICKA, Will. 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Buenos Aires: Paidós.

LABORDE, Soledad. 2011. "El "Barrio Chino": un estudio desde la perspectiva antropológica sobre la producción y la negociación de la alteridad inmigrante en la Ciudad de Buenos Aires". *Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

LABORDE, Soledad. 2011a. "Alteridades inmigrantes: producción y negociación". *Revista Ciudades*. Nro. 90:10-15.

LABORDE, Soledad. 2014. "Las dos caras del espacio público". Ponencia presentada en XI Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Rosario.

LACARRIEU, Mónica. 1993. *Luchas por la apropiación del espacio y políticas de vivienda: el caso de los conventillos de La Boca*. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.

LACARRIEU, Mónica. 2004. "El patrimonio cultural inmaterial: un recurso político en el espacio de la cultura pública local". Ponencia presentada al VI Seminario sobre Patrimonio Cultural, Instantáneas locales, DIBAM, Santiago de Chile.

LACARRIEU, Mónica. 2005. "Las transformaciones urbanas y su repercusión en la vida cotidiana. Nuevas políticas de lugares: recorridos y fronteras entre la utopía y la crisis". En: M. Welch Guerra, M. Aguilar y M.C. Arizaga. *Buenos Aires a la deriva*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

LACARRIEU, Mónica. 2007. "La insoportable levedad de lo urbano". *Eure*, Vol. 33, Nro. 99.

LACARRIEU, Mónica. 2007a. "Una antropología de las ciudades y la ciudad de los antropólogos". *Nueva Antropología*. Vol. 20, Nro. 67: 13-39

LACARRIEU, Mónica. 2008. "Tensiones entre los procesos de recualificación cultural urbana y la gestión de la diversidad cultural". *La Biblioteca, Dossier Ciudad y Cultura, Biblioteca Nacional, Secretaría de Cultura de la Nación*.

LACARRIEU, Mónica. 2012. "En busca de la Buenos Aires del Bicentenario. Procesos públicos/políticos densos de construcción urbana entre memorias y patrimonios en

disputa". En: A. Huffschmid y V. Durán (Coords.). *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudad en disputa*. Buenos Aires: Nueva Trilce. pp. 81-116.

LACARRIEU, Mónica Beatriz, GIROLA, María Florencia, THOMASZ, Ana Gretel, YACOVINO, María Paula, LEKERMAN, Vanina, y CROVARA, María Eugenia. 2011. "Procesos de recualificación y relegación en la ciudad de Buenos Aires. Repensando la noción de ciudad-fragmento y la despolitización de lo urbano". *Argumentos*. Vol. 24, Nro. 66: 15-35.

LACARRIEU, Mónica y PALLINI, Verónica. 2001. "La gestión de 'patrimonio(s) intangible(s)' en el contexto de políticas de la cultura". *Memorias, Identidades e Imaginarios Sociales. Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible*. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

LACARRIEU, Mónica, THOMASZ, Ana Gretel, BENZA, Silvia, LABORDE, Soledad, DIAZ MARCHI, Daniela. 2012. "Quand l'essentiel est visible pour les yeux: multiculturalisme et patrimoine dans la ville de Buenos Aires". En: C. De Saint Pierre (Coord.). *La Ville Patrimoine. Formes, logiques, enjeux et strategies*. Paris: Presses Universitaires de Rennes.

LAMBORGHINI, Eva. 2015. *Candombe afro-uruguayo en buenos Aires: nuevas formas de sociabilidad, política y apropiación del espacio público*. Tesis doctoral en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

LAPEYRONNIE, Didier. 2009. "Ghetto urbain". *Demain la ville*. Dossier Nro.4, 2-22

LEFEBVRE, Henri. 1968. *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.

LEVERATTO, María José. 2005. "Renovación urbana e intervenciones en el espacio público". En: M. Welch Guerra, M. Aguilar y M.C. Arizaga. *Buenos Aires a la deriva*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

LÉVY, Jacques (Ed.). 2008. "The City is Back". En: *The City. Critical Essays in Human Geography*. London: Routledge.

LEWIS, Oscar. 2010 [1961]. *Antropología de la pobreza. Cinco familias*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción Emma Sánchez Ramírez de la versión original en inglés publicada en 1959.

