

Habitar la ciudad desde sus fronteras La Chimba, Santiago de Chile*

Francisca Márquez

Introducción

Las representaciones de nosotros mismos en el mundo han estado íntimamente ligadas a las maneras en las que ocupamos el espacio y hacemos *territorio*. Los individuos, las familias y los grupos sociales no habitan sus barrios y ciudades por el *uso* que puedan hacer de ellos, sino también porque son *lugares* de identificación, de distinción y ensoñación de mundos posibles. Las prácticas espaciales en las que todos nos desenvolvemos han sido históricamente una fuente esencial de los significados identitarios. Es a esta condición de la identidad que se ha denominado *territorialidad del poder de habitar* (Lefebvre, 1976).

Sin embargo, y esta es la tesis que quisiera sostener, las identidades territoriales nacen, se crean y se transforman en fuente de poder y control cultural cuando los territorios que las cobijan son capaces, por su porosidad, de alimentar y ensanchar *el campo de lo posible*. La porosidad del territorio y su condición de translocalidad, esto es, de vaso comunicante, es una condición para la construcción de las identidades, la imaginación y la posibilidad de realización de la *vita activa* (Arendt, 1983: 46).

Este artículo se pregunta por la construcción y génesis de las identidades que se hacen al vaivén de los desplazamientos reales e imaginarios que dieron nacimiento, y hoy dan vida, a nuestras ciudades y a nuestros

* Este artículo se basa en la investigación Fondecyt N°1095083.

Estados-nación. A partir del análisis de La Chimba –territorio de mestizaje al norte del río Mapocho, en Santiago de Chile– el artículo aborda la pregunta por las fronteras múltiples en la ciudad segregada y sus implicancias en términos de procesos de construcción de identidades urbanas.

Habitar la ciudad de fronteras porosas

Para hablar de Estado, de nación y de ciudades debemos comenzar diciendo que si existe una condición esencial al hombre esta es la de *habitar*, estar vinculado a un territorio. Territorio como arraigo, territorio como vínculo y territorio como pertenencia que se hace justamente en el estar, en el transitar y en el relatar. Se habita cuando se echan raíces, cuando se hace historia; cuando las identidades y las expresiones ciudadanas en el terruño ganan lugar. El construir es en sí mismo habitar (Heidegger, 1993). Habitar un territorio es esencial a la condición urbana.

La territorialidad es el conjunto de relaciones y afectos que el individuo –en tanto miembro de una sociedad– teje con su entorno. Relaciones e historias que se inscriben en un espacio y en un tiempo (De Certau, 1990: 25) y donde las codificaciones norman el transcurrir de esta comunidad imaginada (Anderson, 2000: 39). Un territorio es por definición, entonces, un espacio sociocultural porque en él se materializa el *nosotros*; el territorio es también un espacio político porque en él se definen y establecen las fronteras y los límites del Estado nación (Clifford, 1999: 112; Appadurai, 1999: 31).

Es indudable que, junto a la irrupción de los flujos transnacionales, las geografías de las ciudades y de nuestros Estados conforman un entramado de tensiones profundas y complejas. Comprender el movimiento y el arraigo en estos territorios en circulación se ha vuelto un imperativo de la investigación urbana. Nuestras ciudades y la experiencia urbana como *zonas de fricción* (Joseph, 2002: 65; Delgado, 2007: 187) enfrentan a sus habitantes a la ambivalencia entre la discontinuidad fragmentada de sus espacios amurallados y los flujos que desdibujan y ensanchan sus fronteras (De Mattos, 1999: 345). La pregunta por la dimensión política de la experiencia urbana

y el devenir de la ciudad se nos impone. ¿Quién pertenece a la ciudad? ¿Quién participa en ella? ¿Quién delibera? (Mongin, 2006: 250).

Nuestras ciudades, así como nuestros Estados, se pueblan de velocidades múltiples, de distancias, de fronteras y, por cierto, de desigualdades diversas. El imaginario de *ciudad de clase mundial* coexiste con un campo imaginado residual y marginal que no siempre se condice con el imaginario de la ciudad translocal y global. Es el imaginario nostálgico de la comunidad bucólica, de la ciudad o ‘barrio aldea’ con reminiscencias rurales y de tiempos lentos que se contraponen a la ciudad global, la ciudad del consumo, de los tiempos rápidos, de la estética de la seguridad, de los artefactos urbanos (aeropuertos, carreteras, malls). Son imaginarios que conviven y se superponen, contradicción entre modernización y formas comunitarias que toman la forma de una ciudad privada, moderna, anónima y avasalladora frente a la localidad, el barrio y la plaza como espacio de resguardo, encuentro y a veces agencia local.

