



Entre el “lugar antropológico” y el “lugar disputado”: hacia una “antropología del lugar”¹

Mónica Lacarrieu

Doctora en Antropología Social (Universidad de Buenos Aires);

Profesora Regular en la Universidad de Buenos Aires.

Buenos Aires, Argentina

monica.lacarrieu@gmail.com

Resumen

Este artículo tiene por objetivo trabajar, desde la perspectiva de la “antropología del lugar”, los procesos de tensión que se producen a nivel académico, empírico y político entre “lugares acotados” (el “lugar antropológico”?) y “no lugares” –concepto acuñado por Augé (1993). Partiendo del supuesto acerca de la permanente redefinición de los lugares en relación a procesos de disputa por el espacio, discutimos la lógica binaria que se ha cristalizado como aspecto intrínseco a los procesos de profundización de la globalización. Centrándonos en espacios públicos recualificados de las ciudades contemporáneas, analizamos la construcción de lugares consensuados desde la perspectiva política y la gestión hegemónica del poder público, en algunos casos en convivencia con el mercado, arribando a la conclusión de que dichos lugares son negociados y/o disputados por diversos y desiguales actores sociales involucrados con aquellos, quienes luchan por el reconocimiento social y las apropiaciones de esos lugares. Este texto reúne resultados provenientes de distintos trabajos de campo etnográficos realizados en barrios de la ciudad de Buenos Aires, como La Boca, San Telmo (centro histórico), y en espacios públicos como la Avenida de Mayo (próxima a la Plaza de Mayo) donde se desarrollan programas del gobierno local como “Buenos Aires Celebra”.

Palabras clave: lugar antropológico, lugares de consenso, lugares disputados, antropología del lugar.

Introducción

Una visita reciente a Salvador de Bahía, particularmente un recorrido turístico –con ojos de antropóloga– por el Pelourinho, contribuye a una primera reflexión sobre la idea de “lugar”. La descripción “en sitio” realizada –como una de las posibilidades para caracterizar los lugares (Perec, 2007)– vuelve a conducirme sobre el “lugar” que académicamente coloca y construye al Pelourinho, así como a otros sitios similares, en torno de la denominada gentrificación y de la creación de un “paisaje cultural” funcional a la misma. ¿Cómo “descentrar o Pelo” en un contexto de centralización de una fortalecida “idea de Bahía”? (Araújo Pinho, 1996). Parece complejo escaparse de esa idea, cuando

1. Este artículo retoma resultados de la investigación desarrollada en la Carrera del Investigador de CONICET y en diversos Proyectos de Investigación dirigidos por la autora del mismo como: Etnografía de los espacios públicos urbanos: procesos de tensión entre lo social y lo cultural en la ciudad de Buenos Aires (PIP-CONICET); Cultura, patrimonio y desarrollo social: disputas por las apropiaciones del espacio público y la gestión de la alteridad en la ciudad de Buenos Aires (PICT-Agencia de Ciencia y Tecnología, 2007-10).

el “lugar” aparenta ser el resultado de un conjunto de elementos materiales y simbólicos sintetizados bajo el modelo aparentemente global que, conceptualmente, remite a esas “ideas fuera de sus lugares” (Lins Ribeiro, 2005, apud Schwarz, 1992). El Pelourinho ilumina colores, estéticas, diseño, patrimonio, monumentos, literatura, pero también cultura popular legitimada a través de músicas –como las de Olodum–, ferias y desde ya la figura icónica de la bahiana que, tanto como vendedora de *acarajé*, o construida en el sentido exhibicionista de su imagen, completa el paisaje digno de mostrar. El modelo bajo el cual se ha construido parece global, sin embargo, el mismo retoma la historia local, obviamente neutralizada y funcional a aquel, requisito indispensable para delimitar los límites porosos del Pelourinho. Desde esta perspectiva, siempre una descripción permeada por la mirada académica, el contexto se propone como un “lugar extraordinario”, y simultáneamente, un lugar que trasciende y es atravesado por los eventos y sujetos que se sitúan y se mueven más allá de esos límites, solo establecidos por peatonalizaciones que dejan de serlo en la calle siguiente, o por comercios y espacios públicos, indicativos de que algo cambia cuando pasamos cierta calle.

Comenzar este texto por la descripción personal del Pelourinho nos permite introducir una primera impresión compleja acerca del “lugar”. Una idea, noción e incluso operación espacial que, en la actualidad, llena discursos gubernamentales, de organismos transnacionales, académicos, en una perspectiva similar a lo acontecido con la globalización. La “globalización desde arriba” –tal como la definiera Segato (1997)– selló a fuego la década de los 90 en América Latina. La profundización de ese fenómeno, por apenas un tiempo, fue objeto de estudios, de discursos mediáticos, e incluso del lenguaje del sentido común. La primacía dada a los flujos globales fue evaporando la fuerza de los lugares, o bien estigmatizando la perspectiva del lugar, desde una idea regresiva (Massey, 2008), reaccionaria o defensiva, atribuida a grupos que luchaban contra la globalización. Incluso en el campo de la antropología, en la misma época, Augé (1993) introducía el concepto de “no lugares” –espacios del anonimato– por oposición al “lugar antropológico”.

La pregunta por los lugares de a poco fue tomando espacio. En 1999, en la Introducción de “La dinámica global-local” (Bayardo; Lacarrieu, 1999), retomábamos la inquietud de Barbero: “¿Desde dónde pensar la globalización si es el sentido mismo del lugar el que con ella está cambiando?” (Martín-Barbero, 1999, p. 27). En perspectiva similar, Massey (1991) se preguntaba por el sentido global del lugar en esta era de la compresión espacio-temporal. Simultáneamente, otros autores comenzaron a cuestionar el

binarismo, introduciendo la idea de “entre-lugares” –una visión asociada al “entre”, la “intersección”, el “tránsito” (Barbero, 2006, p. 21)–.

Hablar de una antropología del lugar en el contexto mencionado se ha vuelto un tema complejo. Por un lado, las nuevas reflexiones metodológicas vinculadas a la práctica antropológica de origen –cuestión que ha sido objeto de debate con relación a la perspectiva espacialista que ha signado la delimitación del “campo” empírico y de la cultura-comunidad asociada al mismo (Clifford, 1999)– constituyen uno de los problemas contemporáneos de la propia disciplina. Por el otro, a pesar de estos debates, los antropólogos continuamos presos de esa mirada localista, en un escenario en que se habla de nuevos procesos de configuración de los espacios. De hecho, en los años en que los lugares aparentemente perdieron sentido, los antropólogos, a pesar de los debates que se desarrollaron, continuamos produciendo experiencias etnográficas ancladas en los límites del campo empírico escogido. Sin embargo, al mismo tiempo procuramos modificar esa idea del lugar esencial repensándolo más allá de los límites concretos en que como investigadores nos situamos, o dentro de los que las personas parecen situarse casi en la inmovilidad, considerando las influencias de otros lugares puestos a distancia –retomando a Giddens, “las influencias sociales procedentes de lugares muy distantes penetran y dan forma a lo local...” (1990, apud HANNERZ, 1998, p. 47). En base a esta argumentación, podríamos especular que la complejidad mencionada proviene de un debate metodológico y etnográfico irresuelto dentro de la misma disciplina, cuestión que aunque el lugar o lo local se haya repensado conceptualmente, es en aquel asunto en que se ubica probablemente el meollo de la cuestión.