LEYVA SOLANO, Xotchil. 2007. "¿Antropología de la ciudadanía?... Étnica. En construcción en América Latina". *Liminar Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol.5, Nro. 1.

- LIEBOW, Elliot. 1967. *Tally's Corner. A Study of Negro Streetcorner Men*. Boston: Little, Brown, And Co.
- LINDÓN, Alicia y HIERNAUX, Daniel. 2007. "Imaginarios urbanos desde América Latina. Tradiciones y nuevas perspectivas". En: A. S. Carvalho (Dir.). *Imaginarios urbanos en América Latina: urbanismos ciudadanos*. Barcelona: Fundación Antoni Tapies. pp. 157-167.
- LINS RIBEIRO, Gustavo. 2005. "Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo". En: D. Mato (ed). *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- LINS RIBEIRO, Gustavo y ESCOBAR, Arturo. 2009. *Antropologías del mundo: Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: The Wenner-Gren International, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana, Enviñón.
- LOMNITZ, Larissa. 1998 [1975]. *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI
- LOW, Setha. 2000. *On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture*. Austin: University of Texas Press
- LOW, Setha. 2009. "Cerrando y reabriendo el espacio público en la ciudad latinoamericana". *Cuadernos de Antropología Social*. Nro. 30.
- LYNCH, Kevin. 1960. *The Image of the City*. Cambridge: The Massachusetts Institute of Technology Press.
- MANTECÓN, Ana Rosa. 1998. "Presentación". *Alteridades*. Nro. 6: 3-9.
- MARCUS, George. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*. Vol. 24: 95-117.
- MARCUSE, Peter. 1985. "Gentrification, Abandonment, and Displacement: Connections, Causes, and Policy Responses in New York City". *Urban Law Annual - Journal of Urban and Contemporary Law*. Vol. 28: 195-240.
- MARCUSE, Peter y VAN KEMPEN, Ronald (Eds.). 2000. *Globalizing Cities. A new spacial order?* Oxford: Blackwell Publishers.
- MARTÍNEZ GUTIÉRREZ, Emilio. 2014. "Louis Wirth: comentarios sobre el modo de vida urbano". *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*. N° 27, 159-170.
- MASSEY, Doreen. 2008 [2005]. *Pelo Espaço. Uma Nova politica da espacialidades*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil Ltda.

- MATO, Daniel. 2003. "Desfetichizar la globalización. Basta de reduccionismos, apología y demonizaciones. Mostrar la complejidad y las prácticas de los actores". En: D. Mato (Comp.). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempo de globalización*. Buenos Aire: CLACSO.
- MELLINO, Miguel. 2008. *La crítica Poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.
- MELLINO, Miguel. 2009. "Ciudadanía postcolonial como símbolo y alegoría del capitalismo postcolonial". *La Biblioteca*. Vol. 8.
- MENÉNDEZ, Eduardo. 2002. "El malestar actual de la antropología o de la casi imposibilidad de pensar lo ideológico". *Revista de Antropología Social*. Vol. 11: 39-87.
- MENEZES, Marluci. (2009). "A praça do Martim Moriz: etnografando lógicas socioculturais de inscrição da praça no mapa social de Lisboa". *Horizontes Antropológicos*. Vol. 15, Nro. 32: 301-328.
- MERA, Carolina. 1998. *La inmigración coreana en Argentina*. Buenos Aires: Eudeba
- MITCHELL, Clyde. 1956. *The kalela dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Londres: The Rhodes-Livingstone Institute by Manchester University Press
- MONGIN, Olivier. 2006. *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós.
- MONNET, Jérôme. (1996). "Espacio público, comercio y urbanidad en Francia, México y Estados Unidos". *Alteridades*. Nro. 6, Vol. 11: 11-25.
- NOVICK, Susana. 2008. *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*. Buenos Aires: CLACSO.
- OCHOA, Ana Maria. 2002. "El multiculturalismo como política de estado en Colombia: desencuentros entre los medios y las mediaciones". En: M. Lacarrieu y M. Alvarez (comp.). *La (Indi)Gestión Cultural*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus-La Crujia.
- ORTIZ ODERIGO, Nestor. 2008. *Esquema de la Música Afroargentina*. Buenos Aires: Eduntref.
- OSZLAK, Oscar. 1991. *Merecer la ciudad. Los pobres y el derecho al espacio urbano*. Buenos Aires: Estudios Cedes.
- OSZLAK, Oscar. 2005. *La formación del estado argentino*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