Una mirada atenta a la historia de nuestras ciudades, sin embargo, nos advierte que a pesar de la segregación urbana y la consecuente *celebración del gueto* (Sennet, 1975: 78), muchos territorios urbanos se caracterizaron y se caracterizan justamente por su capacidad de acoger la *fricción de la vida urbana* y convocar en un mismo encuentro a invitados de lugares diversos y lejanos. Flujos e intercambios de actores, de recursos, de ideas que unidos al apego al terruño abren nuevas formas de construcción de la *vita activa* en la ciudad. Son territorios que logran en el movimiento y en el compromiso con lo propio y lo ajeno, abrir posibilidades y contrafuegos a la *comunidad purificada* (Sennet, 1975: 89) que se ha vuelto nuestra sociedad urbana.

Indagar en esta dimensión, es decir en la capacidad de los territorios de constituirse –en un contexto de movimientos y migraciones crecientes– en espacios de cobijo, de contrapoderes e identidades multiculturales; comprender y caracterizar estas translocalidades urbanas entendidas como espacios de circulación de bienes, de culturas, de miradas y contrapuntos a la asentada segregación urbana, se nos ha vuelto una tarea ineludible.

Si la mirada se desplaza en el tiempo, veremos que históricamente la circulación, la fricción, los flujos y la movilidad no son características ex-

clusivas de las ciudades contemporáneas. Por el contrario, el movimiento ha estado en la base de la construcción de territorios sólidos en sus economías, en sus identidades y en su adscripción ciudadana. Circulación y flujos que no aluden sólo a la diáspora, a la emigración forzada de sus habitantes, sino al flujo y al movimiento de actores y de ideas que, convocados en un mismo territorio, se alimentan y fortalecen en el pensar y actuar. Ágoras que, a diferencia de nuestros guetos, logran en el movimiento y en el compromiso con *lo propio y lo ajeno*, abrir posibilidades y contrafuegos a los poderes del Estado y al disciplinamiento de sus políticas sobre el territorio. Barrios, poblaciones, campamentos... espacios de circulación de bienes, de culturas, de miradas, de contrapuntos y debates. Translocalidades que en este intercambio se fortalecen en su conectividad y capacidad de diálogo con el entorno. Son historias urbanas que alimentan nuestras imágenes y relatos de ciudad, espacio y afiliación territorial.

Por cierto que los intereses del Estado y de estos territorios ciudadanos pueden llegar a ser diferentes; las fisuras y flujos entre el espacio local, translocal y el nacional obligan necesariamente a la negociación y disputa de intereses. Pero es de este movimiento y diversidad de códigos, de este capital simbólico y cultural, que finalmente dependerá la capacidad de *control cultural* (Bonfil, 1995: 6) de cada localidad. Mientras más porosas las fronteras del ágora, más imperfectas las membranas, más densos los vasos comunicantes y más amplio el número de invitados, más posibilidad de ejercicio de una soberanía territorial.

Territorios de fricciones que nos vienen a recordar que la ciudad difícilmente puede ser comprendida como el lugar del orden y la coherencia; ella es el lugar, por definición, de la deliberación, de la participación, de la experimentación de la diferencia (Sennet, 1997: 45), de la multiculturalidad (García Canclini, 1997: 12) y también de la sobreabundancia de sentidos (Augé, 1998: 56). La densidad de interacción y el intercambio acelerado, es la condición de posibilidad del ágora.

La Chimba, ciudadela de frontera y mestizaje

Una breve mirada a La Chimba de Santiago de Chile, nos permitirá ilustrar parte de la discusión planteada¹. La Chimba, al norte del río Mapocho, ha sido históricamente nuestro *otro lado, la otra banda* de la ciudad de Santiago. Chimba, en voz quechua, significa *terreno, barrio o localidad situada al otro lado del río* (Rosales, 1948: 52).

Desde el siglo XVI, período de la Colonia, en La Chimba se instala, material y simbólicamente, lo que el centro de la ciudad niega: los cementerios, los hospitales, el mercado, los indios y los inmigrantes empobrecidos en busca de mejor fortuna. La Chimba ha sido, durante cuatro siglos y medio, frontera, trastienda, pero también cobijo y lugar de la diversidad. Desde la fundación de la ciudad de Santiago, entre los brazos del Mapocho, este territorio acogió a todos aquellos indígenas que el conquistador no quería establecidos en su ciudad. Fue con este hecho que La Chimba se fue constituyendo como un arrabal: un sector de los extramuros de la ciudad, donde en un primer momento se establecen los yanaconas e indígenas al servicio de los conquistadores.