La tensión mencionada se profundiza cuando nos encontramos con la valoración que el “lugar antropológico” (en el sentido planteado por Augé) ha tenido en los últimos años en la retórica de organismos de cooperación internacional –Unesco, Icomos–, y también de organismos de financiamiento internacional –BID, AECID–, en los proyectos llevados a cabo por gobiernos locales, en las demandas y solicitudes de reconocimiento de grupos sociales –sobre todo en los casos de indígenas, pero también entre vecinos de ciudades–, e incluso en el discurso de ensayistas y escritores que promueven y fundamentan las propuestas de los organismos mencionados, de los gobiernos y hasta de ciertos colectivos sociales. Como fuera señalado por Dolores Juliano hace ya tiempo y en relación a la reapropiación de la diversidad cultural como concepto y valor por parte de múltiples actores, los antropólogos nuevamente nos encontramos en el “ojo del huracán” respecto de los lugares y la perspectiva antropológica.

Es en este punto de tensión en que nos interesa colocar la reflexión antropológica sobre los lugares. Si bien, como hemos mencionado, la revalorización del “lugar antropológico” toma cuenta de pueblos originarios, localidades rurales, entre otros, en este texto acotaremos el análisis a los lugares que se producen en el contexto de lo urbano. Consideramos, por un lado, que situarnos en el espacio de las ciudades ofrece múltiples posibilidades para debatir sobre la polarización con que tienden a constituirse: entre “lugares acotados” (el ¿“lugar antropológico”?), “no lugares” –por retomar el concepto acuñado por Augé (1993) y, nuestro supuesto, acerca de la permanente redefinición de los lugares en relación a procesos de disputa por el espacio. Por otro lado, aunque no nos centraremos en este tópico por falta de espacio, dicho debate nos permitirá abrir uno nuevo: el del rol crucial del antropólogo mediante la implementación de la praxis antropológica en el fortalecimiento de lugares estancos, homogéneos y delimitados que asimilan la esencia del “lugar antropológico” en contextos urbanos de espacios públicos flexibles, con mucho movimiento, des-limitados. Este interés será puesto en juego a partir de situaciones y procesos empíricos trabajados en investigaciones realizadas en la ciudad de Buenos Aires².

Lugares de consenso en el contexto de la regeneración urbana

Diferentes perspectivas académicas procuran explicar las nuevas producciones socio-políticas de lo urbano. La desindustrialización vista como consecuencia ineludible de los procesos profundizados de la globalización ha sido el puntapié inicial de diversos trabajos en los que se intenta entender los procesos de gentrificación iniciados en las metrópolis norteamericanas y europeas hacia la década de los 70. Pero sobre todo el disparador desde el cual gobiernos y mercado incorporaron proyectos de recualificación de los espacios públicos mediante el recurso de la cultura, la estética y el diseño. Desde esta perspectiva, ensayistas como Charles Landry o Richard Florida introdujeron visiones acerca de las ciudades actuales relacionadas a la idea de la creatividad –el primer autor habla de “ciudad creativa” y el segundo, de “clase creativa”, en alusión a quienes se desplazan y ocupan espacios en los que la cultura y el diseño son parte

fundamental–. No obstante, miradas más sociológicas, aunque también marcadas por la “crisis urbana”, hablan de una “nueva cuestión social” en la que el barrio se habría convertido en el problema por excelencia y la “lógica de la separación”, también denominada fragmentación urbana, explicaría los procesos contemporáneos urbanos (Donzelot, 2004). Esta última perspectiva desplaza el sentido clasista dado por la sociología urbana a la ciudad industrial, y en cierta forma introduce, aunque desde una mirada más territorial y social que cultural, la idea del “fragmento o mosaico”. La “crisis urbana”, agudizada desde el momento en que los autores asumen la globalización como una característica de los tiempos actuales, se vio como “homóloga a la crisis de la antropología” (García Canclini, 1995, p. 76). En pleno auge de esa revelación, el autor destacaba “...que la desintegración de la ciudad exaspera y cambia de semblante los problemas antropológicos”, agregando que “La polémica acerca de si se puede hacer antropología en la ciudad o debe hacerse antropología de la ciudad suponía la existencia de una urbe territorialmente delimitada...”, cuestión a la que incorporaba la idea de que el problema era el método antropológico, que ante dicha realidad era imposible de ser aplicado sin la presencia de otras disciplinas y que, en consecuencia, el antropólogo debía convertirse en un “especialista de la alteridad” (1995, p. 76). El autor, por un lado, devalúa la perspectiva antropológica en el contexto de globalización y en la producción de conocimiento sobre lo urbano, pero, por el otro y al mismo tiempo, retorna a la idea del “mosaico” o la “sub-cultura”, es decir, a la idea de la ciudad “multicultural”, confiando la perspectiva antropológica al sentido de lo “otro” cultural y espacializado.

En el seno de ese esquema binario es que se construye la retórica espacio-culturalista del lugar. Una retórica transnacional que reenvía al “pensamiento sustancialista de los *lugares*” (Bourdieu, 1999, p. 119), retomada por las políticas y planes de los poderes públicos locales y asumidos generalmente como propios por actores diversos de los lugares intervenidos –vecinalistas y vecinos, genéricamente hablando, suelen reivindicar y reconocerse en esa perspectiva de sus lugares–. La sustancia o esencia desde la cual dicha retórica imprime potencia a ciertos lugares se retroalimenta de representaciones sociales naturalizadas acerca de cómo los sujetos y grupos urbanos suelen visualizarse: “ser de un lugar”, “estar en un lugar”, “tener un lugar”, son referencias a partir de las cuales las personas urbanas definen y dan contenido a sus

2. Algunos de los resultados que se presentan en este artículo provienen de diversos proyectos que hemos dirigido entre 2004 y 2013. El último proyecto es un PIP CONICET: Etnografía de los espacios públicos urbanos, y el proyecto de Cooperación internacional CNRS-CONICET: La mise en jeu du patrimoine dans la configuration des quartiers à Paris, Buenos Aires, Moscú, Venecia, 2011-12.

espacios y/o sus barrios.³ Ese “sentido del lugar” es ciertamente patrimonialista y opera, valga la redundancia, en muchos sentidos: hace algunos meses Marc Abeles, en su exposición sobre la antropología y lo global⁴, marcaba que había significaciones relacionadas a lo político que solo tienen sentido en lo local – nosotros, en acuerdo con ello, podríamos apropiarnos de su idea y pensarlo para lo urbano: el autor planteaba que, por ejemplo, en algunos municipios franceses es natural elegir a alguien por su apellido, por la ancestralidad relativa al lugar, aunque esa persona no sea político o militante–.

Esta retórica estrechamente asociada a propuestas de organismos internacionales –Unesco, Icomos, entre otros– se funda en un marco elaborado desde las ciencias sociales. De acuerdo a la misma, la cultura en cuanto trama simbólica se materializa en objetos, bienes, artefactos (infraestructura) e incluso en expresiones “inmateriales” que retoman la visión del diseño en clave de estética y belleza, contribuyendo a la conformación de una “política de lugares” (Delgado, 1998), una especie de relato espacial, que incluye tanto barrios centrales como asentamientos populares. Este supuesto avance ligado a los usos de la cultura en la conformación urbana de las ciudades, contradictoriamente parece llevar hacia una nueva perspectiva –aunque no tan nueva, en cuanto se asienta en la concepción antropológica de la cultura– en la que la misma parece tomar vida propia, imponerse por encima y más allá de los sujetos, yuxtaponiéndose a bienes y objetos sin mediar en ocasiones apropiación alguna por parte de aquellos. En ese sentido, “crea atmósfera”, levitando en tanto “espíritu” y “alma” de las “cosas”, como campo autónomo respecto de los sujetos y grupos sociales. Desde esta perspectiva, la cultura se observa como antídoto de las patologías urbanas, asociada a la visión de la creatividad.

