

LAS FIESTAS, CELEBRACIONES Y RITUALES DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES: IMÁGENES E IMAGINARIOS URBANOS¹

Mónica Lacarrieu²

Las ciudades se constituyen más allá del patrimonio edificado. Recorridas por los sentidos e imaginarios que recrean los espacios urbanos, las ciudades son antes que “objetos reales”, el producto de los imaginarios sociales que pueblan cada rincón y que dejan huella en las vivencias y prácticas colectivas de sus habitantes.

Es objetivo de este artículo analizar el papel de las fiestas, celebraciones, conmemoraciones y rituales en la construcción social y cultural de las imágenes e imaginarios urbanos. La relación entre las manifestaciones culturales festivas y celebratorias y las ciudades se ha constituido desde siempre en forma tensa, casi distante, como si entre dichas expresiones y los espacios urbanos, existiera una brecha irreconciliable. Es desde esta perspectiva, que la mayor parte de los trabajos antropológicos que han abordado la problemática, lo han hecho desde el folklore o desde una crítica a éste, a través de la concepción que vincula las expresiones culturales inmateriales con la “cultura popular”. Ambos enfoques, aún cuando el segundo haya estado atravesado por una versión crítica y conflictiva de la “cultura popular”, han simplificado el lugar de las fiestas, celebraciones y rituales visualizadas como expresiones estrechamente ligadas en origen y constitución a los espacios indígenas, ruralizados, lejanos y remotos. Como señala Zubietta (2004:39) “Lo popular es la historia de lo excluido: de los que no tienen patrimonio o no logran que ese patrimonio sea reconocido y conservado...”. Y los excluidos o carentes de patrimonio han sido colocados históricamente en las “aldeas de los nativos”, en los espacios del “buen salvaje”, imposibilitados de reconocimiento y legitimación de su cultura. Pero esta visión, no ha hecho otra cosa que eludir las manifestaciones culturales que se producen en las ciudades, donde los excluidos son los desposeídos socio-económicamente, concebidos como “no-productores culturales”, focalizados y atendidos desde lo material y no desde lo inmaterial. Aunque muchos de los residentes urbanos suelen ser migrantes que se han desplazado desde áreas rurales o de las zonas del interior del país, o bien de otras ciudades, adonde muchas veces han llegado también desde el campo; al momento de constituirse en habitantes de la ciudad son negados en su cultura. Así, la concepción “clásica” de las fiestas y celebraciones niega la presencia urbana de este tipo de expresiones y de sus portadores.

A contrapelo de esta visión, es interés de este texto mostrar la relevancia de estas expresiones culturales en la construcción de representaciones y prácticas sociales, de imágenes e imaginarios urbanos. Y esto podrá observarse por relación al caso de Buenos Aires, ciudad marcada por el denominado “crisol de razas” y la

consecuente negación de lo festivo, en tanto expresión asociada a la diversidad.

Partiendo de la idea de que las fiestas, celebraciones y rituales de las ciudades son los principales referentes identitarios de la ciudadanía, nos preguntamos ¿Por qué las fiestas, celebraciones y rituales para dar rienda suelta a los imaginarios urbanos de Buenos Aires? ¿Qué tipo de ciudad y/o ciudades se imaginan desde las fiestas, celebraciones y/o rituales? ¿Qué imágenes e imaginarios se vehiculizan desde las fiestas, celebraciones y/o rituales?

1. El lugar de las fiestas, celebraciones y/o rituales en la construcción de imágenes urbanas y en la conformación de los imaginarios sociales.

Las fiestas, celebraciones y rituales populares recrean los espacios urbanos, estableciendo y fortaleciendo las relaciones entre las personas y grupos sociales. A través de los espacios festivos se expresan sentimientos y complicidades que enriquecen el conjunto cultural de la ciudad. Asimismo, son esos espacios el resultado de la interculturalidad regional que ha llegado a la ciudad y que hoy ya es componente ineludible del patrimonio cultural urbano. La relación entre la diversidad cultural y las expresiones festivas/celebratorias es necesariamente indisoluble, desde sus orígenes, en el ámbito de las ciudades, porque las mismas son el producto de una suma de diferencias que llegan hasta ellas en búsqueda de progreso, en mayor grado en la actualidad, en la medida en que el fenómeno de la globalización profundiza el movimiento de las personas y grupos, generalmente entre ciudades. Sin embargo, y aún cuando la diversidad, negada en los tiempos de conformación y consolidación de las naciones, se ha vuelto un recurso altamente valorizado a nivel occidental global y en el contexto de las metrópolis – es decir, comienza a reconocerse su carácter cosmopolita-; las manifestaciones culturales inmateriales continúan relegándose a espacios y sujetos no-urbanos, o bien aceptándose como parte de iniciativas (multi)culturales necesarias a los gobiernos y comunidades participantes. Las fiestas, celebraciones y rituales parecen permanecer en su sentido de integración social y esta “virtud” sólo es admisible en la denominada “sociedad folk”, ocluidas en su carácter trasgresor, asimismo, impensables como símbolos patrimonializables que contribuyan a la creación y reproducción de imagen de ciudad –este papel sigue confinado a emblemas contruidos, edificios históricos, espacios del poder, paisajes, entre otros-.

No obstante, dichas expresiones son espacios productores de imágenes urbanas, así como representativas de los imaginarios sociales, porque comunican y vehiculizan sentidos, contribuyendo al intercambio simbólico y a la elaboración de significados específicos. Así como son referencias culturales, en tanto representaciones y prácticas reconocidas por cada uno de los colectivos sociales que las han incorporado a sus conocimientos y saberes locales.

En suma, y aún cuando esta cuestión continúe siendo negada, las fiestas y celebraciones son lugares privilegiados de la dinámica expresiva en ámbitos urbanos, en este sentido, forman parte de una “cultura expresiva urbana” (Cruces Villalobos;2004:19), por que son manifestaciones culturales vinculadas con lo urbano como forma de vida.

