

DIRECTORIO UACM

RECTORA

TANIA HOGLA RODRÍGUEZ MORA

COORDINACIÓN ACADÉMICA

RAÚL AMILCAR SANTOS MAGAÑA

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

CÉSAR FUENTES HERNÁNDEZ

DIRECTORIO HETEROTOPÍAS. REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE LA CIUDAD

DIRECCIÓN

BILY LÓPEZ

COORDINACIÓN EDITORIAL

GONZALO CHÁVEZ

CONSEJO EDITORIAL

DAVID HUERTA

JOSEFINA MAC GREGOR GÁRATE

GRETA RIVARA KAMAJI

JEZREEL SALAZAR

KARLA MONTALVO

TERESA MCKELLIGAN

ANA HELENA TREVIÑO

MARÍA DE LOS ÁNGELES MORENO MACÍAS

IVÁN AZUARA

ALEJANDRA RIVERA

CORRECCIÓN DE ESTILO Y REVISIÓN DE GALERAS

LÁZARO TELLO PEDRÓ

PRETT RENTERÍA

IRENE LUNA

MONSERRAT CANO

REBECA ESQUIVEL

DIRECCIÓN DE ARTE, PRODUCCIÓN GRÁFICA Y DISEÑO

ALEJANDRA PORTILLA

LORENA GAONA

ILUSTRACIONES

ALEJANDRA PORTILLA

EDGAR PANIAGUA

Heterotopías. Revista de Estudios sobre la Ciudad, año 3, núm. 03, diciembre 2020, es una publicación anual de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. García Diego 168, col. Doctores, del. Cuauhtémoc, C.P. 06720, Ciudad de México, tel. 5850-1901 ext. 14026 y 13166. Editor responsable: Gonzalo Chávez Salazar, heterotopias@uacm.edu.mx Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título núm. 04-2018-101610194200-102, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Impreso en San Lorenzo 290, col. Del Valle, del. Benito Juárez, C.P. 03100, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2020. Tiraje: 1000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura editorial de la revista. El contenido de esta publicación puede ser reproducido siempre y cuando se citen la fuente y el autor.

EDITORIAL 03

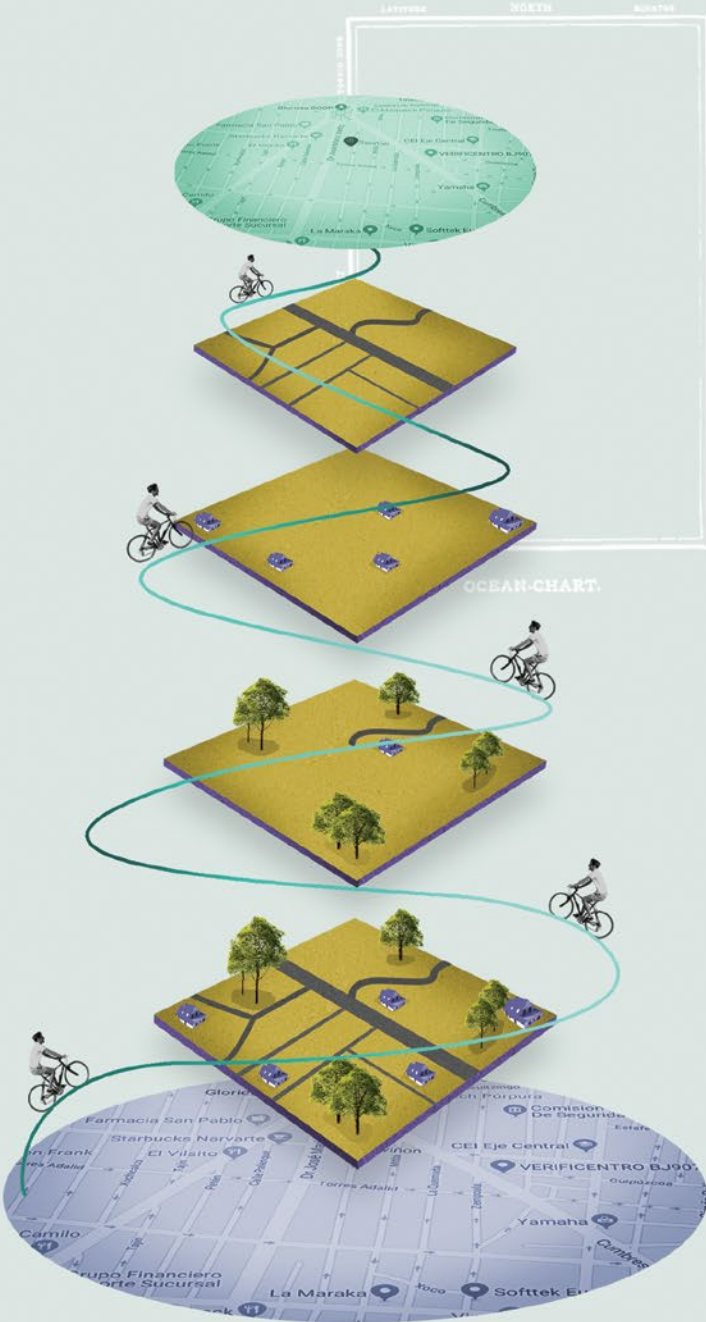
En medio de las violencias y producción de lo urbano, a través de la construcción y la destrucción de las metrópolis modernas, pensar formas de la ciudad contemporánea se ha convertido en una necesidad que, desde sus propias metodologías, ha desbordado las fronteras y los márgenes epistemológicos; situar la ciudad ya no es sólo una labor de reflexión en torno a ella, sino un esfuerzo por desdoblarse otras epistemes, otros discursos e, incluso, otros territorios. La ciudad ya no es una espacialidad definida en la materialidad, situar la ciudad contemporánea de inmediato convoca formas del discurso, de los riesgos urbanos y, por supuesto, de los flujos de su propia producción. Las retóricas en torno, y desde la ciudad, abren críticamente la discusión en este tercer número de **Heterotopías. Revista de Estudios sobre la Ciudad**; pues los álgidos movimientos de construcción y destrucción de lo urbano, y todo lo que ello descubre, reorientan el debate hacia nuevos saberes. Al reparar en torno a la ciudad también se pliegan sus voces y sus silencios; lo que el lector tiene en las manos es un conjunto de vectores que van de la ciudad como espacio de rostros múltiples, hasta las ciudades como territorios heterogéneos que se agrupan según sus propias producciones del espacio público; en estos análisis, nociones como las de violencia globalizada, espacios semióticos, re-investiduras, urbicidio, cronotopos, entre muchas otras, se insertan como contundentes herramientas investigativas de las dimensiones de lo urbano, de las formas críticas de la cultura y del despliegue masificado en la producción de espacios otros.

Í N D I C E

2 - 17	CONSIDERACIONES ESPACIALES PARA UNA FILOSOFÍA DE LA CIUDAD ARTURO ROMERO CONTRERAS
18 - 26	URBICIDIO: VIOLENCIA BÉLICA CONTRA LAS EDIFICACIONES DESDE LA FILOSOFÍA FORENSE ARTURO AGUIRRE MORENO, GIOVANNI PEREA TINAJERO
30 - 42	DE LA DESTRUCCIÓN A LA RECONSTRUCCIÓN POSIBLE MARIFLOR AGUILAR RIVERO
44 - 56	EL DISCURSO DE LA CIUDAD RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO
60 - 67	CONTRA LA HETEROGENEIDAD DE LAS CIUDADES: UNA PROPUESTA PARA PENSAR LAS CIUDADES CONTEMPORÁNEAS DESDE LA TEORÍA CRÍTICA URBANA EDUARDO YAHAIR BAEZ GIL
70 - 78	LA PROBLEMÁTICA DE LA CIUDAD Y EL ESPACIO: LA URBANIZACIÓN COMO FORMA DE VIDA DESDE HENRI LEFEBVRE GERARDO ROMERO CASTRO
27, 43, 57, 69	POEMÍNIMOS EFRAÍN HUERTA

Consideraciones espaciales para una filosofía de la ciudad

Arturo Romero Contreras



Introducción

En un corto texto llamado *Qué significa orientarse en el pensamiento*,¹ Kant se refiere a la necesidad de un uso heurístico de los conceptos con el fin de volverlos *útiles* para la experiencia, al saber que no se trata de un uso que genere conocimiento en sentido estricto. Este tipo de conceptos tiene el carácter de una imagen (*Bild*). Así, podemos orientarnos en el pensamiento a través de conceptos que exhiben una cualidad «plástica». Orientarse significa, más específicamente, reconocer en el espacio las marcas esenciales (diferencias, como bordes, límites, bifurcaciones) que nos descubran información sobre su estructura. La orientación es aquí más primaria que la determinación de tal o cual objeto, pues orientarse implica establecer y determinar el espacio mismo en el cual las cosas y sus relaciones aparecen y se modifican. Orientarse significa darse un espacio, un punto de vista, un terreno de juego. A diferencia de Kant, para nosotros, no hay nada como el entendimiento o la razón que puedan asegurarnos la unidad simple de la experiencia. Orientarse cuando falta el uno, la unidad, el todo, esa es la exigencia. Hay que reconocer esto sobre todo porque para nosotros no existe ya un único espacio de referencia (ni el cos-

mos, ni Dios, ni el sujeto). Hay muchos espacios. Por eso, orientarse significa darse a la tarea de reconocer, primero, los espacios y luego sus conexiones. Por eso transitamos del concepto de totalidad al de conectividad. Conocer los espacios y cómo se conectan entre sí; para la geometría, esto es un hecho asentado, ni la forma, ni la distancia, ni las propiedades geométricas les corresponden intrínsecamente a los objetos, pues hay que considerar también el espacio-tiempo en el que están *inscritos*.

No hay más remedio que hacerse *parches* de la experiencia. O, más precisamente, parches de los *espacios de experiencia*, al entender por espacio estructuras espaciotemporales determinadas, que podríamos llamar *cronotopos*, que reservan ciertas posibilidades para aquella (la experiencia). El espacio lo conocemos recorriéndolo, y lo conocemos por los trayectos que éste permite. Los trayectos nos dan su topología o su forma, pero un espacio lo conocemos a partir de subespacios, siempre concretos y finitos. En los cronotopos (configuraciones espaciotemporales) o mundos, es donde se despliegan los entes y sus relaciones. El conjunto de cronotopos (siempre abierto) nos ofrece una multitud de ontolo-

.....
1 Immanuel Kant, «Was heißt: sich im Denken orientieren?», en *Werke in zwölf Bänden*, vol. v. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977, pp. 304-330.

gías, cuya unidad no está asegurada, sino solamente una cierta posibilidad de trasladarse entre ellas. El procedimiento de traslación lo llamamos «morfismo» o transformación. Ahora, cada espacio general lo reconstruimos a partir de mapas locales. Es así que producimos un *atlas*. En un sentido filosófico, un atlas no querría decir más que el esfuerzo por reconstruir el espacio en el cual surgen las preguntas más atinentes de la época a partir de los mapas particulares, es decir de fragmentos, regiones, contextos e interpretaciones. Es así que construimos espacios más amplios y generales, se reconocen los tránsitos y las obstrucciones en el ir y venir entre los mapas de regiones; sucede, entonces, que ciertas regiones del mundo iluminan a otras. Y en ese constante trasladarse, reflejarse, implicarse, suponerse o continuarse es que emerge eso que llamamos un mundo, que es un conjunto de mundos o submundos, pero interconectados de manera no-trivial.

Un diagrama es un tipo de mapa. Nos presenta un espacio de posibilidades, un «espacio de fases», con sus objetos y sus relaciones. En términos más espaciales, es por medio de diagramas que obtenemos los caminos y los trayectos posibles de un espacio. En este texto nos preguntamos por un modo de orientarse en la ciudad. Eso significa, en primer lugar, acceder a sus estructuras espaciotemporales y lo que en ellas se escenifica o se despliega; en segundo lugar, proyectar mapas en otros mapas, estructuras sobre estructuras. El estructuralismo nos enseñó una cosa: un elemento posicional obtiene su valor solamente a partir de su relación con otro elemento. Pero aquí accedemos a otro nivel, aquí tenemos no una multitud de elementos (significantes, puntos, acontecimientos, intersecciones, singularidades, conjuntos), sino una multitud de mundos, cada uno con sus objetos y relaciones determinadas. Así, un espacio se conoce por cómo se expresa en otro espacio. Por ejemplo, la superficie del globo la conocemos cuando *trazamos sobre ella* círculos, como el ecuador. No hay espacios en sí, sino espacios que se muestran desde otros espacios, es decir, espacios desde un punto de vista. Lo

que hacemos después es constituir *haces de puntos de vista*. Con estas ideas generales intentaremos aproximarnos a la ciudad con el fin de orientarnos en ella.

Diagramas de la ciudad

Mucho se ha escrito en sentido histórico sobre las ciudades: su fundación, su expansión, sus desastres, su desarrollo tecnológico, etc. Corresponde, sin embargo, a épocas relativamente recientes, quizá a partir de la segunda mitad del siglo xx, un «giro espacial» que reivindica la mirada estructural y geográfica de la cultura, la ciudad incluida. Más allá de la trivialidad del reconocer que las ciudades son extensiones territoriales, este giro atestigua algo distinto, a saber, la dificultad para comprender el espacio y la exigencia de pensar el vínculo indisoluble entre tiempo y espacio. ¿Será que nuestras limitaciones para comprender la ciudad se sigan de nuestras limitaciones para comprender el espacio? No se diga de su vínculo con el tiempo.

Conocemos mal el espacio porque lo damos por sentado, asumimos su «naturalidad», su simplicidad y, ante todo, su naturaleza. Asumimos, pues, que hay un espacio y no especies de espacios. Asumimos que el espacio es homogéneo, igual en todos sus puntos, vacío y sin forma. Asumimos que el espacio se refiere al mundo «externo», que es óptimo para la geografía, pero no para fenómenos culturales o lingüísticos, conceptuales o existenciales, que serían más «internos». Asumimos, finalmente, que el espacio y el tiempo son dos cosas diferentes, dos dimensiones independientes de los fenómenos. Pero todo ello, aunque comenzamos a reconocerlo en las ciencias humanas y en la filosofía, ha constituido el corazón del descubrimiento matemático desde el siglo xix.

Las geometrías no-euclidianas demostraron que el espacio no era necesariamente uniforme y que las propiedades de los entes geométricos dependen del espacio en que se inscriban. La topología aportó una visión del espacio conceptual, que no depende de ninguna métrica y que puede ser deformado sin perder sus cualidades

fundamentales, lo que nos permite introducir espacios dinámicos y fluidos. La teoría de topos presentó una teoría donde los espacios son leídos a partir de otros espacios, a partir de morfismos (o mapas, en sentido general) o reflejos de unos en otros, de tal modo que a un punto de un espacio le puede corresponder un espacio diferente completo, de modo que nuestro primer espacio será un espacio de espacios «pegados», lo que lo hace más rico y complejo. Para conocer el espacio hay que recorrerlo, y sobre la marcha hay que intervenirlo. Hay que extenderlo, hay que deformarlo, hay que asociarlo a otros espacios y hay que dinamizarlo. Así, multiplicamos los espacios. Pero que siempre quede la pregunta de cómo se relacionan entre sí. Y no basta hacer proliferar puntos de vista: hay que mostrar también los *tránsitos* y las obstrucciones posibles entre ellos.

Los trabajos de Michel Foucault sobre las *heterotopías*, las ideas de Gilles Deleuze sobre el territorio,² pero también el trabajo de Henri Lefebvre sobre la construcción social del espacio, o la geografía crítica de David Harvey, pasando por textos como los de Doreen Massey o los de Edward Soja, entre otros, han servido para establecer las bases de este giro espacial en las ciencias humanas y el urbanismo, en particular. Sin embargo, como ha notado Bily López,³ estamos lejos de contar con una ontología, vale decir, una filosofía de la ciudad. En efecto, no tenemos una filosofía, *stricto sensu*, de la ciudad. No es necesario decir que hace falta una ontología de la ciudad; basta con decir que no tenemos

.....

siquiera un *acceso filosófico específico* a ella. La hipótesis que aquí se avanza, es que el giro espacial que ha tenido lugar en las ciencias humanas y sociales apenas comienza a ser desentrañado en la filosofía, y que dicha tarea solamente puede cumplirse a partir de un recorrido crítico por la geometría contemporánea. Es ella la única capaz de orientarnos rigurosamente en el pensamiento de los espacios concretos, como el de la ciudad. Es natural que las ciencias empíricas, e incluso la matemática, se abran camino en su praxis y que la filosofía, de manera tardía o *a posteriori*, comience a comprender los motivos de esos caminos. Quizá estemos ahora en el momento apropiado para preguntarnos sobre los supuestos, las implicaciones y las omisiones que cruzan todos estos discursos.

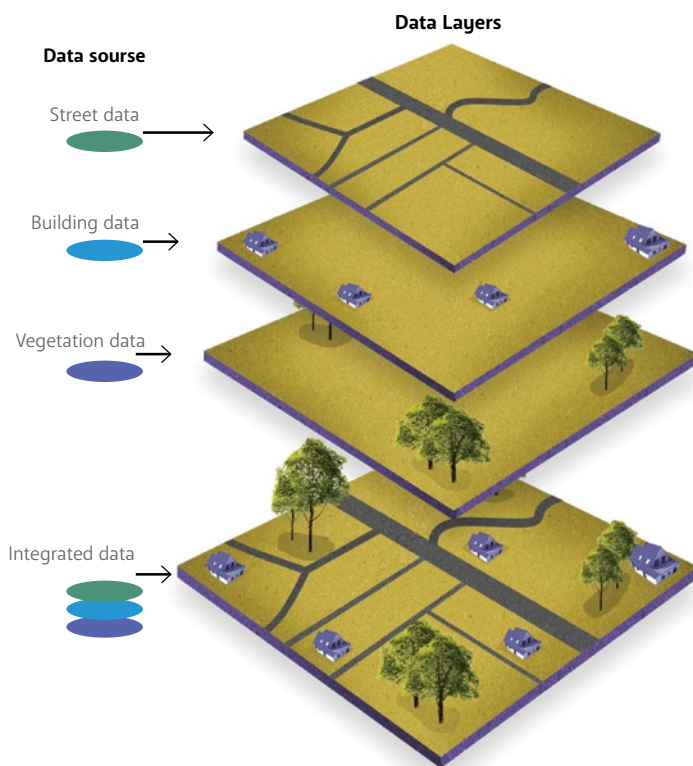
No es que falten *referentes filosóficos* cuando hablamos de la ciudad, pero sí un tratamiento específicamente filosófico. En *La producción del espacio* encontramos una tipología interesante del espacio: percibido, concebido y vivido, la cual pone en juego una idea compleja del espacio ciudadano, al involucrar diferentes planos simultáneos. No obstante, se asume demasiado rápido qué significa percibir, qué significa concebir, qué significa vivir. Tan sólo fenomenológicamente, esos tres tipos de cogitaciones exigirían una estructura de relación sutil y diferenciada. Pero si seguimos filosóficamente esta idea, resulta evidente que el espacio, incluida la ciudad, posee sus *dimensiones* o, al menos, sus *capas*.⁴

2 Deleuze es quizá el único filósofo contemporáneo que se ha dedicado a pensar filosóficamente el espacio: de Leibniz a Riemann y a Thom el concepto de diferencia se transforma en el concepto de diferencial del análisis matemático. Sin embargo, en su obra sigue teniendo preponderancia el tiempo. El diferencial matemático es desarrollado en Leibniz para pensar el *cambio*, la variación infinitamente pequeña en una función curva, como sucede con la aceleración. La desterritorialización y la resistencia al código tienen como telón de fondo la preocupación bergsoniana por liberarse de la espacialización que opera el pensamiento sobre la duración pura.

3 Bily López, «La ciudad como experiencia y acontecimiento. (Hacia una ontología de la ciudad)», en *Andamios*, núm. 38, vol. 15, septiembre-diciembre 2018, pp. 141-161.

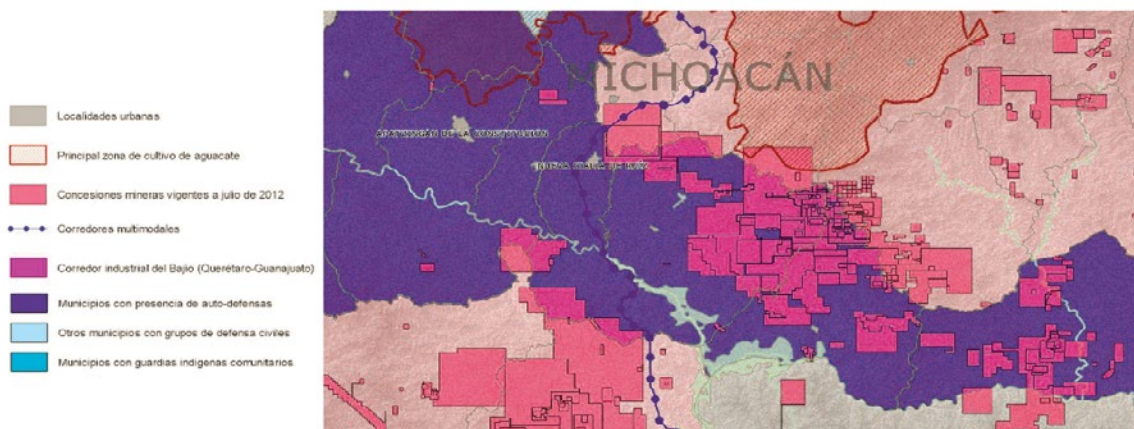
4 También son importantes las consideraciones de *escala*. A nivel planetario, la curvatura de la tierra juega un papel fundamental, pero a escala de la ciudad, ésta es despreciable. Cada escala revela información diferente. La escala también permite determinar si un fenómeno es continuo o discontinuo. Consideremos la migración. Podemos verla como un fenómeno discreto, si seguimos los cuerpos uno por uno, siempre irrepetibles, singulares. Pero si miramos los flujos migratorios, entonces veremos rutas, sinuosas líneas continuas.

La ciudad incluye a la vez relaciones sociales, políticas, económicas, jurídicas. A veces, cada esfera constituye una capa; a veces, las capas son mezclas de estas esferas, que constituyen, simultáneamente, esferas semiautónomas. Los sistemas de información geográfica utilizan comúnmente mapas con capas para hacer emerger un fenómeno y su complejidad espacial:



Sistema de información geográfica

Pero también tenemos mapas «críticos», que investigan el *entrelazo* entre diferentes fenómenos. Cuando trazamos en el mapa violencia, economía y recursos, aparecen correlaciones fundamentales como en el siguiente ejemplo:



Mapa realizado por el grupo JEN (Jóvenes por la Emergencia Nacional), en http://www.jovenesemergencia.org/mapas/michoacan_analisis_situacion/, 29 de marzo de 2020

En el mapa podemos ver rutas que enlazan regiones, que a su vez, vinculan ramos muy diversos de la industria (drogas, aguacate, minería) y que hacen surgir grupos en conflicto (delincuencia contra autodefensas). Tenemos, pues, en un solo mapa, es decir, simultáneamente, territorios continuos, rutas con sus puntos clave (nodos) y vértices, y marcadores diferenciales del territorio (que nos indican actividades productivas y localización de grupos).

Lo que se supone aquí, *filosóficamente*, es que el espacio «común y corriente» está constituido por «subespacios» que pueden diferenciarse primero e integrarse selectivamente después, en un movimiento de ida y venida (*back and forth*) para hacer aparecer el fenómeno que nos atañe. Esta empresa resulta posible sí y sólo sí el espacio deja de ser pensado como *único* e isomorfo al espacio vivido o ambiente (también reconocido, matemáticamente, como R³), pero también si *ensanchamos*

nuestro concepto de espacio. Hay espacios geográficos, pero también conceptuales, lógicos o geométricos abstractos (euclidianos y no-euclidianos, métricos y no-métricos, topológicos o de otra clase de estructura). El espacio no debe entenderse solamente como espacio «natural», sino como un modo de estructuración múltiple de lo real, tan fundamental como el tiempo. Aquí un ejemplo de un espacio conceptual y sus posibles aplicaciones. A la izquierda vemos un *diagrama de Voronoi*: una teselación del espacio euclidiano. Se trata de espacios alrededor de un punto, que se limitan entre sí, sin dejar ningún espacio vacío. Peter Gärdenförs⁵ ha propuesto estudiar los conceptos como espacios de discriminación. Cada color corresponde a un concepto que se distingue de otro, configurando en total un espacio conceptual de posibilidades. A la derecha, vemos cómo religiones, creencias, zonas de influencia política, etc., teselan el espacio:



Archivo: Euclidean Voronoi diagram.svg Autor: Balu Ert. Licencia: CC BY-SA 4.0



Archivo: Inglehart Values Map.svg Autor: Koyos. Licencia: cc by-sa 3.0

.....

5 Peter Gärdenförs, *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology (MIT) Press, 2000.

Filosóficamente, siempre se debe reclamar un acceso general al asunto en cuestión. David Harvey es claro en la genealogía filosófica del espacio que le incumbe a la geografía crítica que él representa, pero su intención, de nuevo, no reside tampoco en confrontarse críticamente con aquella. A pesar de eso, invita al menos a reflexionar sobre las variables fundamentales de nuestras nociones sobre el espacio con el fin de comprender el modo en que el capitalismo contemporáneo opera en él, capturándolo y produciéndolo, específicamente en su forma privilegiada de ciudad. Para Harvey, el espacio es relativo en un doble sentido: por un lado, porque hay *múltiples geometrías* que pueden (y deben) usarse *en un mismo espacio*; por el otro, porque todo encuadre espacial requerirá la elección de un marco de referencia determinado. Adicionalmente, Harvey reconoce que no solamente existen diferentes marcos espaciales de referencia decididos arbitrariamente, sino que las cosas mismas exigen (o toleran) diferentes geometrías:

El espacio no es ni absoluto, ni relativo, ni relacional en sí mismo, sino que puede devenir uno u otro o todos ellos a la vez dependiendo de las circunstancias. El problema de la conceptualización apropiada del espacio se resuelve a través de la práctica humana en cuestión. [...] La pregunta '¿qué es el espacio?' es reemplazada, por tanto, por esta: '¿cómo es que diferentes prácticas humanas crean y hacen uso de diferentes conceptualizaciones del espacio?' La relación de propiedad, por ejemplo, crea espacios absolutos en los cuales el monopolio puede operar. El movimiento de la gente, bienes, servicios e información tiene lugar en un espacio relativo porque son necesarios dinero, tiempo, energía y otros similares para superar la fricción de la distancia. Las parcelas de tierra también capturan beneficios porque contienen relaciones con otras parcelas [generando así un espacio

relacional [...] en la forma de renta relativa el espacio se convierte en sí mismo en un aspecto importante de la práctica social humana.⁶

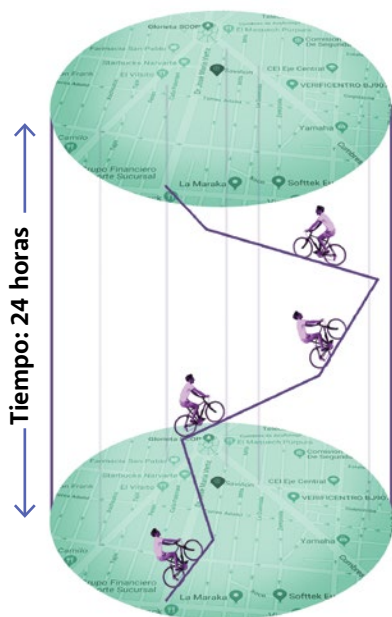
Sin embargo, aquí Harvey vuelve a introducir un *dualismo simple* entre teoría y praxis, entre la filosofía y las prácticas humanas, entre lo meramente pensado, y el ser de las cosas. Además de separar los diferentes tipos de espacio, sin mostrar cómo se entrelazan, se superponen o se excluyen. Contra esto no solamente hay que recordar que el pensar es una praxis humana que tiene lugar en el espacio de las ideas, sino también que toda praxis posee una «lógica» propia, es decir, una red de supuestos conceptuales y una estructura operativa. El argumento empírico de ir «caso por caso» no resuelve nada, pues los casos solamente «hablan», como dice Harvey, a partir de espacios conceptuales determinados. Adicionalmente, queda abierta la pregunta de qué hace que *un* espacio sea un *espacio*, independientemente de si es absoluto, relativo o relacional. De igual forma, ¿sabemos qué quiere decir relacional? ¿Qué significa una relación en general y en el espacio? ¿Qué significa la vecindad entre puntos y regiones? ¿Qué significa la posición en una serie, en un espacio geográfico y en un espacio topológico? ¿Qué significa que un espacio sea parte o esté en otro? ¿Qué significa que dos espacios estén conectados? ¿Cómo medimos la cercanía? ¿Qué significa un límite espacial? ¿Qué es un mapa y cuál es su relación con el territorio? Y la más acuciante de todas: ¿cómo vincular tiempo y espacio de manera concreta?

La manera más simple de recorrer la ciudad incluye un entrelazo de tiempo y espacio. Yo no solamente recorro la ciudad en un tiempo determinado, sino también en una hora determinada: la hora del tráfico, la hora de la salida de las escuelas, cuando el mercado está a punto de cerrar, etc. En su libro *Feminism and Geography*,⁷

6 David Harvey, *Space as keyword*, Marx and Philosophy Conference. Londres: Institute of Education, 2004, p. 5, en <http://frontdeskapparatus.com/files/harvey2004.pdf>. 29 de marzo de 2020.

7 Gillian Rose, *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*, Mineápolis: University of Minnesota Press, 1993.