- PARK, Robert. 1915. "The City: suggestion for the investigation of human behavior in the city environment". *The American Journal of Sociology*. Vol. 20, Nro. 5.
- PARK, Robert. 1928. "Human Migration and the Marginal Man". *American Journal of Sociology*. Vol. 33, Nro. 6: 881-893.
- PARODY, Viviana. 2014. "Música, política y etnicidad: convergencias entre democracia y dictadura en el proceso de relocalización del candombe afroargentino en Buenos Aires (1973-2013)". *Resonancias*. Vol. 18, Nro. 34: 127-153.
- PEIXOTO, Paulo. 2009. "Recualificação urbana". En: C. Fortuna y R. Proença Leite (Orgs.). *Plural de cidade: Novos léxicos urbanos*. Coimbra: Ed. Almedina S.A.
- PÍREZ, Pedro. 2009. "Introducción". En: Pedro Pírez (Ed.). *Buenos Aires, la larga formación del presente*. Quito: OLACCHI. pp. 9-34.
- PRATS, Llorenç. 2010. "Concepto y gestión del patrimonio local". *Cuadernos de Antropología Social*. Nro. 21: 17-35.
- PRATS, Llorenç. 2004. *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel Antropología.
- PRÉVÔT SCHAPIRA, Marie-France. 2001. "Fragmentación espacial y social: conceptos y realidades". *Perfiles Latinoamericanos*. Vol. 9, Nro. 19. México: FLACSO.
- PROENÇA LEITE, Rogerio. 2009. "Espaço públicos na pós-modernidades". En: C. Fortuna y R. Proença Leite (Orgs.). *Plural de Cidade*. Coimbra: Ed. Almedina S.A.
- QUIJANO, Aníbal. 1998. "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En: R. Briceño-León y H. Sonntag (Eds.) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Venezuela: CENDES, LACSO y Editorial Nueva Sociedad.
- RAHIER, Jean. 1999. "Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo, 1957-1991". En: E. Cervone y F. Rivera Velez. *Ecuador racista: imágenes e identidades*. Quito: Flacso Ecuador.
- RATIER, Hugo. 1971. *Villeros y Villas Miseria*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- RATIER, Hugo. 1971a. *El Cabecita Negra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- REDFIELD, Robert. 1942. "La Sociedad Folk". *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 4, Nro. 4: 13-41.
- REID ANDREWS, George. 1990. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones De La Flor.

- REID ANDREWS, George. 2007. "Recordando África al inventar Uruguay: sociedades de negros en el carnaval de Montevideo, 1865-1930". *Revista de Estudios Sociales Los Andes*. Nro. 26: 86-104.
- RESTREPO, Eduardo. 2007. "Multiculturalismo, gubernamentalidad y resistencia". En: O. A. García y M. A. Ruiz García. *El giro hermenéutico de las Ciencias Sociales y Humanas. Diálogo con la Sociología*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- RESTREPO, Eduardo. 2007a. "El "giro al multiculturalismo" desde un encuadre afro-indígena". *Journal Of Latin American And Caribbean Anthropology*, Vol. 12, N° 2, 475-486.
- RESTREPO, Eduardo. 2012. *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca.
- RESTREPO, Eduardo. 2013. "A modo de introducción. Estudios afrolatinoamericanos: posibles aportes desde los estudios culturales". En: F. Guzmán y L. Geler (Eds.). *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos. pp. 23-40.
- REYGADAS, Luis. 2007. "La desigualdad después del (multi)culturalismo", En: A. Giglia, C. Garma y A. P. de Teresa (Eds.). *¿A dónde va la antropología?* México: UAM-Iztapalapa.
- RIBEIRO, Lins. 1989. "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica". *Cuadernos de Antropología Social, Sección Antropología Social*. Vol. 2, Nro. 1: 65-69.
- RIBEIRO, Lins. 2001. "Post-Imperialismo. Para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo". En: D. Matos (Ed.). *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO
- ROCKWELL, Emilie. 1989. *Notas sobre el proceso etnográfico (1982-1985)*. Ciudad de México: DIE.
- ROMERO, José Luis. 1965 [1987]. *Las ideas en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Nuevo País
- SAFA BARRAZA, Patricia. 2003. "La emergencia de ciudadanías y de proyectos de ciudad: los nuevos retos de la planeación urbana". En: P. Ramírez Kuri (Coord.), *Espacio público y reconstrucción de ciudadanía*. Ciudad de México: FLACSO y Miguén Ángel Porrúa.
- SALTER, Tom. 2006. "The eviction of critical perspectives from gentrification research". *International Journal of Urban and Regional Research*. Vol. 30, Nro. 4: 737-757.