Desde esta perspectiva, en una primera instancia, resulta deseable colocar el foco de atención en la importancia que pueden tener las fiestas o en cómo contribuyen a la elaboración y procesamiento de imágenes, así como a la configuración de “muchos puntos de vista ciudadanos [imaginarios], que sumados..., dan como resultado que una ciudad también es el efecto de un deseo o de muchos deseos que se resisten a aceptar que la urbe no sea también el otro mundo que todos quisieran vivir” (Silva;2000:27). Efectivamente, dichos eventos contribuyen a marcar diferencialmente el territorio de las ciudades en tanto espacio vivido y reconocido socialmente. En este sentido, marcas que realizan los sujetos y grupos involucrados en los mismos, pero también huellas que deja el poder una vez que se hace eco de dichos acontecimientos urbanos. Compleja y conflictivamente se construye una ocupación simbólica de la ciudad, en la que intervienen el espacio oficial y los espacios ciudadanos, en ocasiones concesivos del oficial. Las imágenes urbanas –hoy valorizadas en función de la *city marketing*³, pero en otros tiempos en relación a la formación de las identidades nacionales-, suelen ser cristalizadas –aunque no momificadas- en base a representaciones ligadas al poder material y simbólico. Y las fiestas, celebraciones y rituales pueden ser parte de “la ritualización del espacio-territorio...consecuencia de un proyecto político de construcción identitaria, [que] se completa con la situación del espacio-tiempo, que también busca conformarse en fuente de recursos simbólicos cohesionados” (Delgado Ruiz;1998:116). Según el autor, quien ha analizado el caso de la Barcelona contemporánea, la fiesta se constituye en un dispositivo de ese proceso. Pero también lo urbano-festivo es una urdimbre de caminos e intersecciones complejos y múltiples desde la cual es posible que los ciudadanos –aunque diferencial y desigualmente- armen sus propios mapas, instauren puntos de referencia, organicen una cartografía simbólica específica, en ocasiones en disputa con las imágenes “oficiales”, en otras consensuados y/o negociados con las mismas.

No obstante, las relaciones tensas entre las imágenes y los imaginarios festivos, no siempre son vínculos de conveniencia, y en lo que va de la historia de las urbes – como hemos señalado previamente-, frecuentemente, incluso en la actualidad, son vínculos que se establecen aún en ausencia de dichas expresiones culturales de las imágenes del poder. Las imágenes urbanas, en este sentido, son construcciones culturales y sociales producto de campos de lucha simbólica. Las mismas acaban constituyéndose en la materia prima de discursos, valores y prácticas sociales. Son construcciones parciales, simplificadas y distorsionadas. Hay imágenes más legítimas que otras que aspiran a la determinación de un proyecto urbano que pretende imponerse a la ciudadanía, conformando y transmitiendo valores y

comportamientos, y desde las cuales se decide qué formas de apropiación de los espacios se autorizan y qué rasgos culturales deben asumirse. La imagen en este caso, normalmente asociada al poder, es prescriptiva (cfr. Torres y Ribeiro;1996).

Desde esta perspectiva, resulta pertinente mirar el papel de las fiestas, celebraciones y rituales en el caso de la ciudad de Buenos Aires, más específicamente por relación a los procesos de conformación de dicha urbe. En las últimas Jornadas de Imaginarios Urbanos, Rafael Iglesia señaló que, Jorge Luis Borges, quien plasmó en sus escritos sus vínculos con determinados barrios de la ciudad, lo hizo en ausencia de vecinos y sobre todo, de festejos vecinales y barriales. Este dato no resulta menor, pues el escritor, representante emblemático de las letras porteñas, ha estado hablando de la ciudad de sus tiempos, sobre todo de las imágenes urbanas legitimadas que, como en las tarjetas postales de esa época, supo transmitir a través de sus obras. El periodista Carlos Zito ha sabido definirlo en el título de un libro sobre el escritor: “el Buenos Aires de Borges” (1999), sin embargo, un o una Buenos Aires atravesada, en sus poesías y prosas, por las imágenes urbanas representativas hacia fuera y reconocidas socialmente hacia adentro.

Sharon Zukin (1995:15-16, n/traducción) considera que desde hace 100 años al menos (es decir desde fines de siglo XIX y principios de siglo XX) las representaciones visuales de las ciudades han “vendido” la ciudad y su crecimiento. Y agrega que como en las tarjetas postales, las mismas “no reflejan simplemente los espacios reales de la ciudad, sino las reconstrucciones imaginativas –desde un específico punto de vista- de la ciudad monumentalizada”. La autora, asimismo, enfatiza en la importancia que tomó por esos tiempos el paisaje material urbano, especialmente la preservación del patrimonio histórico, de suma relevancia en estas representaciones. Podrán ser los escritos de Borges o las tarjetas postales, ambos, han permitido y aún hoy permiten visualizar –aunque en las letras o en las fotografías- pero también movimentar y circular los símbolos que se deciden mostrar de cada ciudad. De hecho, la literatura borgiana como el cine con posterioridad –por sólo tomar dos ejemplos concretos-, consiguen llevar allende las fronteras una selección manifiesta de signos y símbolos a través de “arreglos espaciales” (Freshe;1995-96:126, n/traducción) –visuales en un caso, en otro imaginables a través del discurso literario- producto de una mirada específica, en la que se sintetizan muchas otras y diversas miradas consensuadas.

La aparente ausencia de fiestas, celebraciones y rituales en la Buenos Aires de fines de siglo XIX y principios del XX, cuando arriban los inmigrantes europeos y la capital se vuelve el espejo de lo que será la nación argentina; es un dato fundamental que, aún en su propia negación, contribuye a dar forma a la imagen porteña que se aspira difundir. Es la imagen que recrea la “ciudad del progreso”, asociada a la generación del '80, desde la cual se promueven los “símbolos de la modernidad” y el tan mentado “crisol de razas”. Una imagen hegemónica que no sólo controla otras imágenes, sino que también disciplina los imaginarios sociales y urbanos de los grupos sociales de la ciudad, y desde allí hacia el resto del país.

Borges, entonces, no sólo es el escritor que ausenta múltiples personajes y manifestaciones culturales urbanas, también es el producto de una época y de una imagen-síntesis que cercena, oscurece y/o subsume los eventos festivos y rituales populares, porque sin duda son el reflejo de la diversidad cultural, que necesariamente debe integrarse bajo el formato de la denominada por Benedict Anderson “comunidad imaginada”. Como mucho, la imagen “oficializada” y nacionalizada precisa de fiestas y celebraciones institucionalizadas que condensen lo nacional en sí mismas. De allí, que un simple recorrido por las postales compiladas en el libro “Postales de Buenos Aires” (2004)⁴, da muestras de la ciudad en “vitrina”⁵: mayoritariamente son tarjetas postales donde hay edificios históricos, vinculados al poder material y simbólico, espacios verdes y públicos, avenidas, calles emblemáticas, sin gente o con gente cuando se trata de entornos construidos que deben dar cuenta de su existencia, como los conventillos de La Boca, el muelle de pasajeros o el puerto y sólo una postal exhibe la “Plaza 25 de Mayo [Plaza de Mayo] en “un día de fiesta patria”, en la que se observan banderas argentinas y gente caminando o agrupada en torno de un acto solemne más que de una fiesta.

