

Margarita Gutman, coordinadora

Argentina: persistencia y diversificación, contrastes e imaginarios en las centralidades urbanas



OLACCHI

Organización Latinoamericana
y del Caribe de Centros Históricos

Editor general

Fernando Carrión M.

Coordinador editorial

Jaime Erazo Espinosa

Comité editorial

Eusebio Leal Spengler

Fernando Carrión M.

Jaime Erazo Espinosa

Mariano Arana

Margarita Gutman

René Coulomb B.

Coordinadora

Margarita Gutman

Editora de estilo

Verónica Vacas

Diseño y diagramación

Antonio Mena

Impresión

Crearimagen

ISBN: 978-9978-370-13-1

© OLACCHI

El Quinde N45-72 y De Las Golondrinas

Telf: (593-2) 246 2739

olacchi@olacchi.org

www.olacchi.org

Primera edición: octubre de 2010

Quito, Ecuador

Contenido

Presentación	7
Prólogo	9
Margarita Gutman	

PARTE 1: HISTORIA

La construcción de un centro Ciudad y campaña en el Primer Proyecto de Capitalización para Buenos Aires, 1826	27
Horacio Caride Bartrons	

La centralidad urbana histórica en San Miguel de Tucumán: entre la conservación y la innovación	55
Olga Paterlini	

PARTE 2: CONTRASTES Y DESIGUALDAD

Las cinco ciudades de Buenos Aires: pobreza y desigualdad urbana	99
Michael Cohen y Darío Debowixz	

El conglomerado metropolitano de Buenos Aires y la política del enclave	125
Fernando Diez	

Feria La Salada: una centralidad periférica intermitente en el Gran Buenos Aires.	169
Julián d'Angiolillo, Marcelo Dimentstein, Martín Di Peco, Ana Isabel Guérin, Adriana Laura Massidda, María Constanza Molíns, Natalia Muñoa, Juan Pablo Scarfi, Pío Torroja	

PARTE 3: EXPERIENCIAS

Centralidades urbanas, históricas y sociales.	
La experiencia Rosario.	209
Horacio Ghirardi y Mirta Levin	

Centralidades, nudos de articulación.	
Una experiencia de descentralización, planeamiento y movilidad en Buenos Aires.	241
Andrés Borthagaray (con la colaboración de Graciela Guiliani)	

La corporación Buenos Aires Sur, una estrategia de desarrollo inconclusa.	283
Iliana Mignaqui	

PARTE 4: OTRAS MIRADAS

Pobreza y territorio en áreas urbanas. Las políticas sociales territoriales como productoras de nuevas centralidades. . . .	329
Adriana Clemente	

Imaginario enfrentados: San Telmo, centro histórico de Buenos Aires.	357
Mónica Lacarrieu	

Imaginario enfrentados: San Telmo, centro histórico de Buenos Aires

Mónica Lacarrieu¹

Hace muchos años me dirigí a Los Ángeles, Estados Unidos, con mucho interés por conocer una urbe que varios autores postulaban como el paradigma urbano de fines del siglo XX. La vía de acceso era una autopista que supuestamente desembocaría en el “corazón” de la ciudad. Pero, por el contrario, la autopista se convirtió en un recorrido sin fin que no decía nada acerca de una ciudad llamada Los Ángeles: aparentemente nunca desembocaría en una urbe.

A diferencia de Massimo Canevacci (1997) que decide perderse y sentir el placer de ser extranjero en una ciudad como São Paulo, yo me encontraba perdida, persiguiendo casi obsesivamente un cartel, una señal o una visión que sugiriera “esta es la salida correspondiente a Los Ángeles”. La ciudad estaba ausente, pero sobre todo lo estaba desde mi idea de ciudad: me faltaba el núcleo, el espacio que condensara poder político y social, y especialmente el centro histórico desde el cual flanear sobre la ciudad en su conjunto. Aún tengo en mi memoria el momento en que, desesperada por ese centro, salí de la autopista y, en una estación de servicio, decidí preguntar a alguien, con aspecto de latino, sobre el núcleo urbano de la ciudad. Todavía recuerdo la sorpresa de esa persona: *¿el centro?* Y luego de meditar: *¿el downtown?*

1 Dra. en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del CONICET. Directora del Programa de Antropología de la Cultura del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA y profesora en la misma universidad.

Ante mi respuesta afirmativa, el informante en cuestión me envió a lo que sería de ahí en más el “centro de Los Ángeles”: una centralidad sin centro, desprovista de poder político y social, apenas marcada por alguna calle apropiada por mexicanos o por algunas torres espejadas que en cualquier ciudad suelen denotar que allí hay oficinas.

Esteban Krotz (2002) ha señalado que la pregunta antropológica—incluso previa a la institucionalidad científica de la antropología—ha estado marcada por el asombro, obviamente por el asombro ante el encuentro con el otro. Y efectivamente, podría decir que fue el asombro lo que caracterizó mi mirada inocente sobre Los Ángeles². La explicación a la falta de centro en esta ciudad deviene de una conformación urbana que Sharon Zukin (1996) identificó como “la ciudad moderna reciente (construida entre 1900 y 1950)”, “paisaje urbano” contrapuesto a “la ciudad moderna antigua (construida entre 1750 y 1900)”, en tanto “no posee esa concentración espacial que ecuaciona centralidad y poder”.

El relato subjetivo y personal con que comencé este texto sirve para pensar las ciudades más allá de lo urbanístico, pero desde lo urbanístico. La experiencia de centralidad que he vivenciado y con la cual he socializado en Buenos Aires, llevó a que buscara en Los Ángeles una ciudad con su *centro*. Y no cualquier centro, sino un *centro histórico*, toda vez que, a pesar de la errática presencia del mismo en Buenos Aires, me he constituido como sujeto social en términos de un *hábitus*³ (siguiendo a Pierre Bourdieu) que me lleva a rastrear en cada ciudad un núcleo estructurante de lo urbano, condensador de historia, poder y centralidad.

2 Resulta interesante que en un reciente reportaje a Armando Silva (María Elvira Ardilla, 2008: 18), él señalara que “los imaginarios urbanos hoy [se entienden] como una teoría del asombro social (...)”. Para el autor, esa afinidad con el asombro deviene de la asimilación del imaginario con el deseo y en el caso de las ciudades, está claro que con el deseo ciudadano.

3 El *habitus* es “un sistema de disposiciones durables y transponibles a nuevas situaciones, estructuras estructuradas, predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes” (García Canclini, 1984: 27).

Dicho en términos afines a este texto, como sujeto y como parte de diversos grupos sociales urbanos, me muevo entre imaginarios que indefectiblemente permiten imaginar las ciudades con su centro histórico, siendo este espacio el que desde el sentido común procuro hallar y visitar cada vez que llego a una ciudad desconocida.

Esta breve introducción permeada por la carga vivencial subjetiva sirve para plantear los objetivos de este texto. Así, es mi interés reflexionar críticamente sobre la problemática de la centralidad urbana, particularmente sobre la vinculada a los centros históricos, al colocar la mirada en la perspectiva de los imaginarios sociales y urbanos. Considero que, como nunca, este enfoque se vuelve sumamente pertinente para incluso comprender las nuevas intervenciones culturales que en la actualidad tienen lugar en dichos espacios. Se procura atravesar en forma compleja aspectos teóricos con situaciones empíricas ligadas a la ciudad de Buenos Aires.