Gillian Rose nos presenta un diagrama espaciotemporal que describe una ruta en bicicleta en ciudad:



Espacio: plano de la ciudad

Diagrama: Arturo Romero Contreras. Licencia: CC BY 4.0, según Gillian Rose, *Feminism and Geography*

El diagrama del recorrido en bicicleta se puede ver en sus componentes esenciales en el diagrama a la derecha. Se trata de la multiplicación de un plano (el territorio) por una línea (el tiempo). En términos categóricos diremos que el espacio del diagrama mapea tanto la línea temporal, como el espacio bidimensional del territorio ciudadano. En el ejemplo de Rose se trata de una mujer, la cual sufre diferentes tipos de discriminación y de trato desigual en combinaciones de tiempo y espacio específicas. Sobre el diagrama podemos trazar una topología de la violencia, marcando sus zonas y las horas de probabilidad.

Volvemos a la cita Harvey, en ella no vemos simplemente diferentes prácticas con diferentes geometrías. Apreciamos, más bien, un mismo *espacio complejo* constituido a partir de varias geometrías simultáneas.

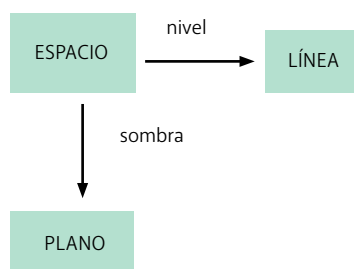
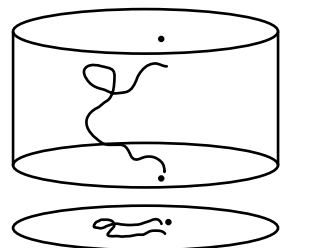


Diagrama: Arturo Romero Contreras. Licencia: CC BY 4.0., según William Lawvere, y Stephen Schnauel, *Conceptual mathematics, a first introduction to categories*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009

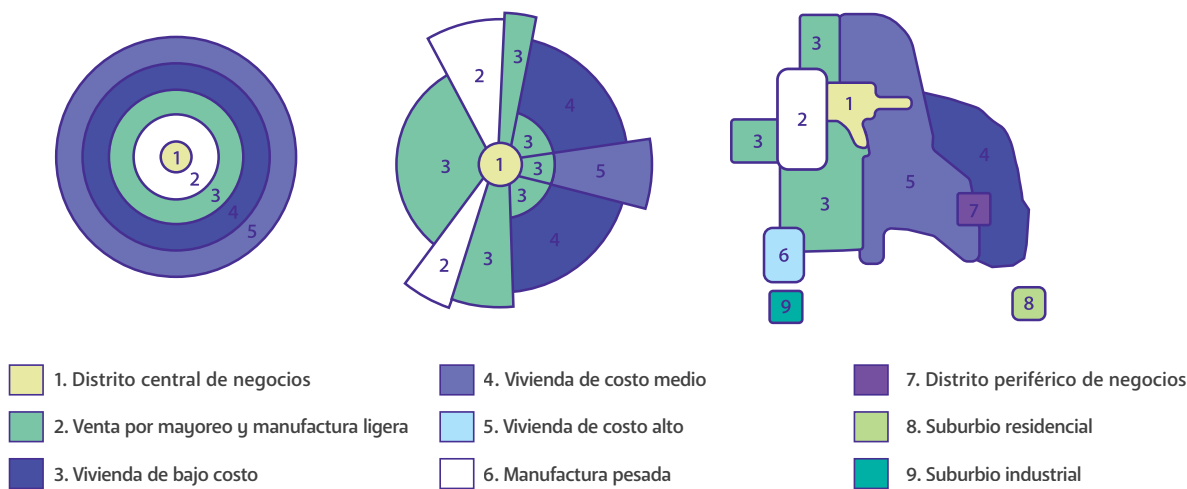
El capitalismo no es ni solamente fijo, ni solamente fluido, ni solamente territorial, ni solamente no-territorial. Este se produce y se reproduce a partir del juego de varios juegos o tableros simultáneos. No hay espacios sociales simples. Lo mismo podemos decir de la ciudad capitalista contemporánea, ella es fluida acá, rígida allá; demasiado regulada aquí, demasiado desregulada acullá.

Pero hemos dicho que la topología debería de ayudarnos a pensar el espacio de la ciudad. Existen tres conceptos fundamentales que permiten definir los espacios en ella: el borde, la «conectividad» y la globalidad. El borde es, intuitivamente, el límite que separa las cosas y las hace ser unas frentes a otras: crea un adentro y un afuera, lo mismo y lo otro, el umbral entre el ser y el no-ser, etc. La conexidad nos dice qué trayectos di-

ferentes se pueden realizar en un espacio, nos habla de la continuidad o discontinuidad, de los agujeros, y de espacios *multiconexos* o conectados de manera no-trivial. Finalmente, la globalidad nos permite conocer propiedades generales de los espacios que valen para todos los entes que los habiten. Veamos esto.

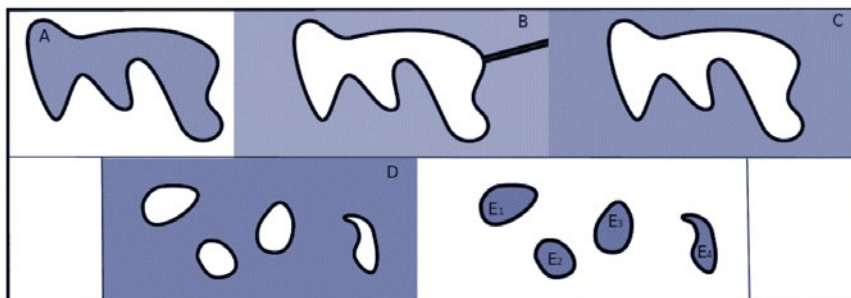
Definir un espacio por sus *bordes* nos permite producir relaciones de inclusión-exclusión. Es lo que sucede en el fenómeno de los conjuntos habitacionales cerrados, que levantan un muro que define un interior y un exterior. Se trata de un fenómeno topológico: un borde permite definir la localización de un elemento respecto a un espacio. Desde este punto de vista, *la propiedad privada en su conjunto* puede ser comprendida como un hecho topológico, es decir, como un mecanismo que busca establecer *bordes* en las cosas, en los territorios, en las mercancías, en las rutas de circulación, etc., para decidir quién está dentro y quién está fuera, quién tiene derecho al uso y quién no, quién puede entrar y quién puede salir, etc. La palabra misma «privado» significa que alguien puede privar a otro del acceso o del uso de un territorio, de una cosa, de un camino, etc. El capitalismo traza, así, los bordes que definen las cosas que pueden ser apropiadas,

pero también de los individuos que pueden apropiarse de ellas. La masa, por el contrario, es aquello que no tiene límites, lo amorfo por excelencia. Los *slums* de las ciudades se caracterizan por su falta de fronteras claras. Aquí diferentes tipos de bordes. Al mismo tiempo, la ciudad no solamente se decide de acuerdo con criterios de propiedad, sino por una relación centro-periferia. La periferia no está fuera del centro, porque ambos forman un continuo, aquí lo decisivo es la noción de proximidad. Quien vive en la periferia no tiene los mismos servicios que quien vive en el centro y los sitios de trabajo suelen estar en este último, de tal modo que la gran mayoría desfavorecida debe viajar todos los días grandes trayectos. La cercanía, por cierto, no tiene que ver solamente con la distancia objetiva en kilómetros y ni con el tiempo que toma realizar el trayecto al lugar de trabajo, sino también con la adyacencia entre la vivienda, los centros de trabajo, el espacio de la industria y el espacio para el entretenimiento, por ejemplo. Toda ciudad se zonifica por criterios económicos, sociales, políticos, etc. Las zonas son ejercicios de bordes, que crean estructuras que se superponen a otras. Aquí tres ejemplos clásicos de zonificación por uso de suelo.



Diferentes modelos de ciudad según uso de suelo. Basado en: Johannes Schlesinger, *Agriculture along the urban-rural continuum: a gis-based analysis of spatiotemporal dynamics in two medium-sized African cities*

Los espacios pueden verse también desde el punto de vista de su *conectividad*. Ésta la podemos considerar al menos de dos maneras; primero, a partir de la variable continuo, discreto, continuo de manera no-simple; segundo, a partir del tipo y del número de trayectos o caminos posibles en un espacio. Aquí un ejemplo del primer modo:

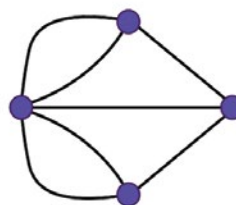
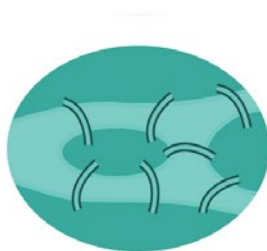


Aquí vemos diferentes tipos de conectividad del espacio. En los espacios A, B y C tenemos espacios conexos simples. En D observamos un espacio conexo, pero de manera no-simple (en blanco vemos agujeros). Los espacios E_n son no-conexos. Archivo: Simply connected, connected, and non-connected spaces.svg Autor: Gazilion

Los espacios se unen y se separan, se definen vecindades, límites, umbrales. Los límites son sitios en sí mismos, que poseen su comportamiento particular. Una frontera entre dos barrios no es un sitio adicional a los barrios separados.

Al considerar ahora el otro caso nos preguntamos, ¿cómo puede recorrerse un espacio?, ¿de dónde a dónde se puede ir?, ¿cuántos caminos posibles hay?, ¿hay agujeros y obstáculos que enriquezcan el espacio, en tanto que introducen la necesidad de desviarse? Una rama de la topología es la *teoría de grafos*, donde lo determinante del espacio es la estructura de nodos y vértices de un

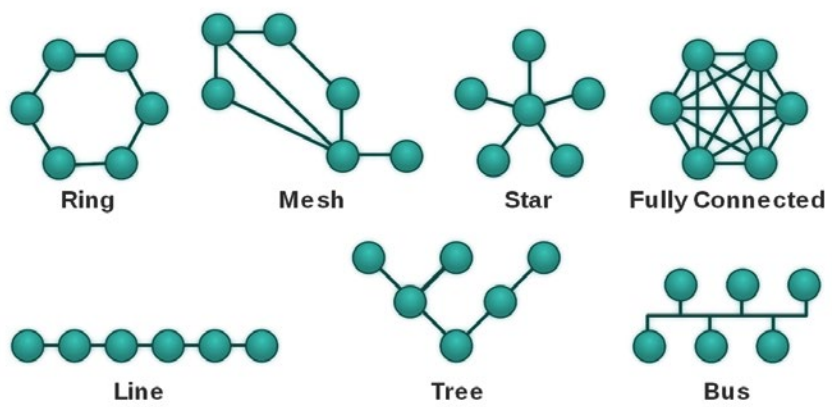
espacio, es decir, su conectividad. Su origen se remonta al problema de los puentes de Königsberg. Antiguamente, había en la ciudad siete puentes, de donde se planteaba la pregunta: ¿es posible atravesar todos los puentes en un recorrido, sin repetir ninguno? El problema se puede *mapear* por medio de puntos y líneas, que corresponden a los *trayectos posibles*. Aquí el problema de los puentes de Königsberg, un ejemplo contemporáneo de grafos –el Sistema de Transporte Colectivo Metro– y diferentes tipos de conectividad, que no se limitan al transporte.



De izquierda a derecha: archivo: Königsberg bridges.png, autor: Bogdan, Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Königsberg_bridges.png, licencia: cc by-sa 3.0; archivo: 7 bridges.svg, autor: Chris-martin, fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:7_bridges.svg, licencia: cc by-sa 3.0; archivo: Königsberg graph.svg, autor: Riojajar~commonswiki, fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Königsberg_graph.svg, licencia: cc by-sa 3.0



El sistema del metro opera como un grafo. Mapa del Sistema de Transporte Colectivo Metro de la Ciudad de México



Archivo: NetworkTopologies.svg

Una ciudad puede ser vista desde muchas ópticas, pero para el habitante, un punto de vista fundamental lo constituyen dichos trayectos. En la cotidianidad, la ciudad es para mí la suma de mis trayectos en ella. Esto constituye una topología, a partir de aquí podemos preguntarnos, ¿cuántos flujos podemos diagramar en una ciudad y cómo se conectan estos en un fenómeno específico? Por ejemplo, para mapear la violencia deberíamos diagramar la conectividad de un espacio que determina los flujos de personas, de mercancías, las rutas de transporte, etc.

Un elemento último por considerar en la ciudad es la diferencia entre el nivel local y el global. Es posible colocar la mirada en las diferencias, en el cambio mínimo de un sitio a otro; es posible, pues, atender a los cambios diferenciales en una función continua. Pero podemos también dirigir la mirada a la estructura global, de modo que podamos atender a los *espacios globales habitados* por una colectividad. Mirar globalmente

el espacio permite asignarle estructuras más complejas. Cuando consideramos un espacio global, podemos apreciar cualidades topológicas como la de borde y conectividad, que ya hemos abordado. En la teoría de sistemas dinámicos, la topología nos ofrece una herramienta para modelar y comprender el cambio y la relación entre caos y equilibrio.

El matemático René Thom desarrolló a mediados del siglo XX una hermenéutica de la naturaleza basada en la geometría y, particularmente, en la topología. Su punto de partida lo constituye el concepto de singularidad matemática, leída dentro de la estructura de espacios globales. Intuitivamente, una singularidad se refiere a un valor indefinido de una función, es decir, el punto donde ésta se interrumpe. Catástrofe es el nombre que Thom dio a los *cambios súbitos* que experimenta un sistema dinámico, que usualmente constituyen una región o conjunto catástrofe. Quizá el ejemplo más famoso sea el pliegue:

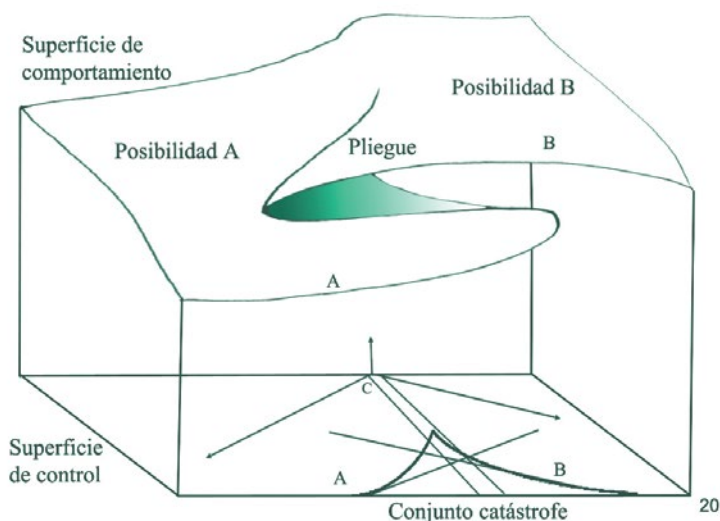
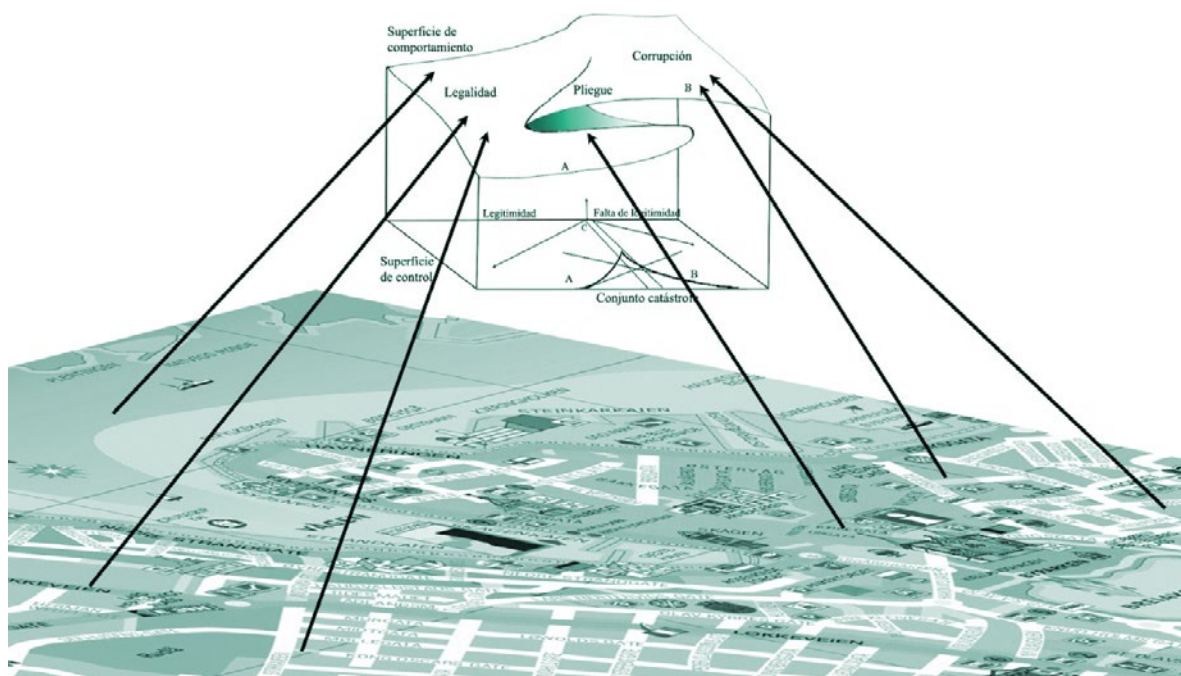


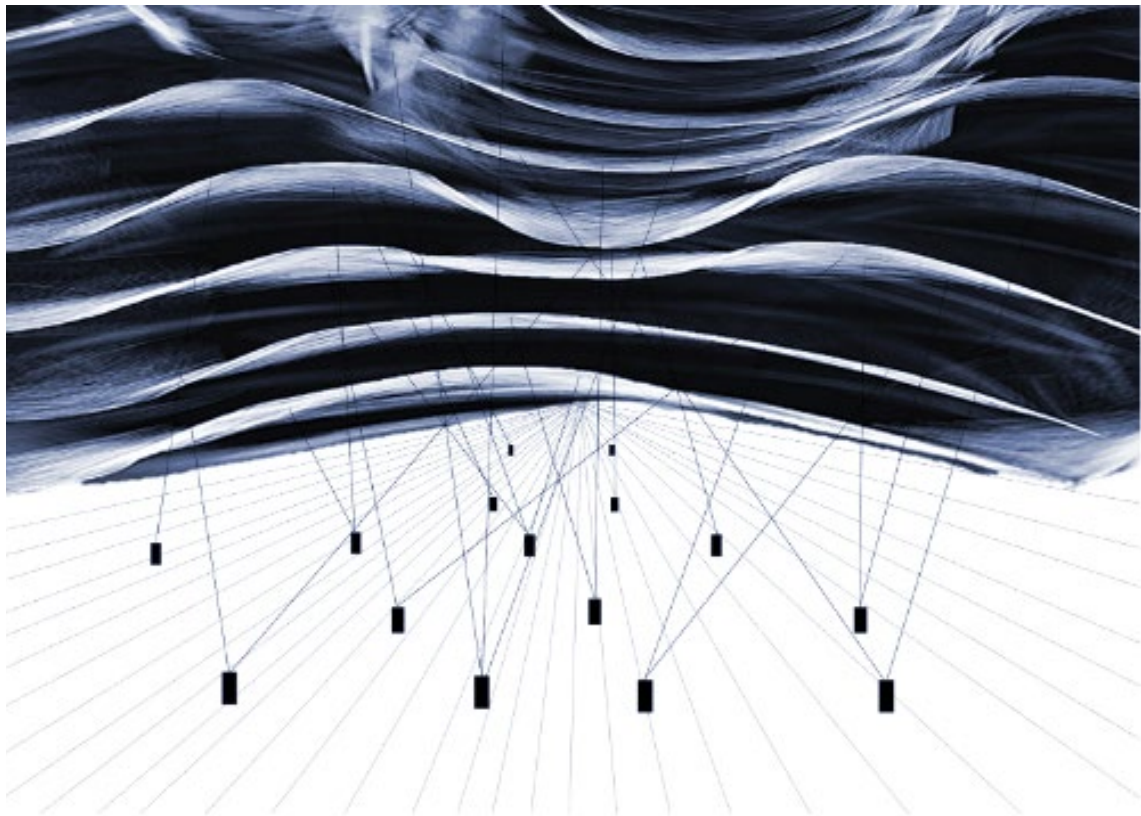
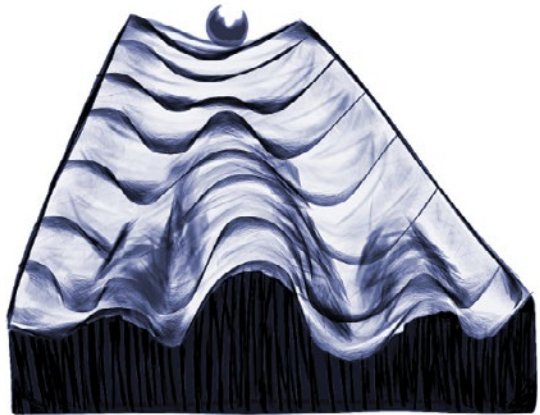
Diagrama: Arturo Romero Contreras. Licencia: cc by 4.0. Basado en: Erik Christopher Zeeman, «Catastrophe Theory», en Scientific American, Abril 1976, pp. 65-70 y 75-83

La superficie de comportamiento corresponde al fenómeno estudiado, que se despliega en tres dimensiones. La base del diagrama presenta la superficie donde se proyecta, bidimensionalmente, la superficie de comportamiento. La superficie con pliegue nos presenta dos posibilidades, A y B y una «zona de catástrofe», una singularidad donde ambas son igualmente probables. En el caso de la ciudad es posible ver correlaciones «estándar», por ejemplo, a mayor desigualdad, mayor riesgo de crimen. Pero hay regiones que, por su naturaleza

contradictoria, las relaciones usuales no son decidibles. Un caso conocido son las zonas en disputa (criminalidad, empresas contra habitantes locales). La incapacidad para encontrar una regularidad que nos permita predecir ciertos fenómenos, proviene en muchos casos de superficies de comportamiento con pliegues. En el diagrama siguiente, asociamos de manera intuitiva una superficie con pliegue a un territorio real, como si mapeáramos las zonas-catástrofe reales.



Thom se inspiró en el trabajo de C. Waddington, quien acuñó el término de *paisaje epigenético* para caracterizar el comportamiento de los genes bajo un principio epigenético. Para él, los genes pueden expresarse en tal o cual sentido, dependiendo de diferentes caminos y las probabilidades asociados a estos. Para ello, se sirvió de un modelo topológico: los genes eran representados como canicas y los posibles caminos de expresión como valles con diferentes profundidades (representado esto su probabilidad), cuya forma era modificada por la interacción de los genes entre sí.



En la primer imagen vemos el paisaje epigenético, que representa los trayectos posibles de expresión de un gen, representado por la esfera. En la segunda imagen vemos el paisaje genético «por abajo», producido por la interacción de otros genes. Imagen: Arturo Romero Contreras. Licencia: Licencia: cc by 4.0. Basado en: Conrad Hal Waddington, *The strategy of the genes: A discussion of some aspects of theoretical biology*. Londres: George Allen and Unwin LTD, 1957, pp. 29 y 36

Los ciudadanos, como los genes, operan sobre el espacio común, que a su vez los condiciona dinámicamente. Los surcos corresponden a los comportamientos más probables de la ciudad: las rutas usuales, las interacciones normales, las conductas mayoritarias. En su *Proyecto de una psicología para eurólogos*,⁸ Freud se sirve también de la metáfora de los caminos para dar cuenta de los cursos más probables de una representación en el psiquismo. Una conducta es más probable si se refuerza un «camino» o trayecto en la topología del cerebro. Hay, pues un espacio o paisaje del deseo, con sus valles y sus picos, con sus bifurcaciones y sus puntos de equilibrio y desequilibrio. El deseo mismo no hace sino «pintar» con sus colores un paisaje sobre el territorio compartido del mundo percibido, produciendo cargas o afectos diferenciales. La ciudad tiene también sus focos, es decir, sus sitios más deseados, y sus caminos, todo ello generando un movimiento entre el orden y el caos. Un sistema dinámico caótico no es un desorden, sino un

sistema que no puede ser predicho pero que, visto a gran escala, muestra sus regularidades. Las ciudades son eso: regularidades dentro del caos, estabilidades estructurales temporales dentro de un devenir implacable, locales y globales. Una ciudad sustentable es aquella que, dentro de su dinámica, puede alcanzar cierta estabilidad estructural. Las ciudades sin equilibrio dinámico requieren de más esfuerzo, más energía y más tiempo para ser mantenidas. La lucha constante de las ciudades consiste en encontrar dichos equilibrios temporales y salvarlas de su autodestrucción

En otro sentido, los monumentos fungen, por su valor simbólico, como atrayentes. Aquí vemos el Ángel de la Independencia marcado por las recientes manifestaciones en contra de las múltiples violencias contra las mujeres, constituyéndose en un *centro* en torno del cual circulan miradas, opiniones y buena parte de la intensidad misma del movimiento.



Foto: Santiago Arau, en <https://www.instagram.com/p/B1XFcDAn3UM/>, 29 de marzo de 2020

8 Sigmund Freud, «Entwurf einer Psychologie», en *Gesammelte Werke: Texte aus den Jahren 1885 bis 1938*, Fráncfort del Meno: Fischer, 1950.

Consideraciones finales

Lo que nos ha interesado aquí no es *el* espacio, sino los *espacios*. Hay espacios euclidianos y no-euclidianos. Espacios métricos, topológicos o topos. No todos implican lo mismo y no todos están en el mismo nivel de jerarquía. Si salimos un poco de la matemática hablamos también de espacios lógicos, espacios de posibilidades o de espacios conceptuales, todo ello con el fin de mapear la ciudad en sus diferentes clases de espacio-temporalidad. Notemos que con el término espacio ha llegado a pensarse en nuestra época no solamente todo lo que podemos llamar «estructura» o «forma», sino cualquier orden (o *logos*) involucrado en universos específicos. Cuando pensamos el espacio-tiempo como cronotopo no hacemos sino apuntar a la comprensión de espacios de juego,⁹ donde un conjunto de «objetos» y «relaciones» entre ellos aparecen.

Hemos intentado entonces defender las siguientes ideas: a) para pensar la ciudad es necesario que comprendamos la complejidad del espacio y su relación con el tiempo; b) para conocer el espacio podemos echar mano de la matemática contemporánea, particularmente de la geometría, con el fin de obtener conceptos heurísticos que nos permitan recorrer la complejidad de la ciudad; c) ahora, dicho uso conceptual debe estar orientado por una filosofía que nos dé un acceso a la ciudad, lo que intentamos bosquejar a partir del uso de mapas y diagramas, lo cual hace posible leer la ciudad a partir de un procedimiento cartográfico conceptual. Las ideas aquí vertidas son solamente sugerencias de exploración, instrumentos para recorrer las complicadas topologías de la ciudad.

.....

9 En sus *Beiträge zur Philosophie*, texto que nunca llegó a publicar en vida, Heidegger propone un concepto dirigido a vincular tiempo, espacio y posibilidad. Se trata del neologismo alemán *Zeitspielraum*. *Spielraum* significa margen de maniobra, algo así como los grados de libertad de una situación. Pero la palabra contiene el sustantivo *Raum*, espacio, y *Spiel*, juego. *Spielraum* podría traducirse también como un espacio de juego. Pero para vincular este concepto espacial con el tiempo, Heidegger adjunta el sustantivo de tiempo, *Zeit*, dando como resultado un neologismo que podríamos traducir como espacio-tiempo de juego o de maniobra, ver: Martin Heidegger, «*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*», en *Gesamtausgabe*, vol. 65. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1989.

ARTURO ROMERO CONTRERAS

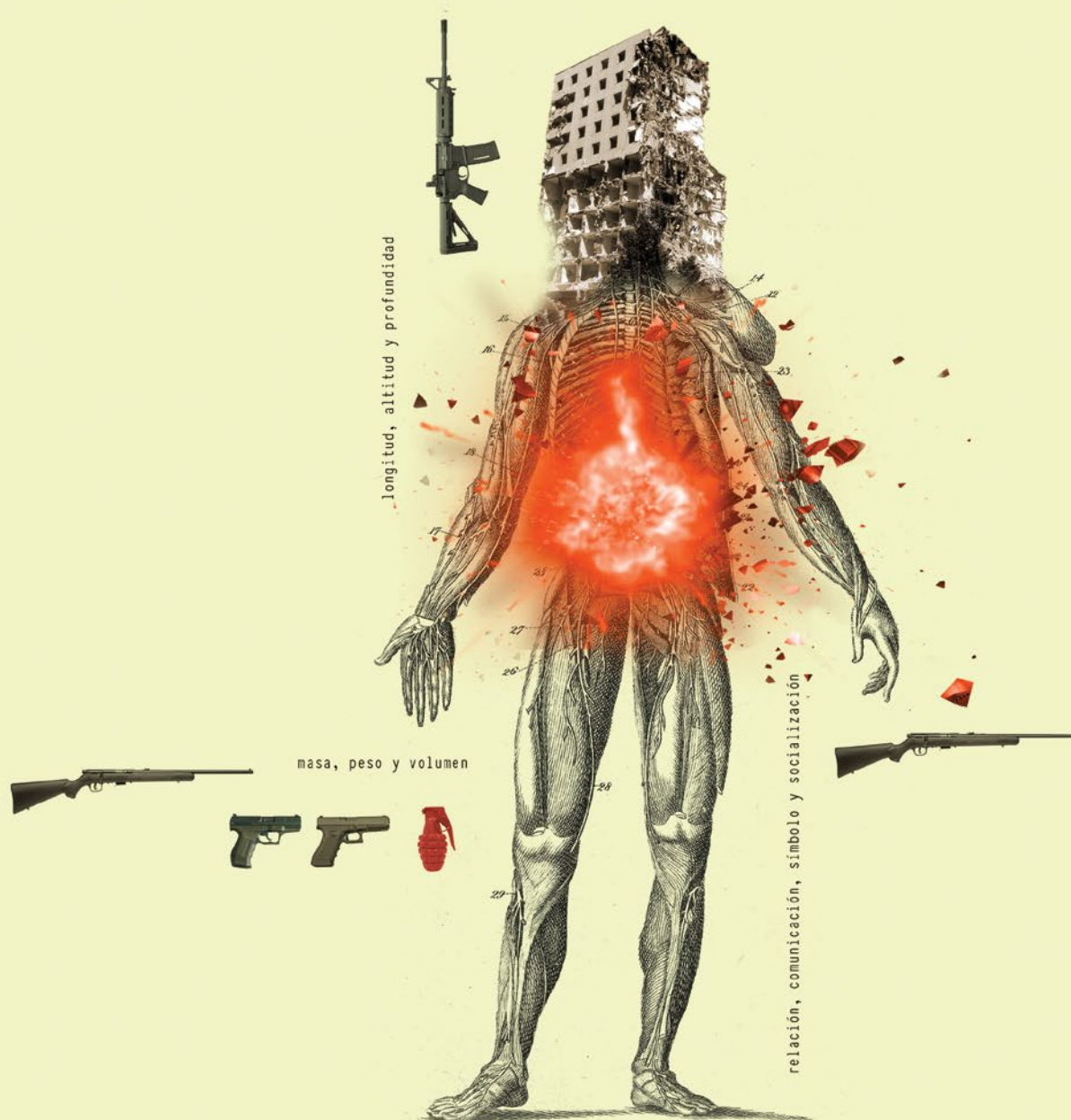
es Doctor en filosofía por la Freie Universität Berlin, Alemania, y realizó estudios de posdoctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (ehess) en París, Francia. Ha sido becario del CONACYT (México) y del DAAD (Alemania). Actualmente se desempeña como profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP y es responsable de la Coordinación del Colegio de Filosofía. Sus áreas de investigación actuales son: filosofía del espacio, interpretaciones filosóficas de las lógicas no-clásicas, idealismo alemán, fenomenología y filosofía francesa contemporánea.

