

Antropología, ciudad y jóvenes

Un diálogo con Teresa Caldeira

Mauro Cerbino
Profesor-investigador de FLACSO-Ecuador

Fecha de recepción: junio 2011
Fecha de aceptación: octubre 2011

Teresa Pires do Rio Caldeira, Ph.D. en antropología por la Universidad de California, Berkeley, es profesora asociada del Departamento de Antropología de la Universidad de California en Irvine; ha dictado clases en la Universidad de Campiñas, Brasil; fue investigadora del Centro Brasileño de Análisis y Planificación (CEBRAP) y profesora invitada de la Universidad de São Paulo. Sus investigaciones se centran principalmente en lo urbano: las relaciones sociales y la vida en las ciudades. La ciudad de São Paulo ha sido del centro fundamental de referencia en sus análisis sobre discriminación social, segregación espacial y cambio urbano; violencia urbana; ciudadanía, democracia y derechos individuales; movimientos sociales y políticas de participación popular; relaciones entre géneros; culturas jóvenes en el mundo neoliberal. Las observaciones realizadas en estos ámbitos de estudio son susceptibles de ser pensadas para muchas otras grandes ciudades. Su libro *Ciudad de muros* publicado en el año 2001, le valió el *Senior Book Award* de la Sociedad Americana de Etnología.



¿Cómo comienza tu relación con la ciudad como objeto de estudio? ¿Qué te lleva como académica y como persona a acercarte a la ciudad?

Comenzó cuando era estudiante de ciencias sociales en la Universidad de São Paulo, en los años setenta, en el pico de la dictadura. En esa época a la mayoría de los profesores los habían jubilado, quedando ya pocos profesores interesantes. Cuando yo estaba en tercer año, me encontré con la clase de Ruth Cardoso quien para ese momento había terminado su primera gran investigación sobre las favelas. Ruth empezó su carrera estudiando a los japoneses, en el contexto de una investigación sobre inmigración de extranjeros al Brasil. Esa investigación solidificó su interés por la ciudad. A partir de ahí, su proyecto se decantó por tratar de reinventar la Antropología para adaptarla a los estudios de la ciudad. Cuando la conocí, Ruth había terminado ese proyecto sobre las favelas y comenzó a interesarse por los movimientos sociales que recién empezaban a surgir —eso es en el año 75—. Ella tenía esa increíble capacidad de saber dónde pasaban las cosas. Entonces, empezó a dar un curso sobre movimientos sociales, en el que básicamente se leía a Manuel Castells, que había publicado un libro sobre el tema en Barcelona —esto antes de publicar sus grandes libros—; también leíamos a Jean Lojkine y Jordi Borja.

138

Como parte del curso debíamos hacer una etnografía en la ciudad, había que ir a la periferia; lugar al que casi nadie iba en los años 70, la cúspide del gobierno militar. Ella dictaba ese curso con Eunice Durham, antropóloga con la que trabajó toda su vida y con quien coordinaba este pequeño trabajo. Yo hice un par de entrevistas y visité algunos barrios, pero gracias a las entrevistas quedé fascinada. Era una niña de clase media que descubría todo otro mundo de pensamiento sobre la ciudad, sobre lo urbano. Por ello decidí seguir la maestría y formulé un proyecto de investigación sobre un barrio de la periferia, sobre el cual escribí mi primer libro que se llamó *La política de los otros*, publicado en 1984. Se trataba de un estudio sobre la periferia, para entender cómo podrían estar articulándose allí los movimientos sociales. La idea, que no estaba muy bien formulada en ese momento, era que la relación política tiene un contexto cultural y que el contexto cultural de los movimientos sociales era la ciudad y sus periferias.