Revisitando la “insoporable/soportable levedad de lo urbano”⁴

En un artículo que denominé “La insoporable levedad de lo urbano” (2007) indicaba que autores como Armando Silva recientemente habían alertado sobre las *perspectivas únicas* que ponían el acento en la *pesadez* de la materialidad de lo urbano. Considero que su insistencia se asociaba, más que a un llamado de atención hacia ciertas disciplinas enfáticamente materialistas —incluyendo a las Ciencias Sociales en su tono más objetivista—, a procurar colocar en escena a los seres humanos que día a día caminan, viven, recorren, experimentan la ciudad. De cierta forma, esta alerta se liga a la sensación que muchos antropólogos hemos tenido cuando, al observar imágenes del patrimonio arquitectónico, nos preguntamos: *¿y donde está la gente?*

4 Parafraseamos aquí el título de la bellísima novela de Milan Kundera: “La insoporable levedad del ser”.

Por ello, casi irónicamente titulé ese apartado como “La insopportable *levedad* de lo urbano”. Allí decía que el reclamo por la ausencia de gente se había transformado en un reclamo por la negación de la trama simbólica que atraviesa la vida social, responsabilizando de ello a la “pesadez” de la arquitectura, los edificios, los espacios geográficos, en consecuencia a una lógica binaria en torno de la cual se constituía la mirada de lo urbano. La distinción entre la materialidad y la inmaterialidad asumía una contradicción en sí misma: la insopportable “levedad” de lo simbólico/imaginario hacía imposible revelar la importancia de la “pesadez” de los sujetos que caminan, viven, recorren y experimentan cada día la urbe.

La “ciudad sin cuerpos” –cuerpos tan pesados como los edificios o los bienes patrimoniales– nos llevó por el camino de lo inevitable: salir de la materialidad de las “cosas” solo sería posible visibilizando la levitación de los sistemas de símbolos que ordenan la vida en sociedad, pero que, sin embargo, pueden cristalizarse en objetos, edificios, discursos, imágenes e imaginarios, en cualquier práctica social, pero nuevamente sin la pesadez de los cuerpos de los sujetos que son los que, después de todo, dan vida a esa cartografía de imaginarios y representaciones simbólicas.

En consecuencia, Silva apunta a la necesidad de considerar que lo urbano, además de construirse materialmente, debe pensarse como el producto de proyecciones imaginarias fuertemente relacionadas a las vivencias y prácticas de los ciudadanos; una forma de empezar a hablar de los imaginarios y de su “corporalidad”. Sin embargo, esa manera de incluir la corporalidad de los imaginarios no alcanza mientras la ciudad pierde el cuerpo pesado de la materialidad, ya que la vida de los signos no solo empieza a densificarse, sino que puede imponerse más allá de los sujetos, y aunque parezca irónico, adherirse a los bienes sin mediar apropiación alguna por parte de los sujetos y así, levitar cual si fuera el “alma de las cosas”.

De hecho, es Silva quien dice que “los imaginarios no son una teoría de archivos mentales, ni de recolección de fantasías desprendidas de la realidad empírica. Los imaginarios se incorporan en las cosas, en los

hechos, en las personas y en sus memorias, es como si estuviesen en el aire e impregnasen a los transeúntes” (Silva, 2008: 30).

La mirada construida acerca de los imaginarios es funcional a los nuevos procesos de recualificación cultural que hoy tienen lugar sobre todo en los centros históricos de nuestras ciudades. La flamante visión que acompaña a organismos internacionales, gobiernos, técnicos, gestores, supone el “crear un ambiente/atmósfera” que junto a edificios, monumentos, objetos y artefactos en general puede derivar en la generación de un lugar cultural que, como la cultura en su sentido supraorgánico⁵, o idealista, adquiera autonomía y levite ya no solo por encima y más allá de las “cosas” materiales, sino incluso de los sujetos y grupos sociales. Desde esta óptica, la “levedad” puede resultar tan “insoportable” como la “pesadez” y solo volverse “soportable” si logramos integrar materialidad-inmaterialidad.

Procurar desnaturalizar el lugar común según el cual dar cabida en el espacio urbano a los imaginarios sociales como herramienta necesaria para la inclusión de sujetos y grupos, y en consecuencia para el encuentro de su lugar de pertenencia, no solo implica discutir con su “levedad”, sino también poner en juego el “peso” que aún poseen edificios, monumentos y otros. La densidad con la cual aún se inscriben las “cosas” en el espacio, pero sobre todo su condensación en la construcción de las imágenes urbanas y su legitimación hegemónica en el sentido común de las personas —vivan o no en centros históricos—, lleva a repensar sobre el papel de relevancia dado en la actualidad a los imaginarios en ciertos espacios como las centralidades históricas urbanas.

En otro texto referido a los centros históricos, Armando Silva se pregunta: “¿Cómo entender desde una condición imaginaria a los centros tradicionales que aparecen enclavados en nichos espaciales e históricos e incluso en ocasiones dentro de límites concretos?” (Silva, 2006: 45). En sintonía con esta inquietud, nos preguntamos hasta

5 El carácter “supraorgánico” de la cultura fue desarrollado por los antropólogos culturalistas de principios del siglo XX. Particularmente Kroeber (citado en Montero, 1991) concluía que la cultura se constituía en su sobredeterminación y en autonomía respectiva de cada sujeto particular que pudiera conformar la sociedad en cuestión.

donde la relación entre centros históricos e imaginarios sociales es disfuncional e incoherente en sí misma, toda vez que la idea de centralidad histórica se constituye “naturalmente” desde la “materialización” del lugar específico y excepcional, que solo encuentra asidero en la “existencia” de patrimonio, en este caso, necesariamente arquitectónico y monumental.

En este punto me permito hacer una digresión de orden teórico para observar la aparente contradicción que se plantea. Recurramos a dos situaciones empíricas de distinto tenor y escala para dar cuenta de la problemática teórica que, a nuestro entender, hay que considerar al hablar de imaginarios y centralidad, particularmente de centralidad histórica.

Mircea Eliade ha señalado que “(...) para poder durar, para ser real, la nueva ciudad debe proyectarse, por medio del ritual de construcción, en el *Centro del Universo*” (Eliade, 1953: 320). Retomando esta idea, Campra dice que “el centro del mundo es el único lugar posible para una fundación y viceversa, el lugar en que se funda la ciudad se constituye, por el hecho mismo de su elección, en centro del mundo” (Campra, 1994: 22). Desde esta perspectiva, el acto de fundación implica la creación e instauración de un centro consagrado a partir de su ritualización, conocido y reconocido por los ciudadanos.

Como se observa, la idea de centralidad es el resultado de una operación según la cual el lugar se sacraliza como tal una vez que ha acontecido el acto material de la fundación —marcado por la colocación de una piedra, un monolito o algo similar y una vez que su fundador realiza una serie de acciones rituales que siempre comportan gestos, no solo simbólicos, sino también materiales, que son fundamentales para que en el futuro ese lugar pueda ser reconocido como centro y como lugar diferente asociado a la fundación—. La historia, en este sentido, objetiva el acto en documentos, archivos, fuentes diversas, en algún monumento o placa, todas señales a las cuales podrán agregarse rastros materiales revelados por la arqueología.