En el camino hacia su utilización en procesos de recualificación urbana, la cultura comporta cierta ambigüedad: por un lado, se desparrama como atributo y atribución extendida en la estructuración de la vida social cotidiana –se subjetiva–, por el otro, adquiere su sentido de “trascendencia” toda vez que se vuelve recurso de dichos procesos –en la transformación de un “lugar común” en un “lugar extraordinario y fuera de lo común” (Monnet, 1996, p. 226); es necesario

seleccionar y exaltar ciertos referentes simbólicos a partir de los cuales se establecen parámetros de definición del lugar. La cultura así recurre al patrimonio o el arte público, los que mediante usos del diseño, la estética y la belleza, operan sobre la conformación de referentes excepcionales y de excelencia cultural – excepcionales porque pueden representar por exceso y condensación de signos, no por trascendencia cultural–. La cultura se reinstitucionaliza objetivando y materializando manifestaciones de orden inmaterial. En este sentido, su ambigüedad deviene de su nueva misión asociada a la atenuación y compensación de tensiones y conflictos de otro orden, sin embargo, entrampada necesariamente en su papel de excelencia y excepcionalidad (la cultura eleva y dignifica lo social).

Esta lógica “culturalista”, que solo parece global y que parece diseminarse a través de los *ideopanoramas* (Appadurai, 2001), se retroalimenta a través de relaciones entre actores globales y locales. Como ha dicho Lins Ribeiro (2005, p. 43), “los actores globales garantizan su prominencia y la afiliación de los locales a los universos discursivos que ellos, los globales, construyeron”. Y en la misma línea que plantea el autor respecto de otras nociones, el acto de nombrar no es inocuo, produciéndose en un campo de legitimación que, en este caso, procura domesticar lo local por vía de lo transnacional. “Espíritu de los lugares”, “distritos culturales”, “barrios culturales”, “barrios patrimoniales”, “barrios artísticos”, son solo algunas de las categorías que, por un lado, “implican una esencialización o uniformización del otro desde arriba” (Lins Ribeiro, 2005), y por el otro, garantizan acumulación de recursos y poder en el nicho de lo transnacional.

La nueva colonización de las ciudades se realiza a través de procesos de recualificación que introducen lugares significados bajo rótulos como los mencionados. ¿De qué hablamos cuando hablamos de “espíritu de lugares”? De la selección de referentes materiales e inmateriales que sintetizan una imagen del espacio y contribuyen a la identidad de un sitio. En una idea poética: “...una emoción, un aura, un espíritu que trasciende el presente...” (Dufour; Hamel, 2008, p. 1). Una rotulación que desde Icomos de América Latina agrega un elemento fundamental, la relación

3. La relevancia dada a esta representación esencialista de los espacios, barrios, vecindarios, en Buenos Aires se vio reflejada, hace ya un tiempo, en la discusión sobre la Ley de comunas. Algunas de las propuestas legislativas de fines de los 90, cuando comenzó el debate acerca de la descentralización de la ciudad en base a una partición en comunas, retomaban la visión esencialista de la cultura del barrio. No obstante, esta visión se anclaba en el arraigo barrial con que se definían las asociaciones vecinales que jugaron un papel crucial en dicho debate. Por ejemplo, los límites que se pretendían para las comunas eran discutidos por no respetar demarcaciones preexistentes marcadas por identidades barriales como la identidad “boquense” (en el caso del Barrio de La Boca en el sur de la ciudad), o la identidad “palermítana” (referida al barrio de Palermo en el norte de la ciudad). La Ley de Comunas finalmente se sancionó en torno de una negociación entre límites representacionales vecinales e intereses políticos trazados por cuestiones electorales y económicas.

4. ABELES, Marc. *Antropología de la globalización. Antropología de lo político*: Ponencia presentada en la Jornada Ciudades en diálogo entre lo local y lo transversal-global, CONICET-UBA-CNRS-Centro Franco Argentino, Buenos Aires, 29 de agosto, 2012.

entre el lugar y la cultura de las personas que lo habitan, y que apunta a la definición misma de lugar, no hace referencia a que dirección o espacio refiere, sino más bien a un espacio caracterizado por su identidad singular. Los espacios urbanos se definen por una cultura-identidad que implica la captación del espíritu trascendental del sitio y la sensibilidad que se desprende del lugar y respecto de la cual solo ciertos sujetos pueden asociarse. Los autores mencionados describen esa síntesis desde el cruzamiento de miradas –de los organismos, gobiernos, disciplinas y habitantes– que operan sobre la condensación de dimensiones estéticas, culturales, espirituales. Se trata de un “arreglo espacial” mediante la selección y definición de un “tipo de mirar y mirada específico” (Freshe, 1997, p. 125, n/traducción).

Es decir que, de acuerdo a esta lógica de conformación de las ciudades, ya no basta con vivir en barrios, sino que además esos barrios y/o sus lugares deben ser “pintorescos”, y el pintoresquismo no es algo que se logra fácilmente. No cualquier lugar –barrio, calle, pasaje, etc.– cuenta con los componentes materiales y simbólicos necesarios para convertirse en pintoresco: ante todo hay que gestar un guion, o en palabras de De Certeau (1996), un “relato de viaje” que permita practicar el espacio entre hitos e íconos que lo hagan más bello, más exótico y al mismo tiempo más puro. Del “barrio” al “paisaje cultural” (Zukin, 1996) se produce esa transformación que modifica la conformación de las ciudades. La idea de “paisaje cultural” implica esa perspectiva del “arreglo espacial” y de impresión/condensación de símbolos que hacen “pintoresco/típico” el espacio en cuestión. En algunos espacios, la idea de lo “pintoresco” es inventada en pos de este tipo de procesos, pero en otros, por ejemplo, La Boca en la ciudad de Buenos Aires, es posible que esa transformación sea el resultado de una readquisición de “accidentes de la historia” (Coelho, 2008). Las casas coloridas (conventillos) que han producido una imagen tradicional del lugar, no obstante producto de una invención cultural que se asumió originaria y con continuidad histórica, constituyen un buen ejemplo de reproducción cultural en torno de la cual se producen las recualificaciones. Esta especialización se supone que produce una ciudad más asociada al consumo que a la producción, más consensuada sin conflicto que vinculada a procesos de resistencia.

