

Habitar y habitabilidad

en contextos metropolitanos

Andrea Burbano
Mariana Figueroa Castelán
Editoras académicas



Primera edición: 2020

D.R. © Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104
Facultad de Filosofía y Letras
Av. Juan de Palafox y Mendoza 228
Puebla, Pue. México
C.P. 72000

D.R. © Ediciones del Lirio, SA de CV
Azucenas 10, San Juan Xalpa, Iztapalapa
Ciudad de México, C.P. 09850

Revisión, edición y corrección de estilo: Sigfrido Bañuelos
Diseño editorial y forros: Patricia Reyes

Este libro fue financiado con recursos PROFEXCE 2020.

ISBN: 978-607-8706-89-1

Hecho en México
Made in Mexico

Habitar y habitabilidad en contextos metropolitanos

Andrea Burbano
Mariana Figueroa Castelán
Editoras académicas



Etnicidad habitada: *hacer ciudad* en espacios de relegación de la ciudad de Buenos Aires

⁸ Soledad Laborde

Introducción

El vínculo entre el espacio y la etnicidad expresa alguna de las tensiones centrales de los problemas urbanos actuales, en particular, en cuanto a la forma de hacer ciudad que implica un «ejercicio o trabajo contextual, histórico, racional y relativo desde el cual se ordena, penetra e impone cierta visión del mundo social, política y cultural» (Lacarrière, 2012, p. 82). Indagar cómo la ciudad contemporánea es producida conlleva centrar la atención en la relación entre el orden socioespacial y la experiencia construida a partir de las prácticas y representaciones que significan la vida en la ciudad comprendidas en la noción de *habitar* (Duhau y Giglia, 2008). Tal como expresa Agier (2015), el *hacer ciudad* alude a la posibilidad de diseñar una ciudad múltiple a partir de las prácticas, de las relaciones y de las palabras de

8 Doctora en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del equipo de Antropología de las ciudades y de la cultura de la sección social del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: <sole_laborde@hotmail.com>.

los sujetos de la ciudad, del investigador, que no es menos real que la del planificador urbano.

Algunos procesos que marcaron decisivamente los destinos de las ciudades a fines del siglo xx se han profundizado en estas primeras dos décadas del siglo veintiuno. En particular, en cuanto a su crecimiento y expansión vinculados a los impactos de los desplazamientos poblacionales en sintonía con las dinámicas de la globalización y del capitalismo neoliberal. La evidencia de la experiencia de vida en las ciudades refutó la idea de la posible desaparición de la diversidad ante el avance del mundo urbano visto como el «fin de la sociedad tradicional». Las ciudades contienen a la heterogénea población, siendo el inmigrante construido como un portador de la diferencia, en condición de «externalidad», a pesar de ser un sujeto constitutivo de la dinámica urbana, de la condición cosmopolita y de la nación (Balibar, 1991; Delgado Ruiz, 2003; Villavicencio y Penchaszadeh, 2003).

En Argentina, al igual que otros países del continente, la inmigración⁹ cumplió un rol central en la construcción del país y fue procesada históricamente en términos de *alterización*, en consonancia con las políticas nacionales de conformación del Estado-Nación argentino.

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

Segato (2007) retoma el concepto de «etnicidad ficticia» propuesto por Balibar (1991) para pensar la *etnicidad* en la Argentina «en el sentido de ‘fabricada’, donde la Nación pasa a ser impuesta y representada como unidad étnica dotada de una cultura singular propia y reconocible» (Segato, 2007, p. 189). La etnicidad implica una diferenciación cultural que «tiende a utilizar un lenguaje de lugar (más que de salud, sexo, o fenotipo heredado)» (Wade, 2000). Por ello, podemos comprender que la ciudad de Buenos Aires, en tanto centro de conformación del Estado-Nación argentino, tuvo como resultado un proceso histórico de ordenamiento de la heterogénea población, de una *etnicidad* expresada en la producción social del espacio, de una ciudad «blanca y europea» (Lacarrieu, 2007). Siguiendo a Appadurai (2001), hoy encontramos una «variedad de nacionalismos de diáspora que se entrecruzan ahora en las esferas públicas del mundo». De esta forma, el problema que se plantea en el seno de la ciudad es que «las minorías culturales organizadas, a cuyas prácticas y preferencias se conceda legitimidad en la esfera pública, se convierten en posibles solicitantes de espacios y de prácticas institucionales regulados por el Estado» (Appadurai y Stenou, 2001, p. 8).

La emergencia de las sociabilidades de la heterogénea población interpela directamente el sentido de espacio público concebido en la construcción de la ciudad moderna, que ya no puede ser imaginado en su carácter totalizador, integrador y armónico, y devela las relaciones de poder y las formas problemáticas, conflictivas de «lo público», «de todos» y del «vivir juntos». Atender a la producción de *lugares* implica comprender las formas de *habitar* «la diferencia», a partir de ella y reflexionar sobre la *etnicidad* desde la acción de los sujetos, como parte del modo en que se ordena lo urbano. Las claves para abordar la ciudad más allá del «fragmento», y colaborar en los estudios sobre los procesos de *alterización* en torno a los grupos sociales en la producción de la ciudad, podemos traducirlas en la idea de *etnicidad habitada*, es decir, el conjunto de clasificaciones, de demarcaciones que apelan a aspectos simbólicos y culturales por los cuales los grupos establecen límites más allá de la especificidad de «los artefactos culturales» en correlación con la producción del espacio urbano (Laborde, 2017).

Lacarrieu (2005) caracteriza el modelo sociocultural de la ciudad de Buenos Aires en relación con el modelo de homogeneización y la implantación de imaginarios sociales forjados en la anacronía de la

civilización-barbarie vinculado al proyecto homogeneizador de la generación de 1880 que contribuyó en la «remodelación étnica» de los primeros inmigrantes incluidos en el *crisol de razas* y que tuvo posteriormente como contraparte un modelo de nación y de ciudad, «gran antagonista de las minorías étnicas y también de los pobres, considerando los posteriores movimientos del interior hacia la metrópoli iniciados en las primera época peronista (los años 40)» subsumiendo toda diferencia y desigualdad bajo la idea de identidades barriales homogéneas en términos esenciales (Lacarrieu, 2005, p. 370). La autora continúa describiendo el proceso y advierte sobre las formas de construcción simbólica surgidas de la dictadura militar iniciada en 1976, que restringieron –a través del decreto número 3.938 y la Ley número 22439– la presencia de inmigrantes que pasaron a «ser aceptados», aquellos que cumplieran con ciertas especificaciones culturales. Se efectivizó así la pretensión de homogeneidad étnica junto con la idea de *merecer la ciudad*,¹⁰ y tuvo un efecto práctico en las formas de vida en la ciudad a través de la «militarización urbana» y del «higienismo urbano». Lacarrieu argumenta que que estos ordenamientos tienen continuidades; «en tiempos de democracia –fundamentalmente de democracia con formato neoliberal de carácter local– el *merecer la ciudad* se construye desde el acceso a la estetización de la ciudad y el «derecho a la belleza» (Améndola, 2000) (Lacarrieu, 2005, p. 376).

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

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

y desde los sujetos que llevan a cabo las prácticas. Este proceso, como modos de administrar la diferencia, se enmarca a partir de la década de los noventa del siglo pasado en las políticas de multiculturalismo, que expusieron a la «diversidad cultural» como un valor a ser recuperado y rescatado en su sentido político y económico a escala mundial, como lo expresan las declaraciones de los organismos internacionales BID, PNUD y UNESCO referidas a la diversidad creativa, a la diversidad cultural, al patrimonio inmaterial de la humanidad, a las industrias culturales, entre otras (Wright, 1998; Yúdice, 2002). Grimson (2006) reflexiona cómo a partir de dicho periodo ocurrió «un cambio en el régimen de visibilidad de la etnicidad en la Argentina, de una situación de *invisibilización* de la ‘diversidad’ a una creciente *hipervisibilización* de las diferencias». ¹¹ Proceso que se conjuga en la ciudad con las *políticas de lugares y de la memoria* donde los grupos «públicos y privados que detentan poder material y simbólico, que contribuyen a instaurar una red en la cual se visibilizan e invisibilizan recorridos y grupos sociales» (Lacarrieu, 2005, p. 376), generando lugares con plusvalía a partir de la marca cultural.