Se trata de un acto que sobre todo se plasma en imágenes, las que permiten verificar y confirmar que el fundador estuvo allí y que la

fundación fue realizada. Resulta interesante el caso de la ciudad de Buenos Aires que, aún en la actualidad, se presenta como una ciudad con origen incierto. Sus ciudadanos aún debaten acerca del lugar-ombigo que la vio nacer. Según los datos que provienen de la historia oficial, la ciudad de Buenos Aires tuvo su primera fundación en 1536 en las proximidades del Riachuelo, se dice que en el corazón mismo del Parque Lezama, con Pedro de Mendoza como fundador—de hecho, así fue decretado en 1936 por una comisión oficial—. De su segunda fundación se cuenta que fue liderada por Juan de Garay en 1580, asentándose unos pocos kilómetros al norte de la anterior, en donde se levantó un fuerte que hoy puede verse en los sótanos del lado sur de la Casa Rosada.

Pero el centro de Buenos Aires aún sigue siendo objeto de polémica. A las versiones oficiales, los ciudadanos suelen agregar sus propios relatos delimitados por dos imágenes: la de Pedro de Mendoza y la de Garay. Así, quienes residen en las *entrañas de la zona sur* de la ciudad, en parajes más alejados de la centralidad oficial (como en el Parque de los Patricios), sugieren su propia leyenda, aquélla que refiere que la fundación de Buenos Aires se produjo en el corazón mismo de dicho parque, en donde antiguamente se ubicaron los mataderos. Otros ciudadanos, por su parte, como el entrevistado en el barrio de San Cristóbal, desvirtúan el primer mito de origen e instalan nuevamente la duda legendaria sobre el sitio fundacional de la ciudad:

Es imposible que Pedro de Mendoza haya fundado esta ciudad. Él era sífilítico y lo único que hizo fue venir y morir con los otros en alta mar. ¿Sabe cuál es el monumento a la mentira en Buenos Aires? El Obelisco, que en su base se alude a Pedro de Mendoza como fundador de la ciudad. El fundador de Buenos Aires fue Juan de Garay, ese sí que era un verdadero hombre, un verdadero conquistador, él tenía la orden de fundar ciudades, pero ¿sabe quién fundó Buenos Aires? Fueron los paraguayos, desde donde partió Garay. ¿Y sabe cuál fue el primer barrio porteño? San Cristóbal, porque luego que Garay dibujó el damero de la ciudad, comenzó a ceder territorio a su lugarteniente y lo hizo más allá del damero, en el arrabal, y éste iba hasta la

Av. San Juan y le puso San Cristóbal porque el buque en el que navegaba así se llamaba (...).

Este planteamiento pone en escena el conflicto en torno al acto fundacional. Mientras asimila la segunda fundación como la única y oficial, recoloca el sentido del ritual de consagración de una ciudad nueva, asumiendo un centro aurático en el entorno de la actual Casa Rosada, y simultáneamente en un único barrio también creado por este conquistador. La “ciudad perdida” de Pedro de Mendoza es rastreada en la actualidad por arqueólogos que intentan reconstruir lo que pasó con Buenos Aires. El misterio que ronda en torno a esta primera fundación permite eliminar esa primera ciudad de los imaginarios sociales, naturalizando de manera incuestionable esa “centralidad” de la segunda fundación.

Si el acto fundacional supone el levantamiento de los cimientos y la definición de lo que será de ahí en más la ciudad, en Buenos Aires ese acto sigue siendo objeto de disputa por parte de ciudadanos y especialistas, aunque débil ante los relatos e imágenes públicos, los que persisten en legitimar a Garay.

El ejemplo retomado permite dar cuenta de la relevancia que siempre tuvieron –como señala Zukin (1995: 15), desde hace cien años al menos– las representaciones e imágenes visuales para vender la ciudad y su centralidad; un ejemplo interesante al respecto son las tarjetas postales. La imagen urbana que se legitima valoriza un sitio, un entorno, en el caso mencionado, la centralidad fundacional, cristalizándose en su visualidad y materialidad. La imagen no solo materializa y monumentaliza, sino que también delimita el espacio al organizar una matriz de pertenencias consensuada y a la que se adhiere la mayor parte de la ciudadanía. Es a partir de la imagen consolidada desde donde los imaginarios sociales son procesados de manera cambiante e inestable. No obstante, en pocas ocasiones estos imaginarios se alejan de la imagen consolidada, en tanto son reconstrucciones imaginativas que se elaboran desde cierto punto de vista, focalizándose particularmente en el patrimonio arquitectónico e his-

tórico antes que en la “cultura expresiva” que, en general, ha quedado desenchajada de esas imágenes visuales.

Retomando en parte los dichos de Fuentes Gómez (2000: 3) la imagen urbana es una “representación mental global del medio urbano”, que se construye a partir de determinados rasgos y/o atributos seleccionados especialmente desde distintos lugares de la ciudad, a fin de sintetizar una imagen que diluya otras tantas posibles. Representación urbana que se reapropia de algunas partes de la ciudad, sobre todo de aquellas que condensan centralidad. Es desde la imagen que llevamos inscripta en nuestro conocimiento, que podemos percibir y reconocer genéricamente la centralidad histórica de cada ciudad y/o, al mismo tiempo, identificar diseños diferentes de centros históricos peculiares a la ciudad de Buenos Aires, París, Barcelona o México (Augé: 2001).

Resulta interesante evocar una situación vivida con una visitante centroamericana, residente en Estados Unidos desde hace muchos años. Ella deseó conocer Buenos Aires desde que su madre, en su ciudad natal, San Juan de Puerto Rico, la había socializado con películas argentinas y el tango. Su deseo —ya hemos dicho que los imaginarios, según Silva (2008), son parte de una teoría sobre los deseos, llegando a producir, en ese sentido, afectos y pasiones— se emparentaba con el de su madre y con las emociones que Buenos Aires, y no Asunción o Santiago de Chile, despertaba en todos aquellos que conocían la historia de la visitante. El recorrido que realizó, primero por centros comerciales asumidos como iguales a los de Estados Unidos y luego por San Telmo, fue hecho con espontaneidad y al mismo tiempo como si tuviera el “conocimiento local” (Geertz, 1994) necesario como para realizar ese itinerario y no otro.

¿Este es el casco histórico de la ciudad? fue su pregunta mientras desde un bar miraba hacia las calles que acababa de recorrer. Antes de responderle, ella misma, ansiosamente, relató:

Nosotros vinimos a la plaza (refiriéndose a la Plaza Dorrego, el centro de San Telmo) y empezamos a recorrer las callejuelas. Llegamos a la

Plaza de Mayo y yo me preguntaba: si este no es el casco histórico, ¿cuál es? Pensaba que por ahí hubo otro en el momento de la fundación y luego se repitió algo similar en este lugar. Pero algo no encajaba, porque cuando llegué a esa plaza dije: esto tiene que ser [el casco histórico] porque es como construían los españoles cuando llegaban: la plaza, la catedral; y esto me pareció tan histórico (...). Esas callejuelas, esas casas. Fijate esas esquinas. ¿Saben que? Me hizo acordar mucho a San Sebastián, a esos pueblos españoles, los que yo conozco, así, antiguos [refiriéndose a un estilo colonial].