De acuerdo a esta retórica y lógica transnacional que opera fuertemente en los llamados fenómenos de regeneración urbana, la creación de un “barrio/distrito cultural” es el resultado de la exaltación de un menú de características, vistos por Montgomery (2003, p. 295) como indicadores de un “buen barrio cultural”/“buen lugar urbano” –indicadores de actividad económica, cultural y social, formas de re-

lación entre lo edificado, los espacios y la significatividad (sentido del lugar histórico y cultural)–. El “barrio cultural/artístico/patrimonial” se revela a la ciudad como un territorio aparentemente natural, genéticamente determinado por esa tipología idealizada, cristalizado y rotulado como tal a nivel de lo local, si bien con aspectos que provienen de esa lógica transnacional planteada. Para quienes planifican lo urbano, pero también para los sujetos y grupos que lo coproducen junto al poder público y privado, son el resultado de la condensación de rasgos a partir de los cuales solo algunos pueden ser parte del mismo por efecto de compartir una identidad que asimila sujeto-colectivo social-barrio. Quienes dan conformidad a esta forma de segmentar la ciudad son ajenos a esos procesos de capilarización y condensación o bien de “acumulación de capital simbólico en una zona determinada” (Uldemollins, 2008, p. 181). Pensar en construcción del lugar a través de procesos específicos permite observar procesos de segregación en clave de distinción y desigualdad socio-cultural, en el sentido en que lo plantea el autor, es decir en relación a que no necesariamente un espacio con obras patrimoniales mecánicamente se convertirá en un “barrio patrimonial”, sino que tiene que haber procesos de capitalización y valorización de los bienes y objetos considerados en ese sentido, por ende, exaltados en su condición de patrimoniales. Sin embargo, como lo estamos mencionando, los nuevos fenómenos de recualificación urbana tienden a provocar la existencia de un territorio idiosincrásicamente visto como cultural, artístico o patrimonial, mediante mecanismos de supuesta visibilización de espacios con características preexistentes.

La generación y exaltación de estos lugares se realiza a través de la mayor visualización de los espacios públicos e implica generar una visión asociada a la contemplación y a la circulación, antes que a la apropiación social. La contemplación que, según Gravari-Barbas (2005), puede traducirse en derecho a la mirada, un derecho que estaría vinculado al derecho a la belleza que postulara Amendola (2000). La mirada parece ser una cualidad y hasta un capital (en el sentido de Bourdieu) con el que cuentan más los expertos que quienes habitan los lugares. Desde la recualificación es posible observar este asunto: el centro histórico es más visible y comprensible para los patrimonialistas (que no solo son académicos o gestores del patrimonio, sino también grupos sociales que han adquirido ese capital) que para quienes procuran invisibilizarse en viviendas ocupadas ilegalmente o vinculadas a la pobreza. La primacía dada a la circulación y la contemplación está ligada a la visibilidad-invisibilidad en que se producen dichos espacios. Esta forma de crear el lugar despropia a los sujetos de historias, trayectorias, bienes, expresiones

culturales, en suma, vacía de esos contenidos el lugar, para reconvertirlo en un lugar cargado del “derecho a la belleza” (Amendola, 2000).

La exaltación de un “buen/exitoso barrio cultural” implica la necesidad de lugares de consenso, en términos de espacio, pero sin duda siempre complementados por “buenas convivencias sociales” marcadas por “buenos vecinos” caracterizados por un orden y una moralidad de la diversidad eufemizada mediante discursos igualitaristas (Tissot, 2011). En este sentido, esta formación del “lugar antropológico” –en el sentido culturalista del término– se complementa en la relación ineludible con la diversidad cultural. En un escenario de recusación de la culturalización/etnización de la cuestión social (la pobreza en particular), simultáneamente en que los territorios y los pobladores migrantes y/o pobres de esos barrios son visibilizados positivamente en su diversidad cultural, el territorio parece convertirse en una variable de ajuste a favor de la diversidad y de su gestión (cfr. Giband, 2011). Es decir que al “barrio cultural/patrimonial” podemos asociar el “barrio étnico” como otro formato cristalizado y estabilizado a través de marcas culturales inscriptas, nuevamente en forma casi natural y naturalizada, en dichos barrios (Lacarrière; Mera, 2012). En la ciudad de Buenos Aires, tal vez provoque menos curiosidad la emergencia de “barrios culturales”, sin embargo, sí amerita cierta atención la visibilización de “barrios étnicos”, en la medida en que como ciudad se ha constituido “integrando” a los migrantes deseados, y expulsando a los indeseables. La nueva presencia y exaltación del “Barrio Charrúa” en Nueva Pompeya –así llamado debido a su origen boliviano–, el “Barrio Coreano” en Floresta (en el sector oeste de la urbe) o incluso el “Barrio Chino” en Belgrano (al norte de la ciudad), produce otros lugares encriptados bajo el signo del consenso, dado por un tipo de migrante –que no necesariamente reside en el lugar, y que probablemente como sucede en el barrio chino, solo ocasionalmente, con motivo de fiestas como el Año Nuevo Chino, se visibilicen funcionalmente como un “objeto” más del lugar. Como otros *chinatown* instalados en otras ciudades del mundo –del mundo occidental y oriental–, este barrio es en principio una cuasi réplica de un modelo socio-cultural asociado a lo esperable de “lo chino”. La idea del “enclave étnico” positivado como “lugar antropológico” niega espacios de negociaciones, resistencias y/o disputas, en pos de la generación del “buen lugar” y del “buen vecino” –el migrante neutralizado e inocuo desde una mirada contemplativa asociada a lo cultural como indicador de “belleza” o estética valorizada–.

Giband (2011, p. 12, n/traducción) señala que el debate se instala entre dos cuestiones: una, ligada al “vivir juntos” en relación a la “igualdad” (“notablemente territorial”), pero sin etnicidad; otra, vinculada a la etnicidad como valor equivalente de la igualdad, donde “se sobrevalora el derecho a la diferencia y el entre-sí” siempre sobre “un territorio que es el receptáculo”. Y agrega que “el deslizamiento se opera desde una categorización social de la diversidad [hacia] una categorización espacial”, es decir, observando la diversidad como “una categoría espacial reveladora de un anclaje territorial de grupos múltiples que son objeto de los efectos de discriminaciones”. Sin embargo, el mismo autor reenvía a cierto debate, en el que de acuerdo a su perspectiva, esta forma de entender hoy la diversidad es un tema de retórica ligado a los discursos y acciones de las políticas públicas donde “la diversidad funciona como una categorización implícita de lo espacial que determina... [dichas] políticas públicas territoriales y las condiciones de la participación o de la movilización de los actores sobre la escena política urbana”.

Pensar estos lugares como producto de la planificación urbana puede sugerir que el antropólogo queda atrapado en los efectos de un “lugar antropológico”, en consecuencia, fortaleciéndolo como tal. No obstante, estos lugares son el resultado de procesos de coproducción vinculados a los expertos –planificadores, gestores, antropólogos, etc.–, pero también a los sujetos y colectivos sociales relacionados con los mismos. Como señala Augé (1993), los “lugares antropológicos” –no por ello necesariamente constituidos así por antropólogos– son producto de una invención, sin embargo, ligada a la idea naturalizada del lugar cerrado, dentro del cual los sujetos se sienten próximos y bajo una misma perspectiva –la denominada por Bourdieu (1999, p. 120) “frontera natural” sería el mecanismo de cerramiento–. El lugar, en este sentido, aparentemente se constituye de manera espontánea, ejerciendo efectos sobre la idea de “estar en casa”, próximo a los semejantes con quienes es posible identificarse. El “sentido del lugar antropológico” –es decir, de un “barrio cultural”, un “barrio patrimonial”, un “barrio étnico”– se fundamenta en el sentido primordial del mismo (entendiendo por ello un lugar que se fija a su origen, basado en historias de continuidad –de allí su carácter tradicionalista–). No obstante, como señalara Hannerz (1998, p. 49), el lugar antes que primordial debería considerarse proteico –no todos los componentes de los lugares son “típicos”, ni todos los que se sienten identificados con el mismo son “nativos”, pues los lugares se redefinen en forma permanente en sus sentidos, formas, aspectos–.