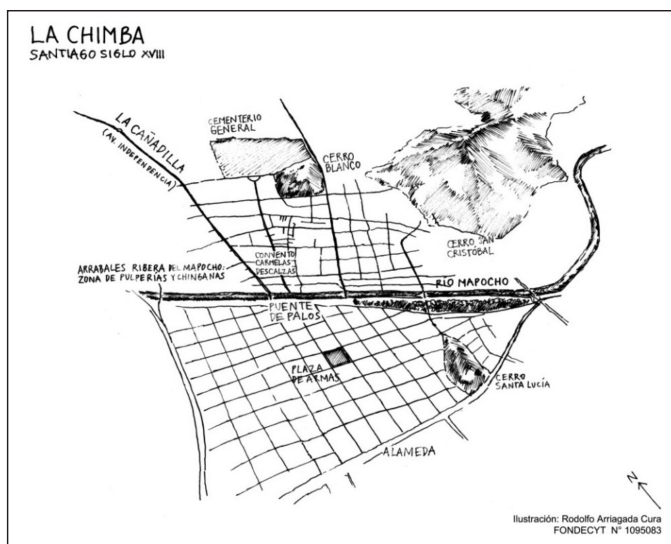
El poblamiento de La Chimba, durante los siglos XVII y XVIII, constituye uno de los primeros ejemplos dentro de Santiago donde la multiculturalidad se evidencia junto a la pobreza, y en el cual el habitar va de la mano con un modo de producción económica. En La Chimba se instalan indios, negros, mulatos, mestizos y españoles pobres que trabajan en manufactura artesanal y servicios que ofrecen a la población de la ciudad. La intensa actividad comercial, social y lúdica dará origen a un territorio que marca la pauta de desarrollo de Santiago (De Ramón, 2000). La frontera establecida por el río Mapocho actuará a su vez de trinchera y también cobijo en momentos de efervescencia social o de represión desde el centro

¹ La etnografía que sustenta este artículo se desarrolló en las comunas de Recoleta e Independencia de la ciudad de Santiago entre los años 2009 y 2011, con períodos de residencia en el lugar, trabajo de campo, observación participante y entrevistas a 70 habitantes (chilenos y migrantes). El trabajo en terreno se orientó a la caracterización y comprensión de los modos de habitar, ocupar y signar el territorio, así como las identidades que sustentan dichas prácticas urbanas desde el *otro lado* del río. Aquí se presenta una síntesis de dicha etnografía y se discute, a la luz de dichas evidencias empíricas, los planteamientos desarrollados previamente.

de la ciudad (Rosales, 1948; Pinto y Salazar, 2002). La angosta franja del río marcará así la frontera entre la *ciudad propia* y la *ciudad bárbara*, a decir del intendente Benjamín Vicuña Mackenna, a fines del siglo XIX.

Comenzando el siglo XXI, si el centro de Santiago persiste como la cara de la legalidad y la civilidad –*ciudad propia*–, La Chimba continúa siendo espalda, contracara y reverso –*ciudad bárbara*–. Territorio de la segregación simbólica de los muertos al otro lado del río Mapocho y de la presencia de poblaciones que en su mixtura mantienen la vitalidad y la diferencia de este territorio (Franz, 2001). Una ciudadela paralela al otro lado del río que desafía la planificación central y se vuelve emblema de una cierta autarquía. En La Chimba, tres son las franjas que organizan esta espacialidad del territorio: Bellavista y su bohemia, bares y restaurantes; Patronato, con sus migrantes y comerciantes; el Mercado de La Vega con sus bodegas, locales y masa itinerante de trabajadores y vagabundos.

Croquis 1
La Chimba de Santiago, siglo XVIII



Fuente: Rodolfo Arriagada, Fondecyt 1095083, 2012.

Habitar de frontera

Geográficamente el río Mapocho aún fija la frontera, es la línea divisoria que establece un adentro y un afuera, borde visual hasta donde se llega, pero también desde donde se parte (Silva, 1996). Sus puentes sobrecargados de transeúntes, automóviles y carros empujados por hombres, anuncian que los lazos entre ambas ciudades –*la propia y la bárbara*– están vivos; y que la porosidad de la frontera persiste a pesar de las resistencia del centro de la ciudad.

La Chimba no es campamento ni gueto; en ella la zonificación propia de la modernidad y la planificación urbana no tienen lugar. En La Chimba los principios de urbanidad tan queridos a Jane Jacobs (1965), como el desorden y la vertiginosidad, adquieren toda su fuerza y sentido. A diferencia de la ciudad de los barrios segregados y claramente delimitados, en La Chimba los límites territoriales y funcionales parecieran nunca asentarse. Entre la bohemia de Bellavista, el comercio de Patronato y el mercado, los vínculos se tejen cotidiana y vertiginosamente. En La Chimba todo es bullir, trájín y movimiento que se construye en esa fluidez de las relaciones de vecindad. Porque así como en ella se habita, también se trabaja, se festeja, se bebe, se come, se sana, se educa, se reza y se muere. El relato de sus vecinos nos advierte que ‘después de Dios’ está La Vega², La Chimba.

Economía barrial sustentada en el comercio de alimentos frescos, textiles y baratijas, que se hace entre todos y para todos: hombres, mujeres, niños, *huachos*, vagabundos, ancianos, migrantes, parias y delincuentes. Aquí todos tienen un lugar.