Correo: rcarturo@gmail.com



Urbicidio: violencia bélica contra las edificaciones desde la filosofía forense

Arturo Aguirre Moreno
Giovanni Perea Tinajero



1 La época de la destrucción del mundo que abre la Primera Guerra mundial y se extiende en el despliegue de su eficacia letal,¹ –amplitud de geografías de terror,² desarrollo tecnológico de armamento³ y estrategias de administración del miedo colectivo–⁴ dinamiza sus causas, finalidades y mediaciones criminógenas bajo la acción de la hostilidad creciente. El odio expresado antaño de manera intersubjetiva, se canaliza a través de políticas de Estado sobre grupos étnicos, colectivos vulnerables, disidentes ideológicos, credos, regiones, naciones y otros Estados. Guerras preventivas, guerrillas, intervenciones estatales, genocidios, ecocidios, terrorismo, campos de exterminio, torturas y un amplio espectro de violencias en masa, generados por hostilidades recurrentes, promovidas por los diversos medios de información digital, electrónica e impresa.⁵

Las magnitudes de ese odio colectivo son hoy globales y sus implicaciones en la violencia material innegables entre los grupos de víctimas: hostilidad y violencia fluyen y se expanden por todo el orbe en la maquina-

ción de sufrimientos sociales sin precedentes. Fin de la historia por un inagotable más de lo mismo, violencia reiterada hacia el porvenir que no ve fin:

Podemos aventurarnos a esbozar aquí una previsión: en el siglo xxi la guerra no será tan sangrienta como lo fue en el siglo xx, pero la violencia armada, que dará lugar a un grado de sufrimiento y a unas pérdidas desproporcionadas, continuará presente y será un mal endémico y epidémico, por momentos, en gran parte del mundo. Queda lejos la idea de un mundo en paz.⁶

Como lo enuncia Hobsbawm a principios de siglo, hoy los márgenes de la hostilidad, en sus discursividades y motivaciones de aniquilación –que fluyen entre el suicida solitario, las agrupaciones terroristas, los grupos delictivos y los ejércitos regulares de los Estados–, se amplían en múltiples intensidades de conflicto. Mismas que son gestadas por los intereses de capitalización de recursos naturales, capitales humanos y geoestrategias globales de posicionamiento bélico, político y mercantil.

1 Stephen Graham, «Disruption by Design: Urban Infrastructure and Political Violence», en *Disrupted Cities When Infrastructure Fails*. Nueva York/Londres: Routledge, 2010, pp. 226-262.

2 Stuard Elden, *Terror and Territory. The Spatial Extend of Sovereignty*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009, pp. 1-32.

3 Marta Llorente, *La ciudad: huellas en el espacio habitado*, Madrid: Acantilado, 2015, pp. 442-461.

4 Paul Virilio, *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*, Buenos Aires: El zorzal, 2006, pp. 89-101.

5 Christian Gerlach, *Sociedades extremadamente violentas. La violencia en masa en el mundo del siglo xx*, México: FCE, 2015, pp. 367-381.

6 Eric Hobsbawm, *Guerra y paz en el siglo xxi*, Barcelona: Crítica, 2009, pp. 39-40.

El odio como sistema,⁷ es decir, el odio bajo las tecnologías del poder en conjunción con las tecnologías de destrucción, materializadas en armamento, ponen en marcha la transformación epocal de los mecanismos beligerantes⁸ y exhiben las asimetrías generadas por el acceso a determinados recursos y pertrechos. En ese sentido, la velocidad de devastación y la amplia distancia aérea de los ofensores respecto de los objetivos (humanos y no humanos) es privilegio de los países con economías (o alianzas) que pueden permitirse el desarrollo tecnológico y o la adquisición de insumos sofisticados para la destrucción masiva.

La transmutación de la guerra en el último siglo, entonces, en las intrínsecas relaciones que entablan la hostilidad, pánico, tecnología, velocidad, el espacio aéreo, armamento y la violencia en masa, nos permiten llamar la atención sobre los espacios bélicos privilegiados en esta aeroguerra (aviones, misiles, satélites, drones): las ciudades como objetivos bélicos.

2. En este horizonte histórico de un siglo, las ciudades destacan por su pluralidad, rápido crecimiento, economías materiales y virtuales, por los múltiples espacios que se crean a propósito y aquellos que son resultado de la aglomeración y conjunción de los más. De tal manera, la mayoría de las ciudades que conocemos han sufrido una metamorfosis acelerada, debido a la migración rural o transnacional a los principales centros urbanos del mundo; además de que el desarrollo de las nuevas tecnologías incentiva una alteración no

sólo en la infraestructura material, sino, a la par, en las relaciones sociopolíticas que promueve.⁹ Y, entre todo ello, no menos importante: la destrucción y reconstrucción reiterada de las ciudades a causa de la elitización urbana (*gentrification*) o a causa de conflictos bélicos de alta intensidad que se desarrolla en los propios espacios urbanos.¹⁰

Así, consideramos imprescindible realizar desde la filosofía un estudio crítico de la ciudad y las distintas formas en que se le destruye para desarticular conceptual e históricamente –deconstruir, en suma– las implicaciones que tienen para la vida moderna una serie de prácticas de construcción y devastación en la geohistoria reciente del espacio. El estudio de estos procesos no busca solamente integrar o suscribirse a una serie de análisis urbanos, sociológicos y o arquitectónicos; antes bien, propone la apertura de un marco de comprensión de una realidad global actual, históricamente inaugurada por la industrialización capitalista y el surgimiento de la arquitectura moderna funcionalista, así como del saber tecnocientífico instrumental, que tiene la facultad de destruir espacios de aglomeración masiva de vida humana, así como espacios arquitectónicos históricos representativos para la civilización occidental y oriental.¹¹

En la destrucción de las ciudades resalta el amplio espectro de la infusión de miedos, así como su ser-lugar de concentración poblacional, económica y cultural. De tal manera, el ataque sistemático a los espacios urbanos, en esta época de destrucción, exige la ampliación

7 Véase Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México: FCE, 1972, pp. 131-133.

8 Neil J. Kressel, *Mass Hate. The Global Rise of Genocide and Terror*, Cambridge: Westview, 2002, pp. 1-2.

9 Edward W. Soja, *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 545-559.

10 En décadas recientes los conflictos bélicos se han transformado radicalmente dando lugar a la «guerra urbana» y a tácticas conocidas como «geometría inversa», las cuales implican una reinterpretación espacial de la ciudad. El arquitecto israelí Eyal Weizman demostró recientemente en su estudio sobre el conflicto Israelí-Palestino cómo las instituciones militares se han logrado apropiarse del lenguaje y el pensamiento que la filosofía propone sobre el espacio para generar estrategias de guerra. Esta nueva interpretación militar del espacio comprende a la ciudad como un espacio instrumental, es decir, como el vehículo o el *médium* para practicar la guerra, dando lugar a la guerra urbana como paradigma moderno de la guerra. Véase, Eyal Weizman, *A través de los muros. Cómo el ejército israelí se apropió de la teoría crítica postmoderna y reinventó la guerra urbana*, Madrid: Errata Naturae, p. 52 y *passim*.

11 Eyal Weizman, *Forensic Architecture. Violence at the Threshold of Detectability*, Nueva York: Zone Books, 2017, pp. 78-82.

de la perspectiva del daño a los cuerpos espaciales en la ciudad.¹² Es decir, el conflicto bélico como agente de la destrucción material de las ciudades daña a la vida humana en su condición orgánica, a la par que genera daños en la infraestructura que constituye y es constituyente –simultáneamente– de las formas de vivir, o sea, en las formas de ser habitante de un espacio construido y compartido. Eso que Iván Ilich llama «umbral de mutación» de la habitabilidad: en donde habitar en común ya no es posible.¹³

En tal tenor, resalta el marco histórico de comprensión de la destrucción de las ciudades desde la revaloración conceptual de teorías corpocéntricas.¹⁴ Es decir, el cuerpo reconsiderado en su diversidad espacial: geométrica (longitud, altitud y profundidad), matemática (masa, peso y volumen), antropológica (relación, comunicación, símbolo y socialización) y forense (cuerpo dañado al que se le ha cometido un delito). Consecuentemente, la atención recae en la violencia urbicida; una violencia que atenta contra la ciudad, en la integridad de sus cuerpos monumentales, estos son: casas, edificaciones públicas, calles, plazas, puentes y corporalidades que son constituyentes del habitar urbano.

3. Desde el siglo xx se ha pensado que la destrucción de espacios urbanos era la consecuencia de un daño colateral: resultado de una dinámica circunstancial a la guerra. No obstante, el concepto de *urbicidio* en los últimos cincuenta años ha modificado sustancialmente esta idea propia de quienes ejercen la violencia y no de las víctimas que la padecen.

El urbicidio, como violencia deliberada contra el espacio edificado, afecta la calidad arquitectónica de la urbe cuando hace de los edificios y construcciones sus objetivos a destruir.¹⁵ Así, a esta forma de destrucción

en niveles de devastación total le es propia la producción de *escombros*. Ciudades destruidas, demolidas o bombardeadas adquieren en su dimensión arquitectónica una relación con el escombros como la *materialidad destruida, amorfa y fragmentada, residuo y producto de la destrucción*. De esta forma, las ciudades se volvieron no sólo protagonistas, sino también víctimas de un ambiente en dimensiones de aniquilamiento de la corporalidad de sus objetos de violencia. Muchos de los edificios destruidos durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, quedaron irreconocibles, reducidos a escombros. En un intento de arquitectura forense, W. Sebald se dio a la tarea de describir los edificios destruidos a partir de sus restos. Con esta acción tomó conciencia de que algunos sólo se podían registrar por la cantidad de escombros a la cual fueron reducidos, medidos en metros cúbicos de piedra, concreto, madera, acero, vidrio.¹⁶

Identificar los edificios como víctimas en un conflicto bélico, no sólo tiene que ver con el recuento de los daños causados, también quiere resaltar la recuperación de la memoria de un espacio habitado cuyas marcas y huellas de sus ciudadanos se resisten a desaparecer entre la homogeneidad del escombros. Recientemente, en la guerra de la llamada Franja de Gaza, las dinámicas de guerra se han enfocado en la generación de daño a partir de la destrucción de los edificios por encima de las víctimas humanas. Algunos análisis, como el de Eyal Weizman, dan cuenta que alrededor de 1400 personas fueron asesinadas y 15 000 edificios destruidos o dañados en el ataque a Gaza de diciembre 2008 a enero 2009. Esto no es de sorprenderse pues muestra la intrínseca relación entre la proporción de muertos con los edificios.¹⁷

Aquí hay que distinguir que, si bien el espacio urba-

12 *Ibid.*, pp. 51-54.

13 Iván Ilich, «La reivindicación de la casa», *El País*, (5 jun 1983), s/p.

14 Martin Coward, *Urbicide. The Politics of Urban Destruction*, Nueva York: Routledge, 2009, pp. 12-13.

15 Stephen Graham, «Disruption by Design: Urban Infrastructure and Political Violence», en *Disrupted Cities When Infrastructure Fails*, New York: Routledge, 2010, p. 113.

16 Winfried Sebald, *On the Natural History of Destruction*, Nueva York: Random House, 2003, p. 5.

17 Eyal Weizman, *The Least of All Possible Evils. Humanitarian Violence from Arendt to Gaza*, Londres-Nueva York: Verso, 2011, p. 125.

no es este tejido de elementos comunes que están unos en función los unos de otros,¹⁸ el urbicidio ejercido ataca a estos espacios construidos porque se espera que sus estragos sean efectivos para desarticular modos de vida y formas de vivir en común. En otras palabras, el objetivo de ataque son los edificios, elementos materiales porque son *nudos* que mantienen y sostienen al tejido del espacio urbano.

En su aspecto material, llámese *domo*, *urbs*, *villae* o concretamente *espacio construido*,¹⁹ las ciudades se han mantenido como una unidad de edificaciones diversas. Con la destrucción aparecen formas arquitectónicas, arquitecturas del terror reflejadas en lo inhóspito de la ruina y el escombros. La producción de espacios de destrucción configura una nueva fisonomía y textura urbana marcada por lugares de muerte y terror. De esta manera es que las ciudades se van configurando y construyendo conforme y paralelamente con las prácticas bélicas. Es decir, parte de su arquitectura se constituye en función de la recepción y asimilación de la violencia. Frente a esto, la arquitectura tiene lugar como una forma de diseño de la ciudad para la implementación o resistencia de guerra. Esto es contrario a lo que originalmente se había pensado: una arquitectura que protege y hace frente a la intemperie. Aquí se puede ver lo que Andrea Cavalletti denomina como la inversión de la arquitectura,²⁰ una arquitectura del terror que genera precisamente la construcción de espacios de y para la violencia. Esto porque el ejercicio del poder (en casos violentos) puede llevarse a cabo a partir de la apropiación del espacio.

4. A diferencia de la construcción de la ciudad en donde hallan lugar las prácticas espaciales, su destrucción pone en crisis esta condición, y, con ello, la posibilidad de relación social, en tanto que relaciones de comunidad o habitar en común.²¹ Esto porque la constitución de la ciudad no es solamente un conjunto de materias (metales, piedras, maderas o vidrios) cuidadosamente planeadas, fragmentadas y diseñadas. Esta materialidad convive con sus habitantes, es parte de sus prácticas espaciales, y da sentido y orientación a las mismas. La conforman lugares que se distinguen y que al mismo tiempo son comunes entre los habitantes. Su destrucción provoca todo lo contrario: un espacio sin referencialidad ni orientación. Sobre esto, vale la pena preguntar si la destrucción de la ciudad, en términos materiales, reducida a los escombros, implica el fin de las prácticas espaciales. O, en su defecto, si genera otras prácticas alternativas que resisten o conviven con el *espacio destruido*.

La idea de ciudad como espacio de seguridad desaparece frente a estas prácticas totalitarias de espacio bélico. Esto, porque la guerra se presenta como una práctica meramente espacial, donde las dimensiones del espacio no se reducen al espacio público, privado ni al espacio construido. Más bien muestra que, ahí, la producción y alteración socioespacial en el daño y destrucción es un producto de guerra. Arquitectónicamente, la ciudad en conjunto con todos sus elementos genera un *volumen*: cualidad de generar espacio o ambientes. Ello abre la necesidad de pensar a la ciudad en todas sus variantes interpretativas, las cuales forman parte de las

18 Ildefons Cerdà, *Teoría general de la urbanización y aplicación de sus principios y doctrinas a la reforma y ensanche de Barcelona*, Madrid: Imprenta española, 1867, p. 29.

19 Richard Sennett, *Construir y habitar*, Barcelona: Anagrama, 2019, p. 9.

20 Andrea Cavalletti, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires: ediciones Andrea Hidalgo, 2010, p. 42.

21 Aquí es importante tener presente la condición ontológica que se mantiene como cualidad inherente a la existencia de cualquier ente corpóreo. Algunos autores como Jean-Luc Nancy hablan de un ser-en-común para referirse a esta relación entre los cuerpos. Esta noción debe ser fundamental para comprender la manera en que ontológicamente el hombre se encuentra en relación con todo lo que lo rodea; hay una disposición a relacionarse que no tiene que fundamentarse más que con la forma de ser del hombre como un ser en común. Jean-Luc Nancy, «Conloquium» en R. Esposito, *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2003, p. 16.

estrategias de violencia que la dimensionan, no sólo en su horizontalidad o verticalidad, sino también en su espacio aéreo, subterráneo, de manera frontal o posterior; lo cual rompe la idea de que la guerra se lleva a cabo frente a frente. Más bien muestra que el espacio es relativo, es decir, que se concibe en función de sus prácticas espaciales y nos lleva a considerar cada elemento de la ciudad de manera distinta: sus edificios y calles, pero también sus umbrales: sus grietas, boquetes, edificios destruidos o derrumbados, sus túneles, sus fosas, e incluso *a través de los muros* y sobre sus campos de escombros y cenizas. De esta manera, la guerra se devela como una forma de producción del espacio, espacios de terror y violencia que muestran que la ciudad contemporánea no sólo aloja, sino resiste y sufre las violencias más brutales.

Caracterizada como una forma de violencia bélica, la destrucción del espacio urbano, ya sea por bombardeos, proyectiles, demoliciones por bulldóceres, etcétera, es una práctica devastadora que produce escombros. En este sentido los escombros son los restos de una nueva víctima que aparece con la guerra urbicida: el edificio.

5. El edificio que es la huella vertical de la corporalidad construida en común, rastro y testimonio de que otros estuvieron aquí, herencia protegida y protectora para los que vendrán, impronta tempoespacial de nuestro cuerpo en sus formas de morar y hacer mundo en la geohistoria de los pueblos. Desde la aproximación forense (arquitectónica y filosófica) pueden identificarse ahora los edificios como cuerpos que dañados por la violencia muestran una herida, un trauma que da cuenta del daño que se les cometió.²² Así, un impacto de proyectil en los muros, un edificio

.....

22 «En el contexto de las investigaciones sobre crímenes de guerra, las prácticas forenses emergidas a mitad de la década de 1980 desde la antropología forense –la aplicación de la ciencia de la antropología física en escenas legales, la mayoría de ellos en relación con restos de una víctima– y en la cristalización de una nueva disciplina de arqueología forense, que aplicó principios arqueológicos, técnicas y metodologías en la excavación de vestigios de guerra.» Eyal Weizman, *The Least of All Possible Evils. Humanitarian Violence from Arendt to Gaza*, p. 136.

23 *Ibid.*, p. 137.

arruinado o un montón de escombros son evidencia de un espacio herido, alterado menor o mayormente. En dimensiones forenses, cada práctica urbana que marca el espacio por medio de la violencia devela la cualidad de víctima y señala al victimario por los pertrechos utilizados para la violencia que ejecutó.

El espacio herido, muestra también un doble daño: a sus habitantes y al mismo tiempo a sus espacios construidos, ya que el urbicidio opera a partir de la destrucción del espacio y no sólo de muerte o asesinato de habitantes. Como materia forense ruina y escombros son evidencia de daño y violencia, están inscritos en una escena del crimen y en ese sentido son literalmente testigos que dan cuenta de lo ocurrido. Según

Weizman: el incremento de la urbanización del conflicto, las representaciones del ambiente construido vienen a ser llamadas como evidencia en cortes internacionales, tribunales y medios. Los datos geoespaciales e imágenes en alta resolución satelital de edificios destruidos son a menudo usados como evidencia en la corte [...] donde al comienzo del proceso, fragmentos de edificios (y fotografías de estos) desde casas privadas, jardines y almacenes, permiten argumentar una versión diferente de los hechos, usando el escombros encontrado y alegado como evidencia para sostener reclamos.²³

Desde una mirada espacial se pueden asir las dimensiones del daño al espacio urbano a partir de su destrucción. De manera consecuente ocurre una alteración social por los nexos y espacios compartidos en las dinámicas del habitar urbano.

De ahí que hablar de urbicidio refiera al daño y mutación hacia las condiciones de habitabilidad, las habitaciones y hacia los habitantes, en las relaciones corporales de proximidad (espacialidad) y simultaneidad (tempo-

alidad) en una ciudad. De esta manera, cualquier agente urbicida, tiene que planear, como en su momento lo hace para su construcción el arquitecto, urbanista o ingeniero civil, estrategias de ataque en que su aplicación provoque una afectación en el espacio común.

Este saber es usado con fines militares y se aprovecha porque se entiende que el manejo del espacio arquitectónico forma parte de una táctica o estrategia en tiempos de guerra. Aprovechar el uso del espacio indica una inversión de la arquitectura que términos como el de *geometría urbana inversa*:²⁴ reflejan la manera en que operan algunas prácticas bélicas de hoy día. Teóricos como Eyal Weizman señalan que esta *geometría* señala una interpretación del espacio urbano desde la perspectiva militar, donde el uso de este sirve al éxito de una batalla. En una entrevista realizada por el mismo Weizman al oficial Aviv Kochavi, filósofo, arquitecto y estrategia militar, dice lo siguiente en relación con la interpretación del espacio:

La cuestión es ¿cómo interpreta usted la avenida? ¿La interpreta como un lugar que sirve para llegar a algún lugar como suelen hacer todos los arquitectos y urbanistas, o la interpreta más bien como un lugar por el que está prohibido cruzar? Todo es cuestión de interpretación. Nosotros interpretamos la avenida como un lugar que está prohibido cruzar y la ventana como un lugar por el que está prohibido mirar, porque hay un arma esperándonos en la avenida y bombas trampa detrás de las puertas. El enemigo interpreta el espacio en términos tradicionales y yo no estoy dispuesto a obedecer su interpretación y, al hacerlo, caer en sus trampas.²⁵

El testimonio de Kochavi revela una nueva manera de concebir la guerra propia de los conflictos del actual siglo XXI, donde éstas no sólo se han llevado del campo a la ciudad, sino que la misma ciudad se ha constituido como el nuevo *escenario bélico*, en lo que Weizman ha

denominado como *Guerras urbanas*.²⁶ De manera inversa, no sólo la guerra ha tenido que adaptarse al entorno urbano, sino que también la ciudad se ha constituido simultáneamente con sus dinámicas bélicas. Aparece con ello «[...] la última forma posmoderna de la guerra [donde] los oficiales al mando encuentran muy difícil preparar escenarios bélicos o diseñar planes de vía única. Los civiles se convierten en combatientes y los combatientes vuelven a ser civiles».²⁷ De esta manera se abre un horizonte de ideas sobre el espacio, para dar cuenta de las múltiples dimensiones que adquieren de acuerdo a cada interpretación. Desde luego, esto requiere de un sentido crítico y hasta de conceptualizaciones filosóficas que propician formas distintas de entender el espacio. En este caso, bajo un enfoque violento centrado en la configuración del escenario bélico.

La referencia a la necesidad de interpretar el espacio, e incluso de reinterpretarlo, como condición necesaria del éxito de la guerra urbana, desvela la presencia de su pensamiento de una teoría del lenguaje posmoderna, posestructuralista. La guerra, de acuerdo con el lenguaje sofisticado y aséptico de Kochavi, es una cuestión de lectura y (conceptualmente) de deconstrucción del entorno urbano existente, incluso antes del comienzo de la operación.²⁸

En este sentido, esta forma de urbicidio genera nuevos paisajes urbanos vinculados al lado destructivo de las prácticas espaciales, prácticas que producen espacios de destrucción y terror; una *producción destructiva* del espacio, que genera un nuevo paisaje y ambiente mayormente inhóspito. Las estrategias del General Kochavi Llevadas a cabo sobre la ciudad de Nablus, Cisjordania, revelan la relatividad de las concepciones de espacio en función de sus prácticas. Nutrida por las teorías estructuralistas de la filosofía de Deleuze

24 *Ibid.*, p. 51.

25 *Ibid.*, p. 52.

26 *Ibid.*, p. 51.

27 *Ibid.*, p. 18.

28 *Ibid.*, p. 54.

y Guattari, esta geometría inversa se pone al servicio del diseño y proceder de las estrategias militares. Con ello queda claro que la producción urbicida del espacio reflejada en la guerra urbana es un acto intencionado, premeditado y razonado con el fin de provocar el daño en sus víctimas.

6 La destrucción violenta del espacio urbano, en específico, a través de dinámicas bélicas, da a entender que el escombros como su resultado y consecuencia material, es un producto de guerra. Decimos *producto* porque se da en una práctica espacialmente violenta que produce un espacio de destrucción de la corporalidad edificada. Las dinámicas de guerra contemporánea han tenido como escenario al espacio urbano, haciendo que a partir de sus operaciones de muerte y destrucción sean causas de que la ciudad ahora sea vista como un espacio para el despliegue de estrategia e inversiones espaciales. Muchas las ciudades con estas características parecen prohibidas, zonas de violencia e inseguridad constante, pese a esto aún subsisten; sin embargo ¿cómo es habitable o bajo qué posibilidades se puede habitar una ciudad producida por la guerra? Por otro lado, ¿qué espacio configura el escombros y cómo altera el ambiente urbano? Genera un nuevo paisaje urbano que adquiere una connotación forense por la destrucción violenta y dimensión de víctima que adquieren los edificios destruidos. La consideración del escombros como una nueva estrategia de violencia espacial exige pensar, ¿qué es exactamente el escombros o cómo se identifica? ¿qué es lo que nos puede decir de la destrucción urbana? Y sobre todo, ¿de qué manera afecta la experiencia de habitar un espacio? En efecto, los escombros son fragmentos que no tienen una cualidad o forma definida, más bien, adquieren esa cualidad de despojos y desperdicios inútiles que se tienen que

.....

limpiar. Frente a esto hay que distinguirlo de la *ruina*.

Aunque escombros y ruina están relacionados porque son producto de una destrucción, es necesario ver sus particularidades. La ruina desde su propia definición indica un inmueble o monumento que ha venido a menos y dejó de cumplir su propósito (habitar, recrear, albergar, etcétera). Deteriorada por el paso del tiempo, le sobreviven ciertas partes estructurales que permiten la recreación imaginaria de sus funciones, relevancia y relación con los cuerpos humanos. La ruina es objeto de reflexión porque entre sus pedazos destruidos, sus cimientos y muros guarda la memoria de los habitantes. Es decir, se trata de la percepción que mueve la sensibilidad sociomemorial y exalta el acontecimiento de su erección y su derrumbe parcial. En ese sentido, lo que queda después de la destrucción es también lo que María Zambrano llama «la victoria del fracaso»,²⁹ aquello que logró resistir al tiempo. Es también muestra de la destrucción que la ha constituido, quedan como «la traza de algo humano vencido y luego vencedor del paso del tiempo».³⁰ Particularmente, en contextos bélicos, la ruina se muestra como ente arquitectónico testimonial que aloja entre sus paredes las consecuencias destructivas de la violencia: «[...] Un edificio destruido señala más que el hecho de su destrucción; contiene información acerca de sus medios. Las ruinas son una forma de medio. Estas almacenan y, con la ayuda de sus “interpretes”, también transmiten información sobre los efectos de procesos históricos».³¹

A diferencia de la ruina, el escombros tiene la particularidad de no permanecer a través del tiempo. La ruina parece sobrevivir, muestra que algo quedó; el escombros, más bien, tiene que ser barrido como cuerpo sobre el que el victimario se ha ensañado hasta desarticular su integridad corporal. En idioma español, comúnmente decimos escombros al desecho, despojo

29 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México: FCE, p. 254.

30 *Ibid.*, p. 253.

31 Eyal Weizman, *The Least of All Possible Evils. Humanitarian Violence from Arendt to Gaza*, p. 137.

o residuo del material de construcción destruido. En ese sentido, el escombros que se muestra como un montón de piedras, cenizas, vidrios, entre la variabilidad de materiales, muestra algo que tiene que ser retirado. El edificio reducido a escombros, está sometido a su desaparición y con ello se le niega toda forma de huella o trascendencia que dé cuenta de su existencia.

Aunque en principio ambos, escombros y ruina, indican la fragilidad de lo edificado; el escombros, por su parte, muestra el daño irreversible en la destrucción del espacio. A diferencia de la ruina, el escombros no se puede reconstruir y mucho menos reivindicar, su fragmentación es tal que en su homogénea forma no queda más que limpiarlo. Así, el escombros muestra la consumación urbicida de la destrucción. Por un lado, demuestra la evidente destrucción de los edificios, por otro, altera el habitar cotidiano de las personas, donde se complica

sobrevivir sin la ciudad que había construido de manera histórica y colectiva. De modo que habitar entre escombros implica convivir con la ausencia de memoria de una ciudad destruida. En su defecto la insoportable ausencia de espacio construido obliga a la reconstrucción, reparación o incluso migración.