- SASSEN, Saskia. 1999 [1991]. *La ciudad global*. Buenos Aires: Eudeba
- SASSONE, Susana y MERA, Carolina. 2007. "Barrios de migrantes en Buenos Aires: Identidad, cultura y cohesión socioterritorial". Preactas V Congreso Europeo CEISAL de latinoamericanistas -Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina-Las relaciones triangulares entre Europa y las Américas en el siglo XXI: expectativas y desafíos.
- SARTRE, Jean-Paul. 1963. "Prefacio". En: F. Fanon. *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- SEGATO, Rita. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SEMÁN, Pablo. 2001. "Cosmológica, Holista y Relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea". *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*. Vol. 3, Nro. 3: 45-74.
- SHOHAT, Ella. 2008. "Notas sobre lo 'postcolonial'". En: S. Mezzadra (Comp.). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficante de sueños.
- SHORE, Cris. 2010. "La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la "formulación" de las políticas". *Antípoda*. Nro. 10: 21-49.
- SHORE, Cris y WRIGHT, Susan. 1997. *Anthropology of Policy: Perspectives on Governance and Power*. European Association of Social Anthropologists. Londres: Routledge.
- SIGNORELLI, Amalia. 1999. *Antropología urbana*. México: Anthropos.
- SILVA, Armando. 2000 [1992]. *Imaginario urbano*. Bogotá: Arango editores.
- SINGER, Paul. 1980. *Economía política de la urbanización*. México: Siglo XXI.
- SMITH, Neil. 2010. *La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*. Madrid: Traficantes de sueños.
- SMITH, Neil. 2012 [1996]. *La nueva frontera urbana. Ciudad Revanchista y gentrificación*. Madrid: Traficantes de sueños.
- SMITH, Neil y WILLIAMS, Peter. 1986. *Gentrification of the City*. Boston: Allen & Unwin.
- TAMAGNO, Liliana. 1988. "La construcción social de la identidad étnica". *Cuadernos de Antropología, UNLU-EUDEBA*. Nro. 2: 48-60.
- TAYLOR, Charles. 1992. *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- THOMASZ, Ana Gretel. 2006. "El "patrimonio" y la "memoria" barrial: relaciones de hegemonía y subalternidad en el barrio porteño de San Telmo". *Revista Runa*, Vol. 26, N° 1, 49-72.
- THOMASZ, Ana Gretel. 2012. "De establecidos y outsiders en el centro histórico de la ciudad de Buenos Aires". *Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*. Nro. 24.
- TORRICELLI, Pablo. 2015. "Espacio público y ciudadanía en la era global". *Apuntes Seminario de Doctorado*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- VARGAS, Jorge. 2003. "Festividad de la Virgen de Copacabana: De los Andes al Río de la Plata". En: M. Lacarrieu y M. Alvarez (Ed.). *Temas de Patrimonio Cultural 7 "El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones"*. Buenos Aires: Comisión para la Preservación Del Patrimonio Histórico Cultural De La Ciudad De Buenos Aires.
- VELHO, Gilberto. 1973. *A utopia urbana Um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar Ediciones.
- VELHO, Gilberto. 2003. "O desafio da proximidade". Gilberto Velho e Karina Kuschnir (Orgs.). En: *Pesquisas Urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.
- VELHO, Gilberto. 2013. *Um antropólogo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VELTZ, Pierre. 1999. *Mundializacion, ciudades y territorios: la economia de archipiélago*. Barcelona: Ariel.
- VIGNOLO, Gabriel. 2012. "El barrio del tambor. Raíz afroargentina de Buenos Aires". En: L. González (Coor.). *Montserrat: barrio fundacional de Buenos Aires*. Buenos Aires: Dirección General Patrimonio e Instituto Histórico, 2012.
- VILLAVICENCIO, Susana y PENCHASZADEH, Ana. 2003. "El (im)posible ciudadano". En: S. Villavicencio (Ed.). *Contornos de la ciudadanía. Nativos y extranjeros en el Centenario*. Buenos Aires: Eudeba. pp 177-190.
- WACQUANT, Loïc. 2008. "Relocating gentrification: The working class, science and the state in recent urban research". *International Journal of Urban and Regional Research*, Vol. 32, no. 1, 198-205.
- WACQUANT, Loïc. 2010. *Las dos caras de un gueto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- WACQUANT, Loïc. 2013 [2006]. *Los condenados de la ciudad. Gheto, periferias y estado*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- WACQUANT, Loïc. 2013. "Three pernicious premises in the study of the American ghetto". *Revisita INVI*, N° 79, Vol. 28, 165-187.
- WADE, Peter. 2000. *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Ediciones Abya-Yala
- WALSH, Catherine. 2007. "Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. Nro. 12, Vol. 1: 200-212.
- WILLIAMS, Raymond. 1980. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- WIRTH, Louis. 1928. *The Ghetto*. Phoenix: University of Chicago Press.
- WIRTH, Louis. 1938. "Urbanism as a Way of Life". *American Journal of Sociology*. Vol.44, Nro.1: 1-24.
- WOLF, Mauro. 1982. *Sociologías de la vida cotidiana*. Ciudad de México: Ed. Catedra.
- WRIGHT, Susan. 1998. "La politización de la 'cultura'". *Anthropology Today*. Vol. 14, Nro.1: 7-15.
- YÚDICE, George. 2002. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- ZHOU, Min. 1992. *Chinatown: The Socioeconomic Potential of an Urban Enclave*. Philadelphia: Temple University Press.
- ZUKIN, Sharon. 1995. *The cultures of cities*. Cambridge: Blackwell.
- ZUKIN, Sharon. 1996. "Paisagens Urbanas Pós-Modernas: Mapeando cultura e poder". *Revista do Patrimônio histórico e Artístico Nacional*. Nro. 24.