Dicha imagen responde al proyecto nacional y urbano que se impuso desde ese momento. Como señala Rita Segato (1997): “en Argentina la sociedad nacional fue el resultado del “terror étnico”, del pánico de la diversidad y (...) la vigilancia cultural pasó por mecanismos institucionales, oficiales (...) una vigilancia capilar y entrecruzada de toda la sociedad...” (Op.cit:12). Esta “política de la semejanza” (García Canclini;1999) promovió el ocultamiento de fiestas en el espacio público –el caso más conocido es el de los afro que a fines de siglo XIX fueron en cierta forma “obligados” a replegarse en salones para desarrollar sus danzas y fiestas, de allí se dice que surgió el primer tango de los “arrabales”-o autorizó celebraciones de colectividades fuertemente vinculadas a la religión católica, evidentemente traídas por los inmigrantes europeos de fines de siglo XIX y principios del XX, siempre y cuando, como recalca Segato, olvidaran la lengua y hasta el acento o tonada, o realizaran celebraciones que perdieran aspectos particularizados contradictorios con la religión oficializada, en suma se uniformizaran detrás del afamado “crisol de razas”. De hecho, entre las fiestas y celebraciones que pueden observarse actualmente, muchas de ellas, revivificadas en los últimos años, responden al vínculo entre ciertas colectividades, como la italiana y la religión católica, sin duda *aggiornadas* al carácter porteño de la ciudad y desarrolladas mayoritariamente en La Boca, el barrio emblemático como cuna de los italianos, más específicamente de los genoveses –tales como Santa Lucía de Siracusa, San Nicola Pelegrino, Virgen de los Mártires Navegantes, entre otras-.

En cierta forma, y a pesar de la resistencia a la sobrevivencia de múltiples festividades, la sociedad urbana de Buenos Aires se conformó y desarrolló en base a un supuesto carácter no-festivo de la ciudad, preconcepto respaldado en la visión civilizatoria de una ciudad blanca, occidental, munida de “una cultura”, pensada como la “ciudad del progreso”. El “núcleo duro porteño” (cfr. Lacarrieu; 2005)

sinetizado en dicha imagen, disciplinó sujetos, grupos, espacios y temporalidades.

Con la excepcionalidad que pueden dar los diferentes contextos socio-históricos y períodos políticos, este “núcleo duro” ha persistido con cierta contundencia hasta las representaciones y prácticas de la contemporaneidad. Tal vez el primer período peronista, puede constituirse en una época en que ciertas expresiones festivas urbanas tomaron un lugar de mayor preponderancia: es el caso de los carnavales que los propios murgueros dicen que fueron censurados una vez expulsado Perón del poder en 1955, debido a la prohibición del uso del bombo por decreto, un instrumento musical asociado estrechamente a los “descamisados”, pero también fundamental en la murga porteña –para los murgueros el redoblante es un rasgo peculiar de las agrupaciones de esta ciudad, que salen a la calle para carnaval, aunque en la actualidad también en otras ocasiones-; o bien, el impulso tomado por los concursos de las denominadas “Reinas del Trabajo”, en vínculo directo con la celebración del Día del Trabajo. Sin embargo, es también de notar que durante dicho contexto no se iluminan las expresiones culturales del cosmopolitismo urbano, sino que se reorienta el sentido dado a lo festivo: el efecto patriótico dado por los festejos nacionales vinculados a las gestas militares de la independencia, sobrevive, no obstante, compartiendo espacio con manifestaciones relacionadas con la idea clave de este gobierno, es decir el trabajo, particularmente asociado a la fábrica y los obreros. En cierto sentido, la imagen hegemónica incorpora, coyuntural y efímeramente, fiestas y celebraciones traducibles en su simbología de lo popular. El proyecto urbano y nacional proyectado a través de la imagen “oficial” se relegitima con posterioridad al peronismo, momento en que diversos actores comprometidos con sus culturas, como murgueros y afro-descendientes, no dudan en resaltar que es a partir de los `60 en que muchas de estas expresiones culturales “desaparecen” de la ciudad, y sorprendentemente más allá de la prohibición del bombo, la mayoría de los testimonios no registran razones, asociando rápidamente el ocultamiento a la dictadura militar de mediados y fines de los `70. Los testimonios vinculados a los imaginarios y representaciones sociales de grupos específicos relacionados con ciertas expresiones culturales urbanas, denotan baches y “agujeros negros” en la periodización, pero también en las dinámicas cíclicas y ciclotímicas, a través de las cuales sus manifestaciones culturales se iluminan o se extinguen casi mágicamente.

Efectivamente, la fuerza de este proyecto puede vislumbrarse en su continuidad durante la última dictadura militar y por relación a nuestra temática. Vale recordar los festejos “inventados” por este proceso, con el fin de fortalecer dicha imagen, nuevamente restringiendo el uso y apropiación del espacio público y la puesta en escena de fiestas, celebraciones y rituales populares. El caso más paradigmático fue el del Mundial 78. Los militares lo naturalizaron como el “gran festejo popular” que involucraba a toda la ciudadanía por igual, obligando a negar otros hechos, sin embargo, bajo la prohibición de ciertas prácticas sociales como el “tirar papelitos” en tanto ritual del fútbol, que sí impuso el personaje de Clemente

a través de la historieta en la cual era protagonista. Como ha resaltado Caloi sobre ese aspecto, desde la tira en la que él creó a Clemente, se contribuyó a desafiar la censura con la herramienta de la **fiesta**, en tanto otra cara de la misma idea de fiesta, incluso poniendo en juego el carácter político y conflictivo del festejo en un contexto político represor. La fiesta de Clemente “tirando papelitos” se constituyó en una expresión cultural de carácter simbólico y trasgresor, otorgando a la hinchada y a la ciudadanía en su conjunto una participación especial.

Pero es interesante observar que las imágenes urbanas pueden coincidir o ser contestadas desde los imaginarios y en ese sentido, las expresiones culturales aquí analizadas, ser objeto de manipulación en el vínculo entre imágenes e imaginarios. Cabe recordar las respuestas dadas por los entrevistados en relación a cuál era el acontecimiento de mayor relevancia de los últimos 30 años de la ciudad⁶, en que el Mundial de Fútbol de 1978 fue calificado como de relevancia tanto en los últimos 30 años, como también a veces en la historia total. El mismo fue imaginado como entretenimiento, manifestación festiva, evento social o como tragedia puntual dentro de la gran tragedia que fue la dictadura –el Mundial fue percibido con sensaciones contradictorias: para una ciudadana pariente de militar y de clase alta fue una cosa que movilizó a la ciudad entera, más allá del fútbol, donde la gente iba hasta el Obelisco, saltando y gritando en tanto pueblo mancomunado; para otro de clase alta, un hecho que conmocionó masivamente aunque probablemente de menor trascendencia que las Madres de Plaza de Mayo y los desaparecidos-.

En continuidad con una cultura urbana prescriptiva, se aspira a construir imagen de ciudad modelo y de ciudadanos idealizados, con efectos restrictivos sobre la ocupación simbólica de la ciudad, desmarcando de la visión legitimada los festejos “populares”, marcando positivamente los festejos “oficiales”, o resignificando un festejo “popular”, como puede ser una manifestación futbolera (como veremos, algo diferente de lo sucedido con los banderazos relevados en la ciudad actual), en una fiesta del poder y legitimadora de un proyecto político y urbano. Dicha desmarcación/marcación no niega otras posibles construcciones de imágenes propias de grupos sociales específicos que, desde el lugar residual de no-productor de cultura, contribuyen a materializar y encarnar su memoria a través de prácticas festivas y ritualizadas alternas a la oficial, o bien negociando imágenes e imaginarios colectivos y particulares en el campo de disputas por el poder. Es por ello que, desde las mismas expresiones culturales inmateriales es posible pensar en una ciudad o en múltiples ciudades.