Como vemos, si bien a lo largo de la historia las ciudades han sufrido los ataques y violencias brutales, las últimas dinámicas bélicas (como lo anunciaba Hobsbawm) han tenido mayor precisión en sus modos de ejecución e impacto mayor, lo cual da a entender que la guerra se está llevando a cabo en los espacios urbanos, modificando constantemente los umbrales de habitar conocido. Un habitar complicado ante la violencia constante, ya sea criminal, delincuencia, terrorista o bélica. Estas formas de violencia merman, eliminan o inhiben las capacidades y despliegues de habitar en las prácticas corpoespaciales.

 ARTURO AGUIRRE MORENO 

es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ejerce como profesor investigador en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, integrante del Padrón de Investigadores de la BUAP y exfellowship Young Resercher de la UNESCO, centra su labor de investigación en torno a los proyectos sobre «Filosofía social con aplicaciones sobre estudios de la violencia contemporánea». Entre sus publicaciones podemos mencionar *Primeros y últimos asombros. Filosofía ante la cultura y la barbarie*, en 2007, *Ser de la expresión. Entre comunidad y diafanidad*, de 2011, *Kaleidophonía. Violencia, exilio y este su mundo*, de 2013, *Tres estudios sobre el exilio*, de 2014, en colaboración con Luis Roniger y Antolín Sánchez Cuervo, y *Nuestro espacio doliente. Reiteraciones para pensar el México contemporáneo*, de 2016, además de diversas compilaciones y artículos.



 GIOVANNI PEREA TINAJERO 

es Licenciado y Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Actual doctorando del posgrado en Filosofía Contemporánea de la misma Institución, con el proyecto de investigación: *Urbicidión y destrucción material de la ciudad contemporánea: formas del ejercicio de la violencia*. Sus líneas de investigación versan sobre problemáticas de filosofía práctica, relacionadas con la violencia y los estudios urbanos con publicaciones en la web: <https://www.researchgate.net/profile/Giovanni.Perea>. Además es miembro del grupo de investigación Estudios sobre la violencia: <https://estudiosobrelaviolencia.wordpress.com/2018/04/03/colaboradores-2/>. Correo electrónico: gpreatinajero@gmail.com



CHE

Para Eugenia Huerta

En

La

Calle

Deben

Pasar

Cosas

Extraordinarias

Por

Ejemplo

La

REVOLUCIÓN





De la destrucción a la reconstrucción posible¹

Mariflor Aguilar Rivero



.....

1 El texto que aquí presentamos es una transcripción de la conferencia magistral expuesta por la Dra. Mariflor Aguilar Rivero en el Cuarto Coloquio de Investigadores sobre Biopolítica y Necropolítica «Repensar la necropolítica: producciones de muerte, resistencias y tácticas emergentes», llevado a cabo del 6 al 8 de noviembre de 2019 en el plantel del Valle de la UACM y el Centro Cultural El Rulo. Para llevar a cabo la transcripción tomamos en cuenta la grabación del audio de la conferencia, así como el texto que amablemente nos proporcionó la Dra. Aguilar, y que sirvió como base para su exposición. Lo hemos hecho de esta forma para respetar el rigor del texto escrito, así como para conservar la fuerza de la palabra pronunciada. Cuando en la exposición se hizo alguna digresión demasiado larga, la hemos consignado como nota al pie, para no alterar el orden de la exposición, pero también para no perder la precisión del apunte que en ella se hizo. La transcripción y la edición estuvieron a cargo de Rebeca Esquivel y Bily López.

I

Muchas gracias por estar aquí. Antes que nada, quiero agradecer a los organizadores del coloquio por esta iniciativa y por la invitación a compartir con ustedes unas reflexiones –como siempre, sesgadas, parciales– de un problema vasto que nos aqueja a todos; con «todos» me refiero a todas las naciones, al planeta entero y, obviamente, también a México de una manera muy particular.

Es urgente seguir pensando el tema de la violencia. Es cierto que con sólo pensar no se resuelve mucho, pero también es cierto que mientras más podamos, no solo pensar, sino entender algunos de los aspectos respecto de dónde proviene, cómo surge, y cómo se practica, podremos evitar, al menos, ciertas formas de su reproducción. A veces es imperceptible, a veces ni siquiera nos damos cuenta de qué tanto aportamos nosotros mismos a la reproducción de las prácticas de violencia. Por eso es importante seguir pensando, ya que pensar y entender la violencia es la única manera de evitar que se normalice.

Antes de comenzar la plática quiero decirles que para mí sería muy importante, después de la exposición, tener tiempo de poder platicar y escucharlos a ustedes para conocer sus ideas y opiniones. Por ello trataré de ser breve, para que después tengamos un tiempo para intercambiar ideas.

Hoy me referiré a una propuesta de explicación –hay muchas– de en dónde podríamos ubicar uno de

los detonadores de la violencia generalizada, no sólo en México, sino en general en el mundo. Digo «uno» de los detonadores porque, como se puede suponer, la cuestión de la violencia es multifactorial, multicausal; es decir, la causalidad de la violencia es una causalidad *sobredeterminada* –para utilizar un concepto que se usa mucho desde el pensamiento político y freudiano–, esto quiere decir que hay múltiples factores que conforman una causalidad estructural.

Ciertamente no voy a dar cuenta, ni puedo hacerlo, ni creo que casi nadie pueda dar cuenta, de la solución a la realidad puntual que vivimos, por lo menos, en México. Dar solución, como ustedes saben, es una cuestión de especialistas en crimen organizado; y el Estado mexicano se está haciendo cargo de tomar cartas en el asunto, cartas que son también parciales y que, además, son apenas un comienzo de solución. Pero, bueno, quiero creer que ahí vamos. Lo que voy a exponer podría verse, en el mejor de los casos, como una posibilidad preventiva, y como una idea más sobre este mal que nos aqueja.

Para pensar la violencia me apoyaré en algunas ideas del filósofo y psicoanalista francés Bertrand Ogilvie, en un libro llamado *El hombre desechable*; así como también recuperaré algunas ideas de Zayak Valencia en *Capitalismo gore*.

El psicoanalista francés trata de explicar la abrumadora presencia de la violencia en los tiempos que corren y se propone averiguar las razones de esta presencia planetaria. Su pregunta parece ser ¿qué está pasando o qué ha pasado que ha suscitado esta presencia masiva de la violencia en el planeta?² De su planteamiento tomaré tres nociones que serán, a su vez, las partes en las que dividiré esta presentación.

El primer punto es pensar que una causa de la violencia tiene que ver con la estructura de las ciudades y de los Estados. Es decir, se trata de no atribuir –como muchos autores hacen– la producción de la violencia a razones psicológicas, espirituales, satánicas o extra-terrestres. Ogilvie, igual que muchos otros pensadores, no atribuye a ninguna razón ajena a nosotros las causas del mal, sino que las ubica, en primer lugar, en las características de las ciudades industriales y de los Estados democráticos modernos, atribuyéndoles la responsabilidad de un cambio de perspectiva sobre la relación del ser humano con el mundo, lo cual hizo posible el estado actual de la violencia.

En segundo lugar, este autor nos dice que el resultado de este cambio en las formas de la violencia es lo que él llama *la producción del hombre desechable*, hombre genérico. Yo prefiero decir de las *personas desechables*, para no hablar de hombre o mujer; creo que es mejor hablar en términos genéricos de personas, o también se podría hablar de sujetos, o de individuos. Muchas feministas ya hablan de «sujetas», pero a mí esa palabra todavía no me gusta, entonces prefiero seguir hablando de «sujetos desechables».

En tercer lugar –desde mi punto de vista, lo más importante y en lo que a mí me interesa enfatizar–, Ogilvie explica que este cambio de perspectiva en las formas de la violencia tiene que ver con lo que él llama *la desinversión simbólica de las sociedades industriales*, en las cuales se difunde la idea de que, finalmente, se puede tratar a las personas como cosas.³

Ciertamente, ninguna de estas tres tesis es concluyente ni completamente original; es decir, la investigación sobre la violencia, como ustedes saben, es una investigación que está en curso y que está abierta, por lo cual es altamente improbable que algún planteamiento sea concluyente o enteramente innovador.⁴

.....

2 A partir de ahí es que reflexiona este autor y muchos otros. Me concentraré en este autor simplemente porque es un poco menos conocido que muchos otros. Están muy de moda muchos autores a los que yo les llamo «catastrofistas», que justamente han indagado que ya el planeta es invivible por todo lo que está sucediendo; y yo prefiero no situarme en esa posición catastrofista y apocalíptica, sino siempre tratar de pensar las cosas para poderlas entender y de esa manera lograr encontrar una chispa, una lucecita de esperanza.

Pero esperanza en el mismo sentido de un chiste (que no lo es tanto) que comenta Salvo Žižek. Ustedes deben conocerlo, se conoce en todo el planeta y se le admira o se le abomina de igual manera; pero, dentro de su locura, tiene algunas ocurrencias divertidas; en una de ellas dice que él está en contra de los discursos sobre la catástrofe mundial que vivimos en los que al final se presenta una lucecita de esperanza; dice estar en contra porque no nos damos cuenta que esa lucecita que vemos, en realidad, puede ser la luz de un tren que viene en sentido contrario y que va a provocar un desastre. Yo estoy totalmente de acuerdo con él. Efectivamente, no tendríamos mucho en dónde apoyarnos respecto al optimismo como para pensar en esa lucecita de esperanza. Este autor esloveno es tan consecuente con su desesperanza que ha llegado a plantear la idea del coraje y la fuerza que se necesitan para instalarse en ella.

Reconozco y confieso que yo no tengo esa fuerza y ese coraje para instalarme en la desesperanza, y, entonces, yo sí veo lucecitas al fondo del túnel, sean lo que sean.

3 Bertrand Ogilvie, *El hombre desechable. Ensayo sobre las formas del exterminio y la violencia extrema*, Buenos Aires: Nueva Visión. 2013/2012, p. 82.

4 Se dice que nunca antes se había escrito tanto sobre la violencia como en las últimas dos décadas. En ese sentido, tenemos innumerables materiales que tratan sobre este tema, y por eso les decía este es un granito de arena para poder permear nuestra sensibilidad. Lo que creo que puede ser un aporte es justamente la forma en cómo distintos autores articulan las tesis y los conceptos, enfatizando diferentes aspectos. En este sentido, me parece que este autor abre otras opciones, otras posibilidades de reflexión, abre direcciones teóricas diferentes y que también pueden ser enriquecedoras; que no son historias, cómo hay tantas, de buenos y malos, de culpables e inocentes, de dominadores y dominados, sino que trata de ir un poco más allá de esos esquematismos tan simplistas y reduccionistas.

II

En relación con la primera tesis –la de que la violencia contemporánea está relacionada con la forma de las ciudades industriales y de los Estados democráticos modernos, es decir, con la forma del capitalismo contemporáneo–, se puede decir que se refiere a una violencia estructural o sistémica del capitalismo, es decir, de las formas de producción. Esta es una tesis que sostienen muchos autores, entre ellos, Slavoj Žižek, y Étienne Balibar. Ellos hablan de *violencia estructural o sistémica* como la forma de violencia intrínseca al capitalismo y a la reproducción de las leyes del mercado, que se presenta como el resultado de un proceso objetivo en el que no puede reconocerse ningún sujeto y no puede atribuirse culpabilidad a nadie. Es decir, no podemos encontrar ningún culpable en esta forma de violencia porque es una violencia estructural del sistema, y, en este sentido, ahí es donde nosotros tenemos que reflexionar en qué medida somos individualmente cómplices de esta violencia que no visualizamos, de la que no nos percatamos. Este tipo de violencia, para Žižek, es justamente la violencia más terrible y más peligrosa, precisamente, porque no la vemos. Y esto, de alguna manera, es en parte lo que Ogilvie está sosteniendo.

Otras perspectivas también se refieren a la estructura misma del sistema capitalista como fuente de la violencia extrema. Zayak Valencia trata esto de forma ejemplar. Sostiene que las formas de violencia actuales corresponden a lo que ha llamado *capitalismo gore*, concebido como *un cambio radical del capitalismo tardío, con orígenes rastreables al post fordismo, a la aparición de nuevas tecnologías, a la globalización y a una economía neo feudal*.⁵ Pero no solamente ella le llama economía neo feudal.

.....

5 Así lo dice la autora textualmente: «con capitalismo gore nos referimos al derramamiento de sangre explícito e injustificado [...], al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de *necroempoderamiento*». Sayak Valencia, *Capitalismo Gore*, México: Paidós, 2016, p. 25.

6 Karl Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización* (extractos del manuscrito 1861-1863) (1), selección y traducción de Bolívar Echeverría. Tomado de K. Marx, F. Engels, MEGA, II, 3., Dietz Verlag, Berlín (RDA), 1981. Los fragmentos traducidos corresponden a los cuadernos: I, pp. 82-84; IV, pp. 234-236 y 252-254; XIX, pp. 2013, 2017, 2020-2030; y XX, pp. 2053-2058. Publicado originalmente en Cuadernos Políticos núm. 37, julio-septiembre, ERA, México, 1983.

7 Sartre hace este señalamiento en el prefacio a *Los condenados de la Tierra*.

Hace algunos años, el doctor Pablo González Casanova, en un artículo que salió en una revista de un centro de la universidad, habló justamente del neo feudalismo que estamos viviendo, sobre todo, al comienzo de este siglo. Y esto ya es una idea generalizada: el capitalismo actualmente está adoptando una forma neo feudal.

El segundo punto que señala Ogilvie es el de los llamados *sujetos desechables*, es decir, sujetos producidos por estas formas del capitalismo. Tampoco es el único ni el primero en proponer esta idea de personas desechables o sujetos excedentarios. Marx, en el capítulo sobre la acumulación originaria en *El capital*, ya hablaba de estos sujetos en los siguientes términos:

Las fuerzas sociales generales del trabajo, incluidas las fuerzas naturales y la ciencia, aparecen directamente como armas, sea para echar al trabajador a la calle, para ponerlo como un sujeto excedentario; sea para romper su especialización y las pretensiones basadas en ella, sea para someterlo al despotismo y a la disciplina militar del capital.⁶

Con términos semejantes, pensadores contemporáneos se refieren a este sector social. No les llaman exactamente «personas desechables», pero el señalamiento existe. Fanon, por ejemplo, habla de muertos vivientes;⁷ Bauman habla de parias cuyas vidas son desperdiciadas en los siguientes términos:

Expulsados y excluidos por causas diferentes, los resultados son los mismos: enfrentados a la amedrentadora tarea de procurarse los medios de subsistencia biológica, al tiempo que despojados de la confianza en sí mismos y de la autoestima necesarias para mantener su supervivencia social [...] han devenido superfluos, inútiles, innecesarios e indeseados, y sus reacciones, inapropiadas o ausentes.⁸

Estos mismos parias son para Sloterdijk «un sinnúmero de personas no utilizables, desordenadas e infelices, que no pueden ser absorbidas ni por mercados de trabajo, ni por regímenes militares».⁹

Al respecto, Bertrand Ogilvie se pregunta si a partir de las revoluciones industriales y la universalización del salario se están produciendo nuevas formas de violencia que se superponen a las antiguas. Supone que en las sociedades modernas no sólo hay una diferencia cuantitativa de las prácticas violentas, sino que lo que se vive es una nueva forma de las mismas: la *producción de sujetos desechables* como consecuencia de la antes mencionada «violencia estructural o sistémica».¹⁰

Marx utilizó un concepto económico muy riguroso y preciso para referirse a un fenómeno similar, el *ejército industrial de reserva*, que se refiere a todos aquellos desempleados que, se puede decir, estaban en la banca esperando a ser contratados, algo así como los jugadores de *baseball*. Hay una banca, ¿cierto? Hay una banca y ahí están esperando que alguno de los jugadores en turno se agote o sea fauleado y, entonces, tengan que recurrir a los que están en la banca. Marx se refería, de alguna manera, sin usar la analogía deportiva, al ejército industrial de reserva como aquellos desempleados que estaban en la banca, que estaban en reserva y que posteriormente serían contratados. Siguiendo a Ogilvie, eso ya no ocurre ahora. Se puede decir que el concepto marxista literal de *ejército industrial de reserva* es un concepto que ya no aplica en la actualidad porque ahora se producen sujetos que nunca serán contratados, que ya están destinados a ser sobrantes.

.....

El pensador francés hace una breve genealogía del problema y encuentra ya en Hegel la idea de que el desarrollo natural de la sociedad civil produce, inevitablemente, individuos que no sólo están amenazados de pobreza o de injusticia, sino que simplemente están «de más». Hegel los llama «la plebe». Hannah Arendt los llama «supernumerarios», o «individuos en exceso». Ogilvie considera que hay que ir más allá de lo que dice Arendt, es decir, que este exceso del que habla se puede considerar también un exceso desechable. Cuando habla de personas desechables, Ogilvie no se está refiriendo a un recurso retórico, tampoco se está refiriendo a ninguna moda ambientalista de problemas de la basura, o de los desechos electrónicos, o de todos los tóxicos; no, no se está refiriendo a eso. No hay ningún recurso retórico ni efectista. Ogilvie se está refiriendo a una necesidad conceptual de la actualidad en la que los conceptos de *la plebe*, los *supernumerarios*, o el de *ejército industrial de reserva* no dan cuenta más de lo que se está viviendo; ya no se trata de una reserva, sino de millones de personas que quedan desarticuladas en los límites del mercado. Este fenómeno, dice Ogilvie, es algo del presente que no tiene que ver con el tipo de violencia antigua.

Por último, el tercer punto al que me quiero referir tiene que ver con el mecanismo que permite que estas sociedades produzcan personas desechables, que Ogilvie denomina *desinversión simbólica*. Es interesante que se use este concepto porque nos lleva en seguida al universo freudiano, aunque también tiene el sentido del reconocimiento de un rango o de un poder

8 Zigmunt Bauman, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona: Paidós, 2004, p. 59.

9 Sloterdijk, *Has te cambiar tu vida*, Valencia: Pre-Textos, 2012, p. 437.

10 En otras palabras, afirma que las formas de la violencia de los tiempos actuales no son las mismas de antes. Hay aquí una discusión amplia con quienes consideran que la violencia que vivimos actualmente es la misma violencia que ha existido desde que existe la humanidad. Entre ellos, hay quienes sostienen que la única diferencia es cuantitativa, porque la cantidad de personas que habitan actualmente el planeta es infinitamente mayor que en distintas épocas, y justamente eso hace que la violencia sea más copiosa, pero no en un sentido proporcional. Hay otras personas que sostienen esta misma idea, pero, según ellos, lo que ocurre es que en la actualidad la tecnología y el desarrollo tecnológico de los medios de comunicación ha hecho que percibamos de manera más amplia y directa las distintas formas de la violencia existente, pero que cualitativamente ha sido la misma a lo largo de la historia. Hay otras posiciones, como la de Ogilvie, que dicen que no, que hay un corte cualitativo entre la violencia que se ha vivido históricamente y la violencia que se vive actualmente.

(del señor feudal a su vasallo). Es importante aclarar que en este contexto la noción de *investidura* es ambigua. Freud utilizó por primera vez el término en 1895 en *Estudios sobre la histeria*,¹¹ y su sentido fue cambiando con el tiempo, nunca alcanzó univocidad definitiva sino que siempre osciló entre lo neurológico y lo psicológico,¹² a veces era pensada como *excitación* y a veces como *monto de afecto*.¹³ Llama la atención que uno de los sentidos del concepto de *investidura* proceda del vocabulario militar; se trata de una movilización de la energía pulsional para unirla a la imagen de un objeto, como si se tratara de tropas que se están movilizando para asaltar un cuartel. Esto, a veces, es pensado en términos de afecto: una movilización de energía afectiva que se une a un determinado objeto.

En este sentido, son relevantes las conclusiones que extrae Ernesto Laclau cuando analiza este concepto en su trabajo *La razón populista*. Dado que Freud considera las identificaciones como *precipitados de investidura*,¹⁴ y dado que, por otra parte, Freud afirma que «la identificación es “la exteriorización más temprana de un lazo afectivo con otra persona”»,¹⁵ entonces, «la investidura pertenece necesariamente al orden del afecto».¹⁶ En el libro antes mencionado, Laclau le dedica un espacio a analizar el concepto de *investidura*, y plantea estas ambigüedades de Freud, pero llega a la conclusión de que, efectivamente, hay una fuerte relación de la *investidura* con los afectos.

Laclau afirma que en Freud la *investidura* es un conjunto de identificaciones, nada menos y nada más. Por otro lado, la identificación en Freud es la expresión básica y primaria de un lazo afectivo con otra persona. A mí me encanta esto. Ustedes dirán «bueno, pero eso

es un lugar común». Y lo es. Pero, a la vez, si partimos de que nuestras relaciones con el mundo, en general y en abstracto, son relaciones a través de identificaciones con él –con los objetos, con las personas con las que nos relacionamos, con todas las ideas, valores e ideales, y con todo–, toda nuestra relación con el mundo es una relación vía identificaciones.

Cuando Ogilvie habla de la *desinvestidura simbólica de las sociedades industriales* se refiere a que, en los Estados modernos, y dadas las condiciones del capitalismo de las que antes hablamos, ha desaparecido la forma universal del Estado y de sus instituciones, que tienen como función ofrecer ámbitos de pertenencia a los ciudadanos, que confieren sentido a las acciones y a las vidas mismas. Es decir, en los términos del concepto freudiano de *investidura*, lo que se hace es ya no proyectar ninguna idea hacia los grupos macro y micro en los que nos movemos, ninguna creencia de que ahí estamos bien, de que desde ahí nos reconocen y, a la vez, podemos reconocernos a nosotros mismos como parte de ese grupo, de ese proyecto. Esta es la idea universal del Estado que está presente en casi todas las teorías del Estado, pero que además estuvo en práctica durante todo el periodo en el que regía el estado de bienestar –ustedes son muy jóvenes y seguramente a muchos de ustedes no les tocó vivirlo propiamente.

Lo que nos dice Ogilvie es que cuando el Estado queda desinvertido de su función universal, lo que ocurre es que el Estado ya no proyecta hacia la sociedad la idea, la sensación, la subjetividad, de que los ciudadanos cuentan con él, de que éste y sus instituciones están ahí para velar por los ciudadanos, para ver por sus intereses. Eso quiere decir que el Estado y sus instituciones se

11 Sigmund Freud, «Estudios sobre la histeria», en *Obras completas*, tomo II, Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

12 Según señalado por Strachey en el tomo III de las *Obras completas*, p. 63.

13 *Ibid.*, p. 67.

14 Sigmund Freud, «31ª Conferencia “La descomposición de la personalidad psíquica”», de «Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis», en *Obras Completas*, tomo XXII, Buenos Aires: Amorrortu, 1964, p. 59.

15 Ernesto Laclau, *La razón populista*, FCE: México, 2005, p. 69.

16 *Ibid.*, p. 120.

desenvistieron. Ya no están investidos con ese rol universal, con ese valor universal que en principio debería tener. Es decir, los Estados globalizados ya no ofrecen a los ciudadanos reconocimiento, ya no los reconocen como individuos que forman parte de un mundo, de un velo de pertenencia donde pueden sentirse seguros; y los ciudadanos ya no reconocemos tampoco al Estado como una autoridad ni como una instancia de pertenencia. Al desinvertir a las instituciones, lo que se hace es volver hacia los grupos primarios, hacia ámbitos individuales como única fuente de contención y de pertenencia, y dado que son éstos de los que depende la sobrevivencia y la autoafirmación, se lucha por estos caiga quien caiga y cueste lo que cueste.

Ante todo esto, lo que se destruye es el tejido social que está compuesto por múltiples y pequeños engranajes que rigen las vidas humanas, que operan en la manera en que los individuos viven su relación con el trabajo, con la educación, con la sexualidad, con la vida y con la muerte.¹⁷ Se sabe que este proceso es sumamente complejo: a través del tiempo y de acciones concretas que van formando las identidades y la autoimagen de los ciudadanos, éstos perciben que no es asunto del Estado velar ni por la salud, ni por el bienestar, ni por su vida.¹⁸

Es esta una situación tendencialmente planetaria que en México conocemos bien. Las acciones concretas que han conformado este proceso pasan por la apatía y la negligencia para atender las emergencias ciudadanas, la demora en socorrer a las víctimas, la impunidad y otras acciones cuyos efectos subjetivos son a veces sutiles, a veces invisibles, pero que con la fuerza de la repetición incesante van moldeando sujetos para los que se van borrando los objetivos y el sentido de la vida.¹⁹

Zayak Valencia también da cuenta del proceso de desinversión. Denomina *sujetos distópicos* a los sujetos

producidos por la desigualdad inconmensurable generada por las relaciones actuales de mercado. Desde su punto de vista, estas relaciones «reinterpretan y dinamitan los postulados humanistas» que acompañaron a las sociedades, en particular durante los años del sistema de bienestar, pero que dejaron de hacerlo «en el mundo contemporáneo basado en la precariedad económica, la dictadura del hiperconsumo y la competencia individualista».²⁰

En términos generales, esto es lo que se entiende por *desinversión*. Para Ogilvie, por un lado, la desinversión genera aislamiento de los individuos; por otro, el aislamiento de los individuos no está mediado por una simbolización, precisamente, por la desinversión, es decir, ya no hay un valor universal o ciertas referencias universales que permitan la unidad o la unificación de los individuos entre sí; por último, operan las relaciones de poder sin árbitro.

En este contexto, si el sentido y el valor de las sociedades globalizadas y sus organizaciones ya no es abrazar e incluir personas sino capitales y tecnologías, los individuos, como dijimos, desarticulados entre sí, pierden lazos de pertenencia, giran la visión hacia los grupos primarios como única fuente de contención, y se entra a un espacio de ausencia de árbitros o, peor, donde no hay más árbitro que la fuerza. Un tejido social con lazos cortados permite que la desinversión social alcance a los individuos al mismo tiempo que se abren posibilidades de relaciones entre las personas no mediadas por la simbolización civil, sino por las puras posibilidades de cada quién en las relaciones de poder, de quién puede someter, y de quién –en su vulnerabilidad– sólo puede ser sometido.

También Zayak Valencia se refiere a esto en un sentido muy preciso que es el de los «sujetos endriagos»:²¹

17 Ogilvie, *op. cit.*, p. 139.

18 Representante de Amnistía Internacional en Noticiero *Perspectivas* de CNN, México, 5 de noviembre de 2014.

19 Ogilvie, *op. cit.*, pp. 82-83.

20 Sayak Valencia, *Capitalismo Gore*, p. 89.

señala que es consecuencia necesaria de las relaciones de mercado que «los sujetos sometidos empiecen a cuestionarse la coherencia y la infalibilidad» del orden de dominación y que «empiecen también a reclamar un espacio para sí, a ejercer sus posibilidades destructoras, como motor de creación de capital y enriquecimiento, por medio de la instauración de una subjetividad transgresora», que no será como la subjetividad de los triunfadores, ni como la de los resignados, sino que será una «subjetividad endriaga» que, mediante la acción ilegítima, busque salir de la condición de víctima.²²

Según esto, la desinversión de la que habla Bertrand Ogilvie, opera en tres dimensiones: en la falta de reconocimiento del Estado hacia los ciudadanos, en la falta de reconocimiento de los ciudadanos hacia el Estado, y en la falta de reconocimiento de los ciudadanos entre sí. Esta triple desinversión tiene la fuerza de producir al menos cuatro efectos identitarios: en primer lugar, la búsqueda de alternativas identitarias inestables y riesgosas; en segundo lugar, lo que Edgardo Buscaglia llama «psicología de élites», que consiste en el sentimiento de autoanulación de un grupo amplio de la población que borra toda capacidad de acción y de iniciativa;²³ en tercer lugar, se producen también individuos que resisten su transformación en sujetos desechables y se empoderan hasta la ilegalidad y la violencia; y, en cuarto lugar –y quizá el más importante– se producen otras formas de resistencia que consisten en los movimientos sociales que buscan cambiar una situación que puede llamarse mortífera.

III

Hasta aquí, he presentado la propuesta de un filósofo y psicoanalista francés para dar cuenta de lo que viven muchas sociedades insertas en los procesos de globa-

lización del capital. La propuesta habla de un proceso de deterioro social profundo que se explica mediante la tesis de la desinversión que hace posible que a las personas se les trate como cosas.

Como les decía, no me quiero quedar aquí. A mí me gusta ver las lucecitas en el fondo del túnel. Entonces, si queremos verlas, desde esta perspectiva, con este aparato conceptual que les he planteado, ¿qué tendríamos que pensar consecuentemente? Si hablamos de desinversión, ¿qué tenemos que pensar? Otra forma de inversión, es decir, de reinversión. Si queremos buscar líneas de salida, desde esta perspectiva, entonces tendríamos que pensar en la reinversión, es decir, en procesos complejos de sustitución para desarraigar lo viejo y proyectar lo nuevo. No es solamente una cuestión discursiva, ustedes saben que no es así de sencillo como quitarnos una camiseta y ponernos la otra, o como aventarle al pueblo camisetas distintas; no, no se trata de eso, ¿por qué? Porque una inversión específica está formada por un conjunto infinito de prácticas sociales que tienen que ver con la multitud de instituciones; cada institución tiene sus propias prácticas y sus propios rituales, y es ahí, en esas prácticas, en donde los signos deben comenzar a cambiar. Es decir, no se trata nada más de discurso, sino de remover viejas prácticas de largo arraigo en usos, costumbres y rituales, prácticas de todos los días. Por ejemplo, y estoy segura que todos nos vamos a sentir identificados, la «mordida» de todos los días al señor policía, que todavía nos sigue pidiendo hasta veinte pesos, es realmente patético. Y nosotros, con tal de no ir al corralón, pues ofrecemos lo que sea para no pelearnos con algún señor que siempre da miedo.

La remoción de esas prácticas y rituales es una remoción sumamente compleja en donde tenemos que

.....