Cuando el territorio es un “lugar” negociado y/o disputado en pos de la visibilidad y el reconocimiento público

[...] se toma derecho por Balcarce hasta el parque Lezama y se llega el parque son unas cuantas cuadras. No el recorrido que suelen hacer a veces el día de las llamadas que hacen por el Gobierno que es al revés. Generalmente salen desde Pasaje San Lorenzo hacia el parque pero también van por otra calle. Salimos nosotros desde la Plaza a Parque Lezama y pasamos por el frente de la Iglesia que para nosotros tiene significado porque en otras épocas teníamos que pasar por ahí y estaba a lo mejor el cura dando misa y salía, le molestaba que pasáramos tocando los tambores, siempre era como una especie de discusión...bueno que la policía siempre viene en algún momento a no querer que se templen los tambores o que se salga tocando...eso es más o menos está bueno destacar que ese recorrido eh se genera porque es un recorrido que se hacía desde que estaban los puertos allá, vio la lomada de parque Lezama esa cosa así era todo agua antiguamente, entonces los puertos llegaban ahí desembarcaban y todo ese recorrido se generaba hasta la plaza Dorrego donde ahí eran subastados digamos las piezas, las piezas como se llamaban en aquel momento a las personas ¿no? Que son de origen afro... ese recorrido simboliza eso, el recorrido mismo, este lugar es parte de la comunidad del *candombe*, es un lugar que está situado en una ubicación visible, no muy visible que es acá San Telmo. Entonces es un lugar que está ubicado estratégicamente para nosotros poder dar visibilidad a lo que no se ve, Entonces, este lugar está ubicado estratégicamente para dar visibilidad a todas esas, a toda esa comunidad, a todo ese potencial que está ahí y no es tan escuchado. (Testimonios del Movimiento Afrocultural en el Centro Cultural Plaza Defensa, 1º/4/2011)

Como hemos trabajado en el punto anterior, los procesos de recualificación enfatizan el rol de la diversidad en clave de “buen vivir”⁵, de convivencia local, de instrumento moral e incluso de “eufemización de las exclusiones” (Tissot, 2011, p. 139), llevando a la producción aparente de “micro-enclaves”. Esta conformación del lugar, como hemos destacado, es el resultado de la concentración –también producida desde diferentes y desiguales perspectivas, aunque aparenten unidad sin conflicto– de componentes, recursos y capital cultural/simbólico. Asimismo, se

producen en el vínculo entre el espacio y la diversidad cultural. Dicho vínculo parece lineal cuando se produce en términos de discurso y representación, mientras que se constituye entre prácticas de negociación y/o resistencia cuando se observa en relación a las situaciones de encuentro/desencuentro y a las prácticas sociales que se despliegan. Como es nuestra intención explicitar en este tópico, el lugar también es objeto de negociaciones, resistencias y/o disputas que tensan relaciones, intercambios y prácticas sociales. Esto quiere decir que en la medida en que la cultura, el patrimonio, la diversidad, trascienden el espacio de representación/exhibición, para instalarse en el espacio de la co-presencia, vinculado al encuentro, el lugar también se constituye como ámbito de conflicto, en consecuencia, como matriz de inclusión-exclusión.

La visibilidad adquirida por los “barrios étnicos” en Buenos Aires demuestra cómo el territorio, la cultura y la diversidad pueden volverse variables de ajuste a favor de la gestión de lugares de consenso. Dicha gestión no solo refiere a la actuación pública de planificadores y gobiernos, sino también a la perspectiva con que se construyen estos lugares desde los mismos espacios de la academia. Por ejemplo, el análisis culturalista del Barrio Charrúa como barrio boliviano, sobre todo a partir del estudio de la fiesta de la Virgen de Copacabana, enfatiza el sentido identitario y estereotipado de un tipo de cultura espacial y social. Tanto el Charrúa como el Barrio Chino acaban cristalizados como lugares de la bolivianidad y de lo chino, sin posibilidad de considerar otras identificaciones basadas en procesos de disputa y contestación hacia esos tipos culturales.

La disputa que hace unos años fue recreada en torno del Arco Chino –referente simbólico y visual de cualquier *chinatown* que precisa su delimitación material y simbólica–, disputa promovida desde los habitantes del barrio que no son chinos y que se vieron “invadidos” por la condensación simbólica y la extrema visibilidad de esta cultura, es un buen ejemplo de cómo la idea de enclave y/o “barrio étnico” es discutida y discutible. En este caso, el “Barrio Chino”, negociado desde la población migrante que no vive allí con residentes no chinos, además de producto de procesos de interacción e intercambios que circulan –van y vienen entre el barrio y otros espacios de la ciudad en que los chinos residen, comercian, etc.–, se constituye en una figura emblemática y atractiva, des-conflictivizada en tanto representación sobreexpuesta en determinados días (los fines de semana o cuando se celebra el Año Nuevo Chino), pero problematizada en la vida cotidiana y el tiem-

5. Retomamos el concepto nativo del “buen vivir” y lo extrapolamos a la realidad urbana. El “buen vivir” se ha transnacionalizado como concepto propio de los pueblos originarios y vinculado a la diversidad como valor global.

po ordinario en que los residentes circulan, viven, entran y salen del mismo. Desde la nominación del lugar se expresa el sentido de estabilidad y hasta de supuesto aislamiento que, evidentemente, no se torna totalmente visible en el caso del Barrio Chino o del Boliviano, por contraste con el Barrio Coreano, construido en permanente invisibilidad.

En este sentido es que quisiéramos, en la última parte de este tópico, focalizar en los procesos de negociación/resistencia/disputa que cierto movimiento de afrodescendientes ha puesto en juego en el centro histórico reciclado de Buenos Aires (San Telmo). Como hemos visto, la creación de “paisajes” supone la producción de un tipo de espacio en el que se subsumen arreglos espaciales, sociales y culturales y eliminan “contra-usos” (Proença Leite, 2009), pero sobre todo procesos de negociación y/o disputa en relación al mismo. El movimiento con el que iniciamos este tópico es paradigmático en ese sentido. La reconstrucción de un recorrido espacial en relación al cual se desarrollan no solo las llamadas de tambores y el candombe como expresiones culturales propias del grupo en cuestión supone además una disputa por el lugar constituido histórica, social, cultural, urbanística y políticamente.