Territorialmente, la economía de La Chimba se teje en cada uno de sus espacios y rincones: en el pasaje, en el cité, en el mercado, en el bar, en la calle, en la plaza, en el conventillo, en el cuarto redondo, en el altillo, en la puerta del cementerio, en cada espacio de la manzana de ese damero apenas diseñado. En ese laberinto que es La Chimba, los habitantes ensamblan, maquilan, cocinan, tejen, cosen, trasladan, sirven y comercian todo aquello que su ciudad pueda comprar. Un modo de producción informal

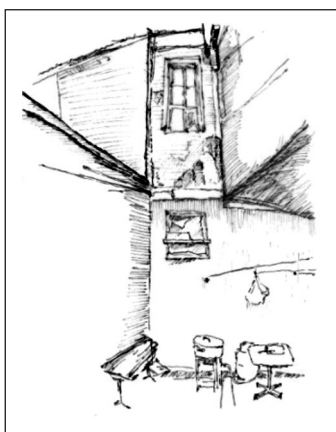
² Mercado de abastos que además de alimentar a parte de la población de la ciudad de Santiago, cobija a niños huachos, vagabundos y todo aquel que necesite ser socorrido en su desgracia.

que se levanta entre risas, desvaríos, camaradería, compadrazgos, amistades, disputas y riñas. Economía *otra*, saber-hacer que solo quienes ahí se asientan sabrán decodificar.

Espacio de profunda maleabilidad y capacidad de transformación: *el cité* puede ser en la mañana residencia y guardería de niños; en la tarde, bodega; en la noche, bar clandestino, prostíbulo, restaurante; y al amanecer, nuevamente residencia. Es esta maleabilidad de los espacios para acoger, cobijar, esconder o proteger a sus habitantes lo que otorga a La Chimba su impronta de espacio femenino, útero y posibilidad siempre abierta a ser recibido y acogido. Como bien registra este croquis (ver Croquis 2), la maleabilidad de sus espacios interiores, anuncia que la superposición de funciones es siempre posible.

Croquis 2

Casa bodega de familia chilena, La Chimba 2011



Fuente: Arquitecto R. Arriagada, Fondecyt n°1095083; croquis del interior de una vivienda familiar de trabajadores del mercado de abastos, en el que se observa la mesa para comer, trabajar y jugar cartas; los utensilios para la preparación de empanadas y el carro y cocinilla en la que se fríen y ofrecen en el mercado.

Como escenario que se monta y desmonta de acuerdo al guión y sus personajes, en La Chimba la calle acoge a los sin hogar –vagabundos y andantes– y en el día se puebla de tiendas que lucen su mercadería a una clientela diversa, para luego vestirse de comedor y cocinería y nuevamente

de gran mercado. Rasgo que *la ciudad propia* a través de sus políticas de zonificación e higiene no está en condiciones de realizar ni aceptar, pero que, sin embargo, cada vez que lo requiere, va en su búsqueda, ya sea para demandar mano de obra, buscar recreación, enterrar a sus muertos, adquirir el aprovisionamiento de sus mercados...

Con sus estrechas calles y pasajes, La Chimba ofrece al habitante y al transeúnte algo de ‘cajeados’ (Delgado, 2007), fragmentos de colores, olores, sonidos y voces que se configuran en perpetuo movimiento. Identidades y prácticas barriales que coexisten y se superponen de manera fragmentada en una suerte de contaminación mutua. Crónica intranquilidad que obliga a buscar permanentemente los ajustes que no rompan este equilibrio del espacio barrial.

Croquis 3

Casa bodega de familias peruanas, La Chimba 2011



Fuente: Arquitecto R. Arriagada, Fondecyt 1095083, hall de entrada a vivienda compartida por familias peruanas en La Chimba; se observan los diversos utensilios de trabajo, sacos de harina, carros para la venta de alimento, y ropa colgada.

Mixtura como posibilidad

En La Chimba de hoy, sus habitantes comparten el carácter de mixtura étnica que caracteriza a este territorio desde su origen. Chilenos en su mayoría, habituados a convivir con las sucesivas oleadas de migrantes que desde inicios del siglo XX pueblan el barrio (palestinos, sirios, libaneses, italianos, coreanos, peruanos, ecuatorianos, argentinos...). La Chimba persevera en su impronta de mosaico y territorio de cobijo de la diversidad. Porque todo circula, todos tienen su lugar y la xenofobia –tan presente en la *ciudad propia*– pierde toda posibilidad de ser. El *otro*, el distinto, el diferente, está siempre ahí, y el estigma –entendido como marca que fija– pierde toda razón de ser. Las evidencias de la etnografía permiten levantar la hipótesis de que son los habitantes chilenos los que otorgan al territorio su condición de continuidad, pero sobre todo de cobijo y frágil polifonía. Es en ellos donde residen las claves de la integración, una integración urbana que se mueve en una compleja red de vínculos y reciprocidades que transitan entre lo laboral, lo vecinal, lo lúdico... En este territorio, todos están amarrados y comprometidos con todos, pero no como en el gueto, sino en su condición urbana donde todos caben.