Mientras nos íbamos del lugar, ella señaló hacia las cuatro esquinas y como para concluir nos dijo: *¿ven lo colonial? Se nota en las esquinas.* El relato permite visualizar aspectos centrales de la disquisición conceptual que aquí me interesa esclarecer. Por un lado, la visitante manifiesta que en su *habitus* se alojan las huellas de la matriz que ha prevalecido en la conformación del patrimonio histórico creado para la modernidad y la conformación de los Estados-nación. Lo que posee “cara de antiguo” (Setubal de Rezende Silva, 1996: 166) y lo asimilable a una “imagen colonial” resume la representación española que se supone se ha desparramado por las ciudades de América Latina y ha dejado rastros concretos en los denominados “centros históricos”. Desde este “parecido de familia” (retomando la expresión de Wittgenstein utilizada para referirse a los juegos de lenguaje como “una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y en detalle”) (Witgenstein, 1988: 87), quien ha visto un centro histórico “colonial” con calles un poco más angostas que lo habitual, con veredas relativamente estrechas, con farolas que remedan ese pasado, con empedrados apropiados para carretas, aunque diferente, efectivamente reproduce esa imagen global que nos permite identificarlo y reconocerlo.

En el concepto que desarrolla Hiernaux (2006: 33), esta construcción de imagen responde al “imaginario patrimonialista” que “sería el conjunto de figuras/formas/imágenes a partir de las cuales la sociedad actual, o por lo menos una parte de ella, concibe la presencia de elementos materiales o culturales del pasado en nuestro tiempo y nues-

tro espacio de hoy”. Para el autor, ese imaginario recreador de una imagen que puede reproducirse hasta el hartazgo es también el instrumento y referente que guía, desde el poder, planes y programas, desde los cuales se imponen a la sociedad ciertas marcas físicas y manifestaciones culturales-históricas legitimadas.

Nuestra visitante estaba impregnada de esa imagen reconocida que lleva a estandarizar y estereotipar la representación de “un” centro histórico (o sea a recurrir a una simplificación o generalización que deviene de una propuesta elaborada con anterioridad y más allá de cada historia subjetiva). Cabe destacar que las nuevas intervenciones culturales que hoy tienen lugar en la mayoría de los centros históricos latinoamericanos tienden a operar con una estética decretada desde la cual no solo identificamos una forma, una figura y una imagen (color, estilo, etc.), sino que volvemos intercambiables los diferentes espacios de este tipo: el Pelourinho es similar a Cartagena de Indias, el Viejo Panamá a La Habana, la propuesta para San Telmo en Buenos Aires tiene parecidos de familia con la del zócalo mexicano⁶, y así indefinidamente, de tal modo que un *collage* de varias imágenes ligada a estas recualificaciones urbanas ofrece una imagen indiferenciada desde la cual resulta imposible distinguir uno de otro. Se impone un modelo o una imagen matriz que sintetiza la representación actual del centro histórico: a los componentes de la vieja representación se agregan otros, sin embargo, siempre elementos materiales, visibles, necesariamente observables.

No obstante, la visitante había elaborado esa imagen a partir de diversos “trabajos de la imaginación” (Appadurai, 2001) desplegados a través de su historia y en el marco de su vida cotidiana. Aunque condicionada por la “imagen correcta” o el “deber ser del centro histórico imaginado” que impone el “cómo debemos imaginar un centro histórico” y desde allí experimentarlo, ella podía y pudo diferenciar

6 Es obvio que el centro histórico de Buenos Aires no posee la majestuosidad, ni la profundidad histórica que sí caracteriza al Zócalo de México D.F. Sin embargo, los nuevos procesos de recualificación procuran imponer una estética y estilo, desde los cuales encubrir las diferencias.

San Telmo en la Buenos Aires localizada mediante ese trabajo elaborado en el contexto de su vida diaria, práctica social definida desde la experiencia cotidiana local atravesada por las imágenes que vienen desde otros mundos, reelaboradas en el mundo propio (esto se incrementa en los últimos años con el acrecentamiento de movimientos de personas, pero también de pantallas asociadas a la televisión o el Internet difusoras de todo tipo de imagen construida para los medios)⁷. Trabajos de la imaginación esclerosados en el contexto de producción de imágenes, en consecuencia liberados en los procesos de producción de imaginarios sociales.

Desde esta perspectiva, partimos de la necesaria diferenciación entre imagen(es) e imaginarios urbanos. Las imágenes urbanas, en este sentido, son construcciones espaciales, culturales y sociales, producto de campos de lucha simbólica. Son construcciones parciales, simplificadas y distorsionadas (Fuentes Gómez, 2000). Las imágenes no son la "realidad", sino la representación de esa "realidad" que se constituye a partir del resumen de evaluaciones, concepciones del mundo, preferencias, homogeneizando una idea de centralidad, en el caso que analizamos aquí de centralidad histórica. Así, toda imagen urbana es un cúmulo de estereotipos, de cuya sumatoria emerge una imagen estereotipada y, en ese sentido, es una "falacia: no es mentira, pero no es absolutamente cierta"⁸. Toda imagen urbana tiende a estabilizarse y, si

7 La visión de Clifford Geertz (1994: 96) sobre "el sentido común como sistema cultural" puede ser tan útil como la de la estereotipación condensada en una imagen urbana. Para el autor el poder del sentido común deriva de la fuerza que adquiere y socava el entramado cultural de una sociedad, permitiendo que una vez naturalizado uno pueda interpretar "las inmediataces de la experiencia", sin embargo, a partir de lo que uno, como parte de ese sistema, puede hacer con las cosas que conforman ese sistema. Eso lleva a la elaboración de un sentido común a todos aquellos que forman parte de la experiencia del mismo, pero que puede ser interpretado de forma deferente según el proceso de historicidad local (Geertz pone en juego, como ejemplo, la relación de Evans Pritchard con los azande y el lugar que dan a la brujería en sus interpretaciones de las cosas que les suceden y que el antropólogo no sabe interpretar desde su sentido común).

8 "Para entendernos, convertimos la realidad en estereotipos", Entrevista de Claudio Martyniuk a Miguel Rojas Mix, *Zona, Clarín*, domingo, junio 4 2006. Buenos Aires.

bien puede mutar ligeramente, integrando nuevos componentes, quitando otros, con frecuencia son construcciones que operan casi inmutables a lo largo del tiempo, con fuerte incidencia sobre los modelos políticos urbanos, pero también sobre los imaginarios y prácticas sociales.

Las mismas acaban constituyéndose en la materia prima de discursos, valores y prácticas sociales, decidiendo incluso desde estos qué formas de apropiación de los espacios se autorizan y qué rasgos culturales deben asumirse. Como señala Renée De la Torre (1998: 46) se trata de "(...) proyectar una territorialización de la [imagen] hegemónica de lo que la ciudad debe ser y de cómo debe ser vivida; de los límites entre lo propio y lo ajeno; lo permitido y lo prohibido; lo tolerable y lo intolerable; lo nombrable y lo innombrable". La imagen, en este caso, normalmente asociada al poder, es prescriptiva (Torres y Ribeiro, 1996) y resulta en un "arreglo espacial", según Fraya Freshe (1997: 126).