Yo me metí de lleno en ese estudio, me cambié al barrio São Miguel Paulista. De allí surgieron dos cosas: primero, una discusión con el marxismo que planteaba que la acción política se originaba en la experiencia obrera, dirigida por una vanguardia intelectual, que pudiera ser o no orgánica (leímos a Gramsci hasta el final). Esta formulación partía de una elite —el sindicato— que organizaba la acción política y transformaba la sociedad. Sin embargo, lo que pasaba en São Paulo, en los años 70, era que los movimientos sociales se habían organizado sin los intelectuales, sin los sindicatos, sin las fábricas, sin nada y se transformaba en la vanguardia de acción política, frente a la izquierda tradicional que se quedó sin saber lo que pasaba. Entonces

la cuestión era saber cómo habían surgido y cómo se habían articulado esos movimientos sociales. Ahí había una noción clara, definida por Castells: lo urbano era el espacio de la estructuración, de la reproducción, pero también de la elaboración que podía transformarse en acción política.

En segundo lugar, yo no quería imputar a los trabajadores de São Miguel ningún tipo de pensamiento, pero quería hacer lo que un buen etnógrafo debe hacer: escucharlos y formular, a partir de lo que me dijeran, una interpretación sobre la historia de esos movimientos sociales. Yo en esa época estaba metida en el CEBRAP (Centro Brasileño de Análisis y Planeamiento). Allí estaban Fernando Henrique Cardoso y Vilmar Faria, este último un sociólogo, que en ese momento realizaba varias investigaciones macro sobre el proceso de urbanización de las ciudades brasileñas. Estaba muy interesado en lo que él llamaba “sistema de ciudades”, cómo se formaba un sistema de ciudades en Brasil. Por ese entonces, yo tenía al lado a Vilmar que me decía, que debía estudiar la urbanización sobre esa perspectiva macro y de otro lado a Ruth, que me mostraba cómo usar la etnografía para estudiar a la ciudad. Más tarde empecé a estudiar procesos de segregación, preocupación que se derivaba de un interés por conocer cómo se separan las clases, cuáles son los mecanismos de producción del espacio que permiten crear espacios segregados.

En mi primer proyecto sobre la periferia de São Paulo, acabé aplicando una combinación de métodos cuantitativos y cualitativos. Casi no existían datos cuantitativos en una escala pequeña en esa época. São Miguel Paulista era un área con casi medio millón de habitantes y que constituía una región muy diversa. Yo necesitaba de datos más precisos y, para eso, apliqué una encuesta en una de sus áreas, en Jardim das Camélias, donde vivían más o menos 5 mil personas. Además de la encuesta, como buena antropóloga, viví allí por dos años, entonces realicé mucha observación participante e hice muchas entrevistas. El libro, resultado de este proyecto, tiene entonces una parte que analiza el perfil socio-económico del barrio con base en los datos cuantitativos, y una parte que analiza la dinámica de lo cotidiano (influenciada por el análisis de Michel de Certeau sobre el arte de hacer). El libro tiene además un análisis acerca del imaginario sobre la política, resultado de las entrevistas y donde se veía cómo ese imaginario se fue transformando por influencia de la Iglesia Católica y su “teología de la liberación”, así como por la ampliación de los espacios de organización, que eran espacios de organización de la vida privada. Nuevamente se planteaba una discusión con el marxismo, para decir que los movimientos sociales se organizaron, no desde la fábrica ni desde las contradicciones de las explotaciones de la producción, sino desde las condiciones urbanas, desde las condiciones de reproducción en la ciudad.

Toda esta gente que habitaba en la periferia era, sobretudo, migrantes del norte y del nordeste del Brasil, que habían venido a São Paulo para ascender socialmente y transformarse en sujetos modernos. Para eso, era fundamental convertirse en propietarios. Entonces, compraban un lote en un barrio distante y sin ninguna infraestruc-

tura y construían su casa, en ese proceso genial de autoconstrucción que es el espejo del proceso de ascenso social. Cada día se construye un poco, se agranda la casa, la fachada se ve cada vez más bonita, la gente sube su nivel de vida. La mejora de la casa es la expresión material del ascenso social. La casa está mejor porque se está económicamente mejor y eso significa más distinción y más prestigio frente a los vecinos del barrio. Lo básico ahí es que la producción de la ciudad la hacía la gente, sin préstamos ni ayuda alguna, sino por sus propios medios. Esta era también una manera de integrarse en el mercado de consumo. Su proyecto de vida era el proyecto de la “casa propia”, que los llevaba a integrarse a los movimientos sociales, porque estos surgían precisamente para urbanizar la periferia y para garantizar la propiedad, pues todos eran irregulares, no tenían títulos de propiedad. Entonces, algunos de los movimientos más importantes se crearon para garantizar tales títulos.