21 Término que hace referencia a un monstruo –mitad hidra, mitad dragón– y que Valencia extrae del *Amadís de Gaula*: un sujeto de masculinidad marginalizada que, abocado a la precariedad económica y obediente con la masculinidad hegemónica, capitalista y heteropatriarcal, decide hacer uso de la violencia como medio de empoderamiento y adquisición de capital.

22 Zayak Valencia, *op. cit.*, p. 282.

23 Edgardo Buscaglia, en Noticiero *Perspectivas* de CNN, México, 5 de noviembre de 2014.

participar todos y cada uno para que alguna vez esto logre removerse y que se pueda generar una reinversión, es decir, en donde otra vez podamos estar sustentados y contenidos por una pertenencia, en donde lo que se nos manda es cuidarnos y cuidar a los otros, cuidarnos y cuidarnos unos a otros.

La *re-inversión* requiere de la realización de prácticas concretas en todos los ámbitos del espacio social de tal manera que se inicie una nueva percepción. Y, si regresamos a lo que Laclau dice de la inversión, se verá que de lo que se trata en estos casos de grandes y vigorosos esfuerzos es de un asunto de afectos: al final, dice Laclau, «la inversión pertenece necesariamente al orden del afecto». Se iniciaría, como ya existe en algunos segmentos sociales, un círculo virtuoso que permea lo social de una genuina atención a los problemas y dificultades de la gente, y desde ahí, las múltiples alteridades estarán vinculadas no por el poder opresivo sino por el acercamiento expansivo, desde el cual sea posible la reconstrucción del tejido social que articula mediante el reconocimiento entre unos y otros.

Sesión de preguntas y respuestas

– **Rafael A. Gómez Choreño:** Su conferencia me hace pensar mucho en la metodología de trabajo de algunos de sus libros. En el cierre me hizo recordar el de *Resistir es construir*.²⁴ Ese es un libro que me gusta mucho porque es la búsqueda de estas lucecitas que mencionaba, pero, al mismo tiempo, me parece que es muy útil, metodológicamente hablando, para instalarnos en el marco de este gran proyecto de largo aliento que ha desarrollado sobre cómo estudiar la construcción de subjetividades en situaciones específicas como la degradación. Creo que valdría la pena revisar un poco esto último que nos ha explicado: cómo utilizar este marco teórico de referencia en un contexto más situado, pensando en el ejemplo de la construcción de subjetivida-

.....

24 Mariflor Aguilar, *Resistir es construir: movildades y pertenencias*, México: UNAM y Juan Pablos Editor, 2013.

des en el contexto del extractivismo, en esta maquinaria que tiene una gran capacidad de desinvertirnos, de romper nuestros lazos afectivos comunitarios, y frente a la cual parece que urge construir estrategias para reinvertirnos. Si ya no es posible a través de programas de Estado, ¿entonces a partir de qué?

– **Luciana Cadahia:** Bueno, por un lado, me gustó mucho la exposición, sobre todo la parte final. Lo comparto contigo. Yo a veces digo que es un optimismo patológico, o no sé, pero comparto contigo esa idea de Didi-Huberman sobre las luciérnagas que aparecen cómo luces al final del túnel. Y ahí tengo una pregunta. No he tenido la oportunidad de leer tus trabajos sobre la cuestión de la inversión, pero me pareció entender en tu ponencia que la necesidad de una inversión pasaría por la cuestión de los cuidados; y, en ese sentido, me preguntaba si deberíamos renunciar a esas inversiones que generaba el Estado, o si por el contrario, a partir de estas inversiones dadas por los cuidados –que tienen que ver con toda la movilización feminista y que a su vez tiene que ver tanto en el ámbito de la *praxis* como en el ámbito del pensamiento, siempre unidos– existe la posibilidad de una nueva inversión con el Estado a partir de la cuestión de los cuidados, que empieza a transformar la naturaleza estatal que se configura quizás como una imagen distinta. Si vamos a la idea del lazo libidinal, podemos plantear una imagen distinta del Estado que pase por toda esta irrupción de lo femenino en nuestra época y por toda la cuestión también de la crisis medioambiental, que permita un lazo afectivo distinto, y que, por lo tanto, la imagen del Estado ya no sea esa cosa tan monolítica. Y –con esto concluyo– me pregunto, ¿esto no está ya teniendo lugar? Porque por un lado está esta figura estatal, global y neoliberal, pero también el Estado es algo en disputa, sobre todo en América Latina, con sus luces y sombras, en este siglo XXI, ha habido y hay intentos de reconfiguraciones estatales diferentes.

– **Patricia (apellido inaudible):** Sólo pensaba, cuando hablaban de la deinvertidura y reinvertidura, en lo que está pasando con el movimiento feminista en la actualidad. Es decir, cómo desde este reconocernos, a lo mejor desde el ser víctimas, ser violentadas, etc., comienza todo un desmontar las prácticas de no reconocernos entre nosotras, de no acompañarnos, no cuidarnos. Son ámbitos que son visibles en las últimas épocas, pero parecen no tener mucho futuro, como que uno se encuentra en todos estos espacios, y se encuentra también con esa otra parte que intenta invisibilizar lo que está sucediendo. Es complicado pensar cómo nos vinculamos y no aislarnos, ya no sólo del movimiento feminista, sino cómo abrirnos.

– **Mariflor Aguilar:** Me parece que las tres intervenciones tienen que ver con lo mismo. Lo que Rafael me preguntaba era en relación con otro trabajo que yo he hecho sobre la cuestión de la depredación en relación con la desapropiación o el despojo de territorio a las comunidades. Tenía que ver con el despojo de tierras para el mercado internacional, para sembrar maderables, maderas preciosas que son muy cotizadas, también para la cuestión minera, para la cuestión de las hidroeléctricas, etc.; todo lo que tiene que ver con el extractivismo, efectivamente. Y ahí hablábamos justo de la depredación, y de qué manera el Estado se protege y se blindaje para que sus «políticas públicas», que tienen todo menos el ser públicas, se cumplan a como dé lugar y caiga quien caiga. Esa fue nuestra perspectiva de muchos años de trabajo, y como ustedes saben, no solamente era la nuestra, sino que esto es internacionalmente conocido. Ese blindaje del Estado es precisamente lo que tenemos que desinvertir, lo que es preciso que se desinvierta y que se le pueda invertir de otra manera. Es un blindaje que tiene muchas capas, infinitas capas, desde los medios de comunicación y las ONGS –hay ONGS preparadas a propósito para eso, que van y hablan con las comunidades para hablar de la conveniencia de que las empresas se queden con sus tierras porque van a tener trabajo, etcétera–, hasta la

parte cultural; no, no cultural, artística; no, tampoco, más bien de la diversión, porque estas empresas contrataban a artistas de moda –una de ellas era Alejandra Guzmán– para hacer propaganda de las ciudades rurales; si una capa se ve afectada quedan las otras muchas, es una estructura casi inamovible. Ese es un aspecto de lo que me estaban preguntando.

Por otra parte, las dos compañeras, Luciana y Patricia, también se referían a esta idea de la reinvertidura, de la posibilidad de la reinvertidura. Además, las dos, me doy cuenta, lo hacen desde perspectivas de género. La compañera Patricia hablaba de la posibilidad de desmontar estas investiduras que nos invisibilizan como mujeres, y me recuerda una cosa que pasó ayer muy interesante. Estaba dando otra conferencia sobre cuestiones de psicoanálisis en un diplomado y una de las chicas me hizo una pregunta muy interesante; yo les hablaba de un lugar común, esa historia que todo el mundo sabe acerca de que Freud dijo en uno de sus primeros trabajos que la humanidad ha sufrido tres heridas narcisistas –la de Copérnico, la de Darwin, y del psicoanálisis mismo–; entonces, una chica me pregunta al final «¿y usted no ha pensado en una cuarta herida narcisista?» Me encantó la pregunta. En ese momento no pude contestar, pero le dije que me diera su correo porque estaba yo segura que algo se me iba a ocurrir después y que le iba a escribir para ver qué se me había ocurrido, y claro, luego nos fuimos a cenar un grupito, y ahí en la cena estuvimos pensando. Y justamente lo que estuvimos pensando –habrá que pensar un poco más– fue si esa cuarta herida narcisista no sería lo que tiene que ver con la reinvertidura de las mujeres. Esta cuarta herida no incluye propiamente de manera directa a toda la humanidad, sino, sobre todo, a las mujeres, pero desde luego esto también tiene que reinvertir a los hombres de alguna manera.

Con respecto a lo que Luciana plantea –me da mucho gusto que coincidamos en ese optimismo patológico–, creo que traté de hablar precisamente de la necesidad de que el Estado sea una parte importante de esa rein-

vestidura. No me quedé planteando nada más que entre nosotros y los pequeños grupos contruidos casi individualmente, casi por necesidad de sobrevivencia, es donde se construye la reinvestidura; ahí ni siquiera hace falta la reinvestidura, porque esos pequeños grupos nacen investidos, o sea, investidos justamente en términos de cuidado y en términos de atención, pero son tan infinitos que están todos contra todos, por eso es importante una investidura más amplia. Tu pregunta respecto a si había que renunciar a la investidura del Estado es relevante. No hay que hacerlo. Para nada. También preguntabas una cosa muy importante: si al margen o con el Estado. Creo que hay que hacerlo con el Estado. Además de los pequeños nichos reinvestidos que cada grupo pueda construir y sostener, el Estado también requiere de esa investidura. Y también preguntabas –yo no me quería meter mucho con eso porque puede parecer propaganda, y porque además son ideas políticas personales– si no estamos ya viviendo eso, si no está teniendo lugar ese proceso de reinvestidura. Como me gusta ver lucecitas en el fondo del túnel, creo que lo estamos viviendo, y creo que el equipo gobernante actual está haciendo un esfuerzo hercúleo para lograr desarraigar esa desinvertidura de tantas décadas, desarraigarla para sembrar algo nuevo. Se está haciendo un esfuerzo heroico, ¿por qué heroico? Porque la noción de héroe que a mí me gusta es la que tiene que ver con un cierto anonimato y con algo que no se alcanza a vislumbrar, con actos que no se alcanzan a percibir; creo que en ese sentido lo que se está haciendo ahora es heroico porque no se alcanza a ver, porque el problema es tan profundo y tan brutal, que por más esfuerzos que se hacen, solamente algunos los logran ver, los que no están tan prejuiciados y los que no estamos tan echados a perder, en donde ya no podemos ver nada nuevo, en donde no se percibe lo nuevo. Incluso me atrevo a pensar –y espero que no lo vean como propaganda, porque como filósofa no puedo dejar de sostener el pensamiento crítico– que lo que estamos viviendo, empezando a vivir, es el

25 En términos del Dr. Juan Manuel Rodríguez.

tránsito de un Estado delincencial²⁵ a un Estado educador; y por educador entiendo, en una buena parte, la comunicación, las «mañaneras». Aunque hay aspectos con los que no estoy de acuerdo, pienso que en la mañanera hay un acercamiento directamente al pueblo, y donde el pueblo, en el buen sentido de la palabra, por primera vez en la historia que yo conozco, tiene una relación directa con las preguntas que la gente tiene hacia los gobernantes, y que se les responde y que además se les explica, se nos explica en qué consiste gobernar. ¿Quién sabía antes lo que era gobernar? Todos sabíamos que todo se acordaba por ahí, por las nubes, pero no sabíamos nada más, y que había pugnas de intereses, y los que querían hacer un negocio, y los que querían hacer otro negocio; todo eran pugnas de negocios y no sabíamos más, y eso lo sabíamos por los libros. El otro día en un examen profesional de la Facultad de Filosofía en donde yo trabajo, una chica hizo un examen sobre un proyecto de trabajo en las comunidades; entonces se presentó el examen y al final uno de los miembros del jurado le dio la palabra a una de las personas que participaban en esa comunidad, y ella nos empezó a hablar de esto y de lo otro, y entonces nos contó que «ahora todas las mañanas nosotros estamos con la radio prendida desde las siete de la mañana oyendo las mañaneras». Esto es señal de que hay algo que se está moviendo, de que hay una reinvestidura y que efectivamente no consiste solamente en discursos, sino que tiene que atravesar, filtrarse y permear las prácticas cotidianas en nuestras relaciones con las instituciones con las que tratamos en nuestras relaciones personales, nuestras relaciones de pareja, nuestras relaciones con profesores, con alumnos, etc. Y por ahí seguiremos viendo lucecitas en trenes, o no, o más bien, como tú recordabas, de luceciénagas que nos alumbran. En fin.

–Bily López: Mariflor, muchas gracias por tu charla, gracias por aceptar la invitación. El esfuerzo que has hecho para plantearnos lo que nos has venido a compartir es muy productivo para nosotros como grupo de trabajo.

Me gustó particularmente lo cauta que fuiste para plantear el tema, lo acotada, lo modesta. Dijiste «a ver, el panorama es muy complejo, yo presento una manera de abordarlo con este autor»; nos presentaste tres aspectos fundamentales de una misma intuición que, digamos, arrojan luces en donde ya muchos otros han trabajado también. Esta manera de armarlo me parece muy afortunada. Y en efecto, yo supongo que al igual que muchos de los que estamos aquí, a mí también me gustan las luces al final del camino, y creo que por ahí han discurrido todas las preguntas. De alguna manera lo has ido diciendo con muchos ejemplos, sobre todo en esta ronda de preguntas y respuestas, pero a mí me gustaría, si es posible, que nos contaras sobre ejemplos más concretos de reinvestidura, porque el panorama se antoja difícil; es decir, con el modo de producción capitalista, el modo de producción deseante, con todos los dispositivos de control, de dominio, que tenemos instaurados en las sociedades contemporáneas, con las formas de socialización que nos hemos inventado, en fin, con todo esto, se antoja muy difícil saber cómo reinvestir algo. Ayer Luciana nos hablaba de trasladar el concepto de población al concepto de pueblo comenzando en Foucault. Nos hablaba de cómo trasladar el problema de la soberanía a la gubernamentalidad. Me parece que son muy buenas ideas y que van caminando más o menos por los mismos lugares. Y yo sé que no hay recetas, yo sé que en este tipo de exploraciones que estamos tratando de hacer es altamente difícil tener una receta para decir «este es el camino», «así va a funcionar», «así hay que hacerle»; me parece que más bien estamos todo el tiempo en la necesidad de estar inventando tácticas emergentes que frente a los problemas nos permitan dirigir la fuerza hacia otro lugar. Entonces, en ese sentido, más que insistir en todos los problemas que podría haber para plantear una reinvestidura, me gustaría que nos contaras si has trabajado directamente con casos específicos en donde, a partir de la vida cotidiana, a partir del trabajo con las instituciones, no sé, tú lo sabes mejor que yo, se pueda hablar de una reinvestidura o distintas formas de reinvestiduras.


–Stefanía Acevedo: Gracias por su ponencia. Espero ser corta y concisa. Debido a que Spinoza ha sido un autor muy cercano para mí, ha sido muy difícil colocarme en la esperanza, siempre es una impronta teórica que tengo: «no, recuerda que la esperanza es una pasión triste que no permite la acción», pero no he podido descolocarme teórica ni afectivamente de ella. Al final, siempre está conmigo. Lo que estaban diciendo sobre el optimismo patológico me parece interesante como impronta en la militancia; cuando participas en grupos militantes es difícil no tener un dejo de esperanza en lo que estás haciendo, si no, ¿para qué lo estás haciendo? Quiero saber si usted cree que la esperanza es una especie de pasión irrenunciable o que podríamos justo reinvestir de otro modo. Algo así.

–Mariflor Aguilar: Sí, yo lo resumiría con una frase de Gramsci que es muy conocida: «el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad»; ni siquiera estoy segura de que fue Gramsci el que la inventó, es que eso se ha repetido hasta el presente. En ese sentido, incluso cuando Žižek habla de la lucecita que está al final, yo creo que él mismo sigue esta idea de Gramsci, porque el tipo, si no tuviera esperanza, ni escribiría tantos libros, ni se metería con tanta gente. No sé si vieron el video hace quince días, ¿vieron lo que está pasando en Chile? Žižek ha estado en Chile bastante y siempre en relación con la gente subversiva, porque es un subversivo irremediable y está allá en Liubliana. Está ahí y entonces sacó un video; él enfermo, en la cama, y realmente se le veía la cara de flaco, de enfermizo. «Estamos con ustedes», «yo los apoyo», «ustedes van a ganar», «es eso lo que se necesita porque este sistema ya no aguanta más», «el sistema ya está en decadencia» y «es la prueba», «lo que está pasando en todos lados», y enumera todos los lugares –y además es cierto–, menciona todos los lugares donde hay revueltas y donde hay levantamientos, pero no sólo en Latinoamérica, sino también en Europa, y también tiene esperanza. Ahora, intelectualmente tampoco podemos no ser conscientes de la realidad de lo que se

vive, pero, por otro lado, creo que, en este caso particular de nosotros mexicanos, no se trata nada más de un optimismo de la voluntad. Creo, siguiendo en la línea de lo que planteaba Luciana, que ciertas acciones del Estado pueden alimentar un mínimo de esperanza. Por otro lado, si no va a pasar en lo macro, por lo menos sí hay que ir construyendo cosas en lo micro, y eso nadie nos lo impide. Yo soy partidaria de esto.

Respecto de lo que plantea Bily, dije que un ejemplo de reinvestidura es el Estado; desgraciadamente no lo podemos ver, y esa es una de las críticas que yo haría al Estado actual, no lo podemos ver reflejado en todas las instituciones de este, pero sí, por lo menos, en las famosas mañaneras: se está reinvestiendo, por lo menos, la figura presidencial. Sé que no es todo, pero es algo. Hay encuestas, no sé si ustedes las siguen, pero hay encuestas que hizo, por ejemplo, *El Financiero*, acerca del prestigio de las distintas instancias sociales; se preguntó sobre los diputados, sobre los senadores, sobre distintas instancias, sobre los gobernantes y sobre el presidente. Es impresionante. El apoyo al presidente era del 60%, ya saben, más del 60%; en cambio, el apoyo a los gobernantes era del 40%, o sea que hay una diferencia, aunque lo ideal sería que lo que se está haciendo en el ejecutivo se trasmiriera a todas las instituciones, confiemos que algún día se logrará. Otra forma de reinvestidura es el

movimiento feminista. A veces por la mala y a veces con actos que incluso pueden ser cuestionables –por lo menos desde mi punto de vista, yo no estoy de acuerdo con algunas de las prácticas que se llevan a cabo a veces por algunos feminismos–, pero, de todos modos, en cuanto al conjunto de prácticas, se está reinvestiendo la figura de la mujer. Por otro lado, está lo que pasa con las comunidades indígenas. Sin hablar así, en abstracto –porque luego hay intentos por establecer que las comunidades indígenas son sagradas, que no hay que tocarlas y, luego, a la hora de hora, no se hace nada para evitar que se les despoje de sus tierras, o que haya crímenes incluso en relación con los dirigentes sociales, etcétera–. Me parece que lo que se está haciendo por distintos medios es importante; me refiero a la visibilización no solamente de los intentos de despojo que hay, sino de las organizaciones de las comunidades, de la defensa de su territorio no sólo en México sino en toda la región de Latinoamérica, y también en Estados Unidos y Europa, porque extractivismo hay en todo el mundo, y esto es una manera de reinvestir. Es decir, estamos viendo que, al menos en México, las comunidades indígenas son de los grupos sociales mejor organizados y con una mayor disciplina para defender sus derechos. Yo creo que esas son formas de reinvestir.

 MARIFLOR AGUILAR RIVERO 

es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Especialidad y docencia en las áreas de Filosofía de las Ciencias Sociales, Teoría Crítica de la Subjetividad y Filosofía de la Cultura. Ha centrado su trabajo en el problema de la construcción de la subjetividad, el cual lo ha estudiado desde el marco del pensamiento crítico, de la hermenéutica, del psicoanálisis y del postestructuralismo. En los últimos doce años lo ha tratado también desde la perspectiva del «territorio» en articulación con la violencia social y se ha centrado en el estudio de la violencia en varios de sus aspectos. Ha coordinado 10 volúmenes colectivos y es autora de cinco libros: *Teoría de la ideología* (1985), *Confrontación entre crítica y hermenéutica* (1995), *Diálogo y alteridad* (2005), *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias* (2013) y *El persistente sujeto. Interpelación/identificación de Althusser a Butler* (2019).

D. D. F.

Dispense

Usted

Las molestias

Que le

Ocasiona

Esta

Obra

Poética

El discurso de la ciudad

Rafael Ángel Gómez Choreño



El objetivo de este texto es formular algunas consideraciones filosóficas para poder estudiar los discursos de las ciudades tomando como punto de partida, no los discursos que elaboran y hacen circular sus habitantes a partir del lenguaje de las palabras, sino el hecho de que las ciudades pueden ser consideradas ellas mismas como *espacios de producción de significaciones*, es decir, como *espacios semióticos*, para hacer posible con el mismo esfuerzo, tanto el análisis estructural del silencioso discurso de cualquier ciudad –o de los diversos discursos que la constituyen discursivamente–, como el análisis genealógico de las relaciones de poder que han producido y configurado todas sus potencias discursivas, así como las que se derivan o se producen a partir de su muda organización discursiva.

Ahora bien, hoy podemos leer en un texto titulado *Nietzsche, Freud, Marx* la manera como Michel Foucault

se negaba a ligar el análisis estructural con el análisis genealógico;¹ sin embargo, resulta conveniente dejar atrás sus preocupaciones y reticencias hermenéuticas –con ayuda de Roland Barthes, Umberto Eco, Maurice Blanchot e Ítalo Calvino– con el firme propósito de enriquecer nuestras aproximaciones filosóficas a los diversos problemas que se han suscitado en las ciudades modernas a partir de esa específica configuración de las relaciones de poder a la que el Foucault se refería usando el enigmático término de «biopoder».² La pura formulación de sus tesis sobre el biopoder nos obliga a reconocer de inmediato –siempre como un problema– la existencia simultánea de una *ciudad carcelaria*, con su discurso de normalización disciplinaria,³ y de una *ciudad biopolítica*, con su discurso de normalización reguladora;⁴ una desplegándose todo el tiempo como un *dispositivo de control* sobre los cuerpos individuales,

-
- 1 Cf. Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx* (traducción de Carlos Rincón), Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto (El Cielo por Asalto, 10), 1995, pp. 43-48.
 - 2 Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (traducción de Ulises Guiñazú), 27ª edición, México: Siglo XXI Editores (Teoría), 1999, pp. 169-170; *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (traducción de Horacio Pons), 2ª reimpresión, Buenos Aires: FCE (Obras de Sociología), 2001, «Clase del 11 de marzo de 1976», pp. 222-225; *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (traducción de Horacio Pons), Buenos Aires: FCE (Obras de Sociología), 2006, «Clase del 11 de enero de 1978», pp. 15-16 y 40-42.
 - 3 Cf. M. Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (traducción de Aurelio Garzón del Camino), 27ª edición, México: Siglo XXI Editores (Nueva Criminología y Derecho), 1998, pp. 300-314.
 - 4 M. Foucault, *Historia de la sexualidad I*, pp. 174-175.

la otra activándose y diseminándose como un *dispositivo de seguridad* que recae específicamente sobre las poblaciones; una operando sus efectos de poder a través de la normalización que produce el *poder disciplinario* de una «anatomopolítica», la otra operándolo cotidianamente mediante la normalización que produce el *poder regulador* de una «biopolítica».

Sin embargo, para enfrentar los enigmas esta doble problematización de la ciudad desde la perspectiva que nos ofrece el análisis genealógico de las tecnologías políticas del biopoder, es necesario que la filosofía pueda ocuparse primero del análisis estructural de los discursos de una ciudad y de su estudio como *espacio de producción de significaciones*, ya que sólo de esta forma la filosofía también podrá ocuparse de la crítica de la cultura o de las prácticas culturales que han propiciado que las ciudades, en lugar de convertirse en espacios comunes para la creación y el desarrollo de diversos modos de una vida humana, se terminaran conformando en meros *espacios de producción de relaciones de poder*, sujetando todo proceso de significación, comunicación o de creación de sentido, al silencioso despliegue de su discurso totalitario. Así mismo lo comprendía Foucault, quien afirmaba lo siguiente en aquella conferencia que acabamos de mencionar, «Yo creo que cada cultura, quiero decir, cada forma cultural dentro de la civilización occidental, ha tenido sus sistemas de interpretación, sus técnicas, sus métodos, sus formas de rastrear el lenguaje que quiere decir otra cosa que lo que él dice, y que hay lenguaje fuera del lenguaje».⁵

Su hipótesis de trabajo en el fondo era muy simple, pues se articula como una herramienta para la crítica de la cultura a partir de la formulación de dos sospechas que obligan de inmediato al análisis del discurso: 1) que el lenguaje no dice exactamente lo que dice; y 2) que el lenguaje desborda, de alguna manera, su forma

propia verbal, haciendo que haya muchas cosas en el mundo que puedan hablar aunque no sean lenguaje en sentido estricto.⁶ Estas sospechas foucaultianas, por otro lado, no hacen más que obligarnos a reconocer que siempre hay un trasfondo cultural en los procesos de significación que activamos mediante el uso de una *lengua*, ya sea que ésta funcione como un *sistema de habla* o como un *sistema de escritura*, y que dicho trasfondo cultural es el de las prácticas mismas, es decir, el de las acciones, el de los modos de hacer, el de los modos de producir, que también implican una cierta discursividad, aunque no sean o no parezcan constituir o pertenecer a un lenguaje (una lengua), debido a que de cualquier manera forman parte de los *procesos de significación* mediante los que cobra un *sentido discursivo* todo lo lingüístico, empezando con la articulación de las palabras o, si se prefiere, con la producción de signos, significados y significantes. Se puede asumir que las ciudades hablan, no porque tengan su propio lenguaje, sino porque todo en ellas es vestigio de las acciones o prácticas culturales que les han dado la forma que tienen, es un testimonio material de la actividad humana que las ha producido, y eso nos resulta significativo porque dicha materialidad cultural, aparentemente silenciosa o sorpresivamente elocuente, es la fuente de todo proceso de significación en una cultura experimentada como civilización. El problema es que esta silenciosa materialidad elocuente de las ciudades es producida por el conjunto completo de las prácticas culturales de una sociedad y no sólo a partir de las prácticas discursivas de sus habitantes, y esto propicia que con alguna frecuencia el discurso de una ciudad funcione en contra de sus habitantes, de sus intereses y de sus conveniencias, llegando incluso a instalar y extender su completo predominio sobre las vidas humanas y sobre todo lo vivo, como sucede actualmente con el discurso de muchas de nuestras ciudades.

5 M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 34.

6 M. Foucault, *op. cit.* pp. 33-34.

Umberto Eco entendía la semiótica como una ciencia que puede estudiar todos los fenómenos culturales como si fueran un *sistema de signos*, ya que ésta no sólo se ocupa de los signos reconocidos como tales, sino que también se puede ocupar, por ejemplo, de los *objetos arquitectónicos*, aunque parezca que no son comunicativos y que sólo tienen una *función* o una *posibilidad de función*, ya que en nuestra relación con ellos también podemos disfrutarlos como *actos de comunicación* debido a que existen diversos y muy complejos *códigos arquitectónicos* que, por lo menos, hacen posible que este tipo de objetos promuevan acciones concretas y nos comuniquen la existencia de una *posible función*; por ejemplo, cuando nos incitan a buscar un refugio y nos permiten reconocer la posibilidad de uno.⁷ Eco planteaba esta capacidad de análisis de la semiótica apoyándose en aquella idea de Roland Barthes sobre el *análisis espectral de los mensajes*, según la cual: «[...] desde el momento en que existe sociedad, cualquier uso se convierte en signo de este uso».⁸

De acuerdo con esto, la significación de los *objetos arquitectónicos*, que se liga por completo a su uso, consiste siempre en la denotación de una *función utilitaria primaria*, es decir, su uso, su habitación; pero resulta que este tipo de funcionalidad está ineludiblemente vinculada a un modo de uso del objeto o los objetos, a un *modo de habitarlos* que se corresponde a una *función simbólica* que se ha formado previamente, mediante procedimientos connotativos, con base en un sistema de expectativas y hábitos adquiridos, es decir, con base en un *código*.⁹

Estos procesos de significación denotativa y connotativa, además, no siempre son los mismos. La historicidad de las significaciones de los *objetos arquitectónicos* responde a la oscilación de los procesos de la significa-

ción entre *estructuras* aparentemente estables, que pueden ser tomadas como *códigos de recuperación*, y *acontecimientos* siempre cambiantes que les confieren, todo el tiempo, nuevos significados a los significantes porque funcionan como *códigos de enriquecimiento*.¹⁰

Descubrir significados a partir de las significaciones que podamos darle a los *objetos arquitectónicos* es una actividad de *fisión semántica* que implica más una invención que un redescubrimiento, pues aunque tengamos presentes los viejos significados que le hemos atribuido a los *objetos arquitectónicos*, si no somos capaces de insertarlos en nuestros propios *contextos de significación*, de fisionarlos para la invención de nuevos significados, entonces estos terminarían imponiéndose sobre nosotros de una manera apabullante.¹¹ Los *códigos arquitectónicos*, por su naturaleza connotativa, se deben distinguir entre *códigos de lectura de objetos* y *códigos de lectura de proyectos de objetos*.

Roland Barthes, en una línea bastante semejante a la de Umberto Eco, también planteaba la posibilidad de una *semiótica de la ciudad* con las siguientes palabras: «La ciudad es un discurso, y este discurso es verdaderamente un lenguaje: la ciudad habla a sus habitantes, nosotros hablamos a nuestra ciudad, la ciudad en la que nos encontramos, sólo con habitarla, recorrerla, mirarla».¹² Ambos deseaban estudiar los discursos de las ciudades, aunque estos no se articularan a partir de un *sistema de habla*, pero para lograr esto necesitaban diferenciar con toda claridad el *habla del discurso*, ya que aunque sea posible aceptar que las ciudades nos hablan, seguro no podemos aceptar que lo hacen mediante el lenguaje de las palabras, sino desde el lenguaje que pueden estructurar desde su propia materialidad.