El caso Buenos Aires y su reflejo en la nación argentina, no es reproducible en otros casos. El caso brasilero, donde las expresiones festivas y celebratorias han jugado otro rol en la conformación de la nación, resulta de sumo interés. Los procesos de constitución del patrimonio nacional brasilero a lo largo del siglo XX, dan cuenta del lugar que puede adquirir la denominada cultura popular al lado de la “alta cultura”. El poder material y simbólico del estado, conjuntamente con los intereses de las elites brasileras, contribuyeron en la conformación de una “cultura

del consenso” cifrada en prácticas tales como el carnaval, el samba, la capoeira, el candomblé, el umbanda (Yúdice;2002:142). La inclusión de estas expresiones inmateriales en el “patrimonio nacional”, fue parte de la impostación de una lógica nacional basada en el “Brasil cordial” y en la “convivencia festiva”, en la puesta en escena de dichas prácticas culturales a fin de integrar a las clases populares y sobre todo producir el “blaqueamiento” de los sectores afro (Op.cit:142/143). El caso brasilero da cuenta de la relevancia que pueden adquirir las expresiones culturales en la construcción de la imagen nacional y de los imaginarios sociales hacia dentro y hacia fuera. La incorporación de las manifestaciones citadas, involucradas con la “cultura popular”, contribuyen, junto a otros bienes simbólicos, a modelar una imagen legítima desde la cual tamizar los procesos de inclusión social y cultural admitidos por el poder material y simbólico. En este sentido, Brasil autoriza la visibilidad pública de ciertas expresiones culturales, mientras niega otras que no sirven a los fines de los procesos que se pretenden imponer.

En Argentina, aunque con menor relevancia, algunas expresiones festivas se convirtieron en los componentes inmateriales del patrimonio nacional: las fiestas patrias son ejemplo de ello, pero también podríamos mencionar la relevancia dada al tango en la década del `30/'40, una vez que dicho género musical y la danza, pudieron penetrar el mundo de la visión oficial a través de la figura célebre de Carlos Gardel. En todo caso, la diferencia entre Brasil y Argentina puede ubicarse en este tópico: mientras Brasil explicitó la inclusión de ciertas expresiones culturales representativas de los grupos afro, en un arreglo de conveniencia de la sociedad nacional, Argentina, procuró disciplinar y controlar socialmente a los sectores discriminados (no sólo no incluyó a los afro, tampoco a los sectores populares en general), por ello el patrimonio inmaterial incluido en el patrimonio nacional estuvo más vinculado a lo “patrio” que a lo “popular”.

Hasta aquí queda demostrada la importancia que toman las expresiones festivas, celebratorias y los rituales en la modelización de imágenes urbanas, ya sea por su positividad o visibilidad como por su negación –pues como hemos observado en el caso de Buenos Aires, aún en su ausencia, han sido de gran relevancia para moldear qué imagen fijar, promover y circular-. Sin embargo, las fiestas, celebraciones y rituales de la ciudad también vehiculizan y transmiten los imaginarios sociales desde los cuales se implican los diversos modos de “imaginarse como boliviano, indígena, joven, murguero, candombero, futbolero, rockero...”, entre otros, y las diversas formas de percibir imaginariamente los recorridos, territorialidades, y ocupaciones del espacio público que en dichos imaginarios adquieren valor. En este sentido, los imaginarios urbanos son representaciones sociales por medio de las cuales los habitantes se representan a sí mismos y ante los otros, en tanto significan y dan sentido a sus distintas prácticas cotidianas, como las festivas y ritualizadas, desde las cuales es posible auto-identificarse y diferenciarse de los demás.

En el contexto de las fiestas, los grupos sociales otorgan sentido a los lugares escogidos para su realización, un sentido producto de la elaboración de imágenes e imaginarios, los que se nutren de las significaciones dadas por ej. a los acontecimientos festivos. Desde dichos imaginarios que recorren el espacio festivo se regulan comportamientos y se establecen límites de inclusión y exclusión. Pero la conformación de esos mecanismos y límites resultan de una trama sumamente compleja, en cuyo seno las expresiones culturales toman un rol de trascendencia –aún más en los tiempos de la contemporaneidad-. Por sólo tomar algunos ejemplos, el auge de la red de fiestas bolivianas que usa y se apropia de diversos lugares de la ciudad de Buenos Aires, introduce algunos asuntos de interés. Por un lado, las fiestas –con sus rituales- contribuyen a manipular y negociar con los actores sociales ligados al poder qué imagen del sí mismos difundir y legitimar: en este sentido, aceptan el etiquetamiento o el mote del “boliviano permitido y/o autorizado”, imagen producto de una “diversidad institucionalizada y estereotipada” desde la cual el estado local asume la “otredad simplificada y tipificada” y la comunidad contribuye a aplanar su propia diversidad, ocultando no sólo diferencias, sino también conflictos –entre bolivianos de diferentes regiones y etnias, entre éstos y jujeños, entre líderes y comunidad, entre bolivianos y la iglesia, etc.- propios de las luchas por el reconocimiento simbólico. El papel asumido por el estado en estos casos puede ser auspicioso si al reconocer las manifestaciones de las culturas, en cierta forma contribuye a legitimar grupos sociales discriminados e invisibilizados en el espacio público (por ejemplo estas comunidades de inmigrantes con sus rituales y festividades). Sin embargo, no siempre su papel se asocia a ese objetivo, pues al negociar qué imagen del “sí mismo” mostrar en tanto “otro”, no cualquier expresión inmaterial puede ser aprobada: una imagen colorida como la difundida en ocasión del Kaipi Bolivia III⁷ resulta prototípica. La misma auspiciada por el gobierno local se compone de una mujer joven con perfil boliviano vestida con su atuendo colorido ligado al espacio de una específica fiesta boliviana, a quien se suma un joven rubio, estereotipo de clase media porteña, vestido con jean y camiseta de la selección nacional de fútbol y una bolsa artesanal estilo boliviano. Ambos metaforizan la imagen de confraternidad (pues el varón besa a la mujer y sus manos se encuentran entrelazadas) a la que se agrega como telón de fondo el ícono emblemático de la imagen porteña, es decir el Obelisco. Este símbolo de la ciudad moderna es representativo de la imagen a mostrar en varios sentidos. Por un lado, el discurso del gobierno local que señala que: “*el Obelisco representa para los porteños y para el extranjero que visita nuestra ciudad un símbolo y un lugar brillante desde el cual se puede difundir el turismo...nuestra idea es convertir el lugar en un punto de referencia para el turista...*”⁸, y que ha reutilizado su imagen de postal hasta para la promoción del Plan Urbano Ambiental de 1999; expresa la contundencia de su imagen como definición de la ciudad que se (re)construyó desde 1910 en adelante. Por el otro, resulta interesante retomar los testimonios de ciudadanos porteños de diferentes clases sociales, quienes al ser consultados por los sitios imaginados como más emblemáticos de la ciudad, colocaron en primer lugar al Obelisco con un 31,3% de respuestas, incluso en oposición a la Plaza de Mayo a la que ubicaron en último