De manera que estaba interesada en conocer cómo se produce la ciudad, cómo se producen los ciudadanos a partir de esa perspectiva, lo que yo llamaba “la invención de la periferia”. La periferia fue inventada políticamente, antes de que se transformara en un objeto de las ciencias sociales. Y ahora se transforma de nuevo, porque los *rappers*, por ejemplo, reinventan una vez más la periferia, transformándola simbólicamente en un *gueto*, en un espacio cerrado y excluido, una idea que importaron del *hip-hop* americano. Esa periferia es totalmente distinta de la periferia de los movimientos sociales. Estos movimientos reclamaban al Estado el no tener la infraestructura necesaria, con base en el principio de que eran ciudadanos que pagaban impuestos, que tenían derechos y querían ser parte de la ciudad tanto como los otros. Ahora los hijos de esa generación están en el *hip-hop* y dicen: “la periferia es un espacio separado que nunca va a ser como el resto de la ciudad; es un espacio nuestro: la vida es distinta aquí y nos queremos mantener separados”. Este es el argumento que adelanto en el libro *Espacio, segregación y arte urbano en el Brasil*.

¿En la actualidad qué movimientos sociales hay en la periferia?

Hay algunos, pero ya no como los movimientos sociales de los años 70 y 80, que eran movimientos que luchaban por la construcción y mejoramiento de la infraestructura y servicios urbanos. Los movimientos que hay hoy son movimientos de derechos humanos y, algunos pocos, de jóvenes. Pero, en general, ya no hay movimientos sociales, estos se transformaron, se profesionalizaron o formaron ONG, tienen financiamiento: se institucionalizaron. Los movimientos sociales estaban formados sobre todo por mujeres, las ONG, ya no tanto.

Esta discusión con el marxismo, me parece entender, por la lectura de De Certeau, tenía ya una preocupación por cómo pensar lo político desde la cultura, no solamente desde las condiciones estructurales, macroeconómicas...

Sí claro, la idea es que lo político se forma también culturalmente. Una de las ideas que he desarrollado –y que Ruth Cardoso ya había desarrollado– es que para que un movimiento social pueda tener éxito, tiene que hablar en un lenguaje que la gente pueda entender, tiene que articular un discurso que sea compartido por la gente. Es como hablar una lengua, si uno no conoce el código, no habla. Entonces, los movimientos sociales desarrollaron un discurso, un lenguaje que venía de la experiencia, de la construcción de la periferia y, por tanto, no era un lenguaje que venía de la política, del marxismo o de los partidos para la periferia. Los movimientos sociales fueron capaces, junto con la iglesia –y en eso la Iglesia Católica fue fundamental–, de elaborar, con base en un lenguaje propio, el proyecto de volverse ciudadano y luego, ciudadano.

Pero a finales de los años setentas y principios de los ochentas en el CEBRAP, esa no era una idea que se aceptaba fácilmente. No sabes lo que era, estaban todos los intelectuales marxistas más brillantes y nos miraban así como muy preocupados. A pesar de eso, el CEBRAP apoyó un gran proyecto de investigación formulado por Ruth Cardoso en 1981 llamado *A periferia de São Paulo e o contexto da ação política*, que desarrollamos a partir del año 1981, con financiamiento de la Arquidiócesis de São Paulo. El propósito era investigar el contexto cultural en que se articula la acción política. En el año 82 se iban a dar las primeras elecciones después de la dictadura; entonces la idea era analizar el proceso electoral empezando un año antes para ver qué cosas iban a ser capaces de movilizar a la gente y cuáles no.

Hay esta noción de Manuel Castells, sobre la “ciudad dual”, uno podría interpretar que es una categoría demasiado limitada para pensar una ciudad múltiple, sobre todo las ciudades latinoamericanas, que parecerían más que ser ciudades duales, ciudades múltiples...