#### FUENTES CONSULTADAS:

- Boletín Oficial de la Ciudad y Boletín Oficial de la Nación, Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires. Mapa interactivo de la Ciudad de Buenos Aires. Información capa Planeamiento Urbano
- Medios masivos de comunicación (impreso, digital, plataforma online y TV): Clarín, La Nación, Página 12, Infobae, Cronista, América 24, Metro, Canal13, TN y Crónica. Revista qué, Newsletter Parlamentario.
- Medios de comunicación y contenidos comunitarios: a) Revistas: La Nueva Época, Jallala, La Urdimbre, Quilombo, Revista Renacer, Dignidad Afrodescendiente. b) Periódicos: Renacer, El Afroargentino, Sur Capitalino, VAS, El Sol de San Telmo",

Diario de la virgen. c)Radio: Programa Dignidad Afrodescendiente, Programa de radio "Espantarejas". d)Documentales:"Virgen de Copacabana", "Movimiento Afrocultural", "Defensa 1464", "Soy Tambor", "Arribeños", "Madre. La fe trasciende fronteras". e)Internet: página web y facebook Barrio Charrúa, página web Barrio Chino de Buenos Aires, página Muralla Dorada, página Milenarios, blog y página facebook Movimiento Afrocultural, blog y página de la Asamblea de Parque Lezama, blog Asociación de Vecinos de Bajo Belgrano.

#### ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS CITADOS:

- "Enrejarán el Parque Lezama para evitar más daños" (Telefé, 25/07/2012).
- "Parque Lezama: plan para evitar vandalismo" (Clarín, 23/07/2012).
- "El Parque Lezama, entre el abandono y la esperanza" (La Razón, 21/08/2013).
- "San Telmo: la decadencia de un barrio que es símbolo porteño" (Clarín, 19/01/2014).
- "Las polémicas declaraciones de Pichetto sobre los inmigrantes" (La Nación, 5/11/2016).
- "Pobre San Telmo" (Telenoche-Canal 13, 21/01/2014).
- Programa de tv "Milenarios", Nro. 36, 2016.
- La Nación video promocional canal Youtube, Patricio Di Stefano, junio 2015.