El movimiento afrocultural hasta hace unos años poseía un centro cultural en el barrio de Constitución, próximo geográficamente y distante social y culturalmente del centro histórico de la ciudad (tanto Constitución como San Telmo se ubican en el sur de la ciudad). Debido a que dicho local no pertenecía al movimiento, en determinado momento el propietario solicitó su salida y los afrodescendientes iniciaron un reclamo ante la Legislatura de la ciudad de Buenos Aires y ante el Gobierno de la Ciudad, en pos de obtener la radicación. Con el objetivo de reclamar reinventaron un relato acerca de sí mismos y el lugar: plantearon que se trataba del “último quilombo urbano”, por ende, que ameritaba no perder el último “territorio negro” que quedaba en la ciudad, enfatizando en la identidad negra, en una Buenos Aires que tendió a blanquear su población. Su reclamo incorporó incluso la reivindicación patrimonial del quilombo y las expresiones culturales que ellos desarrollan. El reclamo originó una disputa por el “lugar” (el centro histórico no solo en términos de espacio territorial) que involucró a varios actores. Ya que no pudo radicarse a los afros en el viejo local de Constitución, el gobierno local ofreció trasladarlos al Espacio Cultural Defensa (centro cultural bajo la órbita del gobierno) existente en pleno corazón de San Telmo. Dicho traslado fue conflictivo, en la medida en que el centro cultural ya estaba en uso por parte de vecinos de San Telmo y las actividades fuertemente centradas en el tango. Algunas reuniones previas a la instalación afro preanunciaron una

disputa que continuaría con posterioridad: en una de ellas, los vecinos plantearon que si los afros querían vivienda —como necesidad insatisfecha y por ser pobres— ellos los apoyarían en su reclamo, pero que si el mismo era una demanda cultural, no serían respaldados debido a que culturalmente el espacio era de ellos. Dicha controversia dio lugar a un amparo judicial que aún continúa, más allá de que los afros se trasladaron y al día de hoy se han hecho cargo del centro cultural.

Pero lo que aquí nos interesa destacar es que parece bien interesante que el movimiento afrocultural decidió disputar por el territorio en cuanto lugar, con y más allá del centro cultural. Si observamos el siguiente testimonio, queda claro que ellos no solo reclaman una “cultura-identidad”, o un “patrimonio”, o incluso un espacio cultural donde desarrollar sus actividades, sino también un lugar y un sentido atribuido por ellos al mismo con todas las implicancias que ello supone. Desde su perspectiva:

El lugar, digamos, la zona de San Telmo, lo que significa para nosotros más o menos allí quedó reflejado, de porqué ya estando nuestros ancestros acá anteriormente, bueno estamos cerca del río también. En este lugar en particular más que nada es el espacio donde estamos preservando la cultura. Puede ser, ahora estamos acá como estuvimos en Herrera y podemos estar dentro de lo que es la zona de San Telmo, a lo mejor si nos quedamos acá en este lugar, bienvenido sea pero que sea dentro de los límites donde nosotros creemos que está parte de nuestro pasado, que está nuestro presente y futuro. Para la pregunta que hizo la señora sobre por qué es importante este espacio para nosotros. Es importante porque este espacio es, hablo del espacio me refiero al movimiento, a la asociación porque el espacio es circunstancial, el espacio no me va hacer pensar, no me va generar conciencia pero este espacio es importante porque es una escuela, no es como la universidad a donde usted va a aprender derecho o lo que quiera aprender, esta es nuestra universidad, nosotros vamos a aprender de nuestra cultura, de formarnos sobre nuestra identidad, recuperarnos de nuestra identidad, ¿no?... La casa tiene que estar, es muy importante, que esté la casa pero más que la casa, es ese espíritu ¿no? esa memoria. Esa memoria, eso, la casa es circunstancia pero es necesaria. (Testimonios del Movimiento Afrocultural en el Centro Cultural Plaza Defensa, 1º/4/2011)

Este y el testimonio con el cual comenzamos este tópico da cuenta de la complejidad de la disputa en un espacio en el que el poder público y privado han intentado resolver una “paisaje cultural” en el sentido estético ya planteado. La disputa por el lugar retoma viejas hostilidades sufridas por los negros en San Tel-

mo: durante años y hasta el presente, en ciertas ocasiones, vecinos y policías los acusaron y aún los acusan de generar caos y desorden debido a que templen tambores con fuego en las calles y a que hacen ruido cuando desarrollan las llamadas. De allí que en los últimos años hayan construido un relato subsumido en diversas prácticas, en los cuales se resalta la relevancia del territorio marcado por la confluencia de factores históricos, culturales y sociales, con contundente objetivo político. Ellos, en la disputa, producen esa matriz del lugar, centralmente, a partir de la memoria histórica, por un lado, y por el otro, desde la constitución de la comunidad y la centralidad del *candombe* como expresión crucial de esa comunidad. Es decir, en primera instancia, la Plaza Dorrego (considerada el centro del centro histórico) es observada por ellos como el lugar de subasta de esclavos, es decir de sus ancestros que, por ende, consideran debe volver a visibilizarse en relación a la negritud –no solo en relación a los bares, la feria de antigüedades y el turismo– a través del *candombe* y las llamadas. Ellos dicen:

es un lugar que está ubicado estratégicamente para nosotros poder dar visibilidad a lo que no se ve. Entonces, este lugar está ubicado estratégicamente para dar visibilidad a todas esas, a toda esa comunidad, a todo ese potencial que está ahí y no es tan escuchado. (Testimonios del Movimiento Afrocultural en el Centro Cultural Plaza Defensa, 1º/4/2011)

La disputa no es solo por el territorio y la plaza, sino sobre todo por el lugar de la visibilidad social, cultural y política de los negros. La plaza así es convertida en el centro de la memoria, a la cual se llega mediante un recorrido que ellos mismos han producido como el recorrido histórico y vinculado a la memoria de los ancestros. Es de destacar que algunas de las otras agrupaciones negras que también disputan territorialidad e identidad remarcan que el centro neurálgico de lo afro en Buenos Aires se ubica en el Parque Lezama (lugar donde culminan las llamadas del movimiento afrocultural, pero que para otros grupos es el inicio o lugar de transmisión de los saberes y prácticas). Entre la Plaza Dorrego y el Parque Lezama –indistintamente inicio o final de las llamadas–, se produce un recorrido espacial marcado por la memoria, desde el cual se promueve una disputa

por el “lugar” de los negros, no solo en San Telmo, sino incluso en la sociedad de la ciudad.⁶

Por el otro, el lugar se disputa como “comunidad” promoviendo efectos similares en cuanto a la visibilidad de los negros. Pero en este caso resulta sumamente interesante cómo el espacio en cuanto tal deja de tener relevancia para convertirse en un recurso que se constituye desde el conflicto y la disputa por la presencia/existencia de los negros. Ellos dicen que el espacio no se define por el local en el que desarrollan sus actividades –puede estar en Constitución o en San Telmo–, sino por el “lugar” en cuanto confluencia de elementos que hacen a la “comunidad” tal como ellos la imaginan y practican. Así, dicen que el “lugar” se define en “puntos de encuentro” manifiestos en el territorio, pero definidos por el *candombe*, el tambor y obviamente, como ya vimos, el recorrido y la Plaza Dorrego (las llamadas salen de allí, donde se templen los tambores, y realizan un recorrido de calles que ellos han definido como característicos de su comunidad, hasta el Parque Lezama, casi al final del centro histórico). La resistencia que según ellos opusieron por su cultura desde el “conventillo” donde vivían, se veían, compartían y no estaban dispersos en otros tiempos, y desde la práctica del tambor, debe ser reavivada con la generación de otros “puntos de encuentro” vinculados a lo espacial, sin embargo, en pos de una disputa por la visibilidad.

La tensión que establecen con el gobierno local, al plantear dos recorridos diferentes y, a partir de esa diferenciación, marcar la legitimidad del recorrido construido desde el movimiento en cuestión –como hemos visto otras agrupaciones disputan a su vez este territorio, mediante la puesta en escena de otras territorialidades y desde allí la visibilidad de lo negro–, es parte de una disputa por el centro histórico, y sobre todo por el merecimiento del lugar.