lugar con el 6%⁹ *“El obelisco la identifica [a la ciudad] pero por ahí no la diferencia, la identifica con respecto a nosotros que lo ponemos como punto de encuentro o de hinchada de fútbol que **festeja en el obelisco un campeonato o que es característico por que el obelisco esta justo en una zona en la que se cruzan avenidas importantes...**”*, señaló un joven de clase media del barrio de Caballito. Su relato da cuenta de la relación indisociable entre su identificación con lo porteño, pero sobre todo con la **fiesta** que suele acontecer allí cuando gana la selección o Boca Juniors, o cuando se festeja el triunfo de un candidato político. Los imaginarios relevados se expresan a contraluz del estereotipo con que carga la ciudad: al colocar el Obelisco=fiesta en primer término, y sobre el final de la lista a la Plaza de Mayo=conflicto/protesta, los ciudadanos parecen rescatar y resaltar ese aspecto festivo que se le ha querido negar a Buenos Aires, pero que, sin embargo, el propio gobierno local recupera en la difusión del Kaipi Bolivia – nuevamente cabe acotar que la imagen festiva del Obelisco en 2005 es probablemente más relativizable que en 2000/2001 cuando se realizaron las entrevistas, pues en ese momento aún no había ocurrido el colapso que llevó al 19 y 20 de diciembre de 2001-.

Por contraste, los brasileros que residen en Buenos Aires hacen gala de sus danzas y vestimentas, incluso bailando en adoración a sus dioses y diosas, sin embargo, en el espacio de talleres de enseñanza a los residentes de esta ciudad. En el mismo sentido en que exhiben sus danzas en forma académica, ocuyen y silencian la ejecución de ciertos rituales como el culto a Yemanjá: el mismo suele realizarse un día antes de lo previsto en pos de convertir el momento en una “celebración privada”. A diferencia de la presencia masiva que el culto suele tener en las playas de la ciudad de Montevideo, en Buenos Aires se vuelve un acontecimiento oculto. Vale especular con el estigma que cargan frecuentemente estos rituales, sumamente asociados a prácticas umbandistas, los que a su vez despliegan un uso y apropiación del espacio público con elementos y bienes simbólicos prejuiciados en la ciudad. Este ejemplo muestra el lado oscuro de ciertas festividades o rituales, en las que el grupo portador y sabedor de los mismos vuelve innegociable su presencia y existencia, a fin de no fortalecer una imagen estigmatizante y en ese sentido, el estado aporta en control y disciplinamiento de lo festivo, de las prácticas rituales, de las costumbres y de su ocupación simbólica de la ciudad, produciendo e institucionalizando “objetos de museo en el espacio público” o dejando ver y hacer manifestaciones performativas en algunos casos, mientras en otros contribuyendo a su ocusión.

Resulta interesante el caso de las llamadas de tambores y el lugar disputado por los afrodescendientes uruguayos y argentinos, también candomberos en el contexto de dicha festividad. Uno de ellos nos señalaba:

*“...es muy importante lo que se esta haciendo en San Telmo como un punto, como decir 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 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 se dejó de ser”.

De sus discursos, así como de la observación de sus prácticas, surge una conflictividad en la que se entremezclan disputas por imágenes e imaginarios urbanos. Por un lado, las llamadas desarrolladas en distintas fechas del año –día de reyes, fechas patrias y primero de año- comportan una conflictividad interna en la distintos grupos disputan su uruguayidad o su argentinidad, conllevando en esa lucha por la “propiedad” del candombe, la legitimación de un modo de practicarlo y de saberes que visibilizan la imagen del uruguayo o del argentino. Por el otro, la disputa por el espacio público del centro histórico de la ciudad (San Telmo), expresa otro tipo de problemática: los afro disputan el territorio físico y simbólico a fin de reivindicar –como lo señala el entrevistado- la presencia de la negritud en la ciudad –y en ese sentido, la festividad contribuye a impostar símbolos que han sido ausentados, como hemos visto, de la imagen oficial de Buenos Aires-; simultáneamente, en que el vecindario y la policía entran en colisión con esa “otredad” manifiesta en el tambor, el color de quienes bailan y tocan, hostilizando la presencia de la negritud en el espacio público urbano, desde allí, fortaleciendo, bajo el intento de controlar el candombe, una imagen dominante en la que el negro es ausentado y si tiene presencia, es discriminado. Los afrodescendientes que disputan con sus imaginarios, las imágenes del candombe que debe legitimarse, por otro lado, se reunifican en sus objetivos, cuando procuran que el estado patrimonialice su práctica festiva. *“El candombe tendría que ser patrimonio nacional. Por favor y después que hay un día del candombe en la ciudad, porque el 6 de enero hay que rescatarlo y que se declare patrimonio histórico cultural, si o si que se declare...”*, manifiesta un candombero. La aparente reivindicación que los afrodescendientes suponen coadyuvaría en la desestigmatización del “sí mismo”, difícilmente sería producible sin “resonancia” respecto del público y actores sociales próximos (cfr. Goncalves; 2005:19). Con esto queremos decir sin resonancia, no sólo en los imaginarios sociales de ciudadanos y actores ligados al poder, sino también de la imagen urbana legitimada. De hecho, esta es una razón fundamental en la patrimonialización del carnaval desde el año 1997. No sólo fue necesario que los murgueros disputaran y negociaran ese espacio en la imagen de la ciudad, sino también que –como ha sucedido con el carnaval carioca en Brasil- el carnaval porteño se volviera un referente simbólico legítimo de la “cultura popular” porteña.