7 Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica* (traducción de Francisco Serra Cantarell), 4ª edición, Barcelona: Editorial Lumen (Palabra en el Tiempo, 76), 1989, secc. C, cap. 1, I y II, pp. 279-282.

8 Roland Barthes, «Elementos de semiología», en *La aventura semiológica* (traducción de Ramón Alcalde), 2ª edición, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica (Paidós Comunicación, 40), 1993, p. 41.

9 U. Eco, *La estructura ausente*, secc. C, cap. 2, II, pp. 290-293.

10 *Ibid.*, secc. C, cap. 3, III, pp. 301-305.

11 *Ibid.*, secc. C, cap. 3, III, pp. 306-307.

12 R. Barthes, «Semiología y urbanismo», en *La aventura semiológica*, pp. 260-261.

En una línea muy cercana a Roland Barthes y a Umberto Eco, pero también de un modo muy cercano a las preocupaciones teóricas de Michel Foucault, Ítalo Calvino afirmaba que «la mirada recorre las calles como páginas escritas: la ciudad dice todo lo que debes pensar, te hace repetir su discurso, y [...] no hace sino retener los nombres con los cuales se define a sí misma y a todas sus partes».¹³ Lo cual me parece un conjunto de ideas que resultan interesantes filosóficamente y que vale la pena analizar detalladamente tanto en su individualidad como en su fina articulación de conjunto. Así que enunciémoslas para facilitarlas: 1) toda ciudad tiene un discurso; 2) el discurso de una ciudad, además, puede ser concebido como una escritura que puede ser leída por la mirada; 3) la ciudad te incorpora a su discurso porque su silenciosa materialidad elocuente constituye un régimen de visibilidad que gobierna a la mirada; 4) la ciudad conserva para sí el uso de las palabras mediante este régimen de la mirada; y 5) el discurso de la ciudad es un dispositivo que controla el pensamiento de sus habitantes.

Pero antes de intentar el análisis de todo esto, es necesario comprender —o por lo menos reconocer— la tesis central que estas ideas dejan postulada aunque no esté enunciada explícitamente: el discurso de una ciudad se articula a través del *paisaje* y no a través de la *palabra*. Ya que si es cierto que toda ciudad termina diciéndote lo que debes pensar, esto sólo puede lograrlo obligándote a repetir su discurso, el cual, para retener consigo el poder político de las palabras, recurre más a las imágenes que a las mismas palabras, a la repetición y a la transformación de sus asombrosos y cambiantes paisajes, en lugar de recurrir a la exigencia lógica y matemática de una lengua perfecta, como llegaron a plantear Umberto Eco¹⁴ y Roland Barthes.¹⁵

De lo cual se desprenden cuatro cosas: a) que en el pequeño texto que hemos citado de Ítalo Calvino está

postulada una distinción entre la capacidad discursiva de las palabras y la capacidad discursiva de las imágenes, con lo cual se verifica que el discurso no tiene por qué reducirse a las palabras, ya que hay otras formas de producir un discurso; b) que el desarrollo del discurso de una ciudad es posible en tanto que las imágenes que lo conforman logran articularse para desplegar su discurso como un *flujo* o *movimiento imaginario* que logra repetirse e incluso diseminarse; c) que este *flujo imaginario* termina organizándose finalmente como una *memoria*; y d) que esta memoria funciona, a partir de las imágenes que logra articular, como el *recuerdo* y la *repetición* del flujo de una serie específica de *imágenes* o *paisajes de la ciudad* que resultan significativos para quienes tienen el código para descifrar su mensaje.

Empecemos con lo primero. Aunque parezca muy arriesgado o polémico plantear que las ciudades tienen un discurso, de inmediato cobra algo de sentido formular que los discursos no dependen tanto de la intencionalidad discursiva de quienes lo construyen como de la capacidad de reconocer la *presencia material* de un discurso por parte de quienes así pueden contemplarlo y comprenderlo. Asunto aparte es que, a partir de este *reconocimiento material*, también se puede indagar el sentido de un *discurso* y que también se puedan suponer o deducir las intenciones de significación de quienes lo han producido.

Éste no es el lugar indicado para explicar los vínculos de este planteamiento con el pensamiento místico que, en el contexto de diversas tradiciones religiosas, ha logrado desarrollar una comprensión del mundo como *creación divina* y el devenir histórico de esta creación como *testimonio* de la voluntad divina, es decir, como *palabra de dios*, la cual puede ser comprendida a partir del reconocimiento o comprensión espiritual de sus *signos* y

13 Ítalo Calvino, *Las ciudades invisibles* (traducción de Aurora Bernárdez), Madrid: Ediciones Siruela (Biblioteca Calvino, 3), 2003, p. 29.

14 U. Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta* (traducción de María Pons), Barcelona: Cátedra, 1994, pp. 7-9.

15 R. Barthes, *El grado cero de la escritura*. Seguido de *Nuevos ensayos críticos* (traducción de Nicolás Rosa), 3ª edición, México: Siglo XXI Editores (Teoría), 1978, pp. 49-51.

sus *significaciones*. Pero vale la pena dejar señalado, por lo menos, que este *reconocimiento místico* del discurso divino también es posible materialmente, como sucede con la idea que ha formulado Calvino sobre la el discurso de una ciudad. En ambos casos, si está presente un discurso en el mundo y es reconocible para alguien como tal, se debe a que su discursividad puede reconocerse en la misma materialidad del mundo, por ejemplo, en las formas materiales de una ciudad que cuentan, por lo menos, su propia historia. Tienen un relato. Para el pensamiento místico, sin embargo, el origen divino de la *discursividad del mundo* se justificaba asumiendo, no sólo la perfecta belleza y la infinita inteligencia de todo lo creado, es decir, su divina bondad, sino también la imposibilidad de que los seres humanos pudieran ser considerados como autores de tan magnífica obra. Para Calvino, en cambio, aunque no se pueda atribuir a unos seres humanos concretos, la *discursividad del mundo*, al menos en parte, siempre es una creación humana y se puede diferenciar de aquella otra creación asumiendo una diferencia ontológica entre *naturaleza* y *civilización*. Pero no sólo la ciudad es producto de la acción humana, lo realmente importante es que también lo es su discurso, el cual logra constituirse y desplegarse a partir de la materialidad concreta de ciudades específicas, que son producto o creación directa de sus habitantes en el proceso de habitarlas o de hacerlas habitables. No hablamos, empero, de éste o de aquel habitante particular, sino de todos ellos en su conjunto; lo que sucede no tanto a partir del desarrollo de sus fábulas o fabulaciones individuales, como en la *trama infinita* o *indeterminable* de sus acciones y de sus relaciones que producen todo tipo de relatos sobre su propio acontecer en la existencia.¹⁶

Por eso el *discurso de una ciudad*, para Ítalo Calvino, puede ser leído como si se tratara de una escritura,

.....

aunque no se trate de la escritura de un dios ausente y omnipotente, como en el caso del pensamiento místico, sino de la escritura que han logrado desarrollar los habitantes de una ciudad involuntariamente, gracias a los procesos de significación que producen sus acciones y sus relaciones, las cuales resultan significativas, como si nos hablaran, porque son portadoras de un *mensaje* que se ha articulado más allá de los códigos de la oralidad, ya que sus acciones y modos de relación –aunque no sean nombrados por la palabra– producen diversos tipos de escrituras y diversos modos de representación en tanto que son capaces de producir mundo o de transformarlo.¹⁷ Además, esta escritura humana puede ser leída por la mirada porque no se trata de una escritura desarrollada mediante el uso de letras, palabras o frases, o mediante su articulación verbal, sino a través de imágenes de sí misma que nunca logran presentarla o representarla en su totalidad, pero sí logran, todo el tiempo, su significación y su comunicación mediante la activación de complejos y sofisticados códigos culturales. La imagen –según nos advertía Roland Barthes– deviene escritura a partir del momento en que resulta tan significativa como la escritura, ya que supone una *lexis*.¹⁸ Las imágenes mediante las cuales la ciudad logra hablar de sí misma dependen por completo de la mirada que es capaz de captarlas, articularlas y comprenderlas en un flujo específico, en un momento y en un espacio determinado, como un discurso que la ciudad está pronunciando continuamente sin un principio y sin un final. Esto es así porque estas imágenes que la mirada puede recorrer no pueden ser simultáneas en el espacio, pues tienen como punto de referencia espacial y temporal la perspectiva de la propia mirada que puede leerlas sólo desde su propio punto de vista, es decir, únicamente desde su perspectiva, así que justo por eso,

16 U. Eco, *Lector in fabula. La colaboración interpretativa en el texto narrativo* (traducción de Ricardo Pochtar), Barcelona: Editorial Lumen, 1981 (Palabra en el Tiempo, 142), 1981, cap. 6, 6.1, pp. 145-146.

17 R. Barthes, «El mito es un habla», en *Mitologías* (traducción de Héctor Schmucler), 3ª reimposición revisada y corregida de la 2ª edición (2010), México: Siglo XXI Editores (Teoría), 2015, p. 200.

18 R. Barthes, «El mito como sistema semiológico», en *Mitologías*, p. 201.

finalmente, sólo puede contemplarlas como paisajes sucesivos en el tiempo.

De acuerdo con esto, la temporalidad que construyen las imágenes de una ciudad es resultado del movimiento de la permanente e ineludible *transformación del paisaje* y ésta, a su vez, es testimonio de una permanente *actividad de significación* que se configura a sí misma como *discurso* y como *cultura*.¹⁹ La constante *transformación del paisaje* es el modo como la ciudad pronuncia el interminable discurso de su transformación cultural, construyendo, de esta manera, su propio *relato*: el cuento interminable de su historia como *creación humana*, como *modo de producción*, como *civilización* o *proceso civilizatorio*. Es por eso que la escritura de una ciudad, que logra su articulación a través de las imágenes que conforman el *paisaje urbano* y narran incansablemente su permanente transformación, captura a la mirada en cuanto ésta logra descifrarla y hacerla legible mediante un *trabajo de lectura* o *acto lexeográfico*.²⁰ La ciudad atrapa a la mirada en su *discurso* porque la vuelve parte de su *relato* y de su *historia*.²¹ El acontecimiento en el mundo que suele tener el discurso de una ciudad es, pues, el de un *acontecimiento discursivo*, pero también es el del *acontecimiento histórico* de una cultura. Lo que nos explica porque todo análisis y crítica de su discurso siempre terminará siendo el análisis y la crítica de una cultura.

Sin embargo, para lograr esto último según el planteamiento formulado por Calvino, primero sería necesario lograr comprender y detener la captura de las palabras que suele imponer el discurso de una ciudad cuando logra establecer su dominio sobre la mirada, ya

que se trata de un *dominio imaginario* que finalmente regula y disciplina, por medio del flujo de sus imágenes, de la *institución imaginaria* de sus formas materiales, el uso de las palabras, llegando incluso a enmudecer por completo a las palabras en el discurso de una ciudad, como ya lo señalaba Maurice Blanchot al enfatizar que:

La frase del relato y la frase de la vida cotidiana tienen ambas el papel de una paradoja. Hablar sin palabras, hacerse escuchar sin decir nada, reducir la gravedad de las cosas a la agilidad de los signos, la materialidad de los signos al movimiento de su significación, ése es el ideal de una comunicación pura que en el fondo de la charlatanería universal, de esta manera de hablar tan prodigiosa en que, hablando la gente sin saber lo que dice y comprendiendo lo que no escucha, las palabras, en su empleo anónimo, no son sino fantasmas, ausencias de palabras y hacen que reine, por ello mismo, en medio del ruido más ensordecedor, un silencio que es verdaderamente el único en el cual el hombre pueda reposar, en tanto que vive.²²

Este poder regulador y disciplinario del discurso de una ciudad sobre las palabras que usan sus habitantes, se despliega normalizando precisamente su capacidad para producir significación,²³ pues conserva dentro de la lógica de su *entramado imaginario* toda capacidad de las palabras para referirse a ella, para nombrar a la ciudad.²⁴ «La disciplina –decía Foucault– es un principio de control de la producción del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas».²⁵ El discurso de una ciudad controla los pliegues y los despliegues con que la mirada logra la lectura de su trama o secuencia

19 U. Eco, *La estructura ausente*, secc. C, cap. 6, II, pp. 326-327.

20 R. Barthes, *S / Z* (traducción de Nicolás Rosa), 2ª edición revisada y corregida, México: Siglo XXI Editores (Teoría), 2011, cap. v, pp. 19-20.

21 R. Barthes, *El grado cero de la escritura*, pp. 38-40.

22 Maurice Blanchot, «El lenguaje de la ficción», en *La parte del fuego* (traducción de Isidro Herrera), Madrid: Arena Libros (Tiempo al Tiempo, 13), 2007, p. 75.

23 Cf. M. Foucault, «El lenguaje del espacio», en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I* (introducción, traducción y edición de Miguel Morey), Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica (Paidós básica, 100), 1999, pp. 11, pp. 267-268.

24 Cf. U. Eco, *La estructura ausente*, secc. C, cap. 4, II, p. 313.

25 M. Foucault, *El orden del discurso* (traducción de Alberto González Troyano), 3ª edición, Barcelona: Tusquets Editores (Fábula, 126), 2005, p. 38.

imaginaria, precisamente porque anula la necesidad de construir la lectura de su escritura a partir del constante pliegue y despliegue de un nombre a otro.²⁶ La mirada no lo necesita porque su papel en el proceso de significación de cualquier manera está regulado por los poderosos códigos culturales que regulan el movimiento discursivo de los nombres y, para ayudar a fortalecer o enriquecer el discurso de una ciudad, lo único que la mirada requiere es no ignorar la pluralidad ni la circulación de estos códigos.

Finalmente, con base en esta sujeción imaginaria de las palabras, el discurso de una ciudad logra imponer su dominio sobre el *lenguaje* para, finalmente, establecer uno más sofisticado sobre el *pensamiento* de sus habitantes. La suya es una lógica –un modo de pensar– que impone su dominio desde la materialidad de sus imágenes; desde la materialidad de su flujo, de su devenir acontecimiento en el tiempo, de su doble acontecimiento histórico y discursivo; en fin, desde la materialidad de su discursividad que no es sino la materialidad de la permanente *transformación del paisaje*.

Para Ítalo Calvino, postular una distinción entre la *discursividad de las palabras* y la *discursividad de las imágenes* no implicaba poner en cuestión lo que sea que debamos entender por discurso en lo general, sino abrir específicamente el análisis del discurso de una ciudad a una diversidad de formas discursivas concretas como un nuevo punto de partida para el pensamiento: el de la literatura. La gran ventaja teórica en este modo de proceder en realidad es metodológica, pues se trata de hacer posible un tipo de análisis capaz de dar cuenta de los usos específicos de las imágenes y las palabras en la construcción de un *discurso literario* y al intentar garantizar su *efectividad discursiva*. En el caso del discurso de una ciudad, su efectividad discursiva se logra y se hace evidente en el momento en que sus habitantes terminan repitiendo su discurso. Con lo que queda al descubierto su *dominación*, es decir, su sujeción a la lógica que termina imponiénd-

.....

26 Cf. R. Barthes, *S/Z*, cap. xxxvi, pp. 88-89.

27 Cf. U. Eco, *La estructura ausente*, secc. C, cap. 5, II, p. 317.

doles la permanente transformación del paisaje, que no es otra que la permanente transformación del discurso de la ciudad y de la mirada que también se transforma mientras contempla y reproduce dentro de sí semejante despliegue de su poder discursivo. Una escena así es completamente apabullante y desalentadora. Sin embargo, todo esto es formulado y analizado literariamente por Ítalo Calvino para descubrir los secretos de los montajes del *dispositivo de poder* que suelen desplegar las ciudades totalitarias sobre sus habitantes, para detonar igualmente su desmontaje a través de la literatura. Su estrategia de contrapoder es realmente fascinante, ya que supone que la literatura también es productora de un discurso –la mayoría de las veces sujeto al discurso de una ciudad–, pero con la ventaja de poder funcionar de modos diversos, de tal manera que puede romper, aunque no sin dificultades y limitaciones, la estrategia de poder de la ciudad que funciona como *dispositivo de control*.

El *discurso literario* tiene este poder porque puede oponer una resistencia contra las instituciones imaginarias que le dan forma al discurso de una ciudad o al discurso de toda una civilización, llegando incluso a detonar crisis profundas en estos discursos o su completo colapso. Pero, ¿por qué y cómo puede esto el *discurso literario*? Lo puede porque, en primer lugar, es capaz de desorganizar la *trama imaginaria* que imponen las ciudades a sus habitantes.²⁷ El título elegido por Calvino para su libro nos revela de inmediato esto, ya que las *ciudades invisibles* son justo aquellas que pueden pensarse (fantasearse si se prefiere) sin estar sujetos a las miradas que han quedado atrapadas por el discurso de una ciudad o por el régimen de visibilidad que éste ha logrado imponer a través de la incansable repetición de sus paisajes. La idea de las ciudades invisibles no implica renunciar a la mirada; por el contrario, la libera de la sujeción a los paisajes materiales que han organizado el discurso de una ciudad e incluso de la sujeción al discurso mismo. La mirada literaria

resultante es capaz de contemplar lo que no es visible o lo que ya no podemos ver en esos paisajes materiales porque hace evidente su artificio, su fabricación discursiva, su construcción histórica. Así que la mirada literaria tampoco renuncia a los paisajes materiales de una ciudad, sólo que los construye de otras maneras, a través de otro tipo de organización de su trama imaginaria, y con esta misma estrategia también libera a la imaginación y al pensamiento, ya que hace evidente –como sostenía Umberto Eco– que todo mundo posible no es sino una construcción cultural.²⁸ La mirada literaria utiliza, por ejemplo, la trama imaginaria de las fantasías, de los sueños, de los deseos, de las alucinaciones visionarias, y de este modo logra hacer posible la contemplación de los paisajes nunca antes vistos de una ciudad fantástica, soñada, deseada, alucinada o visionada. La mirada literaria propicia de este modo la activación y el ejercicio de múltiples miradas en sus lectores y, por lo tanto, la proliferación de todo tipo de discursos anormales provenientes de la propia ciudad.

En segundo lugar, el discurso literario, al poner en movimiento unas *tramas imaginarias* completamente anormales, además de liberar las imágenes e imaginaciones de una ciudad y neutralizar el poder del discurso totalitario de las ciudades, también logra recuperar el uso de las palabras –de la lengua y el habla– para nombrar y para pensar a la ciudad de modos diversos, detonando de inmediato un enriquecimiento crítico del pensamiento de los habitantes de una ciudad. Pues como logró precisar Umberto Eco: «La literatura pone en escena el lenguaje, trabaja sus intersticios, no se mide con los enunciados ya hechos, sino con el juego mismo del sujeto que enuncia, descubre la sal de las palabras».²⁹ Y es así que, con ayuda de las palabras liberadas, el discurs-

so literario también logra transformar la relación política entre la ciudad y sus habitantes, ya que entonces las palabras y sus usos diversos son capaces de poner al descubierto el entramado político de los discursos, de las imágenes y de las imaginaciones, exhibiendo, además, la configuración y el funcionamiento de las ciudades como *espacios de poder* donde suceden, transitan o se ponen en movimiento todas las pequeñas pasiones y los más mezquinos intereses, todas las micro-disputas y esos micro-ejercicios de poder que tienen lugar en la vida cotidiana, lo mismo desde su *escena pública* que desde su *escena privada*, pues han logrado convertirse en *espacios de producción de significaciones* constituyéndose primero en *espacios de producción de relaciones de poder*. En este sentido, el totalitarismo que actualmente despliega el discurso material de las grandes ciudades siempre cobra una forma concreta –convirtiéndose así en un acontecimiento histórico– a partir de un tipo específico de producción y organización de las relaciones de poder.³⁰

Pero es justo esta organización específica la que puede llegar a cambiar profundamente con la intervención del discurso literario, ya que pone en movimiento la diversidad política de los discursos, de las imaginaciones, de las miradas, interrumpiendo esporádicamente la incansable repetición del discurso de la ciudad, fragmentándolo, diversificándolo, rompiendo su unidad y haciendo imposible las identificaciones totalitarias con que se intenta imponer un determinado dominio político. Con la intervención del discurso literario, todo queda en juego y no hay en los paisajes de una ciudad intervenida por la literatura más que el enfrentamiento constante e intencional de los discursos diversos, de las culturas diversas, así como de las diversas literaturas.

.....
28 Cf. U. Eco, *Lector in fabula*, cap. 8, 8.4, p. 183.

29 U. Eco, «La lengua, el poder, la fuerza», en *La estrategia de la ilusión* (traducción de Edgardo Oviedo), Barcelona: Editorial Lumen (Palabra en el Tiempo, 164), 1986, p. 339.

30 M. Foucault, «El lenguaje del espacio», en *op. cit.*, 11, pp. 265-267.

La literatura –en opinión de Umberto Eco– sabe muy bien que puede ser recuperada por la fuerza de la lengua, pero, justamente por esto, está pronta a abjurar, dice y reniega de lo que ha dicho, se obstina y se aleja con la volubilidad, no destruye los signos, los hace jugar y juega con ellos.³¹

El poder crítico de los discursos literarios radica, pues, en su capacidad para colapsar la unidad del discurso de la ciudad totalitaria y para hacer posible la contemplación de la invisible y silenciosa diversidad y complejidad discursiva de todas las ciudades, ya que con palabras que se escriben para insubordinar a la imaginación, el discurso literario logra liberar a las palabras que ya sólo pueden decirse, hablarse o enunciarse si están debidamente sujetas al discurso totalitario de una ciudad. Lo más interesante en todo esto es que la literatura, para lograr la insurrección de las palabras, primero debe lograr la insurrección de la imaginación, de la mirada y de la memoria, y esto sólo puede hacerlo aprendiendo a construir diversos relatos sobre los movimientos silenciosos –y muchas veces invisibles– del discurso totalitario de una ciudad. De este modo puede reconstruir o reorganizar de muchas maneras su *trama*, es decir, de la silenciosa narración que las propias ciudades nos ofrecen sobre su complejo entramado discursivo, productor de significaciones y de relaciones de poder, productor de las ciudades invisibles, las ciudades que no podemos ver sin ayuda de la literatura; liberando con esto, sobre todo, el juego ético-político de nuestras fabulaciones sobre este complejo entramado, que siempre se están moviendo peligrosamente entre *fabulae abiertas* y *fabulae cerradas* –como las llama Umberto Eco.³² Esto es muy simple después de todo, pues hay fábulas que construimos estando sujetos a las ficciones (prácticas discursivas) organizadas por la trama totalitaria de una ciudad,

.....

31 U. Eco, «La lengua, el poder, la fuerza», en *op. cit.*, p. 339.

32 Cf. U. Eco, *Lector in fabula*, cap. 7, 7.4, pp. 169-171.

33 M. Blanchot, «Gide y la literatura de la experiencia», en *La parte del fuego*, pp. 195-196.

34 R. Barthes, *S/Z*, cap. i, p. 14.

pero siempre es posible construir otras fábulas, liberadas en distinta medida de dichas ficciones, gracias a la libertad fantástica de la imaginación, que también libera a la mirada (dejándonos ver las ciudades invisibles) y a la memoria (dejándonos escuchar todo lo que la ciudad tiene que decirnos, incluso cuando se resiste a decirlo, al dejar al descubierto la trama que nos narra permanentemente a través de sus imágenes, de sus paisajes y de sus silencios). Quizá por eso Maurice Blanchot afirmaba que:

[...] la literatura es una actividad gracias a la cual quien se esfuerza en ella no solamente tiende a producir obras bellas, interesantes e instructivas, sino a experimentarse uno mismo totalmente, no a contarse, a expresarse, ni siquiera a descubrirse, sino a proseguir una experiencia en donde se pondrá al descubierto, en relación con él y con su propio mundo, el sentido de la condición humana en su totalidad.³³

Con lo que también se hace posible que los habitantes de una ciudad logren participar de su organización discursiva, no a partir de sujeciones voluntarias o involuntarias, sino desde una interminable diversidad de tramas imaginarias que podrían impulsar y alimentar diversos modos de resistencia política o hasta diversas formas de experiencia libertaria de una ciudad: esas ciudades invisibles que se pueden imaginar y pensar gracias a las miradas que se activan con los movimientos del discurso literario: «Porque –como bien supo apreciarlo Roland Barthes– lo que está en juego en el trabajo literario (en la literatura como trabajo) es hacer del lector no ya un consumidor, sino un productor del texto».³⁴

Si es posible tener algo de razón en que las ciudades tienen su propio discurso, entonces podemos preguntarnos: ¿cuál es el discurso de las ciudades contemporáneas?, ¿qué es lo que quieren dejar como impronta en la frágil superficie de nuestro pensamiento?, ¿cómo es que estos objetos del pensamiento contemporáneo sirven para reconocer y actuar sobre los actuales límites o fronteras de la vida civilizada?

La mayoría de las veces el discurso de las ciudades es el de su auto-conservación. La mirada sólo puede contemplar en el paisaje urbano los vestigios de una civilización protegiéndose o asegurándose contra todo tipo de amenazas, aunque de un modo realmente desconcertante. En la Antigüedad y la Edad Media, incluso en algunos casos muy específicos al inicio de la Modernidad, el espectáculo más común de este impulso compulsivo de las sociedades paranoicas era la *ciudad amurallada*,³⁵ pero en la actualidad ya no vemos murallas cercando las ciudades para la protección de sus habitantes, sino sofisticados *dispositivos de seguridad* que se van inscribiendo sutilmente en el paisaje urbano, buscando de hecho ser lo más invisibles que sea posible, quizá porque en el fondo ya no están diseñados para proteger a los habitantes de una ciudad, sino para proteger exclusivamente a la ciudad en contra de sus propios habitantes.³⁶ Los paisajes urbanos contemporáneos no nos hablan de una preocupación de las ciudades por amenazas externas, nos dejan ver una preocupación generalizada por las amenazas intestinas que deben ser contenidas a través de medidas de detección, aislamiento, contención y erradicación o de extirpación. Toda amenaza para la vida civilizada en las grandes urbes parece provenir de su propia población, así que su sofisticado diseño responde con alguna frecuencia, hasta en los más pequeños detalles, al con-

trol biopolítico de la población, no sólo para contener los riesgos y evitar todos los posibles daños, como parte de una cultura preventiva, sino para hacer posible la aniquilación inmediata y quirúrgica de cualquier amenaza que pudiera estar presente, causando conflictos, insurrecciones o discordias, pero, sobre todo, para controlar toda posible amenaza que pudiera presentarse en cualquier momento. Como pensaba Barthes, la idea misma de población tiene como objeto la despolitización de la pluralidad de los grupos y de las minorías, pues ayuda a neutralizar la peligrosidad de las individualidades en su multiplicidad y en su diversidad.³⁷

Otras veces, sin embargo, el discurso de la ciudad es el de la expansión o diseminación de la vida civilizada, que se convierte rápidamente en el de la destrucción de todo posible afuera o incluso –cuando encuentra las condiciones propicias para radicalizarse– en el discurso de su auto-destrucción. Pero cuando esto último ha sucedido, sobre todo en el transcurso del último siglo, hemos visto cómo el discurso de la ciudad se convierte en una especie de *discurso épico* que busca embellecer la barbarie que ha fundado y alimentado a la civilización, ya que así anuncia y justifica la aniquilación de todo rastro de humanidad en la civilización para poderse salvar al margen, incluso, de los seres humanos que intentan habitarla, vivirla o sobrevivirla. No cabe duda que las ciudades buscan su auto-conservación mediante el desconcertante recurso de su autodestrucción, pero ésta, antes de convertirse en el aterrador espectáculo de una *ciudad en ruinas* o una *ciudad devastada*, se convierte primero en el horrible espectáculo de una discreta –aunque generalizada– aniquilación de todo lo humano en la ciudad.³⁸ Las ciudades se deshumanizan. Incluso se puede apreciar cómo esto va sucediendo poco a poco,

35 Cf. Jean-Luc Nancy, *La ciudad a lo lejos* (traducción de Andrea Sosa Varrotti), Buenos Aires: Manantial (Bordes), 2013, pp. 34-35.

36 Cf. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, «Clase del 11 de enero de 1978», pp. 26-27 y «Clase del 25 de enero de 1978», 94-96.

37 R. Barthes, «Gramática africana», en *Mitologías*, p. 145.

38 Cf. M. Blanchot, «Destruir», en *La amistad* (traducción de J. A. Doval Liz), Madrid: Editorial Trotta, 2007, pp. 109-112.

como síntoma inequívoco de un proceso de deshumanización, cuando todas las imaginaciones de la *vida humana* se van reduciendo a la imaginación de una *vida civilizada*, identificando por completo todo lo humano con lo civilizado, coincidiendo esta perversa identificación con una paulatina pérdida del *paisaje humano* dentro del espectáculo cotidiano que nos ofrecen las grandes ciudades. El resultado de esta reducción imaginaria no suele ser, sin embargo, la pérdida del espectáculo de una civilización, ya que las ciudades crecen y siguen creciendo todo el tiempo, y no dejan de crecer; de hecho, no sólo crecen, sino que se reproducen repitiendo la imagen de su propio crecimiento, diseminándola, repitiendo por doquier el horrible efecto devastador de su bello espectáculo; la verdadera pérdida, en semejantes circunstancias, es la del paisaje íntimo de la cultura humana en la civilización.