Pero retomando el título de un artículo de Miranda Vieira (1999), "¿la imagen lo dice todo?", es evidente que la respuesta a esta pregunta es bastante simple: la imagen no nos dice todo acerca de la ciudad o de la centralidad de la que habla. Es en este punto en que los imaginarios sociales no solo emergen sino que además complejizan el asunto.

Algunos autores hablan directamente de los imaginarios urbanos indiferenciándolos de la concepción de imagen dada (Duque Fonseca, 2005) Mientras otros, diferencian las imágenes de los imaginarios (Fuentes Gómez, 2000). Algunos prefieren pensar que los imaginarios no son otra cosa que las representaciones sociales tan bien definidas por los autores clásicos de la sociología (Durkheim en el pasado, más recientemente, Bourdieu), mientras otros, consideran que los imaginarios son la etapa previa a la construcción de las representaciones (Duque Fonseca, 2005). Sin entrar en las disquisiciones conceptuales de los autores mencionados, nos inclinamos por pensar que imágenes e imaginarios constituyen cuestiones conceptuales de diferente orden.

9 Los "arreglos espaciales", que como veremos también pueden ser, sobre todo en la actualidad, también culturales y sociales, tienden a la comprensión en un determinado tipo de mirada de espacios, comportamientos, trazos urbanos que se quieren exhibir e iluminar, frente a otros que se procura silenciar.

En concordancia con Nieto (1998: 125, citado por Fuentes Gómez, 2000) consideramos que

el imaginario urbano constituye una dimensión, por medio de la cual los distintos habitantes de una ciudad representan, significan y dan sentido a sus distintas prácticas cotidianas en el acto de habitar, constituye una dimensión en la que se establecen distintas identidades pero, también, se reconocen diferencias.

El problema sería simplificar lo imaginario a la dimensión simbólica de la ciudad, pues en ese caso cuál podría ser la diferencia con la conformación de la imagen urbana —en cierta forma es lo que prevalece en la bibliografía sobre lo urbano y la relevancia adquirida por el componente simbólico-cultural—. En este sentido, nos inclinamos por cierta afinidad conceptual entre los imaginarios y las representaciones sociales, pensando en los imaginarios como puntos de vista diferentes, también desiguales, emergentes de la construcción simbólica de la “realidad” social, y en el caso de las ciudades, de la “realidad urbana”. Como las representaciones, los imaginarios sociales permiten estructurar y organizar el mundo social a partir de la construcción de modelos que operan simbólicamente a través de discursos y prácticas concretas.

Al distinguir imágenes de imaginarios, las imágenes son observadas como “las explicaciones públicas urbanas” que se condensan y tienden a cristalizarse simbólicamente. De hecho, Néstor García Canclini, en su obra *La Ciudad de los Viajeros* (1996: 108), nos señala la distancia y hasta desacuerdo que existe “entre los imaginarios privados y las explicaciones públicas” que, de acuerdo al autor, se magnifica en megalópolis tan difíciles de abarcar. Efectivamente, las imágenes urbanas son mayormente construcciones “oficiales y oficializadas” que operan, como hemos visto, en tanto instrumentos de poder y control impostando “políticas de lugares” (Delgado, 1998) a diferencia, según hemos observado más arriba, de los “sentidos de los lugares”¹⁰ emer-

10 “El sentido de lugar no está dado por el propio lugar sino por las representaciones que le atribuyen los pobladores a los sitios, es decir, por las imágenes y los imaginarios que

gentes del conjunto de imaginarios compartidos y/o en disenso por y para los diferentes grupos sociales. No obstante, si aceptamos la distinción que realiza García Canclini, nos quedamos polarizando las imágenes del lado del poder público, y los imaginarios del lado de la vida cotidiana, sin embargo restringidos a construcciones del ámbito privado con escasas posibilidades de ser legitimados.

Entonces, imágenes e imaginarios no son la misma cosa. En palabras de Licona Valencia (2000: 30), “la producción social de una imagen no es sinónimo de producción social de un imaginario. Sin embargo, así como (...) por sí solas, las imágenes no constituyen imaginarios (...)” éstos son atravesados por las imágenes de forma desigual en sus procesos de construcción. Esto quiere decir que la imagen-síntesis y/o las imágenes urbanas se incorporan transversal y desigualmente en los procesos de producción de los imaginarios sociales. Así es que las imágenes son mayormente el producto del orden social legitimado, no obstante, construyéndose y reconstruyéndose entre las prácticas sociales; por el reverso, los imaginarios se nutren de dichas imágenes, las que también son procesadas consensuándose o colocándose en el nivel de las disputas. En este sentido, los imaginarios sirven tanto para consensuar imagen y “paisaje”, como para disputarlos, en procura de imponer y legitimar “contra-paisajes”¹¹ derivados de nuevos sistemas de clasificación y nuevos modelos urbanos. De los imaginarios que disputan un lugar en el mundo urbano, pueden surgir imágenes transgresoras, que seguramente serán vistas por el poder como “desviadas” del modelo urbano idealizado.

Las imágenes son el resultado de un “trabajo” de producción de sí mismas, producto de intercambios e interrelaciones con los contextos socio-históricos y políticos en que se forjan. Pero, al igual que los ima-

elaboran sobre lugares con atributos y significados particulares, que siempre son históricos y determinados por la cultura” (Fuentes Gómez, 2000: 7).

11 Retomamos la idea de “contra-paisajes” de los debates originados con posterioridad al Grupo de Trabajo coordinado por Heitor Frúgoli y Luciana Teixeira de Andrade en la XXIV Reunión Brasileira de Antropología, organizada por la Asociación Brasileira de Antropología en Olinda (2004), del cual participamos junto con María Carman y Florencia Girola.

ginarios, son resultado de un proceso, es decir no solo es necesario reconocer el contexto socio-político e histórico sino también los procesos —en términos de continuidades y discontinuidades— en relación a los cuales se producen.

San Telmo: entre fundaciones y refundaciones emergen los imaginarios sociales

“Entre centro real y discurso sobre la centralidad, existe una multiplicidad de lecturas y enfoques. No es lo mismo referirse al centro y la centralidad desde las fronteras de la periferia, como tampoco lo es convertir en reflexión el tema del centro desde las entrañas mismas de su territorio (...)”.

Ludeña Urquizo

Efectivamente si orientamos nuestra mirada hacia el centro histórico de Buenos Aires, veremos que aunque ese espacio constituido como “extraordinario” y por ende como “real y acabado”, en cierta forma como un espacio de “todos” y al mismo tiempo de “nadie”; es el resultado de un discurso o retórica desde la cual se “inventó” un “barrio colonial” y se refundó en ese sentido. La ausencia de un “centro histórico” en Buenos Aires (hasta el año 1978 en que se reconoció por decreto, aunque desde los años sesenta comenzó su refundación), es entendible con base en la imagen que se positivó en relación a esta ciudad: una urbe moderna y vinculada al progreso debía reconstruirse sobre la base del cambio y a lo nuevo. La imagen predominante de la ciudad era adversa (y aún lo sigue siendo) a la idea de un espacio condensador de pasado, pero sobre todo a la matriz colonial que debía legitimarse. Así, la imagen de lo colonial sobreviene por efecto de su yuxtaposición con la imagen moderna de la ciudad, toda vez que lo colonial solo es retórica, mientras lo que queda en el espacio es justamente modernidad evidentemente maquillada de patrimonialización.