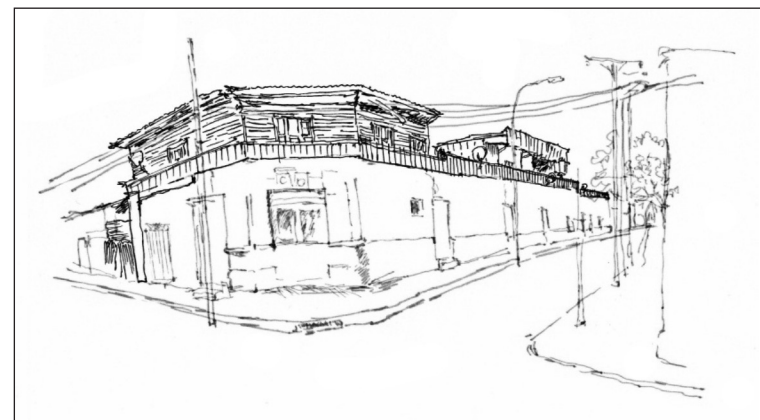
La mayoría de estos habitantes corresponden a una clase trabajadora que se desenvuelve en el mercado de la Vega y el comercio aledaño, o bien a una antigua clase media envejecida y algo empobrecida que adquirió su vivienda por adscripción a un sistema de protección social (antiguas poblaciones construidas por la Caja de Empleados Particulares en los años cuarenta).

Para los chilenos, palestinos, coreanos y migrantes en general, el territorio, en tanto pequeño y bullente distrito de negocios, ofrece evidentes ventajas. Su gran maleabilidad en términos de su arquitectura, la presencia de una mano de obra barata y siempre dispuesta, y el flujo de clientes provenientes de toda la ciudad, hacen de La Chimba un lugar especialmente favorable a la residencia y al trabajo. Para los migrantes latinoamericanos, empobrecidos, ilegales y con escasos vínculos sociales en la ciudad, el barrio les ofrece las oportunidades de cobijo y resguardo que la ciudad propia pareciera negarles. Arquitectura antigua y fácil de adecuar a sus ne-

cesidades de habitación, trabajos informales y de fácil acceso, comunidad de compatriotas y acceso a los mecanismos de sobrevivencia, servicios de salud y educación y buena conectividad, hacen de La Chimba un buen territorio para asentarse en la ciudad.

Croquis 4

Casona de adobe remodelada por migrantes peruanos, La Chimba 2011



Fuente: Arquitecto R. Arriagada, Fondecyt n°1095083, casona de adobe de fines del siglo XIX, remodelada en madera por inmigrantes peruanos que han construido sobre ella pequeñas piezas de habitación para las familias; remodelan, así, el diseño arquitectónico original.

Puentes y lazos

Para unos y otros, chilenos y extranjeros, La Chimba, en su condición de *otro lado*, así como cobija y protege de la mirada y la sanción social de la ciudad propia, también amarra y vincula a través de sus puentes y cercanía al centro de la ciudad. Ni tan lejos ni tan próxima, La Chimba, al igual que río Mapocho, se cierra y se abre, en función del ritmo, de las necesidades y también de la valentía de sus habitantes para incursionar en el *otro lado*.

Apertrechados de sus carros de frituras y jugos, los habitantes peruanos saben que ir al centro de la ciudad y cruzar el río es siempre asunto de *guerreros* y *aventureros* dispuestos a dar la pelea por ganarse un lugar.

Para quienes lo intentan, el precio puede ser tan alto como perder todos sus enseres o ser detenido y deportado. Hacia el centro solo atraviesan los valientes, el resto preferirá permanecer y hacer de La Chimba el territorio donde consolidar y afianzar los lazos con los iguales.

Para los migrantes —en especial los latinoamericanos— los vínculos con el país de origen permanecen y se reactualizan día a día. En los locutorios, cibercafés y telecentros que llenan las calles de estos barrios de inmigrantes, largas conversaciones mantienen la vigencia del vínculo con el país de origen: envío de remesas, saludos de cumpleaños, conversaciones banales, gestos y mimos de afecto, cuidados cotidianos o simplemente reportes de salud, todo certifica que aún se está allá, al otro lado de la frontera. Las tardes, al regreso del trabajo, son los momentos privilegiados para la llamada al país de origen. Y es entonces que los locutorios se llenan de voces, en su mayoría femeninas, de cariño, enojo, tristeza y a veces reclamo, para contar que en este país cuando tiembla —y vaya que tiembla— está prohibido pernoctar en las plazas, así se los ha hecho saber el alcalde³.

Aún así, los migrantes han aprendido a torcerle la mano a una ciudad que les teme, en especial cuando se osa cruzar el río.

Límites y fronteras urbanas

La frontera ha sido comprendida en este escrito y en esta etnografía en su doble acepción: frontera como límite generador de categorías discretas (el adentro y el afuera; lo bárbaro y lo propio), pero también como espacio desbordado por ambos bordes (territorio poroso, de puentes y subversiones).