Hay cuestiones interesantes, cuando Castells y Mollenkopf formulan la categoría de “ciudad dual” refiriéndose sobre todo a Nueva York a inicios de los 90, en América Latina esa cuestión ya había sido abandonada. ¿Cómo había sido abandonada?, ¿por qué? La teoría de la marginalidad, que fue muy famosa en toda América Latina en los años setenta, decía que vivíamos en sociedades duales altamente excluyentes, con una masa marginal: los excluidos. Esa idea fue claramente criticada por varios intelectuales de peso en América Latina. Por ejemplo, Francisco de Oliveira (1972) escribió “Una crítica a la razón dualista”, artículo que para nosotros en Brasil era como la Biblia. Se hicieron varias investigaciones sobre este tema y se demostró que no había dualismo sino que el capitalismo integra dentro de su lógica a todos los grupos de personas, incluso a los “marginales”. Lo que hay son diferentes maneras de integrarse a la acumulación capitalista.

O varias maneras de excluir...

Sí, varias maneras de excluir y varias maneras de construir la ciudad. Entonces, decidí no trabajarlo siquiera, porque para mí la idea del dualismo ya había pasado con la crítica hecha al interior del marxismo. Pero el modelo dual es poderoso y reaparece en varios análisis. Por ejemplo, Saskia Sassen analiza la ciudad global como organizada en dos polos. El polo incluido internacionalmente de las finanzas, de las redes globales y después tienes el otro lado, que son los migrantes, los pobres, los servicios para esa élite. Y no es así como yo veo la ciudad. Yo veo la ciudad, sea Quito, São Paulo, San Francisco o cualquier otra ciudad como algo muy complejo. Para mí la ciudad es una cacofonía, porque hay tantas cosas que vienen de tantas partes, que reducir eso a dos polos no tiene sentido. Lo más fascinante de la ciudad está en la posibilidad de todas esas diferencias, las posibilidades de crear espacios nuevos, prácticas nuevas, eso pasa todo el tiempo si uno tiene un mínimo de democracia.

Es decir que desde la marginalidad que es múltiple, diversa, es imposible hoy construir un discurso político, digamos de emancipación, un discurso político que permita aglutinar las diferentes marginalidades

142

¿Por qué es imposible? No sé, si uno quiere un discurso que articule toda la marginalidad, tal vez es imposible. Pero es posible articular políticamente varias marginalidades y modos de inserción en la ciudad. La idea de un solo gran movimiento unificado, creo que ya pasó. Ya no, ya no es posible ver alguno. El islamismo, ahí está uno, pero se trata en general de contextos autoritarios, centralizados, que no admiten diferencias, muy poco tolerantes, con muy pocas posibilidades de constituirse en una sociedad democrática. Yo creo que una de las cosas que cambió radicalmente a varias de las ciudades latinoamericanas es que hoy día son más democráticas. Entonces, se construyen muchas cosas que antes estaban vedadas, no visibles, prohibidas y que la democracia posibilitó que se articularan.

En base a tu experiencia investigativa ¿cuáles crees que son las instancias, actores, que construyen los discursos sobre las ciudades y los imaginarios dominantes sobre las ciudades que has podido analizar? y, en ese sentido, ¿cuánto crees que los ciudadanos organizados o no, formales e informales, todo tipo de organizaciones participan de la construcción de estos discursos de la ciudad, o contribuyen?

Contribuyen. La cuestión es que son muchísimos discursos los que construyen visiones distintas de ciudad. Seguramente los medios de comunicación construyen no sólo uno, sino varios discursos. A esto hay que añadir que hay varios medios tam-

bién: unos de élites, otros más populares. Hoy día creo que los medios en Brasil se ubican de la misma forma. Está Globo, hay los otros canales que ya no son como Globo, son mucho más populares, pero ¿qué hay? Hay vídeos producidos en todos los barrios, hay las radios comunitarias que producen un lenguaje. Hay la radio, que todavía la gente escucha, que produce un discurso que no es el mismo que produce Globo. Entonces, están los medios pero éstos son heterogéneos. Los medios son poderosos, pero la gente no los ve como la Biblia. Y la gente de Globo es muy inteligente, escucha lo que la dice la gente y luego con eso escriben una novela...