“¿Es posible que las imágenes se cristalicen a tal punto que permanezcan en el tiempo, trascendiendo y sobrellevando prácticas y apropiaciones conflictivas que los contestan, no obstante, sin lograr éstas imponerse en pos de su recomposición?” (Lacarrieu, 2007), nos preguntamos en otro escrito. Efectivamente, la coexistencia de dos imágenes unificadas en un rumbo “normalizador” de lo que puede admitirse en este centro histórico, ha hegemonizado una “cadena de significados” —en el sentido de Hall (1985)— que asume su patrimonialización sin embargo travestida de modernidad. Siguiendo a Cattedra y Memoli (2006: 183) la noción de centro histórico en Buenos Aires se consolida una vez que es reconocida y reapropiada material y simbólicamente por el poder, en tanto la misma se sintetiza en una serie de componentes que lo identifican, lo reconocen y lo representan en relación al “núcleo duro” de la porteñidad (Lacarrieu, 2005).

En el “proceso de centralización” que desarrolla y culmina, curiosamente, la última dictadura militar —si bien comienza con anterioridad—, San Telmo adquiere un valor condensador de *subnúcleo* en el contexto de Buenos Aires. En ese proceso intervienen los actores con poder: el Estado, el mercado y ciertos sectores vecinales, así como especialistas vinculados al patrimonialismo tradicional. Pero como hemos señalado en el acápite anterior, si nos quedamos en la imagen, concentramos nuestra atención en la cristalización de un espacio objetivado mediante los recursos patrimonialistas materiales y obviamente en la síntesis de un orden aparentemente sin fisuras —y cabe señalar que estos espacios transitados como *excepcionales* suelen constituirse como *realidades concretas* construidas en *lo ajeno* de los sujetos y de la vida cotidiana, en los hitos seleccionados del pasado—.

La imagen consolidada a través de la modernidad urbana permitió evitar y negar todo tipo de disputa devenida de la subjetividad. Y si bien esta imagen en Buenos Aires parece congelada en el tiempo y espacio, las nuevas intervenciones culturales que hoy tienen lugar en la ciudad —especialmente en San Telmo, pero también en “nuevas centralidades” constituidas en torno de una “política de lugares” hegemonizada por el poder— y que no pueden dejar de mirarse en el contexto

de crisis socio-económica y política que ha protagonizado esta ciudad y el país, permiten una reapropiación del orden patrimonialista, sin embargo, contestado desde los imaginarios sociales. Si bien estos últimos generalmente se adhieren a las “cosas”, no obstante, son ante todo subjetivos, plurales, precarios, cambiantes.

Los imaginarios se elaboran entre el consenso, procesos de negociación y/o disputa. Los sujetos y grupos “exotizados” en acuerdo con la recualificación cultural que hoy tiene lugar —por ejemplo, los tangueros que bailan o cantan en estilo gardeliano en la zona de la Plaza Dorrego— resultan funcionales al sentido materializado de las imágenes urbanas en las que la conflictividad de otros sujetos es invisibilizada. Dichos sujetos y sus expresiones son parte de la representación de esa realidad que se constituye a partir de preferencias, deseos y aspiraciones basadas generalmente en una concepción del mundo tendiente a homogeneizar una “idea de San Telmo”.

Asimismo, quienes se vuelven defensores del adoquín o empedrado en la actualidad, parecen enfrentarse al poder público local, no obstante, el proceso de cuestionamiento que despliegan no hace otra cosa que fortalecer la imagen funcional a esa “idea de San Telmo”. Así, el adoquinado no es una “cosa” más dentro del espectro “pesado” de la materialidad con que se ha construido la ciudad, sino que da cuenta del proyecto representacional dominante —al menos para algunos— acerca de que San Telmo se quiere y es posible visibilizar —en relación a qué contexto, qué período, cuáles sujetos y grupos sociales—. O sea, no es la discusión por el adoquín, sino por quiénes merecen ser parte del centro histórico, quiénes pueden ser incluidos y tolerados, en qué marco de cosmovisión del mundo queremos continuar viviendo, quiénes son buenos y quiénes malos vecinos.

Los imaginarios de consenso, sin embargo, no pueden ser analizados sino es entre los procesos de lucha que sujetos y grupos sociales relegados, no funcionales a los procesos de centralización y recualificación patrimonial, desarrollan. Es allí donde los imaginarios sociales pueden ser estrategias que subvierten o procuran subvertir el orden naturalizado. Recientemente el Bar Británico fue puesto en venta. Los

vecinos, o al menos una parte de ellos iniciaron un proceso de reclamo que fisuró la imagen patrimonialista. Ellos arengaban: “No cierren la memoria. Británico abierto, siempre. Este bar funciona porque es como es, porque siempre está igual, con sus mesas, su reservado, su olor a viejo. Tiene magia”. Finalmente, la palabra preservación fue modificada por un *no al desalojo, reservemos nuestra identidad*. Fue obvio que los imaginarios subjetivos reclamaban algo más que la conservación de un edificio, de hecho reclamaban por los deseos, sensaciones, aspiraciones, finalmente por la identidad. Ellos no podían imaginar San Telmo sin ese bar y su posible desalojo, como dice Armando Silva, el Británico “desató pasiones”.

La tensión en que los afrodescendientes han venido desarrollando sus prácticas culturales en el centro histórico de Buenos Aires, nos referimos a las llamadas de tambores, constituyen un buen ejemplo para entender estas negociaciones y/o disputas. “No podemos reclamar como afrodescendientes el candombe, porque no existimos”. Este fue el testimonio que nos brindó Angel Acosta Martínez¹² hace ya algunos años. Su afirmación se vincula a una *realidad* genérica asociada a una comunidad más allá del espacio en que dicha práctica cultural se realiza. Es decir, en su reivindicación prevalecía el lugar de la negritud en torno del entramado social que ha promovido su negación y discriminación, en relación a su producción social problemática para la sociedad nacional. Sin embargo, el testimonio que sigue permite observar los procesos de negociación y/o disputa en la gestión de la diversidad desarrollada en el contexto de recualificación llevado adelante por el poder local en el centro histórico:

Es muy importante lo que se está haciendo en San Telmo. Como un punto, como la cuna del candombe, por decir un lugar, no es el único lugar. Yo hablo de esta época porque, que se entienda existe la gente, que no desaparecieron los descendientes de esas personas que fueron traídas

12 Angel Acosta Martínez es afrodescendiente y fue entrevistado en el año 2006. La entrevista fue realizada por María Paula Yacovino, junto a Alejandro Frigerio y Norberto Pablo Cirio.

como esclavas. Y no solamente se practica candombe, hay muchos otros ritmos y muchas otras costumbres referentes al africanismo que se practican acá. Digamos, el hecho de que haya querido organizar eso era para darle visibilidad a la gente que existe actualmente, que no se hable más de datos demográficos y de algo que pasó como si esto ya dejó de ser.