Finalmente, otro ejemplo a considerar es el de la colectividad peruana¹⁰. A mitad de camino entre los bolivianos y los brasileros, los peruanos organizados en diferentes asociaciones han retomado en la ciudad de Buenos Aires, una fiesta –diríamos casi globalizada, pues lugar en que los peruanos han migrado, lugar en el que se desarrolla-, la del Señor de los Milagros y diversos tipos de danzas. No obstante, el Señor de los Milagros “oficial” en términos de dichos líderes y

asociaciones es el que toma parte del centro de la ciudad –entre Balvanera y la Catedral-, mientras otras celebraciones similares se desarrollan en espacios periféricos de la ciudad –como en la villa del Bajo Flores- sin presencia mediática, ni difusión hacia el resto de la ciudadanía, con excepción del último año en que adquirió visibilidad a raíz justamente de un hecho trágico, en que aparentemente un grupo de narcotraficantes dispararon contra la procesión y mataron gente. En el último tiempo, el consulado peruano ha implementado una política cultural para los migrantes en la ciudad, en pos de negociar una renovada imagen de la peruanidad vista con el peor de los estigmas. La negociación entre el consulado y las asociaciones legitimadas, junto con el estado local y nacional, visibilizan la fiesta “oficial” del Señor de los Milagros, junto a concursos de reinas peruanas, otros festejos y danzas, procurando la incorporación de la imagen de un “buen peruano” en la imagen de la ciudad, así como reinventando la imagen e identidad nacional peruana en el contexto de Buenos Aires.

La reciente visibilización que ciertos grupos sociales –étnicos, religiosos, etarios, etc.-, frecuentemente desautorizados oficialmente como “productores culturales” de la ciudad, vienen realizando a partir de la producción de fiestas, conmemoraciones, rituales en particulares espacios públicos; permite reconocer por un lado, los procesos de construcción de imágenes e imaginarios de aquéllos; por el otro, procesos de transformación de las dinámicas sociales y formas de comprensión ligadas a la vida política, económica, social y/o cultural.

A través de circuitos y rincones festivos y/o conmemorativos –muchas veces “marginales” de la centralidad urbana- se desarrolla una “cultura urbana de expresividad popular” desde la cual se redefinen y resignifican los imaginarios legítimos, o al menos incluyen nuevos imaginarios que disputan nuevos lugares para los sectores sociales desfavorecidos. En suma, se ponen en juego imaginarios que apuntan a la promoción de la diversidad cultural, aún en su conflictividad, pues son espacios, resultado de la interculturalidad que ha llegado a la ciudad y hoy la recorren imaginariamente.

En este sentido, las fiestas, celebraciones y rituales aspiran a transmitir e integrar una trama simbólica que contribuyen a producir fronteras identitarias y gestionar la alteridad, sin embargo, con amplio poder movilizador, por ende conflictivo. Evidentemente es posible hablar de procesos de gestión de las fiestas, celebraciones y rituales, en el mismo sentido en que las mismas coadyuvan en la gestión de las diferencias culturales/alteridad. En Los procesos de gestión de las fiestas...convergen mandatos hegemónicos, así como aquéllos locales que expresan memorias y experiencias compartidas, a veces contrahegemónicos, contestatarios o autónomos del poder.

2. En Buenos Aires también hay fiestas, celebraciones y rituales

Las fiestas, celebraciones y rituales, sobre todo aquellas que se desarrollan en el ámbito de lo público, forman parte de un espacio social a través del cual se interrelacionan diversos eventos, representaciones y prácticas sociales. Son actividades vinculadas a proyectos de acción colectiva, resultantes de la interacción conflictiva y armoniosa, en la que operan diversas lógicas e intereses particulares a diferentes actores sociales, a fin de establecer un orden especial y específico del acontecimiento, en el que las relaciones sociales se constituyen de modo particular. Como es posible observar en diferentes actos festivos, éstos reflejan distintos propósitos y funciones, haciéndose multivocales y multifuncionales, haciendo posible la participación conjunta de los grupos y actores sociales involucrados.

Las fiestas, celebraciones y rituales son expresiones culturales simbólicamente marcadas, pues en el flujo de la vida social son marcadas comunicativamente, a veces separadas de la rutina cotidiana o sencillamente señaladas como merecedoras de atención.

Entendidas como referencias culturales significativas por los sujetos y grupos sociales comprometidos en su dinámica, revelan sus usos comunicacionales, pero también las formas de apropiación del espacio público urbano practicado. La calle unida a los cuerpos, gestos, ritmos, sonidos, colores, así como otros espacios públicos, es decir iglesias, plazas, cementerios, bailantas, villas de emergencia, entre otros, dan cuenta de una “cultura de la presencia” de las cosas y de los cuerpos pero también a una cultura de la “representación” –como señala Vich (2004:51) al asociar la primera a la “cultura popular” diferenciándola de la segunda vinculada a la “cultura”¹¹ -.

Así, asoman redes de fiestas, celebraciones y rituales diversos, desde los cuales es posible observar la circulación de sentidos y poderes diferentes y desiguales entre los espacios públicos urbanos. Aunque mayormente tomando y apropiándose del centro de la ciudad, la dinámica festiva paradójicamente también se desplaza en forma significativa del centro hacia el sur, o del sur hacia el centro. Las fiestas, celebraciones y rituales no sólo son prácticas vinculadas a los territorios periféricos de la ciudad –aunque también, pues muchos de ellos se desarrollan en villas de emergencia, o en barrios como Villa Lugano, Villa Soldati, entre otros-. Y aunque se originen en los lugares considerados marginales, a través de lo festivo disputan espacios de la centralidad, o ponen en juego la mezcla incesante entre lo periférico y lo central, redefiniendo el sentido dado a lo periférico y a lo central. Del mismo modo, algunas expresiones culturales se escapan de los espacios públicos adecuados a ciertos rituales o ciertas celebraciones: es el caso de los rituales de la muerte, los que ya no sólo quedan encuadrados al circuito del cementerio o de los cementerios, sino que se salen de los mismos para tomar las

calles y expandir desde allí nuevos sentidos de la muerte (el santuario de Cromañón da cuenta de ese escape hacia el afuera del cementerio, mientras el culto a Gardel sólo se justifica en torno de su bóveda y monumento .



Foto Darío Calderón

Lo festivo y/o celebratorio toma cuenta del espacio público en tanto estrategia de ordenamiento y planificación de la ciudad. contribuyendo a la creación de “estrategias del lugar” que, a través de procesos transformadores, facilitan la “circulación de sentidos” en torno del nuevo sentido del lugar sobre el cual se

interviene (Berdoulay y Morales, 1999: 86, n/traducción) –considerando que la intervención puede atribuirse al poder o a la ciudadanía o a ambos en su conjunto-. El proceso de gestión de fiestas, celebraciones y rituales, implica la programación de las mismas –antes que la espontaneidad como se supone- y su desagregación en pos de establecer dimensiones de control, orden, e incluso proyectos de ciudad tendientes a recrear imágenes oficiales y/o contestarias. Dicho proceso y programación es el producto de la fabricación que cada actor o comunidad realiza en términos de mostrar ciertos contenidos simbólicos y no otros, cierta imagen o imaginarios del grupo y no otros (aunque en muchas ocasiones sean distorsiones de lo “real”). A través de las fiestas, celebraciones y/o rituales pueden comprenderse los sentidos dados a lo urbano, en tanto la ciudad no sólo significa, sino que también se ritualiza estableciendo límites, fronteras, recorridos, espacios liminares.