Estudios que hacen...

Grupos focales diarios... se escriben las novelas, los capítulos se escriben con base en lo que pasa, con base en cómo la gente va reaccionando...

¿Sería una forma de evolución?

No una evolución, lo que quieren es audiencia, lo que quieren es vender sus comerciales. Entonces, perfeccionado la praxis de grupos focales que tienen todas las semanas, representan la formulación, siguen, cambian, hacen comentarios, como mostró Esther Hamburger en su estudio sobre las novelas de Globo. Es por eso que si hay un evento político importante está comentado. Si hay algo que pasó en la ciudad está comentado. Entonces incorporo eso en la conversación; es una conversación que se articula en una función de poder. Hay varias conversaciones que pasan en la ciudad. Yo pienso que hay varios grupos de ciudadanos que participan claramente en la formulación del discurso, como por ejemplo el *rap* o el *hip-hop*. Yo creo que los grafiteros y los pichadores (*taggers*) de São Paulo también lo tienen, porque tienen la visión de la ciudad, la visión de cómo disfrutar la ciudad, de usar la ciudad.

Entonces, no es que haya un solo lugar desde donde se producen los discursos. Lo interesante sobre las ciudades es su gran cacofonía y lo fascinante es interpretar esa mixtura, esa mezcla que siempre es una relación tensa. Claro, porque lo que dicen los *rappers* no es lo mismo que dice la red de Globo. Por su parte, el Estado se moderniza y se democratiza –esto ha pasado en Brasil–, e incorpora políticas para la juventud, aunque sólo para algunos grupos. Por ejemplo, las políticas para las mujeres son muy antiguas, con un lenguaje muy arcaico. No hay ningún grupo de mujeres, que yo conozca, que use alguno de los lenguajes de los jóvenes que son los que uno escucha más, como por ejemplo, el del *rap* o el del grafiti.

¿Será porque, digamos, es más vendible en términos comerciales, porque traduce “industria cultural” fácilmente?

No. ¿Acaso la “industria cultural” no puede tener un discurso de género? Puede haber, pero el problema es que no hay. El problema es que el papel o el rol de la mujer elaborado por las “industrias culturales” y por los medios de comunicación es tradicional: se trata de la sexualización de la mujer y por lo tanto no ha generado ningún contra discurso. Entonces, yo insisto en trabajar la cuestión de género, porque es la que más zozobra me causa. Si analizo las pláticas de los jóvenes en São Paulo, lo que se reproduce, lo que se crea es una nueva masculinidad. Masculinidad inserta en las prácticas culturales, en el *rap*, en el *hip-hop*, en los *skins*, en los *grafitis*, en todo; y todas ellas son practicas masculinas, que crean una masculinidad agresiva y misógina. Eso es lo que hay y que tiene una visión de la mujer que considero es horrible.

¿No sería que tenías intereses en el tratamiento de las masculinidad hegemónica?

No, la masculinidad de la que te hablo es nueva; es una masculinidad que se está creando. La masculinidad de las clases proletarias, la de los trabajadores, era una masculinidad que se basaba en una noción de trabajo. Era el trabajador, la dignidad del trabajo que anclaba la formulación de la masculinidad. Hoy en día, como no se puede garantizar el trabajo, este ha dejado de ser un lugar legítimo y la masculinidad ya no puede articularse al él, por lo que se reitera sobre sí misma. De manera que lo que esos movimientos juveniles vienen haciendo es reinventar una masculinidad que va a sustituir a la de la generación anterior, que era autoritaria pero que aseguraba cierta dignidad. Ahora con el desempleo, los cambios del mercado de trabajo, la descalificación profesional que sufre la gente, entonces los hombres jóvenes tienen que inventar una identidad que les sirva para otorgarse un mínimo de dignidad. Eso es lo que esos movimientos juveniles transmiten a través de todas esas expresiones que señalé.