Durante el año 2002, luego de la crisis socioeconómica de fines de 2001, una de las asambleas populares de San Telmo promovió un espacio de disputa hacia los símbolos legitimados y convenientes para la recualificación. Retomando la historia relegada del “trabajo de encuadramiento” (Pollak, 1989) que ha llevado a una “historia oficial”, quienes conforman dicha asamblea iniciaron un proceso de configuración de un nuevo relato en el que los negros que vivieron en el barrio, los esclavos, pasaron a ser reivindicados como parte de esa matriz oficializada. La disputa entablada partió de la premisa de la inexistencia de lo afro en la retórica pública y en la imagen patrimonialista con efectos sobre las prácticas relegadas y hostilizadas realizadas por estos grupos —nos referimos a las llamadas y al uso de tambores en la Plaza Dorrego (centro neurálgico del centro histórico) o en el Parque Lezama—.

Asimismo, reapropiándose de un segmento del relato histórico, la asamblea y sus seguidores promovieron no solo la reivindicación afro de antaño y sus herederos de color en el presente, sino y sobre todo el reclamo relacionado a los “negritos” ocupantes de casas tomadas o de conventillos del lugar, aduciendo que los “verdaderos y auténticos habitantes del barrio” son los negros y que por ende, son los pobres, ocupantes, “cabecitas negra” sus herederos “naturales” en cuanto a su “autoctonidad”.

Segato señala que el “color es signo” (2006: 217), y en este caso el color ha sido demarcado como un signo negativo de difícil exotización, pues no solo el color entra en juego, sino también los tambores ruidosos, la práctica de templearlos con fuego visualizada como peligrosa, las llamadas de tambores con movimientos sugerentes de las mujeres y su desplazamiento por las calles del lugar —al mismo tiempo en que la feria de antigüedades y el tango son componentes reva-

lorizados—. Así, aunque la recualificación es funcional y precisa de “productores culturales recualificados” —por ejemplo los tangueros—, es en ese proceso en el que se necesita generar “procesos de otrificación” u “otros significativos”, aunque “residuales y/o periféricos” (Segato, 2006: 218 y 222) ligados a signos estigmatizados leídos a la luz de contextos históricos específicos.

En este sentido, los negros de San Telmo son leídos en clave de períodos históricos como el de la colonia, en que el negro es el esclavo depreciado, y el de fines de siglo XIX, cuando se dice que los afro fueron prohibidos en relación a sus prácticas culturales desarrolladas en el espacio público, siendo reclusos en los salones. Es este proceso histórico el que incide en su exclusión de la “historia oficial” retomada en las políticas de la cultura urbana. Desde esta perspectiva, podemos especular —en línea con Segato— que la recualificación urbana producida en torno a la cultura como instrumento que trasciende la “realidad social”, recurre a la inclusión de “otros” que solo se constituyen como “productores culturales” en la medida en que son producidos “a partir de un horizonte global de modelos *ready-made* de identidad” —ligados a modelos de equivalencia general— que sustituyen las producciones de sujetos situados localmente y por efecto del encuentro cara a cara (Segato, 2006: 224).

Desde esa perspectiva los autoreivindicados afrodescendientes negocian, en ciertas coyunturas, una imagen de sí mismos, e ingresan en el espacio recualificado. Por ejemplo, recientemente, cuando la Asociación ¡Basta de Demoler! reclamó por la demolición de la casa que se ubicaba en Defensa e Independencia y en sintonía con ello también denunció la desaparición de un mural —estéticamente bello que daba cuenta de momentos históricos del lugar poniendo en escena sujetos diversos, entre ellos los negros—, apeló a la presencia de Las Lonjas, uno de los grupos de afro más conocidos en la ciudad, para que realizaran una tocada de tambores por la Avda. Independencia. Pero es de notar que esta excepción a la regla solo fue posible porque la expresión de lo afro fue vinculada a la desaparición “patrimonialista” de la imagen de una casa histórica y a la de

un mural que encajaba certeramente en la imagen oficial y legitimada de San Telmo. Asimismo, hay que resaltar que esta “intromisión” de lo negro en una asamblea pública “patrimonialista” también fue posible gracias a la existencia de Las Lonjas, cuyos integrantes son en su mayoría blancos y no negros —más allá de que puedan tener orígenes afro—.

Retomando el primer ejemplo, la vinculación compleja y conflictiva que la asamblea popular procuró poner en disputa —negro/negrito, afro/ocupante— partió del estigma localmente situado y constituido con base en procesos históricos específicos, que promueven una visión del negro asociada a las categorías de “raza e identidad” y la del pobre ligada a la “clase social”. Vinculación inadecuada desde la perspectiva de la recualificación: los sujetos clasificados como “ocupantes ilegales” deben ser excluidos del embellecimiento asumido en la “política de lugares” para dejar paso a los sectores medios con relativa distinción social y simbólica; los afrodescendientes podrían ser colocados en la vitrina global de las identidades autorizadas, sin embargo, para que ello suceda deben formar parte de “nuestra historia civilizada” y apropiarse en el presente de una identidad exótica que permita negar el estigma del pasado —en cierta forma lo que sucedió cuando Las Lonjas fueron convocadas para el reclamo “patrimonialista” ya comentado—.

Algunas palabras para concluir

Hace ya un tiempo, cuando realizábamos las entrevistas sobre imaginarios urbanos de Buenos Aires y preguntábamos por los sitios que consideraban que identifican a la ciudad, la centralidad fue puesta en dos monumentos, uno vinculado a lo histórico y otro a lo moderno, sin embargo, ambos condensadores de significaciones potentes para la historia e imagen legitimada de la ciudad: nos referimos a la Plaza de Mayo y al Obelisco, visualizados como puntos de encuentro, aunque en un caso para la manifestación política y en otro para el festejo popular. San Telmo solo aparecía por debajo de esas dos referencias y

particularmente era visible en los imaginarios de residentes de la zona sur, donde se ubica el centro histórico. Incluso dichos imaginarios daban cuenta de la contradicción producida entre la imagen “postal” de un San Telmo unificado, pero que solo se difunde por partes, y los segmentos del lugar que los ciudadanos consideraban eran invisibilizados, sin embargo, para ellos de suma relevancia. De hecho, un vecino de San Telmo señalaba la ausencia de imágenes sobre la calle Balcarce, simultáneamente a la sobreabundancia de imágenes de la calle Defensa y la Plaza Dorrego.

Como señala Armando Silva, los imaginarios sociales se producen entre múltiples opciones. Por un lado, los ciudadanos de Buenos Aires identificaban a San Telmo como centro histórico por su ligazón con la historia porteña, sin embargo, al mismo tiempo se despegaban de esa imagen “postal” con la cual no se sentían representados. Así, había una coincidencia entre los imaginarios y el San Telmo “real”, no obstante, visualizado como imagen oficial con la cual, en general, no concordaban. Por el otro, producían, con sus imaginarios, nuevas imágenes a contrapelo de esa imagen legítima, recortando calles, espacios más pequeños, considerados locales antes que turísticos. Finalmente, cuando de lo emblemático pasábamos a los olores desagradables o al desorden urbano, muchos de ellos se distanciaban de la idea de centro histórico como tal y segmentaban su imagen con base en arterias o esquinas imaginadas como peligrosas, o material y simbólicamente negativas.