En estos términos, el primer sentido de frontera —más próximo al de segregación urbana— habla de un ejercicio de demarcación que introduce por decreto una discontinuidad en la continuidad natural de la ciudad. La historia de nuestras ciudades segregadas, ha sido la historia de una lucha

3 “Los inmigrantes se han quedado sin trabajo y son un carga para el país... A mí me parece que ya basta. Si gente de otro país quiere vivir en Chile, que lo hagan legalmente y sobre todo que no abuse de irse a instalar en las plazas”, sostuvo el alcalde de Santiago, P. Zalaquette; (www.emol.com, 13.04.2010).

por la delimitación legítima de las diferencias sociales. Una frontera que ‘naturaliza’ las construcciones y prácticas que en su interior se despliegan. Esto es, haciéndolas existir como conformes a la naturaleza de las cosas. En el sentido de Bourdieu (1987), una frontera en tanto construcción cultural, que produce diferenciación cultural y a su vez es producto de esa misma diferenciación.

En estos términos, la historia de La Chimba, delimitada por el río mapocho y a veces peligroso del Mapocho, ha sido la historia de la construcción de una ciudad escindida en dos, la *ciudad propia* y la *ciudad bárbara*. Y en estos términos, La Chimba, en una primera aproximación, bien puede ser leída como ‘cobijo’ y resguardo de una diversidad cultural mestiza temida y expulsada de la *ciudad propia*. Porque la ‘otra banda’ protege, refugia y segrega; el río no puede sino operar como límite que escinde la ciudad.

Y, sin embargo, la etnografía también nos abre una segunda lectura sobre este territorio de la *otra banda*, aquí la noción de frontera adquiere un segundo significado, como espacio liminal del desborde. La Chimba es, en estos términos, un territorio de frontera ‘donde cada cultura prolifera sobre sus márgenes’, lugar en el que se producen las irrupciones y creaciones que en el imaginario oficial se representan como excepciones, excentricidades y a veces peligros (De Certeau, 1999; Rosaldo, 1989). Reducción que, por cierto, no impide el desborde más allá de las fronteras del río, permeando incluso la *ciudad propia*.

Aunque la mayoría de las tipificaciones metropolitanas continúan suprimiendo las zonas fronterizas, las culturas humanas no son por necesidad coherentes, ni tampoco son siempre homogéneas. Con más frecuencia de lo que creemos, nuestras vidas cotidianas son entrecruzadas por las zonas fronterizas, por los grupos aislados o erupciones varias. Muy a menudo las fronteras sociales son prominentes en líneas de orientación sexual, género, clase, raza, grupo étnico... Junto con nuestras identidades culturales en apariencia transparente, las fronteras no deben considerarse como zonas transicionales de análisis vacío, sino como sitios de producción cultural creativa (Rosaldo, 1989: 190).

Es esta segunda acepción la que nos parece relevante para el caso analizado. La Chimba, territorio de frontera al interior de una ciudad segregada, se nos revela justamente gracias a esta condición de desborde, en una paradoja: cobijo (comunidad y redes de protección) y conectividad (translocalidad y redes que articulan a la ciudad y otras naciones). En este sentido, el carácter de este *territorio de frontera* que es La Chimba, estaría dado justamente por la posibilidad de asegurar el resguardo de los migrantes en la diversidad, pero a su vez facilitar la conectividad más allá de sus fronteras. Es la paradoja que nos muestra cómo, junto a los procesos crecientes de deslocalización y migración, se crean procesos de relocalización y desborde en nuestras ciudades (Reguillo y Godoy, 2005; Low y Lawence, 2001).

El dinamismo que imponen estas prácticas translocales a los territorios, contribuye al desdibujamiento de las narrativas que naturalizan las historias locales y barriales. Y en este proceso, el problema deja de ser el pluralismo cultural —la diversidad de identidades en sí—, sino la tensión entre diversidades que transitan y una ciudad segregada que no los reconoce en sus diferencias (Appadurai, 1999). Los territorios de frontera, como La Chimba, territorios porosos y diversos en sus identidades, a menudo ponen en tensión los proyectos homogeneizadores y dominantes del Estado-nación y de nuestra planificación urbana. Comprender los sentidos en disputa en nuestra ciudad frente al surgimiento y la diversificación de estas lealtades no nacionales y no territoriales, es un desafío a la investigación urbana. La Chimba nos advierte que las diferencias culturales de la otra banda, no son solo respuesta a la exclusión desde el centro, sino más bien una evidencia de las limitaciones de la ciudad propia, para acoger y representar al conjunto (Clifford, 1999). Pensar los territorios —poblaciones, barrios, villas— desde sus porosidades, vasos comunicantes y flujos de capitales, de bienes, de culturas y de actores, exige un esfuerzo por resituar la mirada. Esto es, una aproximación crítica a la producción del espacio urbano más allá de las estrechas fronteras de la ciudad y su cultura.

La porosidad de las fronteras anuncia, o deja la puerta abierta, para soñar que otro mundo es posible, otra ciudad y otra ciudadanía. No es aquí donde reside el riesgo de la vida urbana y sus imaginarios. Tampoco en las *incongruencias* entre estos imaginarios, pues son justamente estos des-

conciertos, estas distancias entre esquemas utópicos, entre imaginarios que no se encuentran, los mejores indicios de que esta sociedad aún imagina, inventa, se pregunta y delibera. En tiempos de modernización y globalización vertiginosa, estos son espacios de deliberación que talvez no tengan que aunarse en una sola gran utopía, en un solo gran relato común, en una sola imagen de ciudad ideal.