Todo esto explica, además, por qué el discurso de auto-conservación de una ciudad puede ser simultáneamente un discurso de autodestrucción y de expansión civilizatoria. Conforme las ciudades crecen, enriqueciendo el *paisaje urbano* hasta hacer inabarcable con la mirada el espectáculo de una ciudad,³⁹ se vuelven destructoras del *paisaje humano*, llegando incluso a ser enemigas francas de la vida humana en tanto que se vuelven asesinas o inhóspitas para millones de seres humanos, a quienes arrojan fuera de sus límites, más allá de sus márgenes, de sus fronteras, aunque esto no necesariamente suceda literalmente de un modo espacial, pues esta exclusión política implica, ante todo, un abandono de estas personas, de estas vidas, mientras se protege exclusivamente las vidas o los modos de vida sujetos por completo al régimen de la civilización, es decir, los modos de vida normalizados según la lógica que impone el proceso civilizatorio, poniendo en juego el poder y el deseo.⁴⁰

El actual discurso expansivo y autodestructivo de nuestras ciudades se despliega cotidianamente dejando a su paso enormes *manchas urbanas*, pero sobre todo muerte, desesperanza y desolación. Sobre este poder de darnos muerte, Maurice Blanchot enfatizaba que: «Este momento decisivo podemos caracterizarlo así: hasta estos últimos años, el hombre individualmente y en forma solitaria tenía el poder de darse muerte; ahora, es la humanidad en su conjunto la que ha adquirido, maravillosa y horriblemente, ese poder».⁴¹ Lo que está en juego, sin embargo, no sólo es el despliegue en el mundo de lo inhumano de la civilización, sino la construcción de un mundo civilizado sin humanidad, una civilización en la que los seres humanos son prescindibles y están expuestos a ser seleccionados, excluidos, abandonados, si no es que incluso exterminados, para garantizar el bien de la civilización, la seguridad y el bienestar de la «vida civilizada».

Las ciudades, aunque perecieran atiborradas de personas, se están vaciando constantemente. Unas se quedan sin su población diurna durante la noche, pues sus espacios están diseñados exclusivamente para el trabajo; otras se vacían, en cambio, porque sus pobladores huyen de la *miseria*, justo porque no encuentran trabajo, o intentan escapar de la *violencia criminal* que los asestia todos los días y que sólo parece contentarse con su muerte, aunque a veces ni siquiera con eso, porque su despliegue en realidad es el de una violencia que busca su explotación y dominación en grados que diversifican e institucionalizan diferentes formas de la tortura sádica de sus cuerpos y su comercialización criminal, ya sea en partes o completos, ya sea vivos o muertos. No hay diferencia en realidad entre la violencia genocida de las guerras civiles y el exterminio estratégico operado por asesinos pagados por el crimen organizado o

39 Cf. J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 78.

40 Cf. M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 25.

41 M. Blanchot, «El apocalipsis defrauda», en *La amistad*, p. 98.

por las grandes empresas transnacionales. Sus masacres vacían las ciudades con igual eficiencia, ya sea a través del asesinato directo o mediante el desplazamiento forzado, el miedo y la desesperación.

Ya no hay más horizonte para la vida humana que el de la vida civilizada y ésta cada vez se restringe más a las formas y mecanismos de la vida urbana. No queda más opción que la ciudad y el violento despliegue de su discurso y de su irrefrenable expansión urbana. Es por eso que las ciudades ya no pueden ser contempladas en su conjunto. La mirada sólo puede contemplar fragmentariamente su extensión, su alcance, sus límites. No hay, pues, sino *paisaje urbano*, pero sin posibilidad de mirada comprehensiva, ya que de éste no podemos obtener más que el espectáculo de su monotonía. La urbanización de las ciudades no ha requerido más que reproducir unas cuantas imágenes de su crecimiento horizontal o vertical, repitiendo incansablemente la apariencia y la organización funcional de sus calles, de sus avenidas, de sus edificios, de sus conjuntos habitacionales, de sus sistemas de transporte. Su eficiencia

discursiva, por lo tanto, está basado en la repetición de micro-espectáculos de eficiencia, funcionalidad y productividad, organizados en paisajes urbanos diseñados para producir –como si se tratara de un mero montaje– un relato de uniformidad y monótona repetición de lo mismo. De Nueva York a Buenos Aires y de Tokio a la Ciudad de México, la ciudad repite su mismo discurso a favor de una civilización inhumana y deshumanizada.

Al analizar filosóficamente la configuración simbólico-imaginaria de las diferentes formas de violencia que ha generado la expansión urbana de las ciudades, se puede hacer posible un pensamiento crítico de las actuales fronteras o límites de la vida civilizada. El propósito de un análisis de esta naturaleza es hacer visibles algunas «anomalías paradigmáticas» o «accidentes» en el diseño y administración de los espacios urbanos, para poder estudiarlos tanto en su eficiencia como en su deficiencia, buscando hacer comprensibles su importancia en la actual configuración de las relaciones de poder, que ha hecho posible su proliferación, como modelo exclusivo de civilización, en el mundo contemporáneo.

✎ RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO ✎

es profesor de Asignatura del Colegio de Filosofía (FFYL-UNAM) y Socio Investigador del Centro de Estudios Genealógicos para la investigación de la Cultura en México y América Latina, A. C. (CEGE), donde coordina los Programas de Investigación ETM002 «Genealogía de la violencia» y ETM007 «La formación cultural de las sociedades contemporáneas». Autor del libro *Estigmatización y exterminio. Apuntes para una genealogía de la violencia* (México: CEGE, 2011); y ha coordinado, junto con Leticia Flores Farfán, el libro colectivo *Aproximaciones a la filosofía antigua* (México: Afinita Editorial / UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2014) y, junto con Luis Alonso Gerena Carillo y Juan Cristóbal Cruz Revueltas, *Filósofos cínicos. Aproximaciones para su estudio universitario* (México, Bonilla Artigas Editores / UAEMOF, 2018).

IMPOSIBILIDAD

Por ahora
No puedo ir
A San Miguel
De Allende

No tengo
Ni para
El
Paisaje

25 de junio de 1971

Esquites

Esquites:
Tuetano
ASADO y
Hervido





CHICHARRON
PREPARADO
CORNAL
COL
CUERITOS
JITOMATE
AGUACATE
QUESO

AGUAYO

Manera
Aguayo
MEGA
Tajita

P

Contra la heterogeneidad de las ciudades: una propuesta para pensar las ciudades contemporáneas desde la teoría crítica urbana

Eduardo Yahair Baez Gil



CONSTRUCCIÓN

POSIBILIDADES DE VIDA HETEROGÉNEAS
HETEROGÉNEAS

ESPACIO AFECTIVO, SIMBÓLICO Y REPRESENTATIVO

Introducción: la heterogeneidad de las ciudades

En «Urbanism as a Way of Life», artículo publicado originalmente en 1938 en la *American Journal of Sociology*, Louis Wirth, reconocido miembro de la *Chicago School of Urban Sociology*, señalaba que el modo de vida urbano era el rasgo distintivo del hombre moderno.¹ Describía entonces lo que se constituiría después en un fenómeno común a escala mundial: la vida moderna es totalmente urbana y tiene lugar en la concentración en gigantescos conglomerados,² además que el crecimiento desmesurado de las metrópolis traería como consecuencia fatal para las formas de vida urbanas la desarticulación afectiva y comunitaria. En este mismo ensayo Wirth señalaba que en las sociedades modernas debido a la constante migración y conglomeración de individuos de otros entornos, desposeídos de vínculos sentimentales y emocionales entre sí, se fomentaba un espíritu de competencia así como una actitud de engrandecimiento y explotación mutua.

Asimismo, daba cuenta que las tensiones de estas relaciones hostiles en un ambiente problemático generaba fricción e irritación entre los individuos. Pero no renunciaba a pensar que la ciudad se caracteriza precisamente por este hecho: por propiciar las diferencias y específicamente las heterogeneidades. De hecho, al definir a la ciudad, evitando las delimitaciones demográficas y productivas, terminó definiendo a la ciudad como un «asentamiento relativamente grande, denso y permanente de individuos socialmente heterogéneos».³ De estas tres características bajo las cuales Wirth definió a lo urbano (*size, density, heterogeneity*) hizo énfasis en que la ciudad se constituye por ser el lugar de la heterogeneidad; afirmaba al respecto que «[...] históricamente la ciudad ha sido el crisol de razas, pueblos y culturas y un buen campo de cultivo de nuevos híbridos biológicos y culturales. Un espacio que ha tolerado y hasta favorecido las diferencias individuales».⁴ Este es

.....

1 Louis Wirth, «El urbanismo como modo de vida», en *Antología de sociología urbana*, México: UNAM, 1988, p. 162.

2 El último reporte de la onu de 2018 advierte este hecho: el 55% de la población mundial vive en áreas urbanas y en 2050, si las predicciones son ciertas, el 68% de la población mundial vivirá en zonas urbanas. Véase onu, «Las ciudades seguirán creciendo, sobre todo en los países en desarrollo», en <https://www.un.org/development/desa/es/news/population/2018-world-urbanization-prospects.html>, 20 de enero 2019

3 L. Wirth, *op. cit.* p. 167.

4 *Idem.*, p. 169.

uno de los argumentos más propositivos en la teoría sociológica de la ciudad elaborada por Wirth, motivando una comprensión de la ciudad como el lugar patente de la diversidad y la diferencia, pero también del conflicto, aunque señalaba tajantemente también que la ciudad era la apertura para la marginalización de ciertos sectores poblacionales.

Si bien defendía una postura determinista en la que el medio arquitectónico y la planificación de la ciudad determinaban la conducta social de los individuos derivando en una vida social impersonal, hostil, superficial y segmentada, no hacía más que inaugurar la discusión sobre una problemática vigente en la cual motivaba preguntarse en qué medida la ciudad determina, propicia o constriñe las relaciones sociales y las formas de habitar de sus habitantes. Más allá del consentimiento de los postulados de Wirth aquí quisiéramos realizar la apertura a la discusión de algunos problemas planteados por su estudio, principalmente los relacionados a la posibilidad de pensar a la ciudad a partir del concepto de heterogeneidad.

Teoría crítica urbana: una apertura para pensar la heterogeneidad y el espacio

Es preciso comenzar por reconsiderar lo que supone esa heterogeneidad para el estudio de la ciudad en relación a una teoría del espacio, desligándonos de ese determinismo espacial sobre la conducta social que caracteriza al estudio de Wirth y a su tradición. La concepción espacial que proponemos para pensar este vínculo entre el espacio y la heterogeneidad, como conceptos inherentes que permiten comprender a la ciudad, será desde lo que se ha denominado *teoría urbana crítica*.⁵ Esta teoría supone la articulación de dos tradiciones, por un lado, la Teoría crítica y, por otro, el *spatial turn*.

La Teoría crítica que tuvo su desarrollo en el Instituto de Investigación Social de en la Universidad de Frankfurt, principalmente durante la primera generación de intelectuales bajo el impulso radical de Max Horkheimer, suponía una crítica a la sociedad moderna capitalista y a las teorías tradicionales de esta sociedad. La Teoría crítica, en términos del propio Horkheimer, tenía por objeto a los hombres en tanto que productores de todas sus formas históricas de vida,⁶ su intento era penetrar en el fondo de esas relaciones de la sociedad y evidenciar la crisis de una ciencia de fines que reflejaba las contradicciones de la sociedad, pues en la sociedad capitalista la reproducción social está regulada por la producción y el intercambio de cosas, pero sobre todo por la explotación tanto de los individuos como de los medios y recursos naturales.

Así, la teoría crítica apuntaba a la desmitificación no sólo del mercado como una forma de reproducción social basada en relaciones fundamentales de desigualdad y explotación, sino que también señalaba que esas estructuras de relaciones sociales están definidas en la explotación social pero también en la explotación de la naturaleza, anunciando una pérdida de conciencia crítica y la constitución de una conciencia ecológica degradante.⁷ En última instancia, la propuesta de esta Teoría crítica consistía en suprimir y superar realmente esa tensión, de suprimir la oposición entre la conciencia de fines (también llamada razón instrumental) y la racionalidad esbozada en el individuo y las relaciones del proceso de trabajo y explotación, característicos de esta sociedad.⁸

Pues bien, la teoría urbana crítica se alimentaba de este sentido crítico que le permitía mostrar la forma en la que las relaciones de reproducción y explotación de la sociedad se proyectaban sobre la ciudad y la constitu-

5 Neil Brenner, «What is Critical Urban Theory?», en *City*, núm. 13, 2009, pp. 198-207.

6 Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 70.

7 Greig Charnock, «Space, Form, and Urbanity», en *Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, 2018, p. 1450.

8 Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1998, p. 242.

ción de sus espacios urbanos. En cierto sentido esto implicaba realizar una crítica a las «teorías tradicionales» urbanas, como la propuesta por la *Chicago School of Urban Sociology* de la cual Wirth era un miembro destacado, porque esta tradición urbana afirmaba las condiciones actuales de las ciudades como resultado o expresión de leyes transhistóricas de organización social, en cambio la teoría crítica urbana busca enfatizar el carácter político e ideológico socialmente impugnado del espacio urbano. Esta teoría muestra la continua interrupción, destrucción y construcción de la ciudad como resultado de las relaciones contradictorias y antagónicas de los sujetos sociales, permitiendo criticar la desigualdad, la injusticia y la explotación de las ciudades capitalistas modernas.⁹

Además de una apropiación de la Teoría crítica antes enunciada, la teoría crítica urbana también tiene como base conceptual de sus postulados una teoría espacial derivada del *spatial turn* postulado por primera vez en 1989 en *Postmodern Geographies* por Edward Soja.¹⁰ En este estudio su autor llamaba la atención sobre la necesidad de comprender la dimensión espacial de las relaciones sociales al momento de pensar la ciudad. Claramente esta teoría tiene un antecedente en los postulados del filósofo marxista Henri Lefebvre y su concepción del espacio socialmente producido.¹¹

Uno de los más significativos aportes de Lefebvre consistió en situar al espacio en el centro del análisis de los mecanismos de dominación y, de esta forma, comprender que el espacio no es el escenario donde se desarrollan las acciones sociales, sino más bien destacar que el espacio produce significados y reproduce

.....

mecanismos sociales y económicos.¹² En palabras de Lefebvre «el espacio es condición de toda producción. [...] el espacio social permite que tengan lugar determinadas acciones, sugiere unas y prohíbe otras. Entre esas acciones, unas remiten al universo de la producción, otras al del consumo (es decir, al disfrute de los productos)». ¹³ De este modo sus esfuerzos consistieron en realizar una crítica a los marcos filosóficos y epistemológicos de urbanistas, arquitectos y sociólogos que fetichizaban al espacio y que impedían comprender cómo el capitalismo producía espacios específicos en la ciudad como una forma de instrumentalización del espacio que permite la sobrevivencia del capitalismo y su reproducción en las relaciones sociales en y a través de la forma urbana.¹⁴

Lefebvre acentuaba así que los espacios urbanos no están determinados, sino que se encuentran siempre en disputa por medio de procesos disruptivos de construcción y destrucción de acuerdo a determinados procesos socio-históricos. En suma, la teoría urbana crítica de acuerdo a los postulados de Lefebvre revaloriza al espacio en disputa y «subraya su continua (re)construcción como emplazamiento, medio y resultado de relaciones sociales de poder históricamente específicas». ¹⁵

Concebir la ciudad bajo criterios espaciales y bajo términos de conflictos (comprendiendo aquí no únicamente el roce y la violencia social sino los conflictos políticos, los conflictos de poder y conflictos vinculados a aspectos económicos) nos permite evidenciar un problema actual de las ciudades modernas: la constante desarticulación de esas diferencias y de esa heterogeneidad. Al respecto Henri Lefebvre consideraba que la ciudad,

9 N. Brenner, *op. cit.*, p. 198.

10 Edward Soja, *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*, Oxford y Malden: Blackwell Publishers, 2000.

11 Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid: Capitán Swing, 2013.

12 Cécile Gintrac, «Las aportaciones de la geografía radical y la geografía crítica anglosajona a la teoría urbana», *Urban NS06*, 2013, p. 57.

13 H. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 129-130.

14 G. Charnock, *op. cit.*, p. 1452.

15 N. Brenner, *op. cit.*, p. 10.

16 H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 110.

además de caracterizarse por ser un espacio socialmente producido, era ante todo un «espacio diferencial», esto es: un espacio que acentúa y propicia las diferencias.¹⁶ Es preciso relacionar este «espacio diferencial» con la concepción del espacio de otra importante representante de esta teoría crítica urbana, la geógrafa inglesa Doreen Massey quien desarrolló una teoría del espacio que se caracteriza por poner en relación la interacción social *en y a través* del espacio. Massey establece tres aspectos inherentes al espacio, señala que 1) el espacio es producto de las interrelaciones, desde la inmensidad de lo global hasta lo íntimamente particular; 2) el espacio es la esfera de la posibilidad de la existencia de la multiplicidad. Por lo cual no hay multiplicidad sin espacio ni espacio sin multiplicidad, y finalmente que 3) el espacio es una relación *entre*, en otras palabras: que el espacio no está determinado sino al contrario, el espacio se encuentra siempre en constante construcción.¹⁷

Pues bien, hasta aquí los postulados de la teoría crítica urbana nos permiten comprender la articulación de un estudio crítico y espacial de la ciudad bajo las dinámicas de conflicto que se viven diariamente y de forma histórica al interior de las ciudades. Sin embargo, el propio Lefebvre develaba un problema genérico en las ciudades modernas al cual dedicó gran parte de su obra, se preguntaba cómo en nuestra época se articula sistemáticamente un proceso que busca constituir ciudades homogéneas, es decir un proyecto moderno que busca destruir la base de heterogeneidad que constituye a las ciudades.

A este problema Lefebvre propuso una distinción conceptual clave: opuso su concepto de *espacio diferencial* a los *espacios homogéneos*, que no es sino la proyección que epistemológicamente se articula en el urbanismo

.....

17 Doreen Massey, *For Space*, London: Sage, 2005, p. 111.

18 H. Lefebvre, *op. cit.*, pp. 110-111.

19 G. Charnock, *op. cit.*, p. 1456.

20 La primera vez que el concepto de gentrification es en la obra de compilación publicada en 1964 por la urbanista inglesa Ruth Glass, y se enuncia de la siguiente manera: «One by one, many of the working class quarters of London have been invaded by the middle classes —upper and lower. Shabby, modest mews and cottages —two rooms up and two down— have been taken over, when they leases have expired, and have become elegant, expensive residences. Larger Victorian houses, downgraded in an earlier or recent period —which were used as lodging houses or were otherwise in multiple occupation— have been upgraded once again. ▶

moderno y capitalista que busca la definición de los modos de vida urbana al constreñimiento de las células familiares, a esas gigantescas aglomeraciones de las que daba cuenta Wirth cuatro décadas antes; se trata de la inserción de la vida en cubos superpuestos en «modernos» edificios, torres residenciales, polígonos «urbanos», etcétera.¹⁸ De este modo Lefebvre advertía que la forma urbana no es únicamente una reconfiguración territorial sino la forma en que el capitalismo asimila su propio espacio homogéneo por medio del cual se reproducen las relaciones sociales capitalistas. De esta forma Lefebvre revela que el capitalismo produce su propio espacio urbano, bajo una concepción del espacio homogéneo y, al hacerlo, crea las condiciones permisivas para la reproducción de la totalidad del capitalismo como sistema económico basado en la explotación, tanto de recursos naturales, como la explotación de los individuos y de las relaciones sociales.¹⁹

Destrucción de la heterogeneidad en proyectos de «modernización» urbana

¿De qué forma se puede desarticular la heterogeneidad que es inherente a toda ciudad? ¿Cuáles son las implicaciones de esta nueva forma de vida urbana? ¿Bajo qué criterios debemos pensar la formación de estos espacios homogéneos de vida en las ciudades modernas? Esto se da mediante procesos articulados de modificación de la forma urbana, de procesos de desarticulación de las relaciones sociales y procesos de destrucción de los espacios para habitar. Y aquí no queda más que señalar esas forma de desarticulación y eliminación de las heterogeneidades constitutivas de las ciudades que se da mediante proyectos a nivel global y local, en procesos como los de gentrificación²⁰ o los

procesos de «destrucción creativa» de las ciudades, que no hace más que develar una serie de eufemismos que buscan destruir a las ciudades en nombre de una pretendida modernidad. Se trata, en suma, de proyectos de desintegración de las relaciones políticas y afectivas de los ciudadanos con el espacio que habitan. Por lo cual, la reconfiguración territorial de la forma urbana no es únicamente un aspecto que concierne a la estética de la ciudad y al aspecto funcional de la vida, sino más bien atiende al carácter ontológico de la relación del hombre con la ciudad y el mundo que habita. Este es el problema que advierte Lefebvre cuando señala la disputa entre el espacio diferencial, que propicia las heterogeneidades, y el espacio homogéneo, que aspira precisamente hacia la uniformidad de formas de vida, reduciendo las diferencias o particularidades existentes de las ciudades. Es preciso señalar aquí un ejemplo más claro, pero también más significativo de lo que implica la eliminación del soporte de condición de vida heterogéneo en las ciudades por medio de la destrucción de los espacios urbanos.

El contexto se ha señalado antes, se trata de procesos de destrucción urbana para el cual se han empleado conceptos o eufemismos como *gentrification*, *Urban Renewal* o proyectos de «destrucción creativa». El filósofo marxista Marshall Berman propuso llamar abiertamente a esta serie de «políticas anti-urbanas» como urbicidio: o la «destrucción de la ciudad».²¹ Mediante este término, Berman busca señalar la destrucción de vecindarios enteros, particularmente en el Bronx, Nueva York, en la década de 1960 y que implicaba la desposesión de hogares y la desterritorialización de

.....

► Nowadays, many of these houses are being sub-divided into costly flats or 'houselets' (in terms of the new real estate snob jargon). The current social status and value of such dwellings are frequently in inverse relation to their size, and in any case enormously inflated by comparison with previous levels in their neighbourhoods. Once this process of 'gentrification' starts in a district, it goes on rapidly until all or most of the original working class occupiers are displaced, and the whole social character of the district is changed», Ruth Glass, (ed.), *London. Aspects of Change*, London: Macgibbon and Kee LTD, 1964, pp. xviii-xix. Aunque precisamos decir que el surgimiento de la gentrificación no es un proceso particular de Londres o de las ciudades estadounidenses y a pesar de que ciertamente en estas ciudades su desarrollo fue más notable, la gentrificación es un proceso común a la mayoría de las ciudades de postguerra, mayormente industrializadas en Europa y Norteamérica.

21 Marshall Berman, «Among The Ruins», en *New Internationalist*, diciembre de 1987, https://newint.org/features/1987/12/05/among_s/p.

22 Jane Jacobs, *Vida y muerte de las grandes ciudades*, Madrid: Capitan Swing, 2011, p. 278.

sectores específicos de la población (negros, obreros, judíos). Berman advertía que estas prácticas significaban una forma de violencia contra la población al desposeerlos no sólo de sus viviendas, sino también de sus formas de vida históricas vinculadas a un espacio afectivo, simbólico y representativo que jamás podrían volver a generar, haciendo énfasis en el terror que estos procesos suscitan en la población que los vive, como fue precisamente su caso.

Para Berman este tipo de violencia significaba también una forma de exclusión de formas de vida históricas en vecindarios que representan lugares de profundo significado memorístico e histórico, tanto de sonidos, vivencias, sentidos y relaciones intersubjetivas. De igual forma, este tipo de violencia implicaba la destrucción de la heterogeneidad comprendida precisamente como la posibilidad de la vida conjunta e históricamente articulada por los miembros de un espacio compartido. Jane Jacobs, la emblemática urbanista neoyorkina y defensora de la ciudad, realizó esta misma crítica de modo casi simultáneo cuando se percató que la renovación de ciertos distritos de Nueva York estaban dando lugar a la modificación del carácter social de ciertos lugares, a esto le llamó la *destrucción de la diversidad*, un proceso, dijo, «de destrucción de un organismo complejo (heterogéneo)» (que caracteriza a la ciudad).²²

Como se puede ver bajo estas dinámicas de reconfiguración del espacio urbano y de destrucción en otros casos, tiene como incidencia la alteración no únicamente del medio arquitectónico sino la finalidad de crear formas de vida cada vez más homogéneas. Ya en otro

sitio se ha señalado la tentativa de clarificar conceptualmente una distinción clave entre lo que se denomina como gentrificación y urbicidio,²³ el concepto propuesto por Berman. No obstante, aquí se ha querido enfatizar que estos procesos de destrucción de la ciudad sí tienen una incidencia en la base ontológica, social y práctica de la heterogeneidad que se busca nulificar.

En otro contexto totalmente distinto el concepto de urbicidio ha dado lugar a la comprensión de un fenómeno articulado y sistemático de destrucción de las ciudades, que tiene como finalidad la destrucción de las posibilidades de vida heterogéneas. Describiremos brevemente en qué consiste esta postura.

Urbicidio como destrucción de la ciudad y la heterogeneidad

Además de la postura de Berman, es necesario enunciar otra concepción de urbicidio: la destrucción de la ciudad en contextos bélicos. Esta postura tuvo lugar años más tarde de la enunciación de Berman, en el contexto de la Guerra de los Balcanes o Guerras Yugoslavas durante los primeros años de la década de 1990. En este contexto surge la primera postura teórica del inglés Martin Coward, quien definirá por primera vez una comprensión amplia de urbicidio como la destrucción de la ciudad en tanto espacio de relaciones que permite la vida heterogénea y en comunidad. La destrucción de lo urbano es pues una práctica de *violencia política* particular que se hace evidente en la negación de lo heterogéneo que constituye lo urbano.

De acuerdo con Coward, la destrucción la ciudad en contextos de urbicidio debilita o destierra toda posibilidad de heterogeneidad de una ciudad. Martin Coward defiende entonces como una de sus tesis principales, la idea de que el urbicidio es una forma particularmente distinta de violencia que tiene como cometido destruir

el entorno construido que son los edificios, comprendidos como la condición de posibilidad de la heterogeneidad.²⁴ Un edificio es una estructura compartida, un lugar de habitación común tanto para dormir como para interactuar. De hecho, el espacio público sería producido y resguardado como ese *entre* de las edificaciones, las calles resguardadas por las fachadas distintas y distintivas que atestiguan, desde sus ventanas y sus dinteles, la complejidad de la ciudad. Los edificios son condiciones de significaciones y relaciones vitales, son testimonio de que otros existen, pues constituyen espacios comunes y compartidos. Como deja ver Coward, su particular comprensión sobre el urbicidio que hace énfasis en la importancia de asumir la relación de la posibilidad de la vida humana entre y con el entorno construido, significa la defensa de una propuesta no antropocéntrica de un tipo de violencia política.

A partir de esta comprensión, pensar el urbicidio tiene un espectro más amplio dado que, de este modo, ya no pensamos solamente el urbicidio como la destrucción únicamente de la ciudad, sino también de la condición heterogénea en el modo de vivir que la ciudad posibilita. A la base de la formulación de Coward se encuentra indudablemente la postura de Louis Wirth cuando refiere a la heterogeneidad como un rasgo característico de lo urbano. Pues bien, Coward retoma este aspecto para señalar que el urbicidio es la destrucción de la ciudad, tanto de su entorno construido (sus edificios) como de su condición de posibilidad de lo heterogéneo.

Por esta razón Coward señala que el urbicidio refiere a «la destrucción de edificios, no por lo que individualmente representan (objetivo militar, patrimonio cultural, metáfora conceptual) sino como aquello que es condición de posibilidad de existencia heterogénea».²⁵ Urbicidio, en este sentido representa una forma singular y por lo tanto paradigmática de la violencia que

23 Eduardo Baez, *Urbicidio: filosofía sobre la destrucción de las ciudades contemporáneas y el espacio urbano*, Puebla: BUAP, 2019, Tesis de maestría en filosofía.

24 Martin Coward, *Urbicide. The Politics of Urban Destruction*, New York: Routledge, 2009, p. 53.

25 M. Coward, *op. cit.*, p. 39.

tiene como fin destruir los elementos constitutivos de la urbanidad pero no sólo eso, también, destruir «la condición de posibilidad del ser-con-otros que constituye lo político. Urbicidio, entonces, es un asunto fundamentalmente político ya que representa la exclusión violenta de la posibilidad de lo político».²⁶ Es quizás en este sentido, que podemos pensar el urbicidio como un acontecimiento, referido sobre todo a la imposibilidad de vivir en comunidad. Si esto es así, entonces el acontecimiento del urbicidio es la disposición a excluir lo plural, a eliminar la diferencia, y a condicionar a la ciudad a un espacio vacío de relaciones diferenciales.

En el mismo sentido el autor israelí Nurhan Abujidi señala que el objetivo del urbicidio es la ciudad como espacio de vida cosmopolita y de tolerancia por lo cual al destruirse sus edificios, sus bienes y sus instituciones o sus industrias y su infraestructura, extendiéndose hasta sus significados simbólicos, tiene como objetivo la destrucción de la heterogeneidad así como de la pluralidad de culturas étnicas.²⁷ También advertía que en situaciones en las que la forma construida y la vida social se combinan para producir formas de vida homogéneas y relaciones antagónicas entre grupos sociales diferenciados espacialmente podría ser otro de los objetivos del urbicidio.²⁸ Finalmente, insistimos en señalar que la destrucción de espacios y lugares compartidos de la ciudad son considerados como urbicios en el momento en que ellos constituyen la base de la heterogeneidad, de la posibilidad de la diferencia y la pluralidad de formas de vida de una ciudad.