Las disputas por el lugar, en ciertas ocasiones, no son necesariamente producidas en relación a procesos de tensión. Los grupos afrodescendientes pueden volverse “funcionales” al “paisaje cultural” del centro histórico, cuando las prácticas desarrolladas exotizan el mismo recorrido u otros, vistos como necesarios a fin de la visibilización y expansión de la “cultura negra” –lo mismo puede suceder con otros grupos sociales–. De hecho, en el último año, y como parte de un programa del gobierno nacional, el movimien-

6. Recientemente se realizó la Asamblea Nacional de los Afrodescendientes en el centro histórico de la ciudad. Resulta de interés resaltar que la misma se desarrolló con agrupaciones de todo el país, entre el Centro Cultural de la calle Defensa y el Museo Histórico Nacional, que se encuentra ubicado en el Parque Lezama y cuya entrada da a la calle Defensa. Si bien el Museo “guarda” relatos históricos oficiales de tinte conservador –por ejemplo, cuadros con pinturas en las que se resaltan hechos militares como el de la “Conquista del Desierto” (fines del siglo XIX), a partir del cual se exterminó una proporción importante de indios e incluso los negros fueron exterminados y que, como puede observarse en uno de ellos, tanto unos como otros aparecen relegados y a un costado de la escena–, el mismo director y la secretaria de cultura junto a otras instituciones nacionales dieron el espacio para la Asamblea. Durante el evento, el Museo en continuidad con el Parque Lezama se convirtieron en lugares desde los cuales se disputó el espacio de lo afro, aunque no solo en cuanto territorio, sino sobre todo en cuanto presencia histórica y contemporánea.

to junto a otros colectivos ha participado en recorridos ligados al Carnaval Afrodescendiente, instituidos como tales por el poder público. Los afrodescendientes participan en estos eventos y, en ese sentido, no solo se vuelven funcionales al “lugar extraordinario”, sino también –como ya mencionamos– producen disputas en torno del “lugar del reconocimiento de la negritud”. Ello desmarca el lugar del territorio físico y marca la impronta cultural/simbólica en que se construye y reconstruye el mismo.

De allí que tanto los procesos de disputas y/o de negociaciones produzcan y hagan del espacio y la cultura un lugar en clave espacial, social, cultural y política. Son procesos que cuestionan el sentido fragmentario de la ciudad y que, por el contrario, pueden asimilarse a las nuevas “políticas de lugares” postuladas por Delgado (1998).

Algunas conclusiones...

Este artículo comienza con una experiencia personal sobre el Pelourinho, en razón de lo cual nos gustaría ir concluyendo con algunos señalamientos que Araújo Pinho (1996) ha hecho sobre el mismo espacio. El autor plantea que este centro histórico se territorializa en base a una “idea de Bahia”, la que se constituye a partir de identidades objetivadas y espacializadas. Así el Pelourinho se ha configurado como un “lugar antropológico” desde el cual se omiten movimientos, cambios, resistencias, disputas y, sin duda, apropiaciones sociales conflictivas. Como hemos visto a lo largo del texto, podríamos especular que son las propuestas de organismos y gobiernos las que contribuyen a la construcción de ese tipo de “lugar de identidad” (Pinho, 1996). Un lugar que se constituye a partir de nominaciones ligadas al discurso global –“barrio cultural”, por ejemplo–, al que contribuye también el poder público local, pero que puede ser fortalecida por la antropología que hace del lugar esa “aldea” propia de la praxis antropológica. Cuando el “barrio chino” se vuelve una marca que trasciende proyectos e iniciativas gubernamentales, acciones del colectivo migrante, y se instala como “moneda corriente” en los relatos académicos, somos nosotros mismos los que contribuimos en el sentido del lugar antropológico –incluso promoviendo contradicciones en análisis que hablan de los conflictos sociales, pero al mismo tiempo del lugar estabilizado y cristalizado en su etiquetación consensuada–.

Así, los estudios académicos, particularmente los urbanos, tienden a gestar producciones basadas en

modelos binarios como el planteado por Augé (1993) entre el “lugar antropológico” y el “no lugar”. Si bien la antropología suele ir por detrás de la primera acepción, tanto desde lo teórico-metodológico como desde lo empírico, para que ello pueda realizarse, es necesaria la confrontación con el opuesto. En este sentido, como señala Araújo Pinho (1996), el lugar es, por un lado, un “pedazo” de la urbe en el cual confluyen territorios y relaciones identitarias de solidaridad y pertenencia, pero también es una lectura interpretada realizada desde diferentes actores y en la que suelen coincidir las perspectivas transnacionales (organismos), locales (gobiernos y mercado), sociales (sujetos y grupos), e incluso, aunque con mayor nivel de contradicción, científicos sociales –particularmente antropólogos–.

Aun en la relación ajustada del “lugar antropológico” –también “barrio cultural”, “barrio patrimonial”, “barrio étnico”–, es destacable que el lugar es objeto y sujeto de apropiaciones diversas y conflictivas, constituidas en base a procesos de negociación, disputas, resistencias. El proceso y situación empírica retomada en este texto demuestra cómo el colectivo afro participa en el “paisaje cultural” del centro histórico de Buenos Aires, al mismo tiempo que disputa su propio “lugar” construido en base a territorialidad ancestral, memoria, identidades sociales.

En este sentido, una antropología del lugar en el mundo contemporáneo, particularmente urbano, se vuelve un campo de reflexión y acción controvertido. Massey (1991) se ha preguntado ¿no podemos repensar nuestro sentido del lugar? ¿No es posible que el sentido del lugar sea progresivo, no defensivo, y agregaríamos, no reactivo? ¿Un sentido de lugar que sea adecuado a esta era de compresión espacio-temporal? La autora se pregunta y repregunta estas cuestiones a lo largo de su artículo debido a que, como ella señala, ante los cambios producto de la transnacionalización, las personas y grupos sociales vuelven a aferrarse a sentidos de lugar arraigados, comunitarios, fronterizados. Para finalizar con respuestas relacionadas a la nueva idea del “sentido global del lugar”, pensando en lugares con relaciones sociales más amplias, no solo comunitarias, sino marcadas por la impronta de los lugares extra-muros, esta perspectiva, que no deja de ser interesante, requiere, a pesar de ello, pensar los lugares no solo como metáforas abstraídas de la “vida real y cotidiana” del “aquí y ahora”, sino también lugares concretos en los que diferentes actores sociales luchan por sus apropiaciones en medio de procesos de negociación y disputas que ocurren con el “aquí”, el más “allá” y el “entre-lugares” dentro del mismo y por fuera del lugar.