Como la ciudad, los centros históricos, son producto no solo de una realidad empírica comprobable en la materialidad de edificios, nombres de calles signadas por hechos históricos, monumentos, adoquinados y faroles e incluso en los cuerpos exotizados de sujetos funcionales a esa idea. También son el resultado de construcciones imaginarias que colectivamente van conformándolo entre procesos de negociación y/o disputas. Como hemos señalado, estas construcciones son elaboraciones que provienen de “trabajos de la imaginación” (Appadurai, 2001) a través de los cuales se retoman y reapropian imágenes e imaginarios consensuados o conflictivos que en el marco de la vida cotidiana procuran procesar nuevas imágenes públicas en debate con la imagen oficial.

Para finalizar, no debiéramos dejar de considerar que la puesta en juego de imaginarios negociables y/o en disputa no solo desata emociones y pasiones, no solo da existencia a los sujetos, sino y sobre todo pone en juego capacidades de aspiración por modelos urbanos diferentes. Particularmente ponen en escena procesos de lucha por el reconocimiento, la inclusión y la visibilización de sujetos y grupos negados en sus producciones culturales y sociales. Dichos procesos son relativos a la necesidad de impostar nuevos reconocimientos culturales y sociales, pero también ponen en cuestión la “idea de centralidad normalizada” que solo garantiza la inclusión de quienes asumen y se comportan de acuerdo a esa imagen. Así, la disputa por lo afro en San Telmo permite dar cuenta también de una disputa que trasciende el color, la identidad y la raíz étnica, para ingresar en el campo de discusión sobre la centralidad histórica misma: cuestionar sus límites, no solo territoriales, sino sobre todo históricos, sociales y culturales, implica aspirar a recolocar la imagen consensuada para dar lugar a nuevas imágenes, mucho más transgresoras de aquella, resultantes de los imaginarios sociales en disputa.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo-México: Trilce / FCE.
- Ardila, María Elvira (2008). “Al otro lado de la Globalización, entrevista a Armando Silva”. En *Desatar pasiones ciudadanas. Del Proyecto Imaginarios Urbanos de Armando Silva*, Catálogo del Dpto. de Curaduría del Museo de Arte Moderno de Bogotá.
- Augé, Marc (2001). *Ficciones de fin de siglo*. Buenos Aires: Gedisa.
- Canevacci, Massimo (1997). *A Cidade Polifónica. Ensaio sobre a Antropologia da Comunicação Urbana*. São Paulo: Studio Nobel.
- Campra, Rosalba (1994). “La ciudad en el discurso literario”. *SyC* N° 5. Buenos Aires: UDEBA.

- Cattedra, R. y M. Memoli (2006). "A reapropiacao do patrimonio simbolico do centro de Nápoles". En *De volta a cidade. Dos procesos de gentrificacao as politicas de "revitalizacao" dos centros urbanos*, Catherine Bidou-Zachariasen (Coord.). São Paulo: Annablume.
- Delgado, Manuel (1998). "Las estrategias de memoria y olvido en la construcción de la identidad urbana: el caso de Barcelona". En *Ciudad y Cultura. Memoria, Identidad y Comunicación*, D. Herrera Gómez (Coord.) Antioquia: Ediciones Universidad de Antioquia.
- Duque Fonseca, C. (2005). *Territorios e imaginarios entre lugares urbanos. Procesos de identidad y región en ciudades de los Andes Colombianos*. Manizales: Universidad de Caldas.
- Frehse, F. (1995). "Entre largo e praça, matriz e catedral: a Sé dos cartoes postais paulistanos". *Cadernos de Campo* N° 5: 117-155. São Paulo: USP.
- Fuentes Gómez, José Humberto (2000). "Imágenes e imaginarios urbanos: su utilización en los estudios de las ciudades". *Revista Ciudades, Imaginarios Urbanos* N° 46. México D.F.: Red Nacional de Investigación Urbana.
- Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós Studio.
- Hall, Stuart (1985). "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates". *Critical Studies in Mass Communication* N° 2: 291-114. Londres: Routledge.
- Hiernaux, Daniel (2006). "Los centros históricos: ¿espacios posmodernos? (De choques de imaginarios y otros conflictos)". En *Lugares e Imaginarios en la Metrópolis*, Alicia Lindón, Miguel Ángel Aguilar y Daniel Hiernaux (Coords.). México D.F.: Anthropos, UAM.
- Krotz, Esteban (2002). *La otredad cultural, entre utopía y ciencia*. Iztapalapa: Fondo de Cultura Económica de la Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lacarrieu, Mónica (2005). "Nuevas Políticas de Lugares: recorridos y fronteras entre la utopía y la crisis". En *Buenos Aires a la deriva. Transformaciones urbanas recientes*, Max Welch Guerra (Ed.). Buenos Aires: Biblos.
- Lacarrieu, Mónica (2007). "La insoportable levedad de lo urbano. Tensiones y distensiones entre imágenes/imaginarios, prácticas

- urbanas y el patrimonio material/inmaterial". *Eure, Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales*, vol. 33, N° 99: 47-64. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Licon Valencia, Ernesto (2000). "El dibujo, la calle y construcción imaginaria". *Revista Ciudades* N° 46. México D.F.: RNIU.
- Ludeña Urquiza, Willey (2001). "Lima: poder, centro y centralidad. Del centro nativo al centro neoliberal". *EURE, Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales* N° 83: 45-65 [en línea]. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Miranda Vieira, Natalia (1999). "¿A Imagem Diz Tudo? O espaço urbano como objeto de consumo". *Bahia Análise & Dados* N° 2. Salvador: Fundação Joaquim Nabuco.
- Montero, Paula (1991). "Reflexiones sobre una antropología de las sociedades complejas". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales* N° 24. México: UAM.
- Pollak, Michael (1989). "Memória, Esquecimento, Silêncio". *Estudos Históricos* N° 3. Río de Janeiro: Memoria.
- Setúbal de Rezende Silva, María B. (1996). "Preservação na Gestão das Cidades". *Cidadania, Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* N° 24. Río de Janeiro: IPHAN.
- Segato, Rita (2006). "Raça é signo". En *Inclusão Social. Identidade e diferença. Perspectivas pós-estruturalistas de análise social*, A. Amaral Jr. y J. A. Burity (Orgs.). São Paulo: Annablume - CNPq.
- Silva, Armando (2006). "Centros Imaginados de América Latina". En *Lugares e Imaginarios en la Metrópolis*, A. Amaral Jr. y J. A. Burity (Org.). México D.F.: Anthropos-UAM.
- Torres Ribeiro, A. y F. Sanchez García (1996). "City Marketing: A nova face da gestão da cidade no final de século". En *Política e Cultura. Visões do Passado e Perspectivas Contemporâneas*, Reis, Tavares de Almeida y Fry (Orgs.). São Paulo: Hucitec.
- Zukin, Sharon (1996). "Paisagens Urbanas Pós-Modernas: Mapeando cultura e poder". *Cidadania, Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* N° 24. Río de Janeiro: IPHAN.