El riesgo está en la imposibilidad de imaginar algún tipo de coherencia entre identidades e imaginarios diversos, de manera tal que nos ayuden a convivir de forma más amable y más justa en la ciudad. La *desurbanización* de las ciudades, la disminución del uso de los espacios públicos, la *guetización*, el amurallamiento interno, la inseguridad, la fragmentación y segregación social amenazan con substituir el deseo y la imaginación por el miedo a la ciudad.

En una sociedad de la desigualdad y hegemonía del mercado como la nuestra, los ejemplos de amenazas y rupturas de la territorialidad abundan. La modernización compulsiva de barrios que son despojados de sus viejos referentes, testigos activos de una historia común y compleja; la especulación inmobiliaria que se impone y destruye todo paisaje identitario y arquitectural; el empobrecimiento progresivo de sus habitantes que impide la inversión y el cuidado compartido de la materialidad del habitar; las carreteras que atraviesan y arremeten con la unidad histórica y territorial de la vecindad; las políticas de recuperación urbana que erradican de las entrañas de la ciudad todo vestigio de diversidad.

Sin embargo, sabemos que cuando el sentido de pertenencia y las condiciones que lo posibilitan entran en peligro o se ven amenazadas, los territorios se defienden y las resistencias territoriales surgen. Es la *vita activa*, como diría Arendt (1983), donde trabajo, acción y obra se conjugan. Diversos estudios advierten cómo, frente al movimiento de poblaciones y el desdibujamiento de las fronteras identitarias y territoriales, nacen progresivamente esfuerzos de reterritorialización. Esto es, de construcción de prácticas segmentadas para fijar el propio terruño (Reguillo y Godoy, 2005: 12). En un contexto de velocidades y flujos que desdibujan el espacio de lo urbano, los tiempos lentos y de pertenencias cercanas crean nuevos lugares y nuevas jerarquías.

La desterritorialización o la deslocalización pueden, por cierto, crear procesos de reterritorialización, entendidos como imaginarios de autonomía, poder o soberanía de recursos. Comunidades donde los derechos se defienden y nuevos discursos de ciudadanía nacen. El pluralismo de las translocalidades tiende a confundir las narrativas que intentan naturalizar y homogeneizar tales historias locales y vecinales.

La soberanía y las ciudadanía residual no van necesariamente de la mano de fronteras territoriales cerradas; esto que es válido para los Estados-nación, también lo es para los pequeños territorios en su interior. Así como la integridad territorial está dejando de ser una simple expresión de la integridad nacional, también a nivel local la delimitación y amurallamiento territorial no han sido nunca, per se, fuente de identidad territorial. El territorio segregado, delimitado y de fronteras inamovibles se ha convertido en el punto clave de la crisis de las soberanías y de la deslegitimación de las identidades territoriales, locales y nacionales en un mundo transnacional (Appadurai, 1999: 3).

Las evidencias de la segregación urbana y la desigualdad de nuestras sociedades constituyen, por cierto, una barrera importante a la consolidación de estos vasos comunicantes entre segmentos sociales y territoriales, y también al surgimiento de estos poderes translocalizados. Por el contrario, lo que observamos es que en nuestras ciudades latinoamericanas, si bien una nueva cartografía tiende a consolidarse, los vasos comunicantes a menudo transforman el campo de la imaginación y el ejercicio de la *vita activa*.

Señalábamos que los espacios transnacionales pueden ser también lugares de resistencia, como representantes de culturas híbridas, de identidades multiposicionadas, de prácticas de fronteras como claras estrategias para escapar al control del capital y del Estado. Nuevas formas de resistencias y nuevas narrativas que interrumpen la ideología del Estado-nación en una subversión de la *comunidad imaginada* (Anderson, 2000: 12). De esta manera se reformula el espacio social y político, suplantándose el concepto estático de centro-periferia –y también el centro y los márgenes– y se crea un espacio más fluido para la gente común. Las diferencias culturales de los márgenes y de los bordes ya no podrán ser solo representadas como signos

de la exclusión desde el centro, sino más bien como las limitaciones del Estado-nación para representar al conjunto (Clifford, 1999:79).

Esta reformulación de espacio transnacional como fluido y fragmentado, producido por las personas en movimiento, complementa los estudios de la soberanía y la ciudadanía en la reconsideración de los Estados-nación como entidad espacial y territorial. Quizás como la mayor peculiaridad del Estado-nación moderno fue la idea de que las fronteras territoriales podían mantener indefinidamente las fábulas de la singularidad étnica (Bhabha, 2002: 34), podríamos señalar que la mayor peculiaridad de nuestras ciudades latinoamericanas –cuyo tipo más paradigmático podría ser la ciudad de Santiago de Chile– fue la idea de que las fronteras territoriales podrían mantener la ilusión de la singularidad y de inamovilidad. Ambas ideas hoy se han vuelto insostenibles. La primera por la evidencia de las disputas de espacios entre diásporas y Estados; la segunda, por las evidencias históricas de que el ciudadano de nuestras urbes no ampliará el campo de lo posible sino es en el ejercicio de la *vita activa*. El problema no es el pluralismo cultural, la diversidad de identidades en sí, sino la tensión entre estas diversidades que transitan y el proyecto de ciudad que los niega y expulsa en sus diferencias.