Conclusiones

En este trabajo hemos caracterizado a la ciudad a partir de la heterogeneidad. Nos ha interesado mostrar a partir de esta conceptualización las formas contemporáneas de destrucción de las ciudades que tienen como objetivo la aniquilación de esta condición heterogénea de vida. La teoría crítica urbana nos permite comprender el carácter político e ideológico socialmente impugnado del espacio urbano y evidenciar la continua disrupción y destrucción de la ciudad como resultado de las relaciones contradictorias y antagónicas de los sujetos sociales. Esta teoría constituye una apertura a criticar la desigualdad, la injusticia y la explotación de las ciudades capitalistas modernas y sus proyectos de modernización que buscan desarticular la diversidad y la heterogeneidad, constituyendo espacios homogéneos de vida. Pero frente a los proyectos de «destrucción creativa», gentrificación y modernización de las ciudades hemos problematizado un aspecto poco tematizado que refiere a otras formas de destrucción de las ciudades bajo la categoría de urbicidio. Así, hemos caracterizado al urbicidio como la destrucción de la heterogeneidad comprendida precisamente como la posibilidad de la vida conjunta e históricamente articulada por los miembros de un espacio compartido. La destrucción de espacios y lugares compartidos de la ciudad tienden a eliminar la diversidad de formas de vida de las ciudades, un hecho real que necesita tematizarse mediante un análisis crítico como el que aquí se ha sugerido.

.....
26 *Ibid.*, p. 43.

27 Nurhan Abujidi, *Urbicide in Palestine: Spaces of Oppression and Resilience*, New York: Routledge, 2014, p. 27.

28 N. Abujidi, *op. cit.*, p. 32.



Por una educación
que nos enseñe a
pensar y no a obedecer.

Si me matan quiero
que marchen por mí



AY POETA

Primero

Que nada

Me complace

Enormísimamente

Ser

Un buen

Poeta

De segunda

Del

Tercer

Mundo

La problemática de la ciudad y el espacio: la urbanización como forma de vida desde Henri Lefebvre

Gerardo Romero Castro



La manera de reinterpretar y reconceptualizar al espacio tiene su origen en el siglo XX –especialmente por la generación del 68– y más tarde designado por Fredric Jameson como *giro espacial*, para nombrar el cambio de paradigma y dar cuenta de las preocupaciones alrededor del espacio, así como de las espacialidades.¹ En este sentido el trabajo de Henri Lefebvre sobre la producción del espacio social es de suma importancia porque comprende al espacio como socialmente construido y productor de lo social. Y toma como referencia a la ciudad, la cual supondrá la simultaneidad, los encuentros, los conocimientos y los reconocimientos, además de la confrontación de diferencias ideológicas y políticas.² Lo cual nos lleva a postular que el espacio no puede ser estudiado ni es comprensible a partir de un punto específico, sino desde las interacciones con otros.

Lo que se percibe del espacio es el resultado de luchas entre diferentes modos y tipos de influencias que irán cambiando también a lo largo del tiempo. Es la experiencia de cada sujeto sobre ese espacio, pero también la puesta en relación de esa experiencia, la que terminará construyendo un tipo de espacio y no otro. No sólo hay una multiplicidad de sujetos interviniendo en la construcción del espacio, sino que hay una geometría de las relaciones de poder involucradas que condiciona el modo de su producción.³

La concepción del espacio triádico que Lefebvre propone en *La producción del espacio* consiste en el espacio percibido, el espacio concebido y el espacio vivido; cada uno de estos espacios está a su vez compuesta por las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación respectivamente.⁴

.....

1 Aseguinolaza Cabo, «El giro espacial de la historiografía literaria», en *Bases metodológicas para unha historiacomparada das literaturas na península Ibérica*, A Curuña: Universidad Santiago de Compostela, 2004.

2 Cf. Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Barcelona: Capitán Swing, 2013.

3 Doreen Massey, *For Space*, California: Sage, 2005.

4 Los antecedentes filosóficos más claros se pueden encontrar en Cassirer: «Desde el punto de vista de una teoría general del conocimiento y de la filosofía antropológica, otro tema atrae nuestro interés y debe ser colocado en el centro de la atención. Más bien que investigar el origen y el desarrollo del espacio perceptivo tenemos que analizar el espacio simbólico. Al abordar este tema nos encontramos en la frontera entre el mundo humano y el animal. Por lo que respecta al espacio orgánico, el espacio de la acción, el hombre parece en muchos aspectos muy inferior a los animales. Un niño tiene que aprender muchas habilidades que el animal trae consigo, pero el hombre se halla compensado de esta deficiencia por otro don que sólo él desarrolla y que no guarda analogía alguna con nada de la naturaleza orgánica. No de una manera inmediata sino mediante un proceso mental verdaderamente complejo y difícil, llega a la idea del *espacio abstracto*, y esta idea es la que le abre paso no solo para un nuevo campo del conocimiento sino para una dirección enteramente nueva de su vida cultural.» Ernest Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Ciudad de México: fce, 1967.

El espacio percibido debe entenderse como el espacio de la experiencia material, que vincula realidad cotidiana (uso del tiempo) y realidad urbana (redes y flujos de personas, mercancías o dinero que se asientan en —y transitan— el espacio), englobando tanto la producción como la reproducción social.

El espacio concebido es el espacio de los expertos, los científicos, los planificadores. El espacio de los signos, de los códigos de ordenación, fragmentación y restricción.

Mientras que el espacio vivido es el espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de una existencia material. Es el espacio de usuarios y habitantes, donde se profundiza en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial.⁵

Una de las propuestas más sugerentes y centrales que nos recuerda Lefebvre es esta otra espacialidad que es el cuerpo, que primero se nos presenta en su sentido más próximo, el cuerpo como productor y reproductor de su propio espacio: «Cada cuerpo vivo es espacio y tiene su espacio, se produce en el espacio y produce ese espacio».⁶ Para después dar paso a las leyes y reglas del espacio que producen —como lo llama Anne Hufschmid— el convivir de los cuerpos. Por su lado Anne nos comenta: «No debemos entender entonces el espacio como exterior o mero contexto del cuerpo, sino el primer espacio sería precisamente aquél formado por la "cambiante intersección" entre "mi cuerpo" y "los demás cuerpos", una constelación de proximidad y distancias»,⁷ para Lefebvre es el cuerpo, el que *anima* al espacio, a través de su práctica, uso y vida misma. En cada uno de los tipos de espacio el cuerpo juega un papel importante, ya que es el que *percibe* la materialidad

del espacio, el que *concibe* las leyes y los mecanismos del espacio, además de ser el que *experimenta* y *significa* la experiencia afectiva. Sin embargo, siguiendo el análisis de Lefebvre, el cuerpo (o lo corporal) se encuentra en una ambivalencia: por un lado, está amenazado por un proceso de urbanización que pretende controlar y fragmentar sus movimientos, mientras que por otro, funge como un posible quiebre de su probable eliminación o mutilación ante la *alienación* capitalista.⁸

Veamos cómo se despliega este problema a la temática de la ciudad. El espacio de las ciudades en la actualidad (pequeñas, medianas o grandes, aunque especialmente las de nueva creación) se postulan con mejor organización, distribución y planeación, tanto en la forma material (edificios, calles, carreteras), así como, en la propia vida humana, lo cual causó un control de los flujos humanos y llevo a una estatización, además de una homogenización de la vida ciudadana.⁹ La ciudad se enfrenta a un nuevo modo de *configuración espacial*, configuración que se encuentra alejada de una referencialidad a las prácticas humanas, a lo natural del espacio (con sus relieves) y o de protección frente a la amenaza externa. En cambio las condiciones para la construcción un espacio social se encuentran supeditadas por el hecho económico y los modos de producción industrial, controlando de este modo el crecimiento y la gentrificación de las ciudades, lo cual exige replantear nuevamente la problemática de la ciudad, a partir de una mirada actual y centrarnos específicamente en la controversia de la expansión urbana, que pone en duda «al individualismo y sus consecuencias espaciales y cuestiona —bien o mal— la evolución de los modos de vida».¹⁰

5 H. Lefebvre, *La producción del espacio*, pp. 15-16.

6 *Ibid.*, p. 13.

7 Anne Hufschmid, «La otra materialidad: cuerpos y memorias en la vida pública», en *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones de las ciencias sociales*, México; UNAM/Porrúa, 2013, p. 112.

8 Anne Hufschmid, *op. cit.*, pp. 114-120.

9 CEPAL, *Propuestas de plataforma urbana y de ciudades de América Latina y el Caribe*, Santiago: CEPAL, 2018.

10 Alain Bourdin, *La metrópoli de los individuos*, Puebla: IBERO, 2007, p. 165.

¿Pero a qué nos referimos cuando hablamos de ciudad? El concepto de *ciudad* tiene una fuerte carga conceptual desde la política, la religión, la sociología, la filosofía, la historia, etcétera, así mismo, contiene carga práctica (el de la vida cotidiana) y material (el de los edificios, monumentos, casas... entre otras estructuras), debido a que el término *ciudad* hace referencia a construcciones en tiempos y espacios determinados. Por lo cual, se postula que el concepto de ciudad deberá de mostrar su propia genealogía y los puntos clave que nos ayuden a situar el problema de la homogenización de la vida citada cada vez más urbanizada. El filósofo Henri Lefebvre nos muestra una la genealogía de la ciudad, en dos libros específicos: *El derecho a la ciudad* (1968) y *El pensamiento marxista y la ciudad*, en donde divide cuatro momentos de la ciudad: 1) La ciudad política, tales como la griega y romana; 2) la ciudad comercial, en donde, encontramos a las ciudades medievales; 3) la ciudad industrial, por ejemplo ciudades como Manchester (en Londres) y Nancy (en Francia), y 4) donde nos encontramos frente al *punto crítico*, denominado por nuestro autor, ya que la ciudad se encuentra en peligro de desaparecer, tanto, en su forma material como conceptual.¹¹ El primer personaje que logra recuperar la cuestión urbana y la metamorfosis de la ciudad de Lefebvre es Castells, al decir:

La ciudad política de la primera fase cede el lugar a la ciudad comercial, que a su vez es barrida por el movimiento de industrialización, que niega la ciudad; pero al término del proceso, la urbanización generalizada suscitada por la industria reconstituye la ciudad en

un nivel superior: es así como lo urbano sobrepasa la ciudad, que lo contiene en germen, pero sin poder hacerlo brotar por sí misma. Por el contrario, el reino de lo urbano le permite convertirse en causa e inductor.¹²

Pero ¿caso eso que Henri Lefebvre postuló cómo la hipótesis de la *desaparición de la ciudad* en la década de 1970 y reafirmó hasta su muerte, nos ha alcanzado? ¿Cómo deberíamos de entender a la nueva ciudad y las mutaciones que han sufrido las ciudades ya establecidas? Para abordar el tema de la ciudad nos ubicaremos entre la creación de la ciudad industrial y el punto crítico, para después dar un salto a la actualidad, esto para descubrir matices, puntos de vista y categorías que nos ayuden a entender nuestro presente, así como revalorar la investigación realizada por Henri Lefebvre.

No obstante, la problemática de la ciudad no termina con el eje conceptual, por el contrario, trae consigo el problema del deterioro del cómo se habita en las ciudades, pues la ciudad será la que promueva ciertas prácticas espaciales para la conservación de ella misma y una mejor convivencia. Un ejemplo lo podemos encontrar a principios del siglo XII y finales del siglo XVII, los reyes, la nobleza o la monarquía eran los encargados de la construcción de la ciudad, ya sea por presión de los ciudadanos que reclaman por necesidades básicas para vivir, o para reafirmar el control y el poder (tales como monumentos, ayuntamientos, palacios, etcétera); sin embargo, esta forma de construcción, sin una planificación de la ciudad, vería su culminación para principios del siglo XVIII.¹³ Con la llegada de la primera revolución industrial (1760-1840) y las nuevas

.....

11 Cf. Henri Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Madrid: Capitán Swing, 2017. Al igual en Henri Lefebvre, *El pensamiento marxista y la ciudad*, México: Coyoacán, 2014.

12 Manuel Castells, «El mito de la sociedad urbana», en *Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales*, 1 (3), 1971, p. 36.

13 Para Nobert Elias en el *Proceso de civilización: investigación socio genética y psicogenéticas* nos dice que el siglo XVIII será caracterizado por una evolución de las costumbres y de los comportamientos dentro de los límites de la ciudad, en donde, el modo de transitar, comer, construir (edificios, monumentos y edificios) y el florecimiento de las plazas, tendrán regulaciones promovidos por discursos políticos de la época, de construir, planificación, a la ciudad. Al igual Cf. Michel Foucault, «Espacio, saber y poder», núm. 19. Bifurcaciones, 2015. H. Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, op. cit., 2017. Marta Lorrente, *La ciudad: huellas en el espacio habitado*, Barcelona: El Acantilado, 2015, pp. 114-180.

exigencias laborales, llevaron al ciudadano a vivir cada vez más cerca de los lugares de trabajo, mientras las ciudades crecieron a partir de las fábricas, dando paso a una manera diferente de concebir y construir a la ciudad definida desde la racionalidad del trazado, del plano.¹⁴ Esta nueva manera de *hacer* ciudad provocaría que la vida del ciudadano se encontrara ya pre-planificada, pre-construida y pre-equipada, rompiendo con ello el nexo fundamental entre el uso y los usuarios, entre ciudad y habitante.¹⁵ Entonces podríamos cuestionar nuevamente ¿Cómo deberemos enfrentarnos a esta nueva realidad que nos exige revalorizar las formas en cómo habitamos en ciertos espacios producidos para ello? Así como ¿cuáles son los modos de vida que pueden contener las ciudades en la actualidad?

El modo de abordar la problemática de la ciudad, la retomamos a partir de las investigaciones realizadas, principalmente por los pensadores de la década de 1968, los cuales atisban nuevas formas metodológicas, epistemológicas y teóricas, ya que abordan fenómenos surgidos en el corto siglo xx (1917-1989) en donde las problemáticas que se inician en el siglo xx y que se intensifican en el siglo xxi, tal es el caso de la ciudad, en donde, diversos autores detectaron y manifestaron el cambio del paradigma en el crecimiento urbano, pasando de las pequeñas a grandes ciudades.¹⁶ Entre ellos encontramos a los siguientes pensadores: Weber, Sombart, Tönnies, Simmel; mientras que por el lado de filósofos encontramos a Henri Lefebvre, Jean-Luc Nancy, Walter Benjamín, Michel Foucault, Paul Virilio, entre

.....

14 Cf. H. Lefebvre, *El pensamiento marxista y la ciudad*, op. cit.

15 Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, pp. 41-42.

16 Homobono Martínez & José Martínez, «Henri Lefebvre, un clásico pensador de lo urbano, recuperado», *Zainak*, 36, 2013, pp. 19-34.

17 En el mismo lapso Chicago pasó de 5000 habitantes a 3.5 millones en los cuarenta. Este crecimiento demográfico es el indicador de una ruptura social. A. Bourdin, *La metrópoli de los individuos*, pp. 25-50 y p 207.

18 J. G. Fichte, *Discurso a la nación alemana*, p. 61.

19 Álvaro Sevilla Buitrago «GROBSTADTKULTUR. La cuestión de la gran ciudad en la Alemania Guillermina», *Ciudad* 8, 2017, pp. 201-227. En seguimiento a esto J. G. Fichte «La nación alemana hasta ahora ha estado siempre de hecho en relación con el progreso de la especie humana en el mundo moderno. Hay que aclarar aún algo más [...] proceso natural que esta nación ha seguido, a saber: en Alemania toda formación ha partido del pueblo. Ya hemos visto cómo el asunto de la Reforma llegó en primer lugar al pueblo y cómo sólo se logró en el momento en que éste lo hizo tarea propia. Pero hay que explicar además que este hecho concreto no ha sido una excepción, sino la regla.» J. G. Fichte, *Discurso a la nación alemana*, p. 135.

otros. En todos ellos tema que los vincula entre ellos es el crecimiento de las ciudades y las mutaciones que sufre la vida cotidiana.

El primer gran acontecimiento que marcaría la reflexión sobre las ciudades contemporáneas sería el caso de Berlín; la cual pasaría de 700 mil a 4 millones de habitantes entre los años que van del 1867 a 1913,¹⁷ y en donde Alemania se encuentra en una separación de la burguesía del imperio de Guillermo I. Quienes nos dan un testimonio sobre este suceso son el joven Hegel, Schelling y Fichte, los cuales utilizan el concepto de gran ciudad o metrópoli (*Groszstadt*) contrapuesta con la pequeña ciudad (*Kleinstadt*), en especial Fichte, el cual postula y defiende una ciudad transhistórica, resaltando los valores del pueblo alemán que se fundan en el paso:

[...] progreso de los hombres de la nación alemana ha venido del pueblo, a él le fueron llevados siempre los grandes asuntos nacionales y él se ocupó de ellos y los fomentó; veremos que aquí por vez primera se ofrece a los estamentos cultos el desarrollo originario de la nación y que, si realmente se hacen cargo de lo que se les brinda, será también la primera vez que esto ocurra.¹⁸

Pensaba a la ciudad como creación del pueblo (*volk*) y promotora de una civilidad por excelencia, aunque la preocupación de Fichte es la rápida transformación del pueblo por parte de la industria, que impide el reconocer y reconocerse en su entorno de vida.¹⁹

Esta concepción ideal de la ciudad –por parte de los idealistas alemanes– entra en crisis un siglo más tarde, por el crecimiento demográfico dentro de las ciudades, generando cambios en el ritmo citadino: « [...] el giro definitivo emprendido por el capital alemán con su asunción del modo de producción industrial le proporcionará el dominio económico y político de la nación, pero constituirá un ataque directo a aquel ideal [el de la ciudad], fraguado bajo economías bien distintas»,²⁰ lo cual exigió a estos pensadores crear nuevos métodos, categorías y términos para nombrar un fenómeno nunca antes visto en la historia de la ciudad. El nuevo paradigma de la ciudad elaborado a partir de la idea de *Groszstadt*, fue retomada principalmente por los sociólogos alemanes y la escuela de Chicago,²¹ abrió el debate sobre el crecimiento de la ciudad y el cambio de los modos de vida, cada vez más urbanos. Estas primeras reflexiones de la ciudad son de suma importancia, porque, se empiezan a trazar y distinguir como problemas nacientes, así como, muy propio del siglo xx, tales como: la configuración de las viviendas, la pérdida de la centralidad, la naciente cultura urbana, el modo de vivir y la construcción de espacialidades; además es importante recalcar la transversalidad de las disciplinas, tanto las sociales como las humanas. Estos primeros teóricos abordan el tema de la ciudad desde un modelo de la *sociedad urbana*, entendida como una organización concreta que se diferencia de la *sociedad rural*, pero el objetivo principal era analizar el paso de la primera a la segunda sociedad, y será caracterizada

por hablar de la evolución de la *forma comunitaria*.

La reflexión que encontramos durante estos años (en pensadores del siglo xix y principios del siglo xx) consiste en abordar teóricamente a la ciudad como mero contenedor, escenario inerte que tienen lugar los acontecimientos históricos de los ciudadanos, impidiendo la posibilidad de ver el espacio de la ciudad en sus relaciones e interacciones que tienen los unos con los otros. Lo que ocultan estos acontecimientos es una ciudad que se encuentra en mutación, caracterizada por múltiples crisis, tales como: económicas, políticas, sociales, de igual modo, la crisis se amplía a planos como el arte, la literatura, el cine, el teatro, la universidad, la juventud, por decir algunos.²² Henri Lefebvre da tratamiento a esta metáfora sobre la mutación de la ciudad en un texto nombrado *La ciudad y lo urbano* (1971),²³ el cual da las principales tesis de su pensamiento sobre lo urbano. El planteamiento urbanístico será construido y avanzado sobre: «[según Lefebvre] La tesis que se presenta aquí es que la problemática urbana desplaza y modifica profundamente la problemática derivada del proceso de industrialización».²⁴

Esta problemática siempre ha existido en un estado latente, aunque ha estado oculto, incluso dirá Castells, detenida por otras urgencias. En particular, durante el periodo de la industrialización, así como, por el problema de la vivienda, por la organización industrial y la planificación global. «Pero, finalmente, esta temática se impone cada vez más porque el ‘desarrollo de la sociedad no puede ser concebido sino en la vida urbana,

.....
20 *Ibid.*, pp. 201-227.

21 Del mismo modo Georg Simmel destaca las grandes implicaciones que Alemania tendrá al convertirse en la principal potencia económica «En lugar del acostumbrado análisis sociológico de ‘las causas y las consecuencias’ que implica la forma-metrópolis en una organización social, Simmel llevó a cabo un estudio sorprendente, por estar dirigido al nivel de la psique de los individuos que conforman y participan en el tejido metropolitano [...]» Consejo Nocturno, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Logroño: Pepitas de calabaza, 2018, p. 26.

22 Cf. H. Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, p. 93.

23 Henri Lefebvre, «La ciudad y lo urbano», *Viento sur*, núm. 150, 2017.

24 Manuel Castells, *op. cit.*, p. 93.

25 *Ibid.*, p. 36.

por la realización de la sociedad urbana'»²⁵ Pero, ¿qué sugiere una sociedad urbana? Este término no pretende enunciar una situación específica de una sociedad, por el contrario, designa la tendencia, la orientación, lo virtual de lo que puede resultar de una urbanización completa de la sociedad y trae consigo una serie de problemas específicos; bloques de viviendas, el reino de la ciudad como reino del anonimato, la criminalidad dentro de los barrios y nuevas formaciones sociales.

Y es precisamente Henri Lefebvre quien reinventa el problema de la ciudad al incorporar un nuevo paradigma, para entender las transformaciones, siendo esta la *urbanización*, entendiendo por *urbanización* un proceso que se encarga de controlar y planificar las ciudades, pero lo que ha dejado en dos siglos es el descontrol, el desarraigo, la gentrificación y la fragmentación de la ciudad. En este sentido Engels, contrario a lo que postula el urbanismo, la urbanización. La urbanización instaura nuevas forma de convivencia, provocando que las casas y edificios se amontonen (desordenadamente) en torno a la industria.²⁶ Diríamos que el urbanismo aspira a ver el espacio de la ciudad como lugar vacío, el cual, necesita recubrirse de conceptos, lógicas y estrategias racionales; en cambio, descuida su realidad trivial, en donde, no produce ni crea espacio, contrariamente, solamente ejecuta los mandatos de un orden que le supera, olvidando de este modo lo lúdico y el ocio que las ciudades guardan en sí mismas.

Por lo cual, Lefebvre reflexionó entorno a los nuevos conjuntos urbanos –los cuales impulsó el urbanismo–, especialmente los creados en la Francia entre los años de 1940 al 1980, y el inicio de ésta la podemos encontrar en el libro de *La crítica de la vida cotidiana* (1962), en donde hay una advertencia del autor sobre la edificación de nuevos conjuntos urbanos que posibilitan generar la vida. Pues con el auspicio de los Treinta Gloriosos – como se le nombra a la edad de oro del capitalismo en

.....

26 Cf. H. Lefebvre, *El pensamiento marxista y la ciudad*.

27 Cf. Henri Lefebvre, *op. cit.*

Francia– comienza con una transformación de la sociedad de Francia –implicado en las ciudades–, así como inicia una rápida re-construcción de las ciudades atacadas por la guerra, recurriendo al *urbanismo* para armar un proyecto, en donde se conjeturaban dos situaciones que se deberán de tratar: el crecimiento demográfico y económico. El caso que Lefebvre recupera es el de la ciudad de Lacq-Mouraenx, la cual fue construida en lo que fuera una montaña y de la nada, siguiendo únicamente las reglas de la industria: lo que provoca por un lado marcos espaciales que determinan una forma de vida según una cultura económica y por otro, reduce el significado de la ciudad y del propio espacio. Al decir del pensador: «La construcción de nuevos conjuntos (las urbanizaciones periféricas, los nuevos barrios, las operaciones inmobiliarias, etc.), cuya pretensión es crear a priori el marco espacial para los comportamientos factibles (o deseables), no es sino una manifestación inquietante del demiurgo moderno».²⁷ En el caso particular de la actualidad, la situación parece más conflictiva, pues según el *Reporte Global sobre la Cultura para La Sustentabilidad del Desarrollo Urbano* de la UNESCO (2014) muestra que hay una tendencia de crecimiento de los espacios urbanos durante los últimos años. A la fecha 55% de la población mundial habita en ciudades y para 2050 se estima que dos de cada tres habitantes vivirán en áreas urbanas, lo cual proyecta crear más viviendas.

De este modo la industrialización-urbanización instaura la vida urbana como modo de vida único y dicta el crecimiento de las ciudades imponiendo una lógica del beneficio y la productividad que destruye todas las formas de creatividad y espontaneidad, llevando a una destrucción de la vida cotidiana. Pero, ¿qué implicaciones o consecuencias tendría pensar la destrucción de la vida cotidiana? Lefebvre, en el libro *Espacio y política*, nos comenta que el problema no es la instauración de la vida urbana, la cual, representa un tipo específico

en como los ciudadanos llevan sus prácticas espaciales en un tiempo y espacio, el problema se encuentra en la instauración de la vida urbana como la única forma de vivir, respecto a esto Emilio Martínez:

El urbanismo normal opera como ideología manipuladora, disimulando bajo una disposición racional la alienante realidad de un espacio homogéneo, fragmentado y jerarquizado. Para ese urbanismo normalizado y normativo, la significación de la vida del hombre y de la ciudad, toda la existencia se reduce a mera función, al rigor inhabitable. Y, sin embargo, ¿dónde queda el deseo, lo transnacional, lo lúdico y lo simbólico?²⁸

Contrapuesto al espacio urbanizado y fragmentado, Henri Lefebvre nos propone pensar de otra manera el espacio –en específico el espacio de la ciudad– al considerarlo ni cerrado ni homogeneizado y no únicamente reducido a intercambios económicos, prácticas sociales y los vínculos entre individuos, sino que además se agregan las relaciones entre cada uno de nosotros. Entonces se podría cuestionar ¿cómo esta concepción de espacios se contrapone ante una doble dinámica de la industrialización-urbanización en la creación de nuevos espacios sociales?

La manera de dirigir la reflexión en torno a la ciudad es ver la ciudad como una *obra* «en el sentido de una obra de arte»,²⁹ pues el espacio no se encuentra exclusivamente organizado e instituido, por el contrario, también se encuentra intervenido, moldeado y configurado por tal o cual grupo según ciertas prácticas de convivencias. Por lo cual la ciudad no se deberá de tratar como objeto, por el contrario, debería presentarse como una obra, estudiado bajo en su faceta prácti-

co-teórico; «edificios de toda índole u horario que implican en la vida de los habitantes de las ciudades y de todos los ciudadanos en general». ³⁰ El modo como se ordene el espacio de las ciudades determina la manera como se vive, y el modo en cómo son ordenadas las ciudades representa nuestra idea de espacio:

La ciudad determina nuestra actual experiencia del espacio. Las ciudades ocupan el centro de nuestro espacio, alineadas a la entidad singular de nuestras casas, de nuestros dominios personales, dominios que también se ordenan con respecto a sus vínculos con los marcos comunitario de las ciudades. La aparente indiferencia del transeúnte urbano contemporáneo, por ejemplo, parece subrayar la relación intensa entre el sujeto y el medio: antes que a un desarraigo del espacio, responde a un desarraigo entre las gentes que comparten el mismo espacio.³¹

Esta reconfiguración espacial con el avance de la urbanización, que pretende una mejor organización de las ciudades, ha traído consigo grandes cambios en el ritmo de la vida ciudadana. Convierte la vida urbana en una mercancía para aquellos que pueden costearla, tal como lo hace la propia ciudad en un mundo en el que el turismo, el consumismo y las actividades culturales privatizan el espacio, en donde proliferan centros comerciales, centros de comida rápida y cafeterías ambientadas. Este desarrollo urbano que se vuelve cada vez más «incoherente, anodino y monótono, que sigue dominando en muchas partes del mundo encuentra ahora un revulsivo en el ‘nuevo urbanismo’»,³² que deberemos de tratar desde el asunto del espacio, para hacerle frente, porque nos encontramos con ciudades cada vez más divididas, fragmentadas y proclives al conflicto.³³

28 Emilio Martínez Gutiérrez, «Ciudad, espacio y cotidianidad de Henri Lefebvre», en Henri Lefebvre, *La producción del espacio*, Barcelona: Capitán Swing, 2017, p. 12.

29 H. Lefebvre, *Espacio y política: Derecho a la ciudad II*, Barcelona: Península, 1976.

30 *Ibid.*, p. 66.



31 Marta Lorrente, *La ciudad: huellas en el espacio habitado*, pp. 114-180.

32 David Hervey, *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad de la revolución urbana*, Madrid: AKAL, 2012, p. 39.

33 *Ibid.*, p. 30 y ss.

Hemos planteado que el urbanismo introduce –junto con los arquitectos y urbanistas– una forma de concebir y pensar el espacio, el cual cerrado y homogéneo, contrario a ellos, la postura que se propone es pensar el *espacio* ya no será como sustancia y esencia, por el contrario, el *espacio* se presenta como efecto y relación,³⁴ de este modo Henri Lefebvre se desprende de la tradición, al pensar el espacio –ya no en términos de inerte e infinito– desde la conflictividad existente en las relaciones humanas, como un ente de la existencia, en donde el yo y el otro confluyen en una existencia recíproca.

.....
34 Anne Huffschmid, *Topologías conflictivas: memorias, experiencias y ciudades en disputa*, Buenos Aires: Trilce, 2012, p. 11.

 GERARDO ROMERO CASTRO 

es integrante del cuerpo académico Estudios Filosófico Culturales (CA-BUAP-260). Colaborador del grupo de investigación Filosofía forense en el Posgrado en Filosofía Contemporánea BUAP. Licenciado y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.



PUES SI
Hablando
Se
Enciende
La
Gente

PUES SI
Hablando

PUES SI
Hablando
Se
Enciende
La
Gente

esque
Enciende
Hablando



Créditos: Wellcome Library, London. Wellcome Images images@wellcome.ac.uk http://wellcomeimages.org

1 Mexico, topography. Atlas géographique et physique du royaume de la Nouvelle - Espagne. Humboldt, 1811

2 «Vue de la Grande Place de Mexico», Humboldt 1810

3 Friedrich Heinrich Alexander von Humboldt. Engraving