#### PRINCIPALES DOCUMENTOS CITADOS:

- Anuario Arzobispado de Buenos Aires. 2012.
- Buenos Aires Celebra. Informe gestión. Noviembre de 2011.
- Censo de población 2010. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.
- Código de Planeamiento Urbano. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Durban. 2001.
- Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. 2003. UNESCO.
- Hacia el Plan Estratégico Buenos Aires 2030. 2015. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Imágenes y fotografías satelitales. Área Charrúa 1940, 1978 y 2009. Gobierno de la ciudad de Buenos Aires.
- Informe Hábitat. ONU. 2015.

- Informe “Discriminación a personas migrantes según ámbito”. 2012. Dirección de Asistencia a la Víctima. INADI.
- Informe “La situación habitacional en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”. 2015.
- Mapa Movimiento Afrocultural “La comunidad afrocandombera de la zona sur de la ciudad de Buenos Aires”.
- Informe eje Perito Moreno. SECHI. 2015.
- Defensoría del Pueblo. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Lista representativa de Patrimonio Inmaterial de UNESCO
- Planos UTIU (Unidades Territoriales de Inclusión Urbana). Nro. 7. SECHI. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Operativo Barrio Chino. Octubre 2013. Plan Nacional de Regularización del Trabajo, Ministerio de trabajo.
- Plan de Manejo Integral del Centro Histórico de la Ciudad de Buenos Aires. Dirección General del Casco Histórico.
- Plan Microcentro. Dirección de Regeneración Urbana. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Proyecto Urbano Integral (PUI). Comuna 8.
- Proyecto Urbano Integral. Un nuevo modelo de gestión público. 2015. Gobierno de la ciudad de Buenos Aires.
- Puesta en valor Parque Lezama. Presentación power point. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Ambiente y Espacio Público, Subsecretaría de mantenimiento del Espacio Público.
- Versión taquigráfica de apertura sesiones del 01/03/2015. Legislatura porteña.

Leyes y expedientes por tema:

- Ley Día del Candombe y la Equidad Étnica en la Ciudad de Buenos Aires. Nro. 4773, Ley Día del Afro Argentino y la Cultura Afro. Nro. 26.852
- Leyes Distritos: Ley Distrito del Deporte Nro. 3257-LCBA/12, Ley Distrito del Diseño Nro. 4761, Ley Distrito Tecnológico Nro. 2972, Ley Villa Olímpica Ley Nro. 5.235.
- Ley General de Migraciones y Fomento de la Inmigración. Nro. 22.439, Ley Migratoria. Nro. 25.871 (Sancionada en 2003), Decreto Nro. 3.938. Restricciones migratorias durante la dictadura militar.

- Ley Protección del Patrimonio Cultural. 1227-03; Ley Atlas De Patrimonio Inmaterial De La Ciudad De Buenos Aires. Fiestas, celebraciones y rituales. 1535/2004
- Ley Plan de Vivienda para Erradicar Villas de Emergencia 16.601 (Sancionada en 1964),
- Barrio Chino: Ley Modificación del Código de Planeamiento Urbano. Nro. 2606. Promulgada en 2008. Ley Barrancas de Belgrano. Distrito Áreas de Protección Histórica. Nro. 4611/2013. Expediente N° 31.060/08; Expediente N° 299.685/12; Expediente Nro. 13.546.484/2014 (Puesta en Valor calles Arribeños Y Mendoza); Proyecto de ley para la aceptación de la donación del arco por la “Unificación Pacífica China en Argentina”. Nro. 667-D-2007. Boletín Oficial de la Ciudad de Buenos Aires. N°4046: Página N° 66; Licitación publicada. Expediente N° 299.685/12 junto con la licitación Pública N° 2388/SIGAF/2012, para la contratación de la obra "Peatonalización y Puesta en valor: Barrio Chino. 2012.
- Barrio Charrúa: Expediente N° 71005145/2006; Expediente N° 3798-D-2006; Decreto N° 1001 (Venta de tierras fiscales); Ordenanza N° 44.873 (Incorporación como distrito de zonificación del Plan Urbano Ambiental)