Los estudios de desplazamientos de las culturas nos alertan sobre el poder de los individuos en su capacidad simultánea de, por una parte, territorializar paisajes de la memoria (como resguardo y reactualización) y, por otra, desterritorializar esos mismos arraigos. Movimiento y arraigo en potencia; pero jamás uno sin el otro. La pregunta por la génesis de nuevas configuraciones culturales, identitarias y de soberanías (Bataille, 1996: 4) en estos espacios urbanos transnacionales es un trabajo a realizar. Etnografías cuyo objetivo se oriente a comprender la multilocalidad y la polifonía como recursos en la construcción de soberanías que se hacen en la paradoja del movimiento. Una etnografía de las rutas e itinerarios del vecindario, no como la aldea de fronteras y murallas, sino del movimiento y del viaje como permanente búsqueda de la realización de la urbe. Ni tan próximo ni tan lejano, un ciudadano que se construye en esta relación de pertenencia fronteriza, entendida como esa línea indeleble pero porosa que se puede cruzar y mirar de uno y otro lado.

¿Cómo describir entonces desde la etnografía las diferencias y las formas culturales que compiten para ser representadas en ese tiempo y espacio que es la cultura urbana? La construcción de *contra narrativas* de la ciudad y de la nación, que evocan y borran sus fronteras totalizantes, puede ser un camino fructífero a seguir. Una etnografía de las experiencias híbridas, cosmopolitas y enraizadas que abren caminos hacia una ciudad de la translocalidad. Una etnografía multisituada de los lugares de exclusión e invisibilidad que excave en los silencios y en las memorias de aquellos itinerantes y desplazados sin los cuales la ciudad como experiencia de la diversidad nunca será.

Bibliografía

- Anderson, B. (2000). *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: FCE.
- Appadurai, A. (1999). "Soberanía sin territorialidad: Notas para una geografía posnacional". *Revista Nueva Sociedad* 163: 109-124.
- Arendt, H. (1983). *La Condition de l'Homme Moderne*, París: Calmann-Lévy.
- Augé, M. (1998). *Los no lugares, espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bataille, G. (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bonfil, G. (1995). "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural". En *La cultura popular*. Rodolfo Stavenhagen (Comp.): 79-86. México: FCE.
- Bourdieu, P. (1987) *La distinction*. París: PUF
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- De Certeau, M. et al (1990). *L'invention du quotidien, 1 : Arts de faire*. París: Gallimard.
- De Certau, M. (1999). *La cultura en plural*. Buenos Aires: NuevaVisión.
- De Ramón, A. (2000) *Santiago de Chile*. Santiago: Ed. Sudamericana.
- Delgado, M. (2007). *El animal público. Para una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama.

- De Mattos, C. (1999). "Santiago de Chile, globalización y expansión metropolitana: lo que existía sigue existiendo". *Eure* 76: 507-542
- Franz, C. (2001). *La muralla enterrada*. Santiago: Planeta.
- García Canclini, N. (1997). "Ciudad invisible, ciudad vigilada". *La Jornada Semanal*: 89-93. Visita 20 de mayo de 2007 en <http://www.jornada.unam.mx/1997/05/18/sem-nestor.html>
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México: F. de C. E.
- Jacobs, J. (1965) *The death and life of great american cities*. New York: Modern Library.
- Joseph, I. (2002). *El transeúnte y el espacio urbano: Ensayo sobre la dispersión del espacio público*. Barcelona: Gedisa.
- Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política: el derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Low, S. y D. Lawrence-Zúñiga (Ed). (2001). *The anthropology of space and place. Locating Culture*. New York: Blackwell Publishing.
- Mongin, O. (2006). *La condición urbana: La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós.
- Pinto, J. y Salazar, G. (2002) *Historia contemporánea de Chile*. Santiago de Chile: LOM.
- Reguillo, R. y M. Godoy (2005). *Ciudades translocales: espacios, flujo, representación. Perspectivas desde las Américas*. México: Iteso.
- Rosaldo, R. (1989) *Cultura y Verdad*. México: Grijalbo.
- Rosales, A. (1948) *La Chimba antigua, la cañadilla de Santiago (1541-1887)*. Santiago de Chile: Ed. Difusión.
- Sennet, R. (1975) *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península.
- (1997). *Carne y Piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Barcelona: Alianza.
- Silva, A. (1996) Rito urbano e inscripciones imaginarias en América Latina. *Persona y Sociedad*, Vol. X, N°1, abril: 106 -115.