¿Cuáles son las consecuencias? Bueno algo dijiste, y a mí me interesa porque la masculinidad hegemónica articula todo el funcionamiento de nuestras sociedades y son representadas por toda la normalización.

La masculinidad articulada por el *rap* no es la única masculinidad, pero creo que es una de las más importantes referencias en la periferia. A veces, hay grupos de *rap* que se transforman en la biblia de los jóvenes y que todos los repiten, todos. La redimensión de la masculinidad tiene claro también una redimensión de la feminidad. Lo que pasa con las niñas es que casi no tienen espacios culturales. Si hay un espacio cultural para las niñas, son las bandas de rock. Hay muchas bandas de rock de mujeres pero no circulan en la ciudad de la misma manera que circulan las de los hombres. Pero hay una diferencia grande: las niñas que están en el mercado de trabajo son educadas, mucho más que los hombres, porque terminan la escuela, consiguen mejores

trabajos que los hombres, son jefas de hogar, son madres solteras, no porque sean abandonadas sino porque no les interesa vivir con esos hombres, entonces sostienen su familia y crían a sus hijos. Tales mujeres no están en esas prácticas culturales; elaboran su identidad en otros espacios. Una de las cosas que les interesa, y que expresa los caminos por los que transita la elaboración de sus identidades y la visión de su cuerpo, es ser modelo, supermodelo.

Entonces... repiten el patrón

Sí, por ejemplo en una favela de Brasil encuentras muchas peluquerías, tiendas de ropa y fotógrafos que hacen tomas para que ellas las lleven a las agencias para ver si se venden. Muchas son en bikini, son fotos muy sexualizadas, como las de las vallas publicitarias que existen por la ciudad. Ellas hacen esas fotos pensando en vender su cuerpo.

¿Y has hablado con ellas?

Si claro, y es lo mejor que les puede pasar en sus vida...

O sea, que estás son condiciones de emancipación para ellas

Sí claro, pues son dueñas de sus cuerpos, son dueñas de su sexualidad, pueden tener hijos todos los que quieran, hacer lo que quieran y decidir para quién. La idea es en sí misma horrible, una especie de venganza, eso es para mí. La reproducción de los roles de género como venganza: sujetos que se han transformado en, aparentemente, más libres, pero lo que reproducen es lo mismo: una gran desigualdad de género y comodificación del cuerpo de la mujer. Esa es la investigación que estoy haciendo.

¿Cuáles son las consecuencias de la permanencia de este discurso dominante de masculinidad?

No es eso lo que me interesa, me parece un discurso trastornado. Porque no es la misma sexualidad de la generación de los años sesenta, con un fondo de liberación, de un ejercicio de libertad. Eso ya no está. Lo que se presenta en este caso es una necesidad de reinventarse con lo que está disponible. Para estas niñas lo que está disponible es ir a la escuela, tener empleo y vender el cuerpo en el mercado de la publicidad. Hoy en día en Brasil ya hay más mujeres que hombres con diploma universitario, y algunas veces se educan en condiciones muy difíciles, hacen sacrificios increíbles, estudian por la noche, no duermen, todo para terminar la universidad. Pero en el caso de las mujeres se trata también de una gestión de la independencia, es una

sexualización del cuerpo que se realiza en el mercado, que es lo que está más disponible. La libertad se traduce en la libertad de vender el cuerpo para la propaganda y convertirse en parte del espectáculo visual de la ciudad.

Cómo interpretar la persistencia de un signo colonial en las ciudades latinoamericanas, entendiendo con esto de alguna manera, políticas higienistas, de limpieza, políticas de saneamiento que fueron las que acompañaron la construcción de las ciudades modernas de América Latina sobre la base del modelo europeo. ¿Crees que todavía persiste este signo de colonialidad o de neocolonialidad en las ciudades latinoamericanas?