Bibliografía

- AMENDOLA, G. *La ciudad posmoderna*. Magia y miedo de la metrópolis contemporánea. Traducción de Marisa García Vergaray y Paolo Sustersic. Madrid: Celeste Ediciones, 2000.
- APPADURAI, A. *La modernidad desbordada*. Dimensiones culturales de la globalización. Buenos Aires: Ediciones Trilce/ FCE, 2001.
- ARAÚJO PINHO, O. *Descentrando o Pelô: narrativas, territorialidades, desigualdades raciais no centro histórico de Salvador*. 1996. Tesis (Maestría en Antropología Social) – Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, UNICAMP, Campinas, 1996.
- AUGÉ, M. *Los "no lugares". Espacios del anonimato*. Una antropología de la sobremodernidad. España: Gedisa, 1993.
- BARBERO, J. Pensar juntos espacios y territorios. In: HERRERA GÓMEZ, D.; PIAZZINI, C. E. (Ed.). *(Des) territorialidades y (No)lugares*. Procesos de configuración y transformación social del espacio. Medellín: La Carreta Editores, 2006.
- BAYARDO, R.; LACARRIEU, M. *La dinámica global/local. Cultura y Comunicación: nuevos desafíos*. Buenos Aires: Ciccus/La Crujía, 1999.
- BOURDIEU, P. *La miseria del mundo*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- CLIFFORD, James. *Itinerários transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- COELHO, T. *A cultura e seu contrário*. São Paulo: Iluminuras/ Observatório Itaú Cultural, SP. Brasil, 2008.
- DE CERTEAU, Michel de; GIRARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- DELGADO, M. Las estrategias de memoria y olvido en la construcción de la identidad urbana: el caso de Barcelona. In: HERRERA GÓMEZ, D. (Coord.). *Ciudad y Cultura*. Memoria, identidad y comunicación. Antioquía: Ediciones Universidad de Antioquía, 1998.
- DONZELOT, J. La ville a trois vitesses: relégation, périurbanisation, gentrification. *Revue Esprit, La Ville a trois vitesses*, Francia, n. 303, mar.- abr. 2004.
- DUFOUR, M. ; HAMEL, N. (2008) Finding the spirit of the place – between the tangible and the intangible. In : *16th ICOMOS GENERAL ASSEMBLY AND INTERNATIONAL SIMPOSIUM*. 29 sept. - 4 oct. 2008, Quebec, Canada [Conference or Workshop Item]. Disponible en : "*Esprit du lieu: espaces de silence et regards croisés*".
- FLORIDA, R. *La clase creativa*. La transformación de la cultura del trabajo y el ocio en el siglo XXI. Traducción de Montserrat Asensio (del original *The rise of the Creative Class*, Basic Books, NY, 2002). Madrid: Espasa Libros, 2010.
- FRESHE, F. Entre largo e Praça, matriz e catedral: a Sé dos cartões postais paulistanos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 5 e 6, ano 5, 1997.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Consumidores y ciudadanos*. Conflictos multiculturales de la globalización. México: Grijalbo, 1995.
- GIBAND, D. *Les villes de la diversité*. Territoires du vivre ensemble. Francia: Anthropos, 2011.
- GRAVARI-BARBAS, M. Introduction générale. In: GRAVARI-BARBAS, M. (Dir.). *Habiter le patrimoine*. Enjeux-approches-vécu. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2005.
- HANNERZ, Ulf. *Conexiones transnacionales*. Cultura, gente, lugares. España: Frónesis / Cátedra Universitat de Valencia, 1998.
- LACARRIEU, M.; MERA, C. Design, diversity and inclusion. Debates for a future view on the city. In : *(UN) ANTICIPATED FUTURES SYMPOSIUM 2012*, Chulalongkorn University, feb. 16-19, Bangkok, Tailandia, 2012.
- LINSRIBEIRO, G. Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo. In: MATO, D. *Cultura, política y sociedad : perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 41-67.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. Globalización comunicacional y descentramiento cultural. In: BAYARDO, R. Y LACARRIEU, M. *La dinámica global/local. Cultura y Comunicación: nuevos desafíos*. Buenos Aires: Ciccus/La Crujía, 1999.
- MASSEY, D. *Pelo espaço*. Uma política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MONNET, J. O álbi do patrimônio: crise da cidade, gestão urbana e nostalgia do passado. *Cidadania*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Rio de Janeiro, n. 24, 1996.
- MONTGOMERY, J. Cultural Quarters as Mechanisms for Urban Regeneration. *Planning, Practice & Research*, v. 18, n. 4, p. 293-306, nov. 2003.
- PEREC, Georges. *Espécies de Espacios*. Barcelona: Montesinos, 2007.
- PROENÇA LEITE, R. Cidades, Consumo e Enobrecimento Urbano no Brasil e em Portugal. In: LASA 2009, Rio de Janeiro, 2009.
- SEGATO, R. Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Serie Antropología*, Brasilia, n. 234, 1997.
- SCHWARZ, Roberto. *Misplaced ideas*. London: Verso, 1992.
- TISSOT, S. *De bons voisins*. Enquete dans um quartier de La bourgeoisie progressiste, París: Éditions Raisons d'Agir, 2011.
- ULDEMOLLINS, J. Los barrios artísticos como base local de la cultura global. El caso del Raval de Barcelona. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, s.l., v LXVI, n. 51, p. 179-205, 2008.
- ZUKIN, Sharon. Paisagens Urbanas Pós-Modernas: Mapeando cultura e poder. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)*, Rio de Janeiro, n. 24, 1996.

Among the “anthropological place” and “disputed place” to an “anthropology of place”

Abstract

This article is intended to work, from the perspective of the “anthropology of place,” stress processes that occur in academic, empirical and political between “discrete spaces” (the “Anthropological place”?) and “non-places” – a term coined by Augé (1993). On the assumption about the constant redefinition of the places connected to processes of dispute through space, we discuss the binary logic that has been crystallized as intrinsic aspect of the deepening processes of globalization. Focusing on retrained public spaces of contemporary cities, we analyze the construction of places from the political consensus and hegemonic management of government, sometimes in collusion with the market, arriving at the conclusion that these places are negotiated and/ or played from various and unequal social actors involved with those who struggle for social recognition and appropriation of those places. This text brings together results from different ethnographic fieldwork conducted in neighborhoods in the city of Buenos Aires: La Boca, San Telmo (historic center) and in public spaces such as the Avenida de Mayo (next to the Plaza de Mayo) where they develop local government programs as “Buenos Aires Celebrate”.

Key words: anthropological place, consensus places, disputed sites, places-anthropology.

Entre o “lugar antropológico” e o “lugar disputado”: para uma antropologia do lugar”

Resumo

Este artigo objetiva discutir, da perspectiva da “antropologia do lugar”, os processos de tensão que se produzem nos planos acadêmico, empírico e político entre os “lugares delimitados” (o “lugar antropológico”?) e os “não lugares”, conceito cunhado por Augé (1993). Partindo do pressuposto da contínua redefinição dos lugares nos processos de disputa por espaço, discutimos a lógica binária que se cristalizou como aspecto intrínseco aos processos de aprofundamento da globalização. Focando em espaços públicos requalificados das cidades contemporâneas, analisamos a construção de consensos sobre espaços da perspectiva política e da gestão hegemônica do poder público – em alguns casos conivente com o mercado –, chegando à conclusão de que tais lugares são negociados e/ou disputados por diversos e desiguais atores interessados, que lutam pelo reconhecimento social e pela apropriação desses lugares. Este texto reúne resultados provenientes de distintos trabalhos de campo etnográficos realizados em bairros da Cidade de Buenos Aires, como La Boca, San Telmo (centro histórico), e em espaços públicos como a Avenida de Mayo (próximo à Plaza de Mayo), onde se desenvolvem programas do governo local como o “Buenos Aires Celebra”.

Palavras-chave: lugar antropológico, lugares de consenso, lugares disputados, antropologia do lugar.

Data de recebimento do artigo: 30/01/2013

Data de aprovação do artigo: 16/05/2013