En este sentido, la *hipervisibilización* toma en la actualidad un carácter particular, ya que la inmigración internacional no implicó históricamente en Buenos Aires la concreción de guetos entendidos en términos de Wacquant (2010) como instrumento de encierro y de control, identificados por la estigmatización, la presión, el confinamiento espacial y el enclaustramiento institucional. Por ello, la necesidad de posar la mirada sobre el proceso particularizado contemporáneo de identificación al interior de la ciudad de Buenos Aires de diversos «barrios» que son nombrados, referidos o adjetivados en relación con la presencia de determinado grupo inmigrante o de una alteridad, y cómo dichas categorizaciones se asocian incluso a determinadas prácticas culturales que conllevan experiencias de apropiación y valorización del espacio público por diversos grupos sociales migrantes. Se concreta la producción de ciertos «enclaves» de inmigrantes o de aquellos espacios representados en términos de una naturalización de la presencia

11 Grimson (2006) define este periodo por la etnización de los migrantes limítrofes, quienes llevaron a cabo la organización social para su «legalización» y para «revertir la valoración negativa de sus identidades a través de la ‘difusión de su cultura’».

de alteridades de manera segmentada en la ciudad, en relación con las formas que adquiere el *multiculturalismo urbano*, y los procesos de transformación del espacio urbano en la ciudad contemporánea.¹²

Encontramos que estos procesos que parecieran ilegibles se vuelven claramente legibles en una ciudad que aún se debate sobre «la falta de mano dura» y la necesidad de expulsar a todos los inmigrantes pobres o con antecedentes penales –sin medir que quizá los mismos delitos o actos reprobatorios no significan para un ciudadano argentino quizá siquiera una sanción punitiva. Que sostiene dichas iniciativas en ideas como las expresadas por el exjefe de gobierno porteño Mauricio Macri quien ante un conflicto de ocupación de un parque público para el reclamo de viviendas atribuía el problema de déficit habitacional a «la inmigración descontrolada»¹³ amparándose en una política pública traducida en el plan de «recuperación del espacio público». Violencias legibles cotidianamente en la represión y desalojos de los trabajadores ambulantes y de la vía pública –en su mayoría inmigrantes– que ejercen su derecho al trabajo en las principales zonas comerciales de la ciudad. Encontramos entonces que las políticas de exaltación multiculturalista como las políticas represivas y de intolerancia hacia la inmigración son ambas caras de las estructuras racistas y de desigualdad en que se gestiona la *alterización* de los grupos sociales en la ciudad de acuerdo con los nuevos ordenamientos que requiere la producción de la ciudad contemporánea.

12 Si bien encuentro diversas nociones en cuanto a los conceptos que refieren a la transformación urbana. Me centro en la *recualificación* y *relegación*. Sus usos responden a las nociones vigentes en los estudios urbanos sobre la ciudad contemporánea y las formas de desarrollo urbano ligadas a los procesos de globalización. Dichas nociones encuentran, en continuidad con la idea de «fragmentación urbana» –en relación con transformaciones de diferenciación social y espacial relacionadas principalmente a la ciudad posfordista– y de «planeamiento estratégico», que toma fuerza a partir de la década de los noventa, posicionando a la ciudad como «mercancía», como objeto de múltiples proyectos de intervención sobre los «fragmentos» (Aguilar y Wagner, 2005, p. 238; Lacarrieu et al., 2011, p. 16).

13 Uno de los hechos más conflictivos y violentos en relación con los inmigrantes y el espacio público se vinculan al desalojo de 2010 de las familias migrantes bolivianas que reclamaban vivienda en el Parque Indoamericano ubicado en el sur de la ciudad.

Para iluminar esta tensa contradicción entre las inclusiones culturales y exclusiones sociales, a continuación nos detendremos en un proceso singular ocurrido en la ciudad de Buenos Aires de consolidación del denominado Barrio General San Martín, o conocido como *Barrio Charrúa*, ubicado en unas cuadras de Nueva Pompeya, en un territorio de *relegación urbana* señalado por la presencia de población llegada de Bolivia y donde se lleva a cabo la Celebración de la Fiesta de la Virgen de Copacabana, realizada por los inmigrantes, una de las más masivas de todo el país. Analizar dicho proceso de configuración de «barrio» como *lugar* tiene como objetivo reflexionar si la referencia a las configuraciones fundadas en construcciones socioculturales demarcatorias, como «barrios de inmigrantes» pueden ser leídos como procesos de *guetificación*¹⁴ encubiertos o formas de *segregación urbana*,¹⁵ que exceden la cuestión de clase o de recorte espacial en su variable socioeconómica.

-
- 14 El debate en torno al gueto se construyó en los últimos años en el análisis de los barrios periféricos y pobres a partir de comparar dos casos: Estados Unidos y Francia. Se fundamentó que la segregación en Francia es de base principalmente social, debido a la composición heterogénea de los barrios y no de base etnoracial como en el gueto negro de Estados Unidos (Wacquant 2013 [2006], 2010; Castel, 2007). También en la tradición francesa se encuentran nuevos usos del concepto de «gueto» como una narrativa específica, una dimensión construida desde las categorías de los propios actores en correspondencia con la forma en que ordenan sus relaciones sociales, entre un «afuera» y un «adentro» donde el Estado también es parte en esa construcción de imaginarios, a partir del cual los sujetos elaboran una «retórica» de resistencia, de identificación, un campo específico en que se construye la vida urbana (Lapeyronnie, 2009; Agier, 2015a).
- 15 Nos proponemos pensar la segregación urbana más allá de la desigualdad en torno a la distribución de bienes y servicios urbanos y de la reproducción social acotada a los lugares de residencia, más allá de la correspondencia entre grupo social y espacio, es decir, atender a las divisiones y fronteras que también implican los aspectos simbólicos y las diferencias sociales estructurales (Bernard, 1994; Carman, Vieira y Segura, 2013).

«Villa» y «barrio»: procesos de urbanización de Charrúa

El barrio Gral. San Martín, o *Barrio Charrúa*, ubicado en el barrio de Nueva Pompeya en la Ciudad de Buenos Aires, se caracteriza por la presencia de población boliviana y sus descendientes argentinos en sólo cuatro cuadras. Esta presencia no es una cualidad particular respecto a algunos otros barrios porteños, pero sí en cuanto a la referencia como uno de los primeros lugares de llegada de familias inmigrantes en la ciudad de Buenos Aires. El barrio se encuentra en un área de *relegación urbana* conformada por barrios populares y las denominadas «villas del sur»¹⁶ de la ciudad. Otro de los aspectos centrales para comprender la conformación del barrio y su actual visibilización en la ciudad es que desde hace más de cuarenta años se realiza allí la Celebración de la Virgen Nuestra Señora de Copacabana. Dicha celebración es la carta de presentación de este «barrio», que le permite integrarse a la red de circuitos y lugares de la ciudad en términos de los patrimonios inmateriales de las «colectividades», aunque no por ello de los más valorados en términos de producto para el turismo o consumo –como ocurre, por ejemplo, con el Barrio Chino. Charrúa ha sido protagonista de múltiples documentales, de notas de diarios y de estudios académicos. Sin embargo, la memoria sobre la autoconstrucción de la casas no es la que suele ser destacada en la visibilización del barrio en su carácter «étnico» de «barrio boliviano» de Buenos Aires, la experiencia suele quedar subsumida frente a la potencia de representación de alteridad expresada en la Fiesta de Copacabana.