Yo tengo mucho que discutir con respecto a esa noción de neocolonialidad en América Latina, porque pienso que los proyectos nacionales ya se transformaron en la realidad de la mayoría de los países. Ya no sé si hoy día podríamos hablar de persistencia de colonialidad o de neocolonialidad.

Si a mí me preguntan cuáles son los repertorios que hoy día organizan las prácticas de las ciudades de América Latina, yo digo que hay varios, pero colonialidad no sería uno de los principales. Uno de los imaginarios que a la gente le gusta, por ejemplo, es la urbanización de las favelas –muy famoso entre la gente del Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID)–. Hoy en día, a la gente le gusta porque son intervenciones que dicen “estamos ayudando a los marginados, no los estamos expulsando”. Pero tampoco se están haciendo diseños e intervenciones más totales, como los de carácter más colonial y modernista. Si buscas en la página *web* del MIT (Massachusetts Institute of Technology), encuentras una página llamada *Urban Upgrading* (actualización urbana). Ahí enseñan todo lo que quieras sobre cómo mejorar una favela: cómo conseguir financiamiento, lo que hay que hacer. El modelo viene del programa Favela-Bairro, un gran proyecto financiado por el BID, que urbanizó varias favelas en Río de Janeiro. Ese es un imaginario, en el que puedes hacer “acupuntura urbana”, hacer intervenciones puntuales, que van a mejorar las ciudades. Esa es una cosa, ¿pero cuál es el otro lado? ¿Cómo es que la ciudad se piensa hoy en día? David Harvey habla de que la urbanización es un nuevo modo de acumulación de capital, entonces ya no es la producción de mercancías y su circulación por la ciudad, sino la producción de lo urbano en sí mismo lo que se convierte en un modo fundamental de acumulación de capital. Para que las ciudades se transforme en grandes centros de producción de capital tienen que seguir algunas normas, que es la forma en que se junta el capital financiero –que ya está en crisis– con un *entrepreneurialism* y una producción intensificada de la ciudad que se vende como espectáculo. Ese es otro imaginario dominante. Yo creo que este es uno de los imaginarios más fuertes.

Eso que tu señalas es lo que llamamos la “gentrificación” es decir, el hecho que de alguna manera la ciudades se tienen que transformar en vitrina para el capital mundial y poder acoger, por ejemplo, a turistas.

Yo no sé, porque por ejemplo, mira cuan contradictorio es esto, la idea de “gentrificación” en general es microscópica, un barrio aquí y otro allí, sacan a los más pobres, llegan los más ricos, entonces es más localizado. Yo creo que el proyecto de vender la ciudad es distinto. En la China se ve mucho más que en América Latina, porque en América Latina yo creo que no pasa tanto, porque los ciudadanos son más organizados, entonces ya no se diseñan barrios enteros, como se pudiera hacer en otro momento. ¿Pero por qué es contradictoria?, porque también hay maneras de excluir a la gente estetizando. Para mí “favelas tour”, “grafiti tour”, todas estas prácticas donde hay una estetización de la pobreza, para que puedan incorporarla en esa ciudad espectáculo, constituyen prácticas de exclusión.

¿Los provechos de esta venta, que podríamos llamar estetización, también van en beneficio de los propios moradores de las favelas?

Eso dicen ellos. Por ejemplo, una de las favelas sur más antiguas y más conocida es la Rocinha en Río. ¿Qué es lo que hacen? Hacen un tour y paran en tiendas en dónde se venden artesanías, entonces los turistas van y consumen las artesanías. En el “grafiti tour” en São Paulo, viene la gente a encontrar a los grafiteros. En ocasiones compran algunas artesanías, pero quién gana con el tour, alrededor de 50 dólares por persona, sino la gente que organiza el tour.

Bueno, para concluir esta entrevista, qué piensas tú de este fenómeno que ocurre en todas las ciudades, no sólo latinoamericanas, sino también europeas, relacionado con la privatización del espacio público o una mercantilización del espacio público y qué nos podrías contar acerca de cómo vas a observar esta nueva forma de apropiación de la ciudad, o de ciertas partes de la ciudad, por parte de los jóvenes. Me gustaría que nos cuentes un poco de todo esto.