Los casos relevados que hemos escogido dan cuenta de la importancia que dichas expresiones adquieren en tanto recurso para pensar, promocionar y gestionar el reconocimiento de la diversidad cultural, para reflexionar sobre el uso de los imaginarios en las apropiaciones y recorridos del espacio urbano, asimismo, para analizar la relevancia dada a cierta visibilidad y reconocimiento de grupos antes ausentes de imágenes e imaginarios legítimos y el carácter político de estas experiencias que ayudan a comprender sus estrategias de ocupación, de circulación y vivencia colectiva.

Por un lado, la comunidad boliviana –de la que ya hemos señalado algunas cuestiones en el tópico anterior- es mostrada en este texto a través de la Fiesta de la Virgen de Copacabana . Esta fiesta aunque es reconocida por su desarrollo en el barrio Charrúa, en Villa Soldati, también es ejecutada en otros lugares de la

ciudad, al igual que otras fiestas como la Virgen de Urkupiña o de Guadalupe (en la villa 31 por ejemplo). Las diversas fiestas que condensan asimismo rituales, cultos, celebraciones, constituyen un recurso para gestionar un mejor reconocimiento de la diversidad cultural y una mayor legitimación de ciudadanía social, pero también para poner en escena las diferentes formas de imaginarse como bolivianos –representación que se modifica de acuerdo a los imaginarios de cada grupo regional- y que imagen o imágenes de la “bolivianidad” se aspira a mostrar hacia la propia comunidad y hacia la ciudadanía en su conjunto.

A través de sus fiestas, no sólo generan un espacio del consenso antes que de la protesta y la conflictividad social, sino también construyen su propio mapa, incluyendo rivalidades y disputas internas a los propios grupos. No obstante, dicho mapa tiende a recomponer la imagen de esta ciudad: de una imagen fundada en el “crisol de razas” –



fuertemente vinculado a lo europeo- hacia una imagen de la “diversidad cultural” –donde pueda integrarse ese “otro” que ha sido permanentemente excluido y ocluido del imaginario ciudadano-. Aunque la fiesta es efímera y en ese sentido, cuando se apaga, retorna la pobreza y el boliviano en tanto “otro”, regresa a su carácter de sospechoso, de actor simbólico negativo; en cierta forma y en tanto se construye ese espacio de negociación con el poder, ya señalado, la fiesta se cotidianiza y comienza a ocultar otras imágenes descoloridas.

En los últimos años, los rituales, cultos y conmemoraciones vinculadas a la muerte adquieren un sentido simbólicamente de relevancia. El culto a Gardel en el cementerio de la Chacarita , el culto a los muertos boliviano en el cementerio de Flores y el Santuario de Cromañon , son diversos ejemplos de una nueva reorientación dada al sentido de la muerte en la ciudad de Buenos Aires. Aunque el Culto a Gardel se constituye en una expresión inmaterial emblemática de la imagen urbana positivamente construida –en tanto representa el tango del ’40, manifestación cultural crucial en la imagen de la porteñidad, o sea en la identificación de lo porteño, aunque no necesariamente en el gusto, consumo, apropiación y disfrute por parte de la ciudadanía y sus prácticas-, el culto a los muertos que practican los bolivianos en el cementerio de Flores es una práctica celebratoria transgresora de dicha imagen, es decir, pone en juego otra forma de practicar el culto a la muerte aun en el seno del cementerio, una institución oficial que dice mucho de la imagen social y urbana legitimada. El cementerio es el espacio por excelencia de la sociedad moderna, urbana y occidental, desde el cual

se imagina y practica el sentido “oficial” de la muerte. No obstante, como puede vislumbrarse en los casos mencionados, dichas prácticas pueden distenderse e incorporar diversas formas de simbolizar la muerte, disputando usos y apropiaciones del espacio institucionalizado, desde el cual suelen instrumentarse mecanismos de control social.



El caso Cromañon resulta aún más interesante. Producto de una tragedia en la que murieron 194 jóvenes, el santuario ha sido construido a pocas horas de ocurrido el hecho, por los padres, familiares, amigos y sobrevivientes. Un santuario instalado en la calle, en un barrio, fuera de las fronteras del cementerio, extrae la muerte de sus límites institucionales y fisura el espacio público urbano, colocando en cuestión una imagen de

ciudad “progreso”, la imagen de ciudad-espectáculo. Con símbolos migrados desde el conurbano bonaerense, como las zapatillas que se cuelgan de cables o puestas en el santuario, o con santitos populares poco reconocidos por los ciudadanos de la capital, se resignifica o se pone en cuestión desde los imaginarios bonaerenses, la imagen de la Buenos Aires “civilizada”.

Aunque el caso Cromañon posee alguna asociación con las conmemoraciones de la memoria las mismas si bien se iniciaron como espacios celebratorios en disputa con el poder y con las imágenes e imaginarios del mismo, hoy son lugares de la memoria legítimos y legitimados en la vida urbana pública y ciudadana de Buenos Aires.

Aunque difícilmente se pueda modificar la realidad, es mediante la inscripción conmemorativa que deja huella en recorridos, en un espacio practicado por la memoria, que sí se puede jugar con las versiones interiorizadas de los imaginarios y las imágenes generalmente asociadas al conflicto, al dolor, al drama y a la violencia. El silencio propone una mejor manera de imaginar esa política de memorias y olvidos institucionalizada, la que escamotea y oculta todo acontecimiento inconveniente en la confección de la cartografía simbólica de la ciudad.



Finalmente, el Banderazo de Huracán contribuye, como otros banderazos, fiestas y rituales futboleros, a construir recorridos, itinerarios y lugares desde los cuales imaginar el triunfo del equipo favorito o la rivalidad con otros equipos.



3. Para finalizar....

La visibilidad adquirida por las fiestas, celebraciones y/o rituales de la Buenos Aires contemporánea trasciende el aparente sentido neutralizador que supone todo ámbito festivo. A contrapelo de ello, lo festivo permite la ritualización del espacio como consecuencia de proyectos políticos diversos, que buscan cohesionar a la sociedad urbana en su conjunto o a grupos sociales específicos. La fiesta asociada al entretenimiento, es el reflejo de la negación pero al mismo tiempo de la institucionalización del conflicto urbano. En este sentido, ayuda a controlar, regular, prescribir y sancionar conductas y comportamientos sociales. En cierta forma esa faceta de las fiestas y celebraciones volvería factible la regulación de la “ciudad de la peligrosidad”, pues muchos sujetos y grupos sociales que recrean las mismas, pueden mutar de “otros acusados” a “otros coloridos y festivos”. En ese sentido, las fiestas redefinen las imágenes e imaginarios urbanos preexistentes –tal vez por ello es que uno de los tantos movimientos piqueteros que ha recibido un subsidio del gobierno local para construir viviendas populares en un barrio del sur de la ciudad, cada fin de semana apela a la cultura y a las expresiones inmateriales, con frecuencia peruanas, para exhibirse al vecino que los rechaza, como algo más que pobres y sospechosos, o como pobres pero también como productores culturales. No obstante, esta visión de lo festivo no debe interpretarse como la negación del conflicto y la trasgresión que también interviene en el contexto de tales manifestaciones.

NOTAS

¹ El trabajo aquí presentado es una versión revisada de la exposición brindada en las Jornadas de Imaginarios Urbanos en abril de 2005. Asimismo, es una elaboración personal de algunos acápites trabajados en relación al proyecto de Fiestas, Celebraciones, Conmemoraciones y Rituales de la Ciudad de Buenos Aires, desarrollado en la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, de la que la Lic. Leticia Maronese – participante activa del mismo- es Secretaria General. Forman parte del equipo del proyecto: Lic. Liliana Mazetelle, Lic. Nélide Barber, Lic. Ana Gretel Tomasz, Prof. María Paula Yacovino y Estudiante Natalia Cler.

² Dra. en Filosofía y Letras (Antropología Social), UBA. Directora Programa Antropología de la Cultura, Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA. Investigadora Independiente CONICET. Profesora Regular UBA.

³ La *city marketing* es una nueva forma de hacer ciudad en la contemporaneidad. Asociada a los planes estratégicos urbanos, desde la misma se procura reposicionar ciudades en el orden global, procurando a través de la simbólica urbana reorientar y refuncionalizar los flujos económicos, pero también sociales y políticos (cf. Torres y Ribeiro;1996).

⁴ “Postales de Buenos Aires”. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2004.

⁵ Adoptamos el concepto de “vitrina” que utiliza Armando Silva. El mismo alude a que “La vitrina es una ventana. En ella construimos un espacio para que los demás nos miren, pero también miramos a través de ella. Y, aún más, de la manera como nos miran podemos comprender cómo nos proyectamos, y de la forma como la vitrina se proyecta podemos entender cómo dispone ser vista”. La idea de las vitrinas como representación es enriquecida por el autor con el aporte de Mariluz Restrepo (1990) (2000:63).

⁶ Dichos testimonios fueron tomados para el Proyecto “Culturas Urbanas desde sus Imaginarios Sociales en América Latina y España”, con subsidio del Convenio Andrés Bello, coordinado por Armando Silva desde Bogotá y por Mónica Lacarrié y Verónica Pallini en Buenos Aires. El trabajo de campo fue realizado entre 1998 y 2001, previamente a la debacle de fines de 2001.

⁷ Kaipi Bolivia III. Reconocernos en el Patrimonio Cultural. Realizado con el apoyo del Fondo Cultura BA, del 29 de octubre al 27 de noviembre de 2005 en el Museo de Arte Popular José Hernández, Secretaría de Cultura, GCBA.

⁸ “Construirán un centro turístico bajo el Obelisco” en: Información General, Clarín, Buenos Aires, Domingo 16 de Noviembre de 1997: 41.

⁹ Estos datos surgen del trabajo de campo que realizó el equipo de Buenos Aires asociado al Proyecto de “Culturas Urbanas...”, mencionado previamente.

¹⁰ Los datos que aquí retomamos han sido brindados por Silvia Benza, Becaria de Maestría de la UBA, quien trabaja con migrantes peruanos y ha relevado sus fiestas y danzas.

¹¹ Desde nuestra perspectiva, es imposible separar la “presencia” de la “representación”, pues en la práctica y desarrollo de lo festivo, se intersectan construcciones simbólicas reductoras de la realidad, las que dan cuenta de uno o

más puntos de vista legitimados por quienes intervienen en dichas manifestaciones. Dicotomizar la “presencia” respecto de la “representación”, por ende la “cultura popular” de la “cultura”, acaba prejuiciando etnocéntricamente a la primera y omitiendo que las culturas son espacios de lucha, en los que operan “trabajos de organización simbólica” que redistribuyen y mezclan conflictivamente lo alto y lo bajo (Zubieta;2004:43).

Referencias Bibliográficas

Altan, Tulio: *Manuale di Antropologia Culturale. Storia e metodo*, Milán Valentino Bompiani, pp. 75-123. Traducción: Victoria Ramenzoni, 1973.

Berdoulay, V. y Morales, M. : “*Espace Public et Culture: strategies barcelonaises*”. GEOGRAPHIE ET CULTURES, 29, Francia, L'Harmattan, 1999.

Cruces Villalobos, Francisco: “*Procesos formativos en la expresividad urbana: tradición, instrumentalidad, autocensura, transgresión y comunicación crítica*” en: *La Ciudad es para ti. Nuevas y viejas tradiciones en ámbitos urbanos*, Carmen Ortiz García (Ed.), Cuadernos Temas de Innovación Social, España, Anthropos Editorial, 2004.

Delgado Ruiz, Manuel: “*Las estrategias de memoria y olvido en la construcción de la identidad urbana: el caso de Barcelona*”, in D. Herrera Gómez (coord.), *Ciudad y Cultura. Memoria, Identidad y Comunicación*. Antioquía, Ediciones Universidad de Antioquia, 1998.

Frehse, Fraya: “*Entre largo e praca, matriz e catedral: a Sé dos cartoes postais paulistanos*”. En: CADERNOS DE CAMPO, Año 5, 5 e 6, 1995/6.

García Canclini, Néstor: *La Globalización Imaginada*. Barcelona-México-Buenos Aires, Paidós, 1999.

Goncalves, José R.: “*Ressonancia, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios*” en: HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS. Patrimonio Cultural 23, 2005.

Lacarrieu, Mónica: “*Nuevas Políticas de Lugares: Recorridos de la utopía y de la crisis en Buenos Aires*” en: *Buenos Aires a la deriva*, Max Welch Guerra (coordinador), Buenos Aires, Biblos, 2005.

Segato, Rita: “*Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*” en: SERIE ANTROPOLOGÍA, Numero 234, Depto de Antropología, Universidad de Brasilia, 1997.

Silva, Armando: *Imaginarios Urbanos*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 2002.

Torres Ribeiro, A. y Sanchez García, F.: *City Marketing: A nova face da gestao da cidade no final de século*. En: Política e Cultura. Visoes do Passado e Perspectivas Contemporaneas, Reis, Tavares de Almeida y Fry (org.), Sao Paulo, Editora Hucitec, 1996.

Vich, Víctor: “*Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia*” en: TRAM(P)AS DE LA COMUNICACIÓN Y LA CULTURA, Año 3, Número 23, Marzo de 2004.

Zubieta, Ana Maria: “*La Cultura Popular*” en: TRAM(P)AS DE LA COMUNICACIÓN Y LA CULTURA, Año 3, Número 23, Marzo de 2004.

Zukin, Sharon: *The Cultures of Cities*, USA, Blackwell Publishers, 1995.

Yúdice, George: *El Recurso de la Cultura. Usos de la cultura en la era global*, España, Gedisa Editorial, 2002