Actualmente, el barrio se establece en unas pocas manzanas delimitadas por la vía de ferrocarril del Belgrano Sur, la calle Bonorino, la Avenida Fernández de la Cruz que da lugar al carril exclusivo para colectivos Metrobús y la calle Erezcano. En esas pocas cuadras

16 Las «villas» es como se denomina a las formas de acceso al espacio de vivienda en la ciudad por los sectores populares. Son lugares caracterizados por el trazado irregular, con viviendas precarias, falta de servicios de infraestructura y equipamiento e irregularidades en cuanto a la propiedad o tenencia del suelo, además de ser representados como áreas problemáticas y de violencia en la ciudad. Hoy en día está en disputa dicho concepto debido a su carácter estigmatizado y a su origen, por ello, surgen actualmente denominaciones como la de barrio o hábitat popular.

se establece: la escuela pública primaria Escuela N° 13 Presbítero Alberti, la Capilla Nuestra Señora de Copacabana, una guardería, una sala de atención de salud CESAC que depende del Hospital J. M. Penna, un predio donde se llevan a cabo actividades culturales, recreativas, deportivas, y dos plazas –la principal construida hace más de treinta años frente a la capilla, contigua a la escuela, y otra sobre la calle Charrúa, construida recientemente–, un centro barrial dependiente de la Parroquia Madres del Pueblo, distintos locales de partidos políticos, pequeños comercios como verdulerías, kioscos, lavadero de autos, talleres mecánicos, casas de venta de objetos de usados, comercios informales, venta de comidas que realizan los vecinos en las puertas de las casas y algunos galpones de fábricas en desuso y depósitos de empresas. El nombre del barrio General San Martín fue denominado a partir de su formalización como barrio municipal, en correspondencia con la organización de la Asociación Vecinal de Fomento Gral. San Martín a fines de 1980.

Charrúa tiene su origen a mediados de 1950,¹⁷ con la llegada de migrantes bolivianos a estas cuadras de los que hoy es la calle Charrúa e Itatí; entonces eran tierras vacantes fiscales, con vegetación de pastos altos y árboles. Estos nuevos habitantes construyeron en estas tierras las primeras casas precarias de madera y chapa, por lo cual se conformó el área como Villa 12.¹⁸ Las villas no sólo eran el lugar de residencia de los inmigrantes bolivianos recién llegados, sino también –al igual que otros barrios de la zona tales como lo que hoy es villa 1-11-14 del Bajo Flores– de aquellos trabajadores que protagonizaron el proceso de crecimiento de la zona sur de la ciudad, llegados en décadas previas desde las provincias del interior del país, y que con el fin de la etapa de «sustitución de importaciones» que dio lugar a la desaparición de pequeñas y medianas empresas quedaron sin empleo, también por aquellos trabajadores que afectados por la crisis económica de entonces ya no podían pagar alquileres y hoteles de pensión y buscaron un lugar donde vivir. Como expresa Oszlak (1991), las «vi-

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

18 Villa 12 refiere a la nomenclatura asignada por el Estado. También se registra a la zona como Villa Piolín.

llas» representaban «frustración y esperanza» entre aquellos que llegaban en busca de una oportunidad para vivir mejor en la ciudad y aquellos que ya vivían en ella.

A fines de 1960 se produce un crecimiento del flujo de inmigrantes provenientes de Bolivia que comienzan a residir principalmente en el área metropolitana y algunos llegan a este barrio a través de referencias de otros «paisanos». Según una memoria de la Asociación Vecinal de Fomento Gral. San Martín, construida a partir de relatos de vecinos que continúan viviendo allí, destaca que las primeras casas fueron construidas en madera y chapa sin los servicios elementales como agua, cloacas, gas y luz, y fueron los primeros llegados los que abrieron los caminos de tierra. También señala los incendios ocurridos en 1959, 1965, 1968, que caracterizaron los primeros años de conformación del barrio, tuvieron un impacto devastador por el tipo de construcción de las casas con materiales de rápida combustión y la existencia en el interior de faroles de kerosén y garrafas. Con Illia como presidente de la nación¹⁹ y Rabanal como intendente, la Comisión Municipal de Vivienda (cmv) era el órgano de gobierno que llevaba a cabo el registro de «villas» de la ciudad y fue la que otorgó en Charrúa materiales para la reconstrucción de ciento cincuenta casas destruidas por el incendio. Fue así como comenzaron la autoconstrucción de las viviendas de material de acuerdo con el asesoramiento técnico de la ex cmv, con las indicaciones en cuanto a la apertura de calles de tierra y también sobre cómo debían ser las casas, tratando de maximizar la cantidad de unidades por sectores. Una acción que combinó la intervención estatal junto con las formas de organización surgidas de las propias re-

19 El presidente Illia –del partido de la Unión Cívica Radical-- mantenía relación con las organizaciones representativas de las «villas y asentamientos», en particular con la Federación de Villas y Barrios de Emergencia del país –una expresión de las primeras formas de organización política de los barrios más pobres–, a su vez, estaba en vigencia la ley 16.601 sancionada en 1964 conocida como *Plan de Vivienda para Erradicar Villas de Emergencia*, que buscaba la erradicación definitiva con procedimientos que incluían la construcción de viviendas y facilidades de crédito; sin embargo, a nivel local, se encontraba el intendente Rabanal en Buenos Aires –a diferencia del gobierno nacional a pesar de representar al mismo partido–, no reconocía la legitimidad de organizaciones «villeras» y llevó las gestiones para la erradicación de villas mediante la ex Comisión Municipal de Vivienda (cmv) (Oszlak, 1991).

laciones sociales que establecían cotidianamente los residentes en el barrio, incluso con prácticas y formas de sociabilidad característica de la estructura de la sociedad «andina»,²⁰ aunque provenían de distintas trayectorias, con recorridos de lugares diversos y disímiles en Bolivia y en Argentina.

Con la irrupción del golpe militar de Onganía en 1966, se recrudeció la situación con el renovado plan de erradicación de villas iniciado por Illia, que dio un giro con el conocido *Plan de Erradicación de Villas de Emergencia de Capital Federal y del Gran Buenos Aires* (PEVE). Esta situación frenó el proyecto de urbanización de Charrúa. El contexto adverso impulsó a la organización de una comisión vecinal, mediante la cual lograron terminar las casas y en 1968 con un sorteo de la propia comisión, fueron asignadas las casas a quienes las habían construido. En esta etapa llegaron nuevos habitantes, que habían sido expulsados de otras áreas con el «plan de erradicación de villas», quienes venían siendo desplazados por las famosas «topadoras». En un contexto donde la actividad política de organización y reivindicación desde las «villas» se encontraba fuertemente constreñida, pero apoyadas desde organizaciones como la Confederación General del Trabajo (CGT) y los Sacerdotes del Tercer Mundo.²¹ En relación con esta participación «social» de la Iglesia, se comprende también para Charrúa el rol de la

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

21 Este rol jugado por la Iglesia, que implicó en la dictadura militar iniciada en 1976 la muerte y desaparición de curas villeros y el fin de ese primer movimiento, para luego conformarse la corriente de «curas villeros» que actualmente continúan con divergencias aquel primer impulso.

Capilla como espacio de refugio en el contexto del incendio y la vinculación con los residentes.

Los residentes de Charrúa continuaron resistiendo desde la Comisión Vecinal los intentos de desalojos del Ministerio de Bienestar Social, encabezado por José López Rega, entre 1974 y 1975 con el ex-presidente Perón ya fallecido, y durante la dictadura militar iniciada en 1976. Con el intendente Cacciatore en la ciudad de Buenos Aires en el contexto de dictadura militar, se focaliza el esfuerzo en la finalización de obras de erradicación y congelar las «villas»,²² y de allí la campaña en la opinión pública para establecer que el «problema» de estos lugares tenía una cuestión estética y moral más que habitacional, debido a que estos lugares estaban constituidos por una población «no merecedora de la asistencia o tolerancia de la sociedad y el Estado» (Oszlak, 1991), un discurso racista con sesgos culturalistas moralizantes, que estigmatizó a los sectores populares y de allí un camino sin retorno hacia la construcción de la villa como el mal de la ciudad.²³

Tal como expresa Girola (2008), se evidencia cómo «la planificación se tornó un instrumento de disciplinamiento, control y cohesión de la población; una estrategia capaz de corregir ‘anomalías’, sanear, educar y fomentar la evolución de la población villera de lo rural a lo urbano» (Girola, 2008, p. 72). En este contexto, de suspensión de la democracia y gobierno *de facto*, la erradicación fue por etapas; la CMV se instaló en cada barrio en conflicto –el foco inicial estuvo en los barrios de Retiro y Bajo Belgrano–, y operó con reiterados amedrentamientos y hostigamientos que conformaron parte del «desalojo»; como resultado, muchos abandonaron las villas, otros fueron trasladados en camiones que anteriormente llevaban la basura al conurbano o relocali-

22 Tal como describe Cuenya (1992), se consolida la política habitacional en torno a un Estado burocrático-autoritario que otorgaba un negocio al empresariado del rubro constructor «la patria contratista» y tal vez ejercía un fuerte disciplinamiento.

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

zados en otras «villas» como, por ejemplo, las del Bajo Flores a modo transitorio por tres meses. Los extranjeros eran llevados a lugares de embarque para el retorno a su país; este es el caso de los conocidos trenes llenos de inmigrantes bolivianos que fueron gestionados entre la Dirección de Migraciones, la Aduana, la empresa de ferrocarriles, con acuerdo del presidente de facto Banzer en Bolivia. En este contexto hostil, los residentes de Charrúa continuaron con pequeñas mejoras en una tensa calma. En 1981 se construye la escuela en un terreno donde se utilizaba de cancha de fútbol y se consolida la plaza central. Una de las pocas escuelas del plan impartido desde la municipalidad que se destinó para los sectores más pobres.

Con el retorno de la democracia, a fines de la década de los ochenta, se creó la Asociación Vecinal de Fomento Gral. San Martín, con el objetivo de regular la situación de dominio de las viviendas, la urbanización y la obtención de otros servicios y equipamiento comunitario, se consigue una preadjudicación de los terrenos y viviendas junto con algunas mejoras urbanas: pavimento, medidor de luz individual y alumbrado. A inicios de la década de los noventa, el Movimiento Villero reclamó por el *Programa Arraigo*²⁴ –residentes de Charrúa participaron de las manifestaciones–²⁵ y por el *Programa de Radicación de Villas de Emergencia y Barrios Precarios* que a escala nacional tuvo escasos efectos. Para Charrúa, el *Programa Arraigo* permitió la entrega de títulos de tierra, pero dicho proceso no alcanzó a la totalidad del barrio y no fue sostenido en el tiempo. Asimismo, en 1991 se aprobó la Ordenanza N° 44.873 para la incorporación como distrito de zonificación del *Plan Urbano Ambiental*. También en dicho año se declaró la Fiesta de Copacabana de interés cultural por el ex Consejo Deliberante y en 1992 se conformó el centro de salud, anteriormente espacio de la sala de atención.

24 El *Programa Arraigo* tuvo lugar a partir del Movimiento Villero, que instó en 1990 a la firma del Decreto núm. 1001 para la venta de tierras fiscales a la población residente en ellas, instrumentado por la entonces Comisión Nacional de Tierras Fiscales.

25 Un audiovisual realizado por alumnos de un taller de comunicación documentó la movilización del Movimiento Villero en reclamo del *Programa Arraigo* en 1990 hasta casa de gobierno, material compartido en las redes sociales por Jorge Vargas.

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

«Siete casas»: hacer el barrio

La llegada al «barrio Charrúa», por las primeras generaciones implicó una *domesticación* del espacio, «un *ir a habitar* que construye sus posibilidades desde el nivel cero» (Duhau y Giglia 2008), es decir, que denota el trabajo arduo y adverso que implicó este origen épico del barrio:

Quando vine, era joven y soltero, me compré un terrenito, una casilla ahí enfrente, donde ahora está el colegio. Esto fue hace muchos años cuando recién llegaba, no existía la plaza, nada, esto no había nada, apenas unas casillas. Entonces, ahí fue el incendio grande y nos dicen que nos iban a dar otro terreno y a los que éramos solos nos dieron acá. Como yo estaba con la albañilería, empecé a construir acá, nos juntamos con otros vecinos, éramos siete casas y entre todos, como hacemos nosotros, pusimos para los materiales y fuimos construyendo la casa a cada uno, después también con otros de acá a la vuelta. Levantamos todo nosotros, pusimos gas y todo (Hombre, migrante boliviano de 60 años).

Este carácter constitutivo del barrio «hecho» por las personas se enlaza en las memorias desde una construcción simbólica que apela a las prácticas «propias» para *habitar* la ciudad, una forma de interpelar un orden urbano imperante del mundo del planificador, basado en un sistema de racionalidad occidental y de ascenso individual. Si bien el proceso de reconstrucción del barrio estuvo guiado por los técnicos de la ex CMV desde la racionalidad de minimizar costos de materiales y viviendas de una sola planta y realizar la subdivisión «racional» de los lotes, dicha experiencia es resignificada e incluso el rol del Estado

es silenciando por los propios habitantes, como se observa con los residentes de las casas frente a la plaza, ubicada sobre la calle Itatí y la intersección de Charrúa. Charrúa evidencia una organización social del espacio que se reactiva en torno a las prácticas de «devoción a la virgen», una muestra de la complejidad de las formas de clasificar, organizar y categorizar la experiencia en el espacio urbano; resignificaciones que (re)producen el «mundo andino» en la ciudad de Buenos Aires:

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

Las «siete casas» conciernen al sistema de reciprocidades del «mundo andino» (Vargas, 2003), la centralidad de la «virgen» y la «celebración» con el sistema de «pasantes» y de «prestres» como ordenadora de las prácticas y racionalidades que hacen a la producción del barrio; desde

dicho sentido, se activa la memoria del origen en torno a la autoconstrucción. La «mamita» resulta una virgen –desde la representación de estos primeros habitantes– íntimamente vinculada al destino del barrio y de ellos, más allá que su imagen y el comienzo de la gran celebración ocurriera luego de los primeros años de asentamiento. Una racionalidad de la devoción a la virgen de Copacabana que comprende una *lógica cosmológica*

(en tanto presuponen la inmanencia y la superordinación de lo sagrado), holistas y relacionales (en tanto afirman, al mismo tiempo, un continuum de experiencias que la ideología moderna divide en compartimientos estancos, la preminencia de la totalidad y el carácter de parte con que participa cada sujeto en esa totalidad (Seman, 2001: 47).

Y que es también una forma de acción plasmada en la autoconstrucción «como un proceso sociocultural de producción de un orden-espacial específico» (Duhau y Giglia, 2008, p. 330). Se reconoce en las «siete casas» el sistema de fiestas para llevar a cabo los pedidos y la «devoción» a la patrona de Bolivia, y con ello el vínculo con la capilla. Esta misma identificación y modo de hacer fue la que permitió las mejoras en la capilla, tal como cuenta uno de los residentes:

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

La capilla había sido construida años previos de manera precaria por orden de un padre franciscano de la Parroquia Nuestra Señora de las Gracias, ubicada a unas pocas cuadras, luego del cruce del Ferrocarril Belgrano Sur en el Barrio de Villa Soldati y que luego del incendio fue reconstruida por los vecinos. El sentido de reconocimiento de «lo comunitario» es activado por aquellos que vivieron el proceso de «origen» del barrio, destacan la experiencia de urbanización como algo realizado por ellos mismos y que llevaron a cabo desde la organización

conjunta, que los diferencia de otros habitantes del barrio, llegados después, quienes compraron una casa y se instalaron allí; incluso, se señala en este aspecto como en el barrio no viven sólo bolivianos, muchos de los hijos de inmigrantes, nacidos allí son argentinos, que según las generaciones mayores «ya no reconocen las tradiciones» –cuestión que se activa como tensión en torno a la fiesta de Copacabana. El recambio de población, el proceso incompleto de la urbanización, las desigualdades y la heterogeneidad hacia el interior del colectivo y el barrio, así como las ausencias estatales hacen de Charrúa una experiencia críticamente reconocible por parte de los mismos residentes:

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

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

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

No todos los llegados al barrio tuvieron las mismas posibilidades en términos económicos y sociales para llevar adelante el proceso de acceso a servicios básicos, y tampoco se representaban con el mismo sentido la urbanización, aquellos que pudieron permanecer de manera sostenida en el territorio, pese a los reiterados intentos de desplazarlos, conformaron una forma de organización con base de sentido *barrial*. Actualmente se pueden observar muchas casas con construcciones sin terminar, sin acceso a la red gas, otras muy deterioradas y también casas en muy buen estado con acceso a servicios de gas,

luz y agua. La luminaria pública es vieja y deficitaria, las lámparas de los frentes de las casas funcionan de alumbrado público. Las veredas se encuentran deterioradas, muchas sin baldosas, con rellenos de cemento y restos de materiales de construcción improvisados por los propios vecinos para que no se genere barro con las lluvias y para que se puedan transitar mejor. El mobiliario urbano es casi inexistente y en la plaza pública «central» se reduce a la construcción estatal de una plaza «seca», sin espacio de juegos, donde las escaleras y los canteros son utilizados para sentarse, que cuenta con algunos pocos árboles y un mantenimiento escaso.

El barrio General San Martín evidencia un proceso histórico que implicó una operación de continuidad de las categorías estatales de Villa Piolín, Villa 12, «barrio municipal», que se posan sobre cierto carácter de «lo barrial», que tiene como contrapartida la vigencia de los usos y representaciones del doble nombre del barrio –si bien en la nomenclatura de los barrios municipales es el Barrio General San Martín, en el mapa interactivo de la ciudad y en distintos mapas de los planes de la Secretaría de Hábitat del Gobierno de la Ciudad figura como «Barrio Charrúa». «Lo barrial», tal como lo define Gravano (2003), no es una cultura como «modo de vida», ni un culturalismo «ahistórico», sino que refiere a las texturas de «entrecruces de representaciones y las formas estatuidas para que esas representaciones adquieran valor y significación histórica» (Gravano, 2003, p. 270). Charrúa pone de relieve la contradicción en torno a las luchas por apropiación de la ciudad y también de reconocerse como parte constitutiva de ésta, en las formas de segregación que operan no sólo desde el acceso a la vivienda o a la urbanización, sino al reconocimiento como sujetos de derecho y parte de la historia que hizo a la ciudad de Buenos Aires un lugar de vida para algunos más «merecido» que para otros.

Acerca de las fronteras del «barrio» y del «fragmento»

Charrúa recibió en los últimos años el impacto de los planes urbanos enfocados en la movilidad –con la llegada del Metrobús a la Avenida Cruz– y de los planes de ordenamiento de uso de tierras para el sector privado y recreativo expresados en el original «plan de la Comuna 8» vinculado a las leyes de división de distritos que impulsó el Gobier-

no de la Ciudad, en este caso, del Distrito del Deporte Ley N° 3257-LCBA/12, mediante el cual se construyó la Villa Olímpica²⁶ para los Juegos Olímpicos de la Juventud de 2018. El barrio General San Martín es considerado dentro de los barrios municipales²⁷ y se encuentra dentro de los límites de la Comuna 4. En 2011, con la creación de la Secretaría de Planeamiento de Hábitat e Inclusión (SECHI) del Ministerio de Desarrollo Urbano –desde 2015, Ministerio de Hábitat e Inclusión–, se desarrolló el *Plan Urbano Integral* (PUI) con el cual se efectuaron diferentes diagnósticos territoriales por comunas que en 2014 se cristalizaron en las Unidades Territoriales de Inclusión Urbana (UTIU). El «Barrio Charrúa» fue integrado a la UTIU 7, junto con la Villa 1-11-14 y Barrios Municipales Rivadavia I y II, Bonorino, Illia y Juan XXII. Según un informe de 2015, la SECHI presenta el PUI inspirado en el modelo Medellín como una nueva forma de gestión.

Así como Barcelona fue en la década de los noventa un modelo de la nueva planificación estratégica, Medellín es ahora el «laboratorio» al que los urbanistas recurren para planificar desde el concepto de «urbanismo social», desde una estrategia de «gestión asociada» para intervenir en zonas más postergadas donde el Estado se encuentra «ausente», una «arquitectura social» para construir «derecho a la ciudad».²⁸ El paradigma de revertir la «fragmentación urbana» se for-

26 Fue un plan para crear un área específica para el desarrollo de los Juegos Olímpicos Juveniles de 2018 como forma de revitalizar la zona sur de la ciudad. Ocupa 150 000 m² e implicó la construcción de un predio ferial olímpico, viviendas (1400) primero para los deportistas y luego de destino vivienda permanente para sectores medios y no para la población local residente en las villas.

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

28 Tal como se reconoce desde la SECHI, se retomó la experiencia de Medellín en Colombia cuando en 2004 la Alcaldía junto con la Empresa de Desarrollo Urbano (EDU) fue operador y ejecutor de una metodología de intervención urbana denominada Proyectos Urbanos Integrales (PUI), proyecto que se repitió en la segunda gestión. Por ello, se contrató a Jorge Melguizo, uno de los consultores colombianos que participó de la experiencia, quien comenzó su experiencia en las ONG y fue secretario de Cultura Ciudadana de la administración de Fajardo –gestión

talece para la ingeniería de este plan que tiene en lo concreto una intervención potente visual en el espacio público, tal como se esboza la «creación de espacio público y símbolos colectivos», un fuerte acento en la cuestión cultural como modo de inclusión. Una forma de intervención que retoma la estetización de los espacios degradados, donde residen los sectores más pobres, a través de la puesta de un «urbanismo escenográfico» (Améndola, 2000) anclado en el diseño y cierto concepto de belleza como forma de establecer la integración social.

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

En Charrúa tuvieron entonces lugar las actividades estatales relacionadas a Cultura Viva Comunitaria, Ciudadanía y Convivencia y Deporte Inclusivo, que respectivamente corresponden a la colaboración en la gestión de la Fiesta de Copacabana, al taller para el fortalecimiento de la «identidad barrial», que tuvo como producto un audiovisual sobre la devoción a la virgen y las actividades de promoción de acupuntura urbana combinadas con deporte, expresadas en el apoyo para la terminación de la nueva «plaza canchita» del barrio. En este mismo sentido del rol que tuvo el Estado local en el barrio, por su parte, la Iglesia también elaboró una estrategia para la zona; por ejemplo, hubo un traspaso de la Capilla que dependía de la Parroquia Las Gracias de Villa Soldati a la administración a la Parroquia Santa María Madre del Pueblo ubicada en la Villa 1-11-14, decisión llevada a cabo

reconocida por haber bajado los niveles de delincuencia e inseguridad que caracterizaban años atrás a la «peligrosa» Medellín de Pablo Escobar.

en 2010 por el entonces arzobispo de Buenos Aires, Jorge Bergoglio –actualmente Papa Francisco–, que se sustentó en el mismo imaginario en términos territoriales propuestos por el plan de «integración» del gobierno.²⁹ En este caso, alineado a la búsqueda de continuidad entre las celebraciones patronales y devotos de la «villa» con los del «Barrio Charrúa», con el particular interés de unir fe, cultura y migrantes en el territorio, en especial de los sectores jóvenes y adolescentes argentinos, hijos de migrantes. Este cambio en la administración de la Capilla no fue bien visto por algunos residentes. El orden espacial y esta «frontera» también se observa en las estigmatizaciones y diferenciaciones expresadas entre los habitantes de Charrúa respecto a la Villa 1-11-14, con categorías que mezclan clase-raza-etnia a través de las oposiciones boliviano-peruano, villa-barrio; las acciones por la «integración» pueden tener efectos indeseados:

Ahora, la capilla depende de la Parroquia Madres del Pueblo. Y ahora quieren que todo el tiempo vayamos para allá para las fiestas, nos dicen que no, pero si cuando la otra vez, volvíamos caminando nos quisieron chorear [...] ahí en la villa no se puede. ¿Cómo quieren que vayamos? Nosotros estamos muy bien con nuestra fiesta y podemos hacerla bien [...] le dijimos al padre, no vamos más, no tenemos por qué ir, nos chorean, no queremos ir para allá [...] Allá es distinto. Hay mucho tipo de gente bien, pero también están los peruanos, es muy inseguro [...] Nosotros no somos así, que no tenemos que por qué ir. Los bolivianos construimos todo a partir del trabajo, nos gusta esforzarnos y ver los resultados, ¿entiendes? El peruano es distinto, lo habrás visto (Mujer, boliviana, residente de Charrúa).

La continua vinculación en el relato de la fe, entre la devoción a la virgen, las identidades nacionales étnicas racializadas con la urbaniza-

29 En 2011, la Parroquia Madres del Pueblo inaugura con el cura Carrara y el apoyo del arzobispo Bergoglio el Centro Barrial Matanza, ubicado en el límite del Barrio Charrúa, llegando a la esquina de la Avenida Cruz. Allí se realizan actividades para jóvenes con problemas de adicciones principalmente al *paco*, se ofrece como hogar de día, aseo y tiene comedor. También cuenta con diversos talleres culturales y en el mismo edificio funciona un Centro de Formación Profesional en colaboración con el Gobierno de la Ciudad.

ción del barrio muestran la complejidad e importancia de los procesos simbólicos en la estructuración de los espacios urbanos. Es decir, que la segregación no es tanto por las fronteras de la fragmentación de anclaje físico en términos de contraste de los espacios de ocio privado de sectores medios vs. lugares de residencia de los pobres, sino que hay también otras disyunciones que refieren a construcciones simbólicas.

En cuanto a la Capilla, más allá de la gestión política de la Iglesia, una de las Hermanas, voluntaria en la Capilla del barrio, llegada hace pocos años desde «el Oriente» de Bolivia, resalta continuamente la escasez de recursos, los problemas con cuestiones básicas de mantenimiento edilicio y que junto a las otras dos hermanas están allí como voluntarias gracias a donaciones y al dinero de la fiesta de la virgen. También destaca la vinculación de la fiesta y la ayuda como modo de sostenimiento y estrategia del barrio para su desarrollo. Le es llamativo cómo la gente, incluso que no reside allí, se acerca a la capilla y cómo las personas se vinculan, viajando desde distintos lugares del país:

H: A mí me sorprendió cómo es que acá las personas son devotas de la virgen. Sabía que en Argentina había muchos paisanos y que eran muy devotos, pero es distinto a como es allá. También que hay muchos problemas con los que llegan aquí, con los trabajos y todo eso. [...] ayer hubo gente por el miércoles de ceniza. El domingo hubo mucha gente. Una señora viene desde Lanús, ella conoció la virgen en una fiesta de Copacabana y después la virgencita le cumplió y viene siempre [...] Esto es una capilla, pero la gente cree que es un santuario (Hermana de la Capilla, inmigrante boliviana de unos 30 años).

Es decir, la idea de «santuario» se encuentra en continuidad con la práctica de la procesión, al igual que en Bolivia –e incluso Argentina con otras «devociones»–, y como hay una apropiación simbólica y física del lugar por la cual las personas realizan acciones para colaborar en el barrio más allá de no residir allí, como forma de agradecimiento a la virgen, cuestión que devela algo más que el espacio institucional religioso de la Capilla o el espacio del barrio formal. En la idea de «santuario» condice un sentido relacional de la experiencia religiosa popular donde el sujeto actúa como participante en la misma, «que

es siempre parte de una red jerarquizada y articulada en relaciones de donación específica» (Semán, 2001).

La fiesta: una «entrada» a la ciudad

Desde hace más de cuarenta años, la Celebración de la Virgen de Nuestra Señora de Copacabana tiene lugar en la ciudad de Buenos Aires en el «Barrio Charrúa», protagonizada por los migrantes bolivianos y descendientes argentinos, que al ritmo del crecimiento del espacio transnacional de flujo migrante, en las últimas décadas con una dinámica urbana-urbana, desde ciudades como La Paz, Cochabamba a Buenos Aires –principalmente la zona metropolitana– y de distintas generaciones transcurridas, la celebración se convirtió en una gran fiesta que convoca a un público heterogéneo. Desde familias inmigrantes de Bolivia y sus descendientes, personas de distintas generaciones, diversos lugares de origen, tanto de Bolivia como provenientes de distintos barrios de la ciudad de Buenos Aires y del área metropolitana de Buenos Aires, que durante dos fines de semana consecutivos de octubre se encuentran en unas pocas cuadras de Nueva Pompeya en Charrúa. La virgen de Copacabana, también llamada «mamita», es la patrona de Bolivia; los festejos se caracterizan por los desfiles de distintos grupos folklóricos y fraternidades que en su *andar* configuran distintos sentidos sobrepuestos en torno a la práctica religiosa ligada a la devoción a la virgen, la adscripción ya sea a «lo boliviano» y «lo andino», y «lo porteño» o todas ellas.³⁰

30 La Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana se realiza en honor a la Virgen de la Candelaria, que tiene su altar enclavado a orillas del Lago Sagrado o Titicaca en lo alto del cerro Calvario en la ciudad de Copacabana, Bolivia. La Fiesta tiene lugar en La Paz a inicios de agosto –el 5 de agosto tiene lugar el Inti Raymi o Fiesta del Sol que marca el equinoccio de invierno, época de siembra, fecha que se establece en continuidad con el calendario agrícola–, cuando se realiza la «entrada» de la imagen de la virgen, que es llevada por las calles junto con el acompañamiento de algunas fraternidades que realizan las danzas. Comenzó a celebrarse a partir del Centenario de la Independencia de Bolivia en 1925, cuando fue coronada la virgen como «Reina de la Nación». La fiesta fue declarada patrimonio por el Estado Boliviano, pero no por la Unesco.

En particular, muchas de las expresiones folklóricas llevadas a cabo en Charrúa tienen su despliegue mayor en el Carnaval de Oruro en Bolivia, que junto con las danzas folklóricas que allí se practican fueron primero declaradas patrimonio boliviano y luego «Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad» por la Unesco en 2008. Las «entradas» son la forma que de manera contemporánea tienen lugar las muestras de devoción u orgullo boliviano. Este sentido de «lo boliviano» construye una narrativa que recibe los procesos de activismo diversos en torno a la defensa del «folklore boliviano», o de la reivindicación de la herencia de los pueblos originarios de los Andes.

Una de las particularidades de la fiesta es el desfile «en procesión», lo que da su nombre de «entrada» que realizan centenares de bailarines y tocadores, a través de los grupos que transitan las calles del «Barrio Charrúa» y convierten este punto de la ciudad en el epicentro de una fiesta que convoca, según los organizadores, a cerca de sesenta mil personas. La celebración se conforma en torno a la Capilla Nuestra Señora de Copacabana, ubicada en la esquina de Charrúa e Itatí; logra su punto máximo con la consecución de las distintas danzas y expresiones de kullawadas, tinkus, morenadas, tobas, caporales, diabladas, waca tokoris, llameradas, suri, sayas e incluso sikuriadas, entre otras que son presentadas cada año, que avanzan a paso continuo y sostenido unas tras otras por las calles desde el mediodía hasta la medianoche.

Según la capilla Nuestra Señora de Copacabana, la fecha de la celebración de la Fiesta de Copacabana en Buenos Aires tiene su origen en la entronización de la Virgen realizada el 12 de octubre de 1972 –escogida por el sacerdote de la capilla por ser «el feriado más próximo desde que había llegado la imagen». La fecha es especialmente significativa por la conmemoración del desembarco de Colón en América y el inicio de la colonización europea, que como feriado nacional en Argentina se indicaba como el Día de la Raza, reemplazado desde 2010 por el Día del Respeto a la Diversidad Cultural.³¹ En 1972, con el

31 Parte de las iniciativas del gobierno de Cristina de Kirchner fue renombrar el feriado como Día del Respeto por la Diversidad Cultural, «dotando a dicha fecha de un significado acorde al valor que asigna nuestra Constitución Nacional y diversos tratados y declaraciones de derechos humanos a la diversidad étnica y cultural de todos los pueblos» (Decreto 1584/2010).

primer sacerdote Morosinotto de la Capilla perteneciente a la orden franciscana junto con un Fray y algunas mujeres del barrio, consiguieron la aprobación del Arzobispado de La Paz, vía consulado boliviano, para traer la imagen de la virgen de Copacabana.³²

Los relatos de los residentes del barrio refieren que en los primeros años en que la fiesta se organizaba mediante el «sistema de padrinos» como un sistema de compadrazgo donde las parejas se convertían en *pasantes* –como las «siete casas»–, es decir, a cargo de la organización de la fiesta, de los arcos, de las comidas, de la música. Vargas (2003) reconoce este «sistema» como una segunda etapa o periodo de las fiestas en Charrúa. También el autor detalla otras tres formas organizativas de acuerdo con distintos periodos: un primer momento «organizado por el barrio», un tercer momento más «institucional» a cargo de la comisión vecinal y la capilla, y la cuarta etapa también institucional con grupos externos al barrio en reconocimiento de la festividad en tanto patrimonio de toda la colectividad incluso con participación para la gestión de permisos de la Dirección General de Colectividades y Cultos, o áreas de la Secretaría de Cultura.

La memoria y la adscripción a una forma particular de celebrar expresa cómo se construye el *habitar*, y cómo los sujetos ordenan su acción, estableciendo las estrategias de conformación del barrio, traducidas ya sea en la construcción y mejoramiento de casas, como la generación de espacios públicos y de actividades recreativas, culturales y de salud a distancia de la obra estatal:

Muchos de los bolivianos han llegado a ser empresarios, otros son médicos. Y como vienen a la Fiesta de la virgen nos ofrecen ayuda todo el tiempo. Todo el tiempo tenemos gente que nos puede dar muchas cosas; el tema es otros [...] cómo lo organizamos [...] La plaza de atrás y la de acá en su momento la pagamos para la Asociación vecinal [...] Y ahora, no sé, hay algunos que están haciendo política, no necesitamos

32 La imagen es una réplica que retoma la imagen que se encuentra en Copacabana, en el Lago Titicaca (Bolivia). Allí se encuentra el altar de la Virgen de la Candelaria, ubicado en el Santuario Nacional de la Virgen de Copacabana, que tiene su origen a fines del siglo xvi, siendo la primera imagen confeccionada por un escultor inca Tito Yupanqui, que le dio el carácter de rasgos de pelo oscuro, ojos negros, con un manto con hilos dorados que emulan a una «princesa inca».

eso, si nosotros tenemos, pero cuesta organizarse, ahora hay unas reuniones y se metió la política (Mujer, inmigrante boliviana y residente de Charrúa, 50 años).

Podemos decir que estas relaciones se superponen y se vinculan con los procesos urbanos, y que las relaciones que establecen los migrantes como protagonistas del proceso de conformación del barrio no pueden leerse en términos aislados; por el contrario, está en relación con un modo de producción urbano que conlleva relaciones de poder en la que distintos actores como el Estado, la Iglesia, organizaciones políticas, sectores de la academia, para mencionar algunos, disputan también la construcción de Charrúa.

El crecimiento de la fiesta con la participación de grupos folklóricos, que pasó de diez grupos en los primeros años, cincuenta en el año 2000 a ciento diez en 2014, también fue acompañado por el incremento de diversidad danzas y de representación de estilos. Así como en Bolivia hubo un proceso de *patrimonialización*, *espectacularización* y *folklorización* en torno a las «entradas», desde la Asociación Vecinal de Fomento y desde la Capilla con la gestión de la Iglesia, a partir de la década de los noventa se reconoce un periodo de impulso de la fiesta en tanto patrimonio. La revista *Renacer* –que entre sus integrantes tiene un periodista nacido en Charrúa–, en su edición especial de 2002 destaca:

[...] el sentimiento y la percepción general que esta fiesta ya es patrimonio de la colectividad boliviana, por los esfuerzos que implica llevarla adelante para organizadores y participantes, por las creencias, símbolos y prácticas religiosas que esta festividad contiene, transformando, de hecho, a las calles de este barrio en una suerte de capital cultural de la colectividad (Revista *Renacer*, 2002, p. 7).

Este sentido de centralidad que se expresa en la cita, como lugar referenciado de la «colectividad», y también por el sentido de *espectacularización* alcanzado, logró establecerse como una de las fechas principales del programa *Buenos Aires Celebra* del Gobierno de la Ciudad desde la Subsecretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural (SDHPC) a cargo el funcionario Claudio Avruj –quien posteriormente fue subsecretario de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural de la

nación en la presidencia de Mauricio Macri 2015-2019. Por ello, desde 2009 comenzó a replicarse la celebración de Charrúa en la Avenida de Mayo. Los grupos que desfilaban en Charrúa gestionaron la «Entrada Folklórica a Avenida de Mayo» y también otras convocatorias institucionales por fuera de ésta. Por tanto, el impacto de esta celebración llevó a la organización del colectivo por fuera del espacio del barrio –y por quienes en su mayoría ya no residen allí– al ámbito de la estructura del programa *Buenos Aires Celebra*. La «Entrada Folklórica a Avenida de Mayo» tuvo desde entonces el carácter de «procesión» sin la referencia religiosa como aspecto a destacar; en cambio, la idea de diversidad, de etnicidad y de nación resumida en la «lo boliviano» es la que primó, incidiendo esta práctica en el calendario cultural de la ciudad y de la nación.

Muchos de los inmigrantes bolivianos que ya no residen en el barrio vuelven en contexto de la Fiesta de Copacabana y expresan su preocupación por la falta de seguridad y por el estado del barrio. Al igual que aquellos que no residen en el lugar, ven a Charrúa como un lugar peligroso. Esta cuestión será retomada como argumento por algunas Asociaciones Folklóricas que no son del barrio, pero que son protagonistas de la fiesta, y reforzará la idea de llevar la Celebración a la Avenida de Mayo en el centro de la ciudad, iniciativa impulsada en el marco del Programa *Buenos Aires Celebra* y organizada por el Gobierno de la Ciudad –quienes destinan una fecha al año para llevar las fiestas de cada «colectividad» al centro de la porteñidad y manifestar la identidad de «mosaico cultural» de Buenos Aires. Tal como expresó un funcionario creador del programa en sus inicios:

Ellos están permanentemente en Barrio Charrúa. Entonces vos te preguntas cuando estás en la fiesta de Copacabana en Charrúa, quiénes van. Los bolivianos que viven ahí o los bolivianos que viven en Villa Soldati que se corren. Esto no es por ser malo, pero ni vos, ni vos, ni yo nos vamos a ir a meter allí. Yo porque me tocaría como funcionario; sino, no vas. Tengo que hacer que la gente los vea, que ellos sean respetados de otra manera, apreciados de otra manera y que despierten, y que ellos mismos pueden verse a sí mismos haciendo lo mismo, pero de otra manera, y comprueba que lo pueden hacer sin comida, sin el alcohol, que lo pueden hacer ordenados, que lo puedan hacer con baños químicos, es todo una manera, es fundamentalmente por

eso. Buenos Aires está lleno de estos guetos que después terminan ellos mismos frustrados porque se retroalimentan nada más [...] los escoceses, una comunidad muy chiquitita, llenaron toda una cuadra en Avenida de Mayo en marzo ¡y fueron tapa de Clarín! [...] esto es un valor que estando en el Charrúa no lo vas a tener nunca, esta es la idea. Y aparte, en el caso de los bolivianos específicamente, si tratar de neutralizar ese foco de problemas que es Charrúa [...] es un mundo que no conocemos (Registro, entrevista a Avruj, subsecretario de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2011).

Las generaciones que tienen cerca de cincuenta años en el barrio, que lucharon por la urbanización, ya no quieren ser considerados bajo el estigma de la «villa Charrúa» y construyen también una representación más en continuidad con el orden urbano local; asimismo, visibilizar la fiesta implica poder mostrar(se) con orgullo y construir un lugar, frente a las representaciones estigmatizantes y el estereotipo sobre el que se construye al boliviano en la ciudad, en la nación y al boliviano de esta área de la ciudad. Estas contradicciones o continuidades evidencian la complejidad de las identificaciones y cómo las acciones, de acuerdo con los contextos y según quienes estén en el «mando» de las gestiones, discuten el orden espacial de la ciudad en su totalidad, retomando aspectos que van desde construirse a distancia de la «villa», en conversación con la ciudad «blanca y occidental», en reconocimiento de sus formas autogestivas, en continuidad con el Estado y desde una identidad étnica-nacional que interpela el sentido de nación actual basado en una unicidad étnica.

Reflexión final

Charrúa se construye como *lugar* desde múltiples relaciones y formas de habitar que anclan las experiencias microsociales del barrio con los procesos de transformación urbana, la producción de la ciudad e incluso de la nación. Donde se tensan distintos sentidos en torno a «lo boliviano» en la producción del orden urbano de la ciudad de Buenos Aires, a partir de distintas formas de *hacer* ciudad, donde la etnicidad es construida de acuerdo con los órdenes raciales-espaciales.

Aquello que podría ser leído como un «barrio étnico», «barrio inmigrante» o «gueto» de la *relegación urbana*, nos muestra por el contrario que se establece como una forma urbana que expresa la estructura de inclusiones parciales y las exclusiones que pesan sobre el colectivo inmigrante boliviano en la ciudad como resultado del racismo estructural vigente y de las desigualdades socioeconómicas.

Charrúa carece del sentido de «enclave» al estilo de barrio étnico como producto «natural» de la ciudad como se observaría desde un análisis de la sociología clásica *chicaguense*; basta observar el complejo entramado estructural que dio lugar a la conformación del barrio en el *territorio de relegación* y el contexto particular en que se llevó a cabo la urbanización, de acuerdo con las políticas públicas de vivienda en distintos periodos de gobierno. Charrúa expresa más un carácter del «nosotros» en tanto ciudad, sobre cómo se construyó esta área sur como intersticio de las formas de urbanización de hábitat popular dominante de la época, en un contexto de avance del carácter de valorización del suelo, de la renta, del reordenamiento de la ciudad para maximizar el acceso a la vivienda de aquellos sectores medios-altos retirados hacia el sector norte de la ciudad. La obra recualificadora se posa sobre la *relegación* para exaltar aquella forma urbana acorde y digerible a la etnicidad porteña y al proceso de transformación urbana. La presencia de la alteridad a través de la de la valorización multiculturalista en torno a las fiestas, celebraciones y a las danzas bolivianas refuerza el imaginario de culturas definidas y delimitadas; por ello es que el barrio Charrúa se construye tanto en la centralidad como en la zona relegada del sur.

El barrio Charrúa se exalta como espacio simbólico de un «nosotros», de un sentido de «barrio» como valor que tal como plantea Gravano (2003) es «un mundo de significaciones» y de contradicciones, y que tiene una lógica de *conjunción-disyunción* que hacen a *lo barrial*. Se vincula con la idea de deshistorización (Gravano, 2013), en donde hay «una deconstrucción del presente mediante una época que re-presenta –como ya producido– el pasado como razón naturalizada». Para Charrúa, el pasado representado en la memoria del «barrio de la autoconstrucción», en tanto forma de ruptura al sentido dominante de la categorización de «villa» o de «fragmentación» –como concepción homogénea de impartida desde el Estado. La memoria de este proceso, como forma de identificación y la marcación en relación con el

contexto de «villas», para decir «no lo somos» y poder enlazarse a un «somos como el resto» de la ciudad, es una representación alterna a la dominante.

Referencias

- Agier, M. (2015). «Do refúgio nasce o gueto: antropologia urbana e política dos espaços precários». En P. Birman, M. Pereira Leite, C. Machado, S. De Sa Carneiro (orgs.), *Dispositivos urbanos e trama dos vivientes: ordens e resistencias*. San Pablo: FGV.
- Agier, M. (2015a). «Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro». *Mana*, vol. 21, núm. 3, 43-49.
- Aguilar, M. y A. Wagner (2005). «Warnes-Carrefour: crónica de una oportunidad». En M. W. Guerra (ed.), *Buenos Aires a la deriva. Transformaciones urbanas recientes*. Buenos Aires: Biblos.
- Améndola, G. (2000). *La ciudad posmoderna. Magia y miedo de la metrópolis contemporánea*. Madrid: Celeste.
- Appadurai, A. y Stenou, K. (2001). «El pluralismo sostenible y el futuro de la pertenencia». *Informe Mundial sobre la Cultura 2000-2001*. Madrid: Mundi-Prensa, Ediciones Unesco.
- Balibar, E. (1991). «La forma nación: historia e ideología». En E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
- Bernard, C. (1994). *La Ségrégation dans la Ville*. París: L'Harmattan.
- Carman, M., N. Vieira y R. Segura (2013). *Segregación y diferencia en la ciudad*. Quito: FLACSO, CLACSO.
- Castells, M. (2001). «La ciudad de la nueva economía». *Papeles de Población*, vol. 7, núm. 27.
- Courtis, C. y M.I. Pacecca (2007). «Migración y derechos humanos: una aproximación crítica al “nuevo paradigma para el tratamiento de la cuestión migratoria en la Argentina”». *Revista Jurídica de Buenos Aires*, edición especial sobre derechos humanos, 183-200.
- Cuenya, B. (1992). «Políticas habitacionales en la crisis: el caso de Argentina». *Vivienda*, vol. 3, núm. 3, 36-45.
- Delgado Ruiz, M. (2003). «¿Quién puede ser “inmigrante” en la ciudad?». En: M. Delgado, W. Actis, D. Martucelli, I. Palacín y P.

- Sáez (eds), *Exclusión social y diversidad cultural*. España: Tercera Prensa, 9-24.
- Delgado Ruiz, M. (2008). «El miedo al gueto». II *Seminario Atlántico de Pensamiento*.
- Girola, M.F. (2008). «Modernidad histórica, modernidad reciente. Procesos urbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires: los casos del Conjunto Soldati y Nordelta». Tesis doctoral en Antropología Social. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Gravano, A. (2003). *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Gravano, A. (2013). *Antropología de lo urbano*. Buenos Aires: UNICEN.
- Grimson, A. (2006). «Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina». En A. Grimson y E. Jelin (comps.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Laborde, S. (2017). «La ciudad a través de la etnicidad habitada. Negociaciones socioculturales en torno a “lo afro”, “lo chino” y “lo boliviano” en los procesos de recualificación y relegación urbana de la ciudad de Buenos Aires». Tesis de doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Lacarrieu, M.B., M.F. Girola, A.G. Thomasz, M.P. Yacovino, V. Lekerman y M.E. Crovara (2011). «Procesos de recualificación y relegación en la ciudad de Buenos Aires. Repensando la noción de ciudad-fragmento y la despolitización de lo urbano». *Argumentos*, vol. 24, núm. 66: 15-35.
- Lacarrieu, M. (2007). «La insoportable levedad de lo urbano». *Eure*, vol. 33, núm. 99.
- Lacarrieu, M. (2008). «Tensiones entre los procesos de recualificación cultural urbana y la gestión de la diversidad cultural». *La Biblioteca, Dossier Ciudad y Cultura*. Biblioteca Nacional, Secretaría de Cultura de la Nación.
- Lacarrieu, M. (2012). «En busca de la Buenos Aires del Bicentenario. Procesos públicos/políticos densos de construcción urbana entre memorias y patrimonios en disputa». En A. Huffschmid y V. Durán (coords.), *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudad en disputa*. Buenos Aires: Nueva Trilce, 81-116.

- Lapeyronnie, D. (2009). «Ghetto urbain». *Demain la ville*. Dossier núm. 4, 2-22.
- Oszlak, O. (1991). *Merecer la ciudad. Los pobres y el derecho al espacio urbano*. Buenos Aires: Estudios Cedes.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Semán, P. (2001). «Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea». *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, vol. 3, núm. 3, 45-74.
- Villavicencio, S. y A. Penchaszadeh (2003). «El (im)posible ciudadano». En S. Villavicencio (ed.), *Contornos de la ciudadanía. Nativos y extranjeros en el Centenario*. Buenos Aires: Eudeba, 177-190.
- Wacquant, L. (2013). «Three Pernicious Premises in the study of the American Ghetto». *Revisita INVI*, núm. 79, vol. 28, 165-187.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.
- Wright, S. (1998). «La politización de la 'cultura'». *Anthropology Today*, vol. 14, núm. 1.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.