Cuando trabajé sobre el crimen, la violencia y la construcción de muros, la idea central de la investigación giraba en torno, a los servicios de seguridad y los espacios de residencia, de consumo y otros cuando se cerraban, cuando se construyen, por ejemplo, cerramientos. Todo esto es privatizado, los *shoppings* entre otros, son espacios privatizados de circulación pública, abiertos a quienes pueden o les es permitido circular allí. La multiplicación de ese tipo de espacios, de los cerramientos, de los muros, ha producido una especie de abandono del espacio público. Cuando yo terminé de escribir el libro *Ciudad de Muros*, a finales de los noventa, para mí era claro

que el espacio público se deterioraba. Para mi sorpresa y alegría, este espacio público que fue abandonado por las élites está siendo recuperado por esos jóvenes que deciden que tienen derecho de circular por la ciudad y que quieren condiciones para circular por la ciudad, y no solo eso, sino que practican la circulación como una forma de entretenimiento. Mira que interesante, se juntan el sábado o el viernes para ir de un lado a otro y circulan con grupos de otros barrios. Mano Brown que es el mayor rapero de São Paulo, tiene el mapa de la ciudad en la cabeza, sabe en dónde están todas las villas de la ciudad y las enumera en orden y esa es una práctica y apropiación del espacio. Eso para mí es muy interesante.

Claro que también juega una parte el Estado, la Secretaría de Cultura de São Paulo, la municipalidad, porque quiere recuperar los espacios públicos del centro que fueron abandonados. Una de las cosas más interesantes que viene haciendo esa secretaría es un evento que se llama “Virada Cultural”. Son 24 horas de actividades culturales y shows en las calles y plazas del centro de la ciudad. Ellos atraen a toda la gente, de la élite y la periferia. Las personas vienen y se apropian del espacio público. Cuatro millones de personas asisten a ese evento cultural. El organizador nunca había imaginado en su más *wild dream*, que iban a llegar más de trescientas o cuatrocientas mil personas. El primero de estos eventos se dio un día después que el PCC (Primer Comando Capital) había cerrado y dominado la ciudad. Esto fue como decir “no nos van a cerrar la ciudad”, entonces fue como para decir “nosotros vamos al centro, vamos a la ciudad”, y en los últimos dos años fueron cuatro millones de personas en una noche, es una inmensidad.

Bibliografía seleccionada de Teresa Caldeira

Libros

- Caldeira, Teresa (2007). *Ciudad de Muros*. Barcelona: Gedisa.
- (2007). *Democracia i murs*. Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- (2000). *Espacio, segregación y arte urbano en el Brasil*. Buenos Aires: Katz.
- (1984). *A política dos Outros: O cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense.

Capítulos en libros

- Caldeira, Teresa (2006). “‘I came to sabotage your reasoning!’: violence and resignifications of justice in Brazil”. En *Law and Disorder in the Postcolony*, Jean Comaroff y John Comaroff (Eds.): 102-149. Chicago: Universidad de Chicago.

- (2000). “The making and unmaking of democratic spaces”. En *The Pragmatist Imagination: Thinking about “Things in the Making”*, Joan Ockman (Ed.): 224-233. Nueva York: Princeton Architectural Press.
- (1999). “Fortified enclaves: the new urban segregation”. En *Cities and Citizenship*, James Holson (Comp.). Durham: Duke University Press.
- Caldeira, Teresa y James Holston (2005). “State and urban space in Brazil from modernist planning to democratic interventions”. En *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Aihwa Ong y Stephen Collier (Ed.): 393-416. Londres: Blackwell.

Artículos

- Caldeira, Teresa (2007). “Hip-hop periferia y segregación en São Paulo”. En *Guaraguao* N.º 26, Año 11: 53-63.
- (1996). “Building up walls: the new pattern of spatial segregation in São Paulo”. En *International Social Science Journal* N.º 147: 55-66.
- (1991). “Direitos humanos ou ‘privilégios de bandidos’? Desventuras da modernização brasileira”. En *Novos Estudos, CEBRAP* N.º